

Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 153
Volumen LIX
Enero-Abril 2020

Consejo Asesor Internacional

Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis, Brasil

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Silvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*

Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Director

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios

Dr. Phil. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editor a.i.

Br. Pablo Villalobos Morera
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

Dr. Phil. Olga C. Estrada Mora
Universidad de Costa Rica

Dr. Alexander Jiménez
Universidad de Costa Rica

Dr. Phil. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

| | |
|-------------------------------------|--------------------|
| Dr. Enrique Macaya | (Enero-junio) 1957 |
| Dr. Constantino Láscaris | 1957-1973 |
| Dr. Rafael Ángel Herra | 1973-1998 |
| Lic. Guillermo Coronado | 1999-2013 |
| Prof. Juan Diego Moya Bedoya | 2013-2016 |
| Dr. George García Quesada | (junio) 2018- |

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.).

Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 91,80

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Alban Guerrero

Motivo de cubierta: Sin título. Pía Chavarría. (Acuarela y tinta china sobre papel, 21x30 cm., 2018).

| |
|---|
| Revista 105 R Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. — Vol. 1. (1957)-. — San José, C. R. : Escuela de Filosofía, 1957 – v. ISSN-0034-8252 1. Filosofía - Publicaciones periódicas. 2. Publicaciones periódicas costarricenses. BUCR |
|---|

La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *The Philosopher's Index* www.philinfo.org
- *Latindex* www.latindex.org
- *Répertoire Bibliographique de la Philosophie* www.rbif.ucl.ac.be
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid) <http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades) <http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index) <http://hapi.ucla.edu/0>
- *Sociological abstracts* www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
- *FRANCIS* (Institut de l'information scientifique et technique) www.inist.fr/PRODUITS/francis.php
- *Lechuza* (Biblioteca de la Fundación Gustavo Bueno) www.lechuza.org

Prohibida la reproducción total o parcial.
Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito de ley.
© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Índice del Volumen LIX

Enero - Abril 2020

Número 153

ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

1. Motivo de portada. "Sin título" 7

1. Artículos

1. Carlos I. Onofre Vilchis. "Emoción y sentimiento: aspectos neurobiológicos del principio ético material universal dusseliano" 11-30
2. Hugo Ibarra Ortiz. "La fundamentación dialógica de la ética por Karl Otto Apel" 31-42
3. Francisco Quesada Rodríguez. "Bioéthique, philosophie et politique chez Corine Pelluchon. L'articulation phénoménologique entre l'homme, l'animal et la nature" 43-51
4. Luis Uribe Miranda. "Filosofía como migración. A propósito de las recepciones de la filosofía de José Ortega y Gasset en Chile" 53-63
5. Adrián Ratto. "¿Una guerra civil entre los incrédulos? Las críticas de Voltaire al *Système de la nature* de Holbach" 65-75

2. Dossier

Inauguración de la Cátedra de Estudios sobre Religiones

1. Luis Diego Cascante. "La hipótesis de la lucha armada de Jesús" 81-88
2. Hanzel José Zúñiga Valerio. "Entre ficciones e historia: del Jesús histórico al Jesús galileo" 89-99
3. José Miguel Rodríguez. "Declaración dogmática de Calcedonia. Elementos para su comprensión" 101-135
4. Andrea Leitón Redondo. "La mujer en la propuesta doctrinal de Pablo de Tarso: un análisis desde sus epístolas auténticas" 137-150

3. Recensión

1. Paul Cammack. *Marx, Women, and Capitalist Social Reproduction: Marxist Feminist Essays*. Martha E. Gimenez. (Boston, Brill, Colección *Historical Materialism*, 2018. 400 páginas) 153-156

4. Crónica

1. Luis Camacho Naranjo. XVIII Congreso Interamericano de Filosofía y Asamblea General de la Sociedad Interamericana de Filosofía 159-160

Sin título

Pía Chavarría

(Acuarela y tinta china sobre papel, 21x30 cm., 2018)

Por Camilo Retana

Tal y como lo evidenció *Detrás del portón rojo*, la muestra del Museo de Artes costarricense curada por Roberto Guerrero y Sussy Vargas en el año 2017, el motivo del cuerpo recorre buena parte de la tradición pictórica nacional. Con los grabados de Amighetti como uno de sus puntos quizá más altos, esa tradición representacional poseía una lírica propia acerca de lo corpóreo que no siempre se interesaba por interrogar la naturaleza ontológica de lo somático. No obstante, en la plástica costarricense más reciente, el motivo varía y encuentra nuevas rutas y posibilidades de significación.

Una de las principales variaciones en este nuevo tratamiento pictórico del cuerpo (variaciones en sintonía, claro está, con diversas tendencias internacionales), descansa sobre una cierta apuesta por la desfiguración, la rearticulación y la superposición. Así, los trabajos de Joaquín Rodríguez del Paso (1961), Emanuel Rodríguez (1986) o Fabrizio Arrieta (1982) beben de una estética baconiana para quebrar con la gramática del rostro, parodiar el mimetismo y proponer nuevas posibilidades de articulación con las cosas y el entorno. A veces echando mano de un tono más político, y otras apelando a cierto histrionismo con carácter destructor, estos artistas constituyen ya un episodio en estas nuevas formas de aprehender plásticamente el cuerpo.

No obstante, una generación aún más reciente de jóvenes artistas, la mayoría mujeres, comienzan a trazar lo que quizá se convierta en una nueva ruta estética a la hora de abordar lo somático. Me refiero a un grupo dentro del cual

se podría mencionar, entre otras, a artistas emergentes como Pía Chavarría (1995) —uno de cuyos trabajos lustra el presente número de la Revista de Filosofía—, Mariela Álvarez (1996) y Andrea Bravo (1998). Con trabajos como los de Karla Solano (1971) y Sila Chanto (1969-2015) como antecedentes e interlocutores más probables a nivel temático, estas artistas se decantan asimismo por la fragmentación y la desfiguración, pero con una retórica decididamente distinta que pone el énfasis sobre el cuerpo de las mujeres. Quizá la pregunta central que anima las búsquedas de esta nueva generación de artistas sea cómo se puede entender la pregunta por el cuerpo, sus límites, sus posibilidades y sus violencias cuando se abordan precisamente desde el punto de vista de una mujer.

En el caso de Pía Chavarría, su trabajo se ocupa sobre todo del problema de la fragmentación y la comunión de los cuerpos. En sintonía con reflexiones filosóficas como las de Spinoza, el cuerpo que dibuja Chavarría urde solidaridades, trama espacios para la agregación e inventa zonas para el vínculo y el lazo que desmienten la individualidad como un dato duro de la vida corporal.

En el caso concreto del trabajo que acá utilizamos como motivo para la portada, la interrogante planteada por Chavarría quizá se encuentre empotrada en esa vieja pregunta con tanto abolengo dentro de la filosofía, a saber, ¿qué es lo común? Sirva entonces este número ilustrado por la joven artista para celebrar la vigencia de esa vetusta pregunta que, a fuerza de no haber sido contestada, sigue produciendo porvenir.



I.
ARTÍCULOS

Carlos I. Onofre Vilchis

Emoción y sentimiento: aspectos neurobiológicos del principio ético material universal dusseliano

Resumen: *En este artículo se presentan varios argumentos neurobiológicos de las obras de Antonio Damasio. Esto con la finalidad de mostrar que las emociones y los fenómenos que a ellas subyacen son esenciales para el mantenimiento de la vida y la maduración posterior del individuo. Los argumentos que sustentan dicha tesis nos otorgan la posibilidad de entender mejor la tesis propuesta por el filósofo, Enrique Dussel Ambrosini, la cual sostiene que –en su forma más elemental– la organización del cerebro humano ha respondido de forma universal al principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Lo que se busca al exponer algunos razonamientos de Damasio es demostrar que el contenido del principio ético se justifica en lo que Damasio denomina: “el sentir fundamental”. Para él, del vínculo insoslayable entre emociones y sentimientos se desprende el mayor logro de la humanidad: “el sentimiento fundamental de la vida”.*

Palabras clave: *Antonio Damasio, Enrique Dussel, Neurobiología, Ética de la Liberación.*

Abstract: *In this article several neurobiological arguments of the works of Antonio Damasio are presented. This in order to show that the emotions and phenomena that underlie them are essential for the maintenance of life and the subsequent maturation of the individual. The arguments supporting this thesis give us the possibility to better understand the thesis proposed by the philosopher, Enrique Dussel*

Ambrosini, which argues that, in its most basic form, the organization of the human brain has responded universally to the universal ethical material of production, reproduction and development of the life of the human subject. What is sought by exposing some of Damasio’s reasoning is to demonstrate that the content of the ethical principle is justified in what Damasio calls: “the fundamental feeling”. For him, the unavoidable link between emotions and feelings reveals the greatest achievement of humanity: “the fundamental feeling of life.”

Keywords: *Antonio Damasio, Enrique Dussel, Neurobiology, Ethics of Liberation.*

Introducción

Me interesa, por un lado, ampliar la comprensión del §1.1. El sistema cognitivo y afectivo-evaluativo cerebral humano, contenido en la obra dusseliana: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Por otro lado, quiero mostrar que el principio ético material universal dusseliano forma parte de la indagación que se hace del sistema afectivo-evolutivo humano de los procesos auto-organizativos de la vida, y aún, autorregulados de la vida social en donde se encuentra contenido el principio material de la ética de la liberación. Pienso enfocarme solamente en la explicación neurológica que nos lleve a saber cómo en estos procesos biológicos, en su forma más elemental de unidades orgánicas, está contenido el principio material de la



ética, pues para Dussel, la realidad de la vida humana del sujeto ético-cerebral tiene, en sus sistemas evaluativo-afectivo neuronales, una permanente vigilancia de exigencias y obligaciones, que incorporan internamente los motivos, y que se integra constitutivamente en todas las actividades de los niveles práctico y teórico de toda conducta posible.

Para los fines de mi trabajo, parto de dividir el §1.1., en varias fases argumentativas interconectadas. En la primera, Dussel, apoyándose en Humberto Maturana, busca mostrar los tres grados de “las unidades orgánicas de la vida”. En la segunda etapa, Dussel se basa en el Premio Nobel, Gerald Edelman, para probar cómo el sistema nervioso cerebral actúa por selección, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. En esta etapa, Dussel se apoya en Edelman para explicar neurobiológicamente la autoconciencia, el tener consciencia de un yo, lo cual es relevante para la reflexión filosófica y más allá de la misma con base en el sistema cerebral evaluativo-afectivo, que ya puede sentir los estímulos o, mejor dicho, ser consciente de ello. En la última fase, Dussel se basa en el neurólogo portugués Antonio Damasio, para sostener que más allá de las sensaciones, las emociones primarias y las secundarias, como la tristeza, la alegría, el temor, el disgusto, etc., está, “el sentir fundamental”, el sentimiento de la vida, que tiene como fin al conjunto de la corporalidad en referencia a la producción, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano, ese sentiente está intrínseco a la corporalidad.

En este artículo solamente voy a enfocarme en la última fase de la argumentación¹ porque, desde mi perspectiva, el sentir fundamental de Damasio, contiene de forma natural, en su forma más básica, hasta la más compleja, en su interior, el momento material de la Ética, como la reproducción y desarrollo de la vida, lo cual sería el fundamento universal de una ética como la que propone Dussel. Me parece que la última fase de la argumentación puede usarse como una base para sostener la presencia de la emoción y el sentimiento en la justificación de la obligación de

producir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad.

Con esta forma de proceder no le estoy restando importancia a las otras etapas de la argumentación, sino que con ello ratifico mi postura de que *el estudio contemporáneo de la emoción y el sentimiento, muestra que la mayoría de los seres humanos y no humanos tratan de auto preservarse –en un primer momento– sin conocimiento consciente de ello y sin haber decidido, como entidad individual, emprender nada.* Aquí, no voy a plantear el significado común del término emoción, el cual tiende a englobar la idea de sentimiento. Aquí estudiaré ambos conceptos por separado con el objetivo de dar cuenta de la compleja cadena de acontecimientos que empieza con la emoción y termina en el sentimiento. Esta forma de proceder, pienso que es imprescindible para entender –en parte– por qué Dussel cree que la organización del cerebro humano también responde con base en las emociones, los sentimientos y del conjunto de reacciones innatas o automáticas del genoma al principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano.

Primeramente se realiza un análisis de la homeostasis, esto con la finalidad de entender que el proceso homeostático –desde las amebas hasta los seres humanos– cuenta con un conjunto de reacciones reguladoras innatas y automatizadas de la gestión de la vida a modo de sistema evaluativo-afectivo. Ello desembocará en el estudio contemporáneo de la emoción y el sentimiento, pues a partir de ambas nociones se puede mostrar que la mayoría de los seres humanos y no humanos tratan de auto preservarse –en un primer momento– sin conocimiento consciente de ello y sin haber decidido, como entidad individual, emprender nada. Esta problemática ha adquirido importancia en la filosofía dusseliana al pensar que las emociones y los sentimientos más básicos y sus manifestaciones deben formar parte de la determinación de principios ético materiales de la *vida humana*. Emoción, sentimiento y regulación biológica juegan entonces un papel importante en el desarrollo de la consciencia humana. Los engranajes más primarios de nuestro organismo intervienen, están implicados, en los procesos más elevados de razonamiento.

Posteriormente se abordan directamente los argumentos neurocientíficos de Antonio Damasio que permiten demostrar que los estados del cuerpo son la esencia del sentimiento, son una forma alterada de pensar que acompaña a la percepción de dicho estado corporal esencial, es el tipo de pensamiento que concuerda, en cuanto al tema, con el tipo de emoción que se siente. Aquí pretendo abordar la problemática de qué constituye un sentimiento. Esto con el afán de robustecer aún más la tesis dusseliana, pues, para Damasio, la noción de emoción y sentimiento no se encuentran separadas, sino entrelazadas en un sentir fundamental: “el sentimiento de la vida”. Por último, se vincularán ambas secciones con la finalidad de mostrar la importancia del primer principio ético material universal dusseliano, el cual versa en torno a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. Aquí se abordarán algunas razones que Dussel nos ofrece para afirmar que el sistema cerebral evaluativo-afectivo tiene como criterio la reproducción y el desarrollo de la vida, desde sus niveles más básicos.

Para Dussel, el sistema cerebral es el órgano directamente responsable de la producción, reproducción y desarrollo de la vida, de “el vivir”, de forma natural, el cual incluye las emociones y los sentimientos en sus diferentes grados y facetas. Aquí concluyo sosteniendo que todos estos elementos neurológicos desarrollados con el apoyo de Damasio son nuestro punto de partida para entender lo que significa el sistema evaluativo-afectivo como momento constitucional del funcionamiento cerebral. Pues independientemente de que algunas posturas racionalistas ético-actuales no tengan como criterio de verdad, la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano, también ellas requieren empezar sus discursos aceptando el hecho de estar y mantenerse vivas para poder justificarlas. Mi contribución aquí puede considerarse como una defensa del argumento de Damasio y como un intento por ampliar su rango de aplicación. En efecto, pues tal argumento puede usarse como base para sostener las diversas tesis dusselianas que afirman el principio ético-universal de la sobrevivencia de los sujetos corporales. El que dicho argumento pueda usarse así no depende

solamente de la validez formal del argumento como tal, sino de aceptar que la validez formal no está reñida con la “verdad” de la sobrevivencia de los sujetos, pues la sobrevivencia, como corporalidad viva, incluye a la verdad como su justificación formal.

1. La emoción como reacción reguladora innata y automatizada de la gestión de la vida en el proceso homeostático

Enrique Dussel ha desarrollado un pensamiento en el cual se considera que la filosofía moral contemporánea tiene como tarea principal poner en práctica –por lo pronto– seis principios generales: a) el principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, b) el principio ético-formal de la razón discursiva, c) el principio de factibilidad ética, d) el principio crítico-material, e) el formal intersubjetivo de validez crítica y f) el principio-liberación.

Constituye el tema central de este escrito la crítica que hace nuestro filósofo a las posturas ético filosóficas que no intentan fundamentar una ética material y que tienden a menospreciar y reducir, por lo menos, tres ámbitos: i) las inclinaciones humanas; ii) la vida buena y iii) la negación de la obligación de la supervivencia como principio ético material.

Aquí, toda mi argumentación versará en contra de iii) tomando como base los argumentos esgrimidos por A. Damasio sobre las emociones y los sentimientos, los cuales, a mi parecer, demuestran que la mayoría de los seres vivos, desde las amebas hasta los seres humanos, tratan de preservarse automáticamente y sin conocimiento consciente alguno de lo que llevan a cabo. Es importante enfatizar que la perspectiva en contra de iii), es quizá una de las posturas filosóficas más criticadas, tanto en la filosofía latinoamericana como en la filosofía mundial.

Bien vale la pena, por ello, ocuparse de esta filosofía dusseliana, así como del análisis crítico de sus principales tesis y problemas que siguen siendo vigentes en nuestro continente y más allá

del mismo. Dussel se enmarca dentro de lo que sería un diálogo filosófico entre pensadores que practican la ética como discurso. No obstante, Dussel expresa sus diferencias en una selección de textos representativos de la filosofía apeliana y habermasiana. Debemos indicar que el tema que nos interesa es el de las críticas de Dussel a las formas de pensamiento filosófico que no contribuyen a legitimar el principio ético universal de la vida del sujeto humano desde el contenido material de la misma y bajo el aspecto político, económico, ecológico y cultural, que son necesarios para asegurar la continuidad de la vida humana.

La problemática central de este artículo será la siguiente: ¿Por qué es necesario mostrar que la vida es un momento esencial del ser humano y no algo de lo que simplemente se vuelve cada uno consciente?; ¿para qué legitimar un principio ético-universal que conserve y aumente la vida humana?; ¿qué nos está permitido salvaguardar para la reproducción y el crecimiento de la vida?; ¿qué papel juega el proceso homeostático en la nueva comprensión de estas dimensiones intrínsecas a la vida humana?

Podemos preguntarnos por la importancia que tiene este análisis sobre los temas que serán abordados. Sin embargo, podemos asegurar que la vida es el primer modo de realidad del ser humano, y que la emoción, el sentimiento y la racionalidad son dimensiones del propio ser viviente, es decir, de la vida humana misma. Son varias las respuestas en juego y nuestra tarea consiste en presentar cómo se realiza la crítica argumentativa a las posturas éticas contemporáneas que no consideran la vida como el momento fundamental y esencial del ser humano.

La tesis de Antonio Damasio sostiene: para que las emociones tengan lugar no hay necesidad de analizar conscientemente el objeto causativo, y mucho menos evaluar la situación en la que aparece. Las emociones pueden operar en marcos distintos.

Lo que busco con la tesis de Damasio es iluminar la maquinaria cerebral de la emoción, la cual, corresponde, por principio, a la naturaleza misma del ser humano como tal. De dicha tesis se puede deducir y explicar por qué Dussel piensa que la organización del cerebro humano

responde –en un primer momento– a través de emociones o reacciones innatas a su primer principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Empiezo con lo siguiente:

En el capítulo 1 de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* de 1998, Enrique Dussel enfatizaba lo siguiente:

En este capítulo intentaremos indicar algunos elementos, sólo algunos, de un principio universal de toda ética, en especial de las éticas críticas: el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, mismo que a los valores o a las diversas maneras de cumplir la «vida buena», la felicidad, etc. Pero todas estas instancias no son nunca el principio universal de la vida humana. El principio las penetra a todas y las mueve a su auto-realización. (Dussel, 1998,91)

En esta sección no pretendo explicar paso a paso el desarrollo argumentativo del primer principio ético material universal dusseliano en su forma positiva. Aquí quiero mostrar que es plausible ampliar la comprensión y demostración de la existencia del principio ético material universal dusseliano de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad, a través de las investigaciones neurocientíficas contemporáneas, las cuales demuestran que todos los seres vivos llevan a cabo procesos homeostáticos por medio de los cuales tratan de autopreservarse poniendo en juego las emociones y los sentimientos.

En efecto, Dussel asume la relevancia ética de la vida humana, concretamente, de la corporalidad viviente de cada sujeto. Sin embargo, es necesario situar la noción de corporalidad viviente desde un horizonte más amplio que nos permita comprender qué lo llevo a pensar en ese principio, por qué fundamentar una ética desde la vida humana, qué entiende por vida humana y cómo poder mostrar un panorama completo de la misma en uno o varios principios éticos.

El intento dusseliano de explicar la importancia ética de la vida, viene, desde mi perspectiva, de algunos argumentos de la neurobiología contemporánea que muestran hoy, según Dussel, que la organización del cerebro humano responde universalmente al principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. La tesis parece compleja. Sin embargo, Antonio Damasio, nos muestra, de una manera neurocientífica, que el ser humano es ante todo un ser vivo que ejecuta reacciones reguladoras que dan cuenta de una realidad del ser viviente como tal. Para Damasio, las emociones y los sentimientos son los cimientos de nuestra mente, revelaciones del estado de la vida humana en el seno del organismo entero que hoy conocemos y que denominamos algunas veces como procesos homeostáticos instintivos.

Comencemos con el primer argumento expuesto por Antonio Damasio en la obra *En busca de Spinoza*, el cual afirma lo siguiente:

Todos los organismos vivos, desde la humilde ameba hasta el ser humano, nacen con dispositivos diseñados para resolver automáticamente, sin que se requiera el razonamiento adecuado, los problemas básicos de la vida. Dichos problemas son: encontrar fuentes de energía; mantener un equilibrio químico del interior compatible con el proceso vital; conservar la estructura del organismo mediante la reparación del desgaste natural, y detener los agentes externos de enfermedad y daño físico. La palabra homeostasis es el término apropiado para el conjunto de regulaciones y el estado resultante de vida regulada. (Damasio, 2016,40)

Primero, la homeostasis, podemos imaginarla como un gran árbol multiramificado de fenómenos encargados de la regulación automatizada de la vida. Segundo, ese gran árbol, es resultado de miles de años de evolución, es decir, es un proceso de organización innata y automatizada de la gestión de la vida, desde las reacciones simples a las más complejas. Tercero, que todos los organismos vivos posean mecanismos diseñados para resolver de manera automática los problemas básicos de la vida no implica que todo ser vivo pueda llegar a preservarse, pues se puede

nacer con dichos mecanismos, pero, –por múltiples factores– quizá no se logren desarrollar de manera adecuada. Con el argumento, tampoco se insinúa que, la vida racional, sea innecesaria, ni mucho menos se aconseja –cuando se es consciente– solamente dejarse llevar por esos dispositivos, como si eso garantizara la permanencia misma de la vida.

Si el argumento anterior es correcto, ello es indicio de un equipamiento innato y automatizado de la gestión de la vida (no solo humana) que poco a poco se volvió refinado. A mi parecer, el argumento intenta decir que la mayoría de los organismos vivos nacen con algunos dispositivos que les permiten luchar a favor de la conservación de su vida. Si la vida como tal permanece o no, es otro asunto, si sigue su curso o no, también. Lo que puede decirse del argumento desde un punto de vista biológico es que “En la base de la organización de la homeostasis, encontramos respuestas simples como el acercamiento o el alejamiento de un organismo entero en relación con algún objeto; o bien aumento de la actividad (excitación) o bien reducción de la misma (calma o quiescencia)” (Damasio, 2016,41).

Es plausible sostener, entonces, que 1) la homeostasis es una manera adecuada de comprender el proceso de organización innato y automatizado de la gestión de la vida. Lo interesante consiste en preguntarse qué sucede con 2): ¿sería suficiente la homeostasis para dar cuenta de la vida en general y de la vida en particular? Creo que la respuesta a esta pregunta no depende de cómo cada uno entiende la vida o la vida humana, sino de pensar críticamente si de 1) es plausible derivar una comprensión más rica y abarcadora de los fenómenos encargados de la compleja regulación automatizada de la vida con especies humanas y no humanas.

Pero, ¿qué sucede con 2) cuando 1) se interpreta en sentido reduccionista, bajo el fantasma del determinismo genético? Sucede que la interpretación de 2) no logra convencer a muchos en los términos biológicos mencionados y, de facto, ni siquiera se la toma en consideración. Desde mi perspectiva, este no es el caso de Antonio Damasio, no creo que su planteamiento neurobiológico pueda ser clasificado dentro de las distintas ramas del reduccionismo. Pues, para Damasio:

“No basta descubrir las sustancias químicas involucradas en emociones y estados anímicos [...]” (Damasio, 1996,185).

A continuación presentaré otro argumento más ilustrativo de la homeostasis; veamos:

Toda la colección de procesos homeostáticos gobierna la vida momento a momento, en todas y cada una de las células de nuestro cuerpo. Este gobierno se consigue mediante una simple disposición: en primer lugar, algo cambia en el ambiente de un organismo individual, internamente o externamente. En segundo lugar, los cambios tienen la capacidad de alterar el rumbo de la vida del organismo (pueden constituir una amenaza a su integridad, o una oportunidad para su mejora). En tercer lugar, el organismo detecta el cambio y actúa en consecuencia, de una manera designada a crear la situación más benéfica para su propia autopreservación y su funcionamiento eficiente. Todas las reacciones operan según esta disposición y, por ello, son una manera de evaluar las circunstancias internas y externas de un organismo y de actuar en consecuencia. Detectan contratiempos u oportunidades y solventan, mediante la acción, el problema de librarse de los contratiempos o de aprovechar las oportunidades. (Damasio, 2016, 46)

Con este argumento, la definición de 1) adquiere mejor comprensión y, por tanto, también 2), por lo cual, 2) puede estar sujeta a la definición de 1). Debe observarse que el hacer depender la respuesta de 2) a la interpretación de 1), a partir de ambos argumentos, solamente tiene por objeto el permitir apreciar con claridad que tales soluciones tienen que hacerse tomando en cuenta el proceso homeostático como punto de arranque; pero, si el proceso homeostático no es considerado como garante de la gestión de la vida, entonces, ha de ser claro que 1) y 2) no pueden recibir dichas interpretaciones directamente y con total independencia de dicho proceso.

Hay algunas cosas dignas de observarse en este argumento. La primera consiste en que todos los procesos homeostáticos gobiernan tanto la vida general como la particular, pues hasta nuestros días no se ha demostrado la ausencia del esfuerzo inexorable de cada ser vivo para

preservarse, el proceso homeostático nos muestra la primera realidad de nuestra existencia. Esto no significa que si la vida como tal permanece y sigue su curso, entonces no necesita de ninguna otra instancia, hay que interpretar dicho principio de forma creativa. La vida permanece, pero en relación con otras cosas (descubiertas y por descubrir), con otros organismos, sigue su curso, pero en relación con múltiples factores (internos o externos), como sostiene Damasio, que amenazan o mejoran su integridad. No sólo se trata de mostrar si existe o no una contradicción formal de dicho principio, sino de ampliar el rango de interpretación imaginativa-cognoscitiva que enriquezca nuestra comprensión de por qué la vida busca conservarse, reproducirse y desarrollarse, si ese principio subyace a toda cultura que es lo que hay en el fondo, quizá no sólo una mera estructura molecular o biomolecular, pero si algún pista —a modo de reacciones reguladoras— por las cuales comenzar, pues como afirma Damasio:

Los niveles inferiores del edificio neural de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones, los sentimientos y las funciones necesarias para la supervivencia del organismo. Esos niveles inferiores mantienen una relación directa y mutua con casi cada órgano del cuerpo, situándolo así directamente en la línea de producción que genera los más altos logros de la razón, de la toma de decisión y, por extensión, de la creatividad y conducta social. Emoción, sentimiento y regulación biológica juegan entonces un papel en la razón humana. Los engranajes más primarios de nuestro organismo intervienen, están implicados, en los procesos más elevados de razonamiento. (Damasio, 1996,13)

La vida es el constante empeño, el inagotable esfuerzo por autopreservarse, en ella prevalece la inagotable actividad. Cada organismo vivo, en la medida de sus posibilidades, se esfuerza para preservarse y perseverar en su ser. Ese empeño constante para preservarse y perseverar en su ser es la esencia real de su ser. La vida de los organismos no se da en bruto, pues hay reacciones —básicas y complejas— de por medio que

responden a una metódica manera de regulación de sus estructuras y funciones vitales. “[...], cada reacción consiste en reordenamientos chapuceros de pedacitos y partes de los procesos más simples inmediatamente inferiores. Todos están dirigidos al mismo objetivo general, la supervivencia con bienestar, [...]” (Damasio, 2016,49).

La justificación del proceso homeostático es un ejemplo que tenemos para comprender que a pesar de las circunstancias que ponen en riesgo la vida misma, se sigue luchando por mantenerla. Los organismos nacen con una compleja estructura celular que lleva a cabo reacciones que son necesarias para la supervivencia con bienestar. Algunas de estas reacciones han sido asociadas a la emoción desde la regulación homeostática simple.

En efecto, si 1) la homeostasis es una manera adecuada de dar cuenta del proceso de reacciones reguladoras innatas y automatizadas de la gestión de la vida, es necesario admitir que las reacciones reguladoras de la vida a las que nos referimos, responden a un objeto o situación potencialmente peligrosa, o una oportunidad para comer o aparearse. No obstante, como sostiene Damasio, hay otras reacciones que responden a un objeto o situación dentro del organismo.

El siguiente razonamiento nos explica varias cosas:

La gama de reacciones abarca no sólo emociones muy visibles como el miedo o la cólera, sino también instintos, motivaciones y comportamientos asociados al dolor o al placer. Todos ellos tienen lugar en el interior de un organismo, un cuerpo limitado por una frontera, en cuyo interior la vida va marcando el tiempo. Todas las reacciones, de forma directa o indirecta, muestran una clara finalidad: hacer que la economía interna de la vida funcione de manera fluida. La cantidad de determinadas moléculas químicas ha de mantenerse dentro de ciertos márgenes, ni por encima ni por debajo, porque fuera de estos márgenes la vida se halla en peligro. La temperatura debe mantenerse, asimismo, dentro de parámetros estrictos. Hay que procurarse fuentes de energía, y la curiosidad y las estrategias de exploración ayudan a localizar dichas fuentes. Una vez

encontradas, estas fuentes de energía han de incorporarse (literalmente en el interior del cuerpo) y modificarse para su consumo o almacenamiento inmediatos; los productos de desecho que resultan de todas las modificaciones han de eliminarse; y la reparación del desgaste de los tejidos ha de realizarse de manera que se mantenga la integridad del organismo. (Damasio, 2016,50)

He aquí una paráfrasis adecuada del razonamiento de Damasio:

Se nos propone tratar de conocer qué es un ser humano desde la gestación de la vida, por eso, Damasio nos remite a la gama de reacciones (internas y externas) reguladoras innatas y automatizadas de la misma. Algunas de esas reacciones mantienen una conexión insoslayable, pues se comparten el objetivo de la supervivencia y el bienestar. Tanto las reacciones internas como externas se ven obligadas a mantenerse dentro de regímenes, reglas y leyes estrictos que garantizan el adecuado funcionamiento de los organismos. Obviamente pueden existir desajustes inesperados que consiguen poner en riesgo el objetivo, pero aun así, los agentes orgánicos buscarán la forma de mantener la integridad del organismo.

De nuevo, al hacer depender —en parte— la respuesta de 2) a la de 1) sólo tiene por objeto ampliar la noción de la vida (sea particular o general) e indirectamente la noción de ser humano. El proceso homeostático, nos permite conocer cómo una amplia gama de reacciones (internas y externas) reguladoras innatas y automatizadas son capaces de producir, reproducir y desarrollar la vida del ser humano. Algunas de dichas reacciones humanas reciben el nombre de emociones básicas o primarias (repugnancia, miedo, felicidad, tristeza, simpatía y vergüenza), ellas son las encargadas de llevar a cabo una regulación fundamental y necesaria a fin de evitar los peligros o ayudar al organismo a sacar partido de una oportunidad, o indirectamente al facilitar las relaciones sociales.

Por cierto, no estamos afirmando que cada vez que ejecutamos una emoción estemos promoviendo la supervivencia y el desarrollo de la vida. Hay una variada distinción entre las emociones,

algunas las empleamos más para fines determinados y otras para objetivos de supervivencia (dependiendo de la circunstancia o el contexto en el que cada organismo se encuentre). “[...] el hecho de que el despliegue de algunas emociones en las circunstancias humanas actuales sea maladaptativo no niega su papel evolutivo en la regulación provechosa de la vida” (Damasio, 2016, 51).

Aunque la ira, la tristeza, el miedo o la cólera sean contraproducentes en las sociedades modernas. Aun así, en la historia de la humanidad, ellas contribuyeron de forma positiva a la preservación de la vida, pues gracias a ellas se consiguió salvar miles de vidas. A mi parecer, estas reacciones han podido mantenerse en pie dentro de la cadena evolutiva porque automáticamente apoyaban la supervivencia. Creo que la vida en el reino animal y humano ha estado plagada de estas emociones, por lo que se llega a considerar como irrenunciable la investigación de las mismas. “[...], comprender la biología de las emociones y el hecho de que el valor de cada emoción difiera tanto en nuestro ambiente humano actual, ofrece considerables oportunidades para entender el comportamiento humano” (Damasio, 2016, 51).

El razonamiento que resulta de reflexionar críticamente 1) nos lleva pensar que el proceso homeostático –ligado a las reacciones emocionales– puede servirnos para dar cuenta de la importancia que tienen las emociones en organismos vivos simples y complejos. He aquí el argumento para el primer tipo de organismo:

[...], un organismo unicelular sencillo, todo cuerpo, sin cerebro, sin mente, que se aleja nadando de un posible peligro en un determinado sector de su cultivo: quizá una aguja que lo pincha, o demasiadas vibraciones, o demasiado calor, o demasiado poco. O bien el paramecio puede hallarse nadando rápidamente a lo largo de un gradiente químico de nutrientes hacia el sector del cultivo en el que podrá obtener su pitanza. Este organismo sencillo está diseñado para detectar determinadas señales de peligro (variaciones bruscas de temperatura, vibraciones excesivas o el contacto de un objeto punzante que podría perforar su membrana)

y para reaccionar dirigiéndose hacia un lugar más seguro, templado y tranquilo. [...]. Los acontecimientos que estoy describiendo en un organismo sin cerebro ya contienen la esencia del proceso de emoción que poseemos los seres humanos: la detección de la presencia de un objeto o suceso que recomienda evitación y evasión o aprobación y acercamiento. La capacidad de reaccionar de esta manera no ha sido aprendida: no hay mucha pedagogía en la escuela de los paramecios. (Damasio, 2016, 52)

Un elemento fundamental de este argumento consiste en proporcionar una defensa directa de la presencia de la esencia del proceso de emoción que compartimos los seres humanos con otros seres vivos (sin cerebro). En efecto, pues si es plausible que dicha esencia exista en tales seres y que ésta posea las reacciones reguladoras innatas y automatizadas, eso significa que la naturaleza proporcionó a los organismos vivos los medios para producir, reproducir y desarrollar su vida –en un primer estadio– de manera automática, sin la necesidad de poner en práctica la consciencia o la racionalidad en un sentido estricto; entonces, en esa medida, también es plausible decir que dicha esencia nos lleva a repensar cierta igualdad de condiciones que son dignas de ser discutidas en los diferentes ámbitos que constituyen la vida en general y particular. Sin embargo, creo que siguen siendo pocos los interesados en sostener que puede hacerse una defensa más sustanciosa de la presencia de las emociones en los susodichos organismos vivos.

Otro aspecto importante del razonamiento anterior radica en aclarar que no se piensa únicamente en los paramecios, desde luego, hay organismos más complejos que poseen un cerebro modesto que les es útil para la supervivencia en ambientes más peligrosos, eso significa que el cerebro es necesario independientemente de que algunos organismos logren sobrevivir sin él, únicamente con las emociones. Para Damasio, “Las moscas tienen emociones, aunque no sugiero que sientan emociones, y mucho menos que reflexionen sobre tales sentimientos” (Damasio, 2016, 53).

Para responder la pregunta de por qué algunos organismos vivos tienen emociones

(como las moscas), pero no pueden sentirlas y ni mucho menos llevan a cabo una reflexión sobre los sentimientos. Debemos considerar, según Damasio, que ninguno de dichos organismos produce estas reacciones de forma deliberada, como tampoco van construyendo, parte por parte, las reacciones que les son necesarias para cada caso diferente. Simplemente reaccionan de forma refleja, automática. Esto muestra la distinción, pero no la desvinculación entre una emoción y un sentimiento. De modo que si la emoción expresa un conjunto complejo de respuestas (reacciones), entonces los sentimientos expresan contenidos mentales aún más complejos que vienen precedidos por las emociones.

Las a) emociones de fondo, b) primarias o básicas y c) sociales, son tres de las principales clasificaciones que hoy se emplean para dar cuenta de las mismas. La primera, consiste en que las emociones de fondo no son visibles en nuestro comportamiento, aunque son importantes. Las emociones de fondo son “[...] consecuencia del despliegue de determinadas combinaciones de las reacciones reguladoras más sencillas (por ejemplo, procesos homeostáticos básicos, comportamientos de dolor y placer y apetitos), [...]”. Las emociones de fondo son expresiones compuestas de estas acciones reguladoras en la medida en que éstas se desarrollan e intersecan momento a momento en nuestra vida” (Damasio, 2016, 55).

La segunda, incluye emociones muy visibles. El miedo, la ira, el asco, la sorpresa, la tristeza y la felicidad. “Dichas emociones son fácilmente identificables en los seres humanos de numerosas culturas, y también en especies no humanas. Las circunstancias que causan las emociones y los patrones de comportamiento que éstas definen son, asimismo, muy constantes en las diferentes culturas y especies” (Damasio, 2016, 56).

La última clasificación, c) las emociones sociales, incluyen la simpatía, la turbación, la vergüenza, la culpabilidad, el orgullo, los celos, la envidia, la gratitud, la admiración, la indignación y el desdén. Damasio propone un principio de anidamiento por medio del cual, las tres clasificaciones se ven involucradas en combinaciones diversas, por ejemplo, hay casos en las

que c) incorpora respuestas que son parte de las emociones básicas y de las emociones de fondo. “Piénsese de qué manera la emoción social “desdén” toma prestadas las expresiones faciales de “repugnancia”, una emoción primaria que evolucionó en asociación con el rechazo automático y beneficioso de alimentos potencialmente tóxicos” (Damasio, 2016, 57).

Aunque las emociones sociales hacen referencia a la sociedad humana y la cultura. Ello no es suficiente para afirmar que dichas emociones están confinadas a los seres humanos, ya que hay animales que exhiben una emoción social sin que se les haya enseñado a realizarlo. Esto sucede porque tal emoción está profundamente arraigada en el cerebro del organismo, dispuesta a ser desplegada cuando la situación apropiada lo amerite. “No hay duda de que la disposición general del cerebro, que permite tales comportamientos complejos en ausencia de lenguaje e instrumentos de cultura, es un don del genoma de determinadas especies” (Damasio, 2016, 58).

Dados los prejuicios de superioridad (del ser humano sobre otras especies no humanas) que aún prevalecen en esta época. “Sigue siendo difícil de aceptar, por parte de quien haya sido criado en la convicción de que los comportamientos sociales son los productos necesarios de la educación, de que especies animales simples, no conocidas precisamente por su cultura, puedan exhibir comportamientos sociales inteligentes. Pero lo hacen y, de nuevo, no necesitan mucho cerebro para deslumbrarnos” (Damasio, 2016, 62).

Estos patrones de comportamiento social animal son la contraparte de las tan alabadas “posturas racionalistas”, las cuales tienden a definir al ser humano esencialmente como ser pensante, principalmente racional. El problema con algunas de estas teorías consiste en que al aplicar sus hipótesis, sus resultados, sí llegan a ser excluyentes ya que no permiten crear un complemento que integre las diferentes influencias de lo innato y de lo adquirido. Sin embargo:

Desde los procesos químicos homeostáticos hasta las emociones propiamente dichas, los fenómenos de regulación vital, sin excepción, tienen que ver, directa o indirectamente, con la integridad y la salud del organismo.

Todos estos fenómenos están relacionados por entero con los ajustes adaptativos en el estado del cuerpo, conducentes de modo eventual, a los cambios habidos en la cartografía cerebral de los mismos, que forma la base de los sentimientos. El anidamiento de lo sencillo dentro de lo complejo asegura que la finalidad de regulación siga estando presente en los escalones superiores de la cadena. Aunque la finalidad permanezca constante, la complejidad varía. Las emociones propiamente dichas son ciertamente más complejas que los reflejos; y los estímulos desencadenantes y el objetivo de las respuestas varían asimismo. Las situaciones precisas que inician el proceso y su propósito específico difieren también. (Damasio, 2016, 61)

De acuerdo con lo anterior, por ejemplo, el hambre, es un apetito simple, de regulación vital, que sin excepción, tienen que ver, directa o indirectamente, con la integridad y la salud del organismo. El objeto causativo del hambre comienza siendo interno, pero posteriormente se convierte en externo, pues implica la búsqueda de algo que falta, búsqueda que supone un movimiento exploratorio del entorno natural y una detección sensorial de lo que se busca. No obstante, los objetos causativos de la ira y el miedo, suelen ser casi siempre externos, independientemente de que sean producidos por el recuerdo y la imaginación en nuestro cerebro. De todo lo anterior también se deduce válidamente que:

[...], la mayoría de los animales equipados para sentir emociones por el bien de su vida no posee más dotación cerebral para sentir dichas emociones de la que posee para pensar que tiene dichas emociones, al principio. Detecta la presencia de determinados estímulos en el ambiente y responde a ellos con una emoción. Todo lo que precisa es un aparato de percepción simple: un filtro que detecte el estímulo emocionalmente competente y la capacidad para demostrar emoción. La mayoría de los animales actúa. Probablemente no sienta como nosotros, y mucho menos piense como nosotros. Esto es una conjetura, desde luego, pero está justificada por nuestra idea de lo que se necesita para sentir, [...]. (Damasio, 2016, 62)

Es interesante observar que aunque el sujeto humano es un ser viviente que tiene las estructuras cerebrales necesarias para representar, en forma de mapas sensoriales, las transformaciones que se producen en el cuerpo cuando tienen lugar reacciones emotivas, y ello resulta en la sensación. También la mayoría de los organismos –que carecen de un cerebro preciso– pueden producir reacciones ventajosas que conducen a resultados buenos sin decidir producir tales reacciones, e incluso sin sentir el desarrollo de las mismas. No estoy afirmando que la mayoría de las especies consideren actuar a favor del bien o del mal, tampoco sostengo que sean conscientes de que el adecuado funcionamiento del organismo las lleve a sobrevivir o al bienestar integral. Sin embargo, la presencia del cerebro humano no es suficiente para garantizar a nadie actuar por el bien evitando el mal. “Ni siquiera los seres humanos procuramos la bondad cuando equilibramos el pH en nuestro medio interno o reaccionamos con felicidad o miedo ante determinados objetos que nos rodean. Nuestros organismos gravitan hacia un “buen” resultado de manera espontánea, a veces directamente como en una respuesta de felicidad, a veces indirectamente como una respuesta de miedo que empieza evitando el “mal” y entonces consigue el “bien” (Damasio, 2016, 63).

El caso hipotético de que la consciencia o la racionalidad sea lo constitutivo del ser humano no es suficiente para demostrar que ella sea la condición absoluta de lo que denominamos la vida humana, pues las emociones no son algo sin importancia, ya que representan el conjunto de reacciones innatas que a través de un largo y complejo proceso evolutivo de las especies han sido y siguen siendo fundamentales para sobrevivir y aumentar el bienestar de la mayoría de los organismos vivos.

El hecho de que las emociones no sean objeto de aprendizaje, que sean automáticas y programas de acción estables y predecibles, revela su origen en el proceso de selección natural y en las instrucciones del genoma resultantes. Estas instrucciones han sido muy bien conservadas a lo largo de la evolución y el resultado se ha ensamblado en el cerebro de una manera tan particular

y fiable, que ciertos circuitos neuronales pueden procesar estímulos emocionalmente competentes y hacer que regiones cerebrales que desencadenan emociones construyan una respuesta emocional completa. Las emociones y los fenómenos que a ellas subyacen son tan esenciales para el mantenimiento de la vida y la maduración posterior del individuo, que son desplegadas de manera segura y fiable ya en las fases tempranas del desarrollo individual. (Damasio, 2010, 195)

La vida del reino animal y la vida humana ha consistido, en reproducirse, en alimentarse, en luchar y matar para vivir, en protegerse, en preservarse, etc. La vida misma como tal en el nivel orgánico sí tiene importancia porque el ser humano es también una corporalidad sentiente y como tal, no puede entenderse sin su dependencia a la naturaleza. Lo anterior nos lleva a reconsiderar si las emociones que compartimos con la mayoría de las especies merecen o no ser tomadas en cuenta como relevantes hoy en día o si simplemente diremos que son un logro biológico menor.

Hasta aquí mi explicación sobre la homeostasis y el conjunto de reacciones reguladoras innatas y automatizadas de la gestión de la vida. Concluiré esta sección, nuevamente reiterando la defensa de la tesis que forma parte del objetivo esencial de este artículo y que, creo, al vincularla con la tesis de Damasio, pudo ayudarnos a ampliar la comprensión de la tesis dusseliana, la cual afirmaba que la organización del cerebro humano ha respondido de modo universal al principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano.

Lo que se buscó con la tesis de Damasio es iluminar la maquinaria cerebral de la emoción, la cual, corresponde, por principio, a la naturaleza intrínseca del ser humano. De dicha tesis se puede deducir y explicar por qué Dussel piensa que la organización del cerebro humano responde —en un primer momento— a través de emociones o reacciones innatas a su primer principio ético material universal de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Así pues: “Uno de los principales aspectos de la historia del desarrollo humano se refiere al modo

en que la mayor parte de los objetos que rodean a nuestro cerebro es capaz de desencadenar una forma u otra de emoción, débil o fuerte, buena o mala, y puede hacerlo de manera consciente o inconsciente. Algunos de estos disparadores los ha establecido la evolución, pero otros no; por el contrario, nuestro cerebro los ha asociado con objetos emocionalmente competentes en virtud de nuestras experiencias individuales” (Damasio, 2016, 66).

2. El contenido emocional de los sentimientos

En esta sección pretendo averiguar cuáles son los contenidos mentales de los sentimientos partiendo del intento por comprender la compleja cadena de acontecimientos que empieza con la emoción y termina en el sentimiento. Lo anterior no implica que estemos afirmando que “[...] todos los sentimientos tienen su origen en las emociones” (Damasio, 1996, 168).

Lo primero que mostraré, como complemento de la sección anterior, es ya una posible definición —a grandes rasgos— de los términos emoción y sentimiento:

[...], las emociones son acciones o movimientos, muchos de ellos públicos, visibles para los demás pues se producen en la cara, en la voz, en conductas específicas. Ciertamente, algunos componentes del proceso de la emoción no se manifiestan a simple vista, pero en la actualidad pueden hacerse “visibles” mediante exámenes científicos tales como ensayos hormonales y patrones de ondas electrofisiológicas. Los sentimientos, en cambio, siempre están escondidos, como ocurre necesariamente con todas las imágenes mentales, invisibles a todos los que no sean su dueño, pues son la propiedad más privada del organismo en cuyo cerebro tienen lugar. (Damasio, 2016, 38)

Si lo anterior es correcto, las emociones son un fenómeno que se hace público. Mientras que los sentimientos son la parte que permanece privada. Si esto es correcto, puede decirse,

de nuevo, que el problema de que uno sea público y el otro privado consiste en averiguar si hay uno o varios principios entre la parte del proceso que es pública y la parte que permanece privada. La problemática anterior también radica en saber qué principio(s) gobierna(n) a cada fenómeno y, si podemos hablar de un mismo principio, cómo influye en fenómenos distintos y en escenarios diferentes, pero que quizá no son opuestos.

En el contexto de esas problemáticas, deseo entender cuál es el contenido mental, los ingredientes, la materia que constituye un sentimiento. En principio hay al menos una posibilidad provisional al respecto:

Los sentimientos, [...], surgen de cualquier conjunto de reacciones homeostáticas, no sólo de las emociones propiamente dichas. Traducen el estado de vida en curso en el lenguaje de la mente. Propongo que existen “maneras corporales “distintivas que resultan de diferentes reacciones homeostáticas, desde las simples a las complejas. Existen asimismo objetos causativos distintivos, pensamientos consecuentes distintivos y modos de pensamiento consonantes. La tristeza, por ejemplo, está acompañada por tasas bajas de producción de imágenes, a diferencia del rápido cambio de imágenes y del corto intervalo de atención que corresponde a la felicidad suma. Los sentimientos son percepciones, y propongo que el apoyo más necesario para su percepción tiene lugar en los “mapas corporales del cerebro”. Dichos mapas se refieren a partes del cuerpo y a estados del cuerpo. Alguna variación del placer o el dolor es un contenido consistente de la percepción que denominamos sentimiento. (Damasio, 2016, 100)

Un intento por explicar qué son los sentimientos, de acuerdo con la explicación anterior, es por medio de la percepción de determinados estados del cuerpo junto con la percepción de un cierto modo de pensar y de pensamientos con determinados temas. Para Damasio, los sentimientos surgen cuando la acumulación absoluta de detalles alcanza una fase dada. Aquí no estamos afirmando que los sentimientos sean un mero conjunto de pensamientos con temas concretos, sino que los sentimientos son funcionalmente

distintivos debido a que su naturaleza consiste en los pensamientos que representan el cuerpo implicado en un proceso reactivo. “La esencia de un sentimiento puede no ser una elusiva cualidad mental apegada a un objeto, sino más bien una percepción directa en un paisaje específico: el cuerpo” (Damasio, 1996, 14).

Me parece que todo lo anterior es fundamental porque si no consideramos con seriedad dicha naturaleza, entonces cómo explicamos la noción de sentimiento al margen de una existente relación entre el cuerpo, el sentimiento y el pensamiento.

Considerar que los sentimientos residen en los diversos pensamientos que representan los estados del cuerpo en un proceso reactivo, nos lleva a preguntar que, si alguien no experimenta un determinado estado corporal o mental con cierta similitud a lo que denominamos, por ejemplo, placer, entonces no tiene razón para considerar que su sentimiento sea bueno, positivo. Damasio aclara al respecto que: “[...], el origen de las percepciones que constituyen la esencia del sentimiento es claro: existe un objeto general, el cuerpo, y existen muchas partes de dicho objeto que están siendo cartografiadas continuamente en varias estructuras cerebrales. Los contenidos de dichas percepciones son asimismo claros: diversos estados corporales representados por los mapas que describen el cuerpo a lo largo de toda una gama de posibilidades” (Damasio, 2016, 101).

A fin de poder entender correctamente el origen de las percepciones que constituyen la esencia del sentimiento. Considérese el siguiente ejemplo:

[...] es la composición de la sangre en relación con algunas moléculas químicas de las que depende nuestra vida, y cuya concentración está representada, momento a momento, en regiones específicas del cerebro. El estado concreto de aquellos componentes del cuerpo, según estén representados en los mapas corporales del cerebro, es un contenido de las percepciones que constituyen los sentimientos. Los sustratos inmediatos de los sentimientos son las cartografías de innumerables aspectos de estados corporales en las regiones sensoriales diseñadas

para recibir señales procedentes del cuerpo.
(Damasio, 2016, 102)

Para que podamos hablar de la percepción de los sentimientos, es necesario que ocurra el estado concreto de aquellos componentes del cuerpo en relación con representaciones corporales del cerebro. Ello supone que dicha región cerebral está diseñada con sensores para recibir esas señales que provienen del cuerpo. “En el paisaje de tu cuerpo, los objetos son las vísceras (corazón, pulmones, intestinos, músculos), en tanto que luz y sombra, movimientos y sonidos representan un punto en la gama de operación de esos órganos en un momento determinado. Por lo general, un sentimiento es la “vista” momentánea de una parte de ese paisaje corporal” (Damasio, 1996, 15).

Debemos tener presente que no registramos de forma consciente la percepción de todos estos estados de partes del cuerpo. Solamente registramos algunos de ellos, de forma muy específica y no siempre agradable. Por ejemplo, no experimentamos que el nivel de glucosa en sangre desciende por debajo de lo mínimo requerido para mantenernos estables –químicamente hablando–, pero sí experimentamos sus consecuencias corporales: fatiga, cansancio, mareo, etc.

Sucede lo mismo cuando experimentamos un específico sentimiento de placer, pues hay que percibir que el cuerpo está de una determinada forma, y percibir el cuerpo de una manera u otra requiere mapas sensoriales en los que se ejemplifican patrones neurales y de los que se pueden derivar imágenes mentales. A la pregunta: ¿cuál es el contenido mental, los ingredientes, la materia que constituye un sentimiento? Podemos contestar que el contenido es el mapa de un estado corporal determinado; el sustrato de sentimientos es el conjunto de patrones neurales que cartografía un estado corporal y del que puede surgir una imagen mental del estado en el que se encuentre el cuerpo. En palabras de Damasio: “[...], un sentimiento es una idea; una idea del cuerpo y, de manera todavía más concreta, una idea de un determinado aspecto del cuerpo, su interior, en determinadas circunstancias. Un sentimiento de emoción es una idea del cuerpo cuando es perturbado por el proceso de sentir la emoción” (Damasio, 2016, 103).

Esta definición de los sentimientos es bastante aceptable, pero plantea otro problema; a mi modo de ver, no en la argumentación misma, sino en la probabilidad de si hay algo más en los sentimientos que la percepción del estado del cuerpo.

¿No es tan tajante sólo demostrar que los sentimientos son únicamente la percepción de un determinado estado del cuerpo?; ¿qué hay de las ocasiones en las que el sentimiento implica la percepción de un determinado estado corporal y la de un determinado estado mental acompañante? No porque considere que los sentimientos son sólo la percepción de determinados estados del cuerpo dejan de ocurrir interrelaciones entre uno y otros ámbitos.

Según nuestro autor, cuando tenemos imágenes del cuerpo, en paralelo tenemos imágenes de nuestra propia forma de pensar. Son fenómenos que se acompañan mutuamente. Sin embargo, eso no resta complejidad al asunto en juego, pues en determinadas circunstancias de sentimiento, quizá en la variedad más avanzada del fenómeno, el proceso no es en absoluto fácil de interpretar. “En dichas ocasiones, si se toma el ejemplo de un sentimiento positivo, podríamos decir que la mente representa más que el bienestar. La mente representa el mismo bienpensar” (Damasio, 2016, 105).

Los estados del cuerpo son la esencia del sentimiento, son una forma alterada de pensar que acompaña a la percepción de dicho estado corporal esencial, es el tipo de pensamiento que concuerda, en cuanto al tema, con el tipo de emoción que se siente. Sentirme triste tiene que ver no sólo con una enfermedad en el cuerpo, sino también con un modo de pensar ineficaz que se encierra alrededor de un número limitado de ideas de pérdida.

En el curso de su argumentación, Damasio también plantea que los sentimientos son percepciones que, en algunos casos, son comparables con otras percepciones. Este planteamiento es usado por el autor para mostrar que así como las percepciones visuales reales poseen un objeto en el origen del proceso. Asimismo, los sentimientos tienen su propio centro de origen a partir del cual se desencadenan señales que recorren los amplios mapas del objeto detonador en el interior

del cerebro. En el caso de la percepción visual, existe una parte del fenómeno que se debe al objeto, y una parte que se debe a la construcción interna que el cerebro hace de él. Lo que es distinto, en el caso de los sentimientos, los objetos y acontecimientos, es que su origen se halla en el interior del cuerpo y no en su exterior. Esta diferencia establecida causa otras dos:

Primera, además de estar conectados a un objeto en el origen (el propio cuerpo), los sentimientos también lo están al objeto emocionalmente competente que ha iniciado el ciclo de emoción-sentimiento. De una manera curiosa, el objeto emocionalmente competente es responsable de establecer el objeto en el origen del sentimiento. Así, cuando nos referimos al “objeto” de una emoción o de un sentimiento hemos de acotar la referencia y dejar claro qué objeto queremos decir. La visión de un panorama marino espectacular es un objeto emocionalmente competente. El estado corporal que resulta de contemplar dicho paisaje marino X es el objeto real en el origen X, que después se percibe en el estado de sensación.

Segunda, [...], el cerebro tiene un medio directo de responder al objeto a medida que los sentimientos se despliegan, porque el objeto en el origen se encuentra en el interior del cuerpo, tal como se ha dicho. El cerebro puede actuar directamente sobre el objeto mismo que está percibiendo. Puede hacerlo modificando el estado del objeto, o alterando la transmisión de señales desde éste. El objeto en el origen, por un lado, y el mapa cerebral de dicho objeto, por otro, pueden influirse mutuamente en una especie de proceso reverberativo que no se encontrará, por ejemplo, en la percepción de un objeto externo. (Damasio, 2016, 106)

Me parece que las dos diferencias desembocan en que es posible sostener que el objeto en el origen, por un lado, y el mapa cerebral de dicho objeto, por otro, pueden intervenir mutuamente en una especie de proceso reverberativo que no se encontrará, por ejemplo, en la percepción

de un objeto externo. En la óptica damasiana, los sentimientos “[...]: requieren de un estímulo emocionalmente competente, dependen de lugares específicos que los desencadenen, [...]” (Damasio, 2010, 198). Para Damasio, los sentimientos están constituidos por programas de acción eslabonados que hacen intervenir al cuerpo, y son percibidas por el sujeto en forma de emociones o sentimientos. Lo que en este caso se intenta mostrar es que los sentimientos no son una percepción pasiva, sino siempre interactiva entre el cerebro y el cuerpo. Según Damasio, después de comenzar un episodio de dichos sentimientos, hay una implicación dinámica del cuerpo, casi con toda seguridad de forma repetida, y una variación dinámica subsiguiente de la percepción. Se desencadena una serie de transiciones a partir de un estímulo emocionalmente competente que involucra al cerebro. Considérese por ejemplo el siguiente estudio realizado:

[...], mi colega David Rudrauf ha investigado el curso temporal de las emociones y sentimientos en el cerebro humano sirviéndose de la técnica de la magnetoencefalografía (MEG). [...] Al observar el interior del cerebro, Rudrauf siguió el curso temporal de una actividad relacionada con las reacciones emocionales y de los sentimientos a estímulos visuales agradables o desagradables. Desde el momento en que los estímulos fueron procesados en las cortezas visuales, hasta el momento en que los sujetos notificaron por primera vez sentimientos, transcurrieron casi quinientas milésimas de segundo (medio segundo). ¿Poco tiempo? ¿Mucho? Depende de la perspectiva. En términos de “tiempo neuronal” es un intervalo enorme, ya que una neurona puede activarse en unas milésimas de segundo. En términos de “tiempo de una mente consciente”, sin embargo, no es mucho, ya que se sitúa entre las doscientas milésimas de segundo que se necesitan para ser conscientes de una pauta al percibirla, y las setecientas u ochocientas milésimas que tardamos en procesar un concepto. (Damasio, 2010, 193-194)

A fin de poder entender correctamente a qué se refiere Damasio con sentimientos de emociones y fenómenos reguladores relacionados,

es importante establecer una posible objeción. ¿La disposición emocional que describe Damasio abarca todo tipo de sensaciones?

Según Damasio, el término sensación pertenece al acto de tocar o a su resultado, una percepción táctil. Para él, –respondiendo a la objeción– todos los sentimientos son sensaciones de algunas de las reacciones reguladoras básicas, ya sea, de apetitos, o de emociones, desde el dolor fuerte a la beatitud. “Ya sea a través de designio innato o por aprendizaje, reaccionamos a la mayoría de los objetos, quizá a todos, con emociones, por débiles que sean, y con los sentimientos posteriores, por tenues que sean” (Damasio, 2016, 108).

Me parece que de lo anterior todavía podemos preguntar quién puede tener sentimientos independientemente de que, como sostiene Damasio, la mayoría de los seres humanos estamos predispuestos a ello. Examinemos ahora qué requisitos o condiciones son necesarios para sentir. Me parece que son cuatro: a) la presencia de un sistema nervioso; b) la capacidad del sistema nervioso para cartografiar y transformar los patrones neurales en imágenes mentales; c) la conciencia y d) la capacidad del cerebro de un organismo para crear los mismos estados corporales que evocan los sentimientos cuando reacciona a objetos y acontecimientos con emociones.

En principio, para que cualquier organismo vivo sea capaz de sentir, es necesario poseer no sólo un cuerpo, sino también una manera de representar dicho cuerpo en su interior. Las plantas, por ejemplo, están vivas pero no pueden representar partes de su cuerpo. En cambio, el cerebro humano sí cuenta con los medios para hacerlo. Según lo anterior, las plantas no contarían con la posibilidad de ser conscientes de un sentimiento. Así pues, el primer requerimiento para sentir es la presencia de un sistema nervioso, cerebral, capaz de representar ciertas partes de su cuerpo.

El segundo requisito nos plantea que el sistema nervioso tiene que poder cartografiar algunas estructuras y estados corporales, para después, transformar los modelos neurales de tales mapas en imágenes mentales. Si el sistema nervioso no fuera capaz de producir imágenes mentales,

entonces no podría producirse la idea de lo que regularmente llamamos sentimiento, pues solamente abriría una cartografía ajena a la conciencia.

El tercer aspecto para que se produzca un sentimiento implica que el contenido o la imagen mental sean conocidos por parte del organismo. “[...], no podemos sentir si no somos conscientes” (Damasio, 2016, 126). La relación entre sentimiento y conciencia no está implicando restarle valor a una u otra. Hay que miraras como un proceso complejo del sentir humano que es múltiple, interrelacionado, ramificado y que también contribuye a la creación del yo o de la conciencia. Algunas veces, de la maquinaria de las sensaciones ha dependido eventualmente el desarrollo de la conciencia. En este mismo ámbito, Joseph LeDoux reconoce la importancia de ambos conceptos, en los siguientes términos:

Creo que la experiencia emocional subjetiva, como el sentimiento de tener miedo, surge cuando nos damos cuenta conscientemente de que un mecanismo emocional cerebral como el mecanismo de defensa, está activo. Para que esto suceda, precisamos al menos dos cosas: un mecanismo de defensa y la capacidad de tener el conocimiento consciente de su actividad. (LeDoux, 1999, 301)

El último requisito sugiere que el cerebro de un organismo que siente crea idénticos estados corporales que evocan los sentimientos cuando reacciona a objetos y acontecimientos con emociones o apetitos. En organismos capaces de sentir, por lo tanto, el cerebro cumple con funciones dobles. Como puede notarse, el cerebro siempre está presente aunque sólo fuera para ordenar o construir el estado corporal emocional determinado que acaba siendo localizado como sentimiento o sensación.

Aunque el cuerpo y el cerebro son fundamentales para que ocurran los sentimientos. Los últimos también dependen de “[...] la existencia previa de la maquinaria cerebral de regulación vital, la cual incluye la parte del mecanismo regulador de la vida causante de reacciones como las emociones y los apetitos” (Damasio, 2016, 127). Esto significa que sin la existencia previa de tal maquinaria cerebral capaz de

representaciones corporales no hubiera podido ser posible hablar de sentimientos y emociones. Ahora se puede decir que, sin cuerpo, sin cerebro y sin maquinaria cerebral que actúa según el principio de regulación de la vida no hubiera sido posible el desarrollo evolutivo de la conciencia humana. Así pues, todo parece estar interconectado de alguna forma.

3. Vinculación y relevancia de algunos aspectos del primer principio ético material universal dusseliano

A lo largo de este artículo hemos analizado algunos argumentos neurobiológicos de A. Damasio sobre las categorías de emoción y sentimiento, los cuales consideramos relevantes para comprender –en parte– la importancia del primer principio ético material universal dusseliano, el cual versa en torno a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. Sólo hemos abordado algunos aspectos fundamentales de su pensamiento neurocientífico de forma somera y a modo de presentación de conceptos y argumentos. Ahora pasamos a vincularlos con algunas razones que Dussel nos ofrece para afirmar que el sistema cerebral evaluativo-afectivo tiene como criterio la reproducción y el desarrollo de la vida, desde sus niveles más básicos. En esta sección iré trazando un nexo comparativo entre ambos pensadores que sirva como fundamentación neurológica del principio de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. También pienso señalar que el sistema cerebral es el órgano directamente responsable de “el vivir”, de forma natural, el cual incluye las emociones y los sentimientos en sus diferentes grados y facetas. Aquí concluyo sosteniendo que todos estos elementos neurológicos desarrollados con el apoyo de Damasio son nuestro punto de partida para el tratamiento de algunas críticas realizadas al proyecto de una ética de la liberación latinoamericana.

Dije al principio de mi exposición que Dussel en el capítulo 1 de su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* de 1998, enfatizaba lo siguiente: “En este capítulo

intentaremos indicar algunos elementos, [...], de un principio universal de toda ética, en especial de las éticas críticas: el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (Dussel, 1998, 91).

Para Enrique Dussel, justificar dicho principio ético significó –en primera instancia– desarrollar varios aspectos: §1.1. El sistema cognitivo y afectivo-evaluativo cerebral humano, §1.2. El utilitarismo, §1.3. El comunitarismo, §1.4. Algunas éticas de contenido o materiales y el §1.5. El criterio y el principio material universal de la ética. Como di a conocer al inicio de mi escrito, solamente me ocupé del §1.1., el cual dividí en tres fases argumentativas que se encuentran involucradas.

En la primera, Dussel, apoyándose en Humberto Maturana, busca mostrar los tres grados de “las unidades orgánicas de la vida”. En la segunda etapa, Dussel se basa en el Premio Nobel, Gerald Edelman, para probar cómo el sistema nervioso cerebral actúa por selección, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. En esta etapa, Dussel se apoya en Edelman para explicar neuro-biológicamente la autoconciencia, el tener consciencia de un yo, lo cual es relevante para la reflexión filosófica y más allá de la misma con base en el sistema cerebral evaluativo-afectivo, que ya puede sentir los estímulos o, mejor dicho, ser consciente de ello.

En la última fase, Dussel se basa en el neurólogo portugués Antonio Damasio, para sostener que más allá de las emociones secundarias, como la tristeza, la alegría, el temor, el disgusto, etc., está, “el sentir fundamental”, el sentimiento de la vida, que tiene como fin al conjunto de la corporalidad en referencia a la producción, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano, ese sentiente está intrínseco a la corporalidad. Me parece que la última fase de la argumentación puede usarse como una base para sostener la presencia de la emoción y el sentimiento en la justificación de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético.

Una de las principales afirmaciones dusselianas aducidas a favor de la presencia del sistema nervioso es la siguiente:

[...], de la misma manera que el sistema inmunológico o el proceso evolutivo de las especies, el sistema nervioso cerebral actúa por selección, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto humano, y esto desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético más heroico o sublime. (Dussel, 1998, 94)

Según Dussel, estos procesos o sistemas que actúan por selección persiguen un mismo objetivo: producir, reproducir y desarrollar la vida. Lo anterior no contrasta demasiado con las afirmaciones de Damasio, pues, según el neurólogo portugués:

[...], cada parte elemental de nuestro organismo, cada célula del cuerpo no sólo está animada, sino que está viva. Más todavía: cada célula es un organismo vivo individual con una fecha de nacimiento, ciclo biológico y fecha de muerte probable. Cada célula es un ser que debe ocuparse de su propia vida y ésta depende de las instrucciones de su propio genoma y de las circunstancias de su ambiente. Los dispositivos innatos de regulación vital [...] en relación con los seres humanos, están presentes a lo largo de toda la escala biológica en todos y cada uno de los sistemas de nuestro organismo, en cada órgano, tejido, célula. (Damasio, 2016, 146)

De acuerdo con Dussel y Damasio, todo sistema basado en la selección actúa con referencia al valor. Bajo este supuesto se puede pensar en la existencia de varios mecanismos de regulación biológica que responden al primer principio de la ética dusseliana; veamos el siguiente ejemplo:

Los niveles inferiores del edificio neural de la razón son los mismos que regulan el procesamiento de las emociones, los sentimientos y las funciones necesarias para la supervivencia del organismo. Esos niveles inferiores mantienen una relación directa y mutua con casi cada órgano del cuerpo,

situándolo así directamente en la línea de producción que genera los más altos logros de la razón, de la toma de decisión y, por extensión, de la creatividad y conducta social. Emoción, sentimiento y regulación biológica juegan entonces un papel en la razón humana. Los engranajes más primarios de nuestro organismo intervienen, están implicados, en los procesos más elevados de razonamiento. (Damasio, 1996, 13)

De nuevo, emoción, sentimiento, razón y regulación biológica juegan entonces un papel fundamental en el desarrollo de los diferentes mecanismos de regulación biológica. A pesar de que Charles Darwin demostró la esencia de estos descubrimientos cuando escribió acerca del origen de las especies, sigue resultando curioso hoy en día que “[...], cuando el hombre y otros animales son vistos como creaciones separadas, se levanta una barrera frente a nuestro deseo natural de investigar hasta donde sea posible las causas de la [...]” (Darwin, 1984, 43) supervivencia de dichas especies.

Es relevante notar que el sistema afectivo-evaluativo constituye un momento del proceso de categorización, de la misma manera la categorización conceptual reorganiza el sistema de valores ordenándolos, por su parte, también en base al criterio de la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto orgánico humano. Examinemos lo que propone Dussel:

[...], la “conciencia primaria” de algo [...] se alcanza, al menos, por el grado de evolución de los mamíferos superiores que cuentan con un sistema límbico y con una memoria conceptual suficiente, y con una conexión neuronal que comunica el córtex con el tálamo, permitiendo el “retorno (reentry)” de las señales desde “la memoria con categorías de valores y los mapeos globales encargadas de la categorización perceptual en el tiempo real”. “Tener-conciencia” de que esto es un “alimento” (o un “veneno”) supone poder captar la diferencia del “sí mismo (Self)” (todavía no de un “yo”) y de lo “no-sí-mismo” (nonself)” y el tener la capacidad para confrontar lo que enfrenta al organismo con la memoria de eso mismo recordado [...]. (Dussel, 1998, 97)

Me parece que de las citas anteriores se desprende que es posible aceptar que en el fondo de las explicaciones neurobiológicas se encuentra el sistema cerebral evaluativo-afectivo. Además, prima facie es fenomenológicamente constatable la existencia de dicho sistema en la mayoría de las especies mediante la mera observación empírica; su explicación teórica, científica o filosófica es otro asunto. En principio hay que aceptar que la mayoría de las especies animales e incluso los seres humanos tienen

[...], sensores nerviosos que transportan la información necesaria al cerebro, los núcleos nerviosos y las vainas de los nervios que cartografían la información en su interior son células vivas, sujetas a los mismos peligros para la vida que tienen las demás células, y necesitadas de una regulación homeostática comparable. Estas neuronas no son observadores imparciales. No son vehículos inocentes o pizarras borradas o espejos a la espera de que algo se refleje en ellos. (Damasio, 2016, 146)

Es importante no olvidar que Dussel busca fundamentar la validez ética de la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. En principio, apoyándose de varias investigaciones neurobiológicas, pero, sobre todo, en las que realizó Damasio. Emoción, sentimiento, estado corporal emocional, cerebro, regulación homeostática, etc., son algunos de los principales conceptos que le permiten plantear una fundamentación ética de dicho criterio. Recurriendo a la relevancia contemporánea que tienen los supuestos neurológicos es posible, para Dussel, admitir que más allá de las emociones de fondo, primarias o secundarias, hay un sentir fundamental aún más radical.

En *El error de Descartes*, Damasio argumenta a favor de un sentimiento fundamental que se origina en un estado corporal fundamental más que en estados emocionales. Dicho sentimiento, es el sentimiento de la vida misma, un sentimiento base que corresponde al estado corporal prevaleciente entre las diferentes emociones.

He aquí, lo que Damasio sostiene:

Lo llamo sentimiento de fondo porque se origina en estados corporales “de fondo” y no en estados emocionales. No hablamos aquí del Verdi de la gran emoción, no del Stravinsky de la emoción intelectualizada, sino más bien de un minimalista en tono y ritmo, del sentimiento de la vida misma, del sentido de ser.

[...], los sentimientos de fondo no son ni demasiado positivos ni demasiado negativos, si bien se los puede percibir como sobre todo placenteros o displacenteros. [...] Un sentimiento de fondo no es lo que sentimos cuando brincamos de alegría ni cuando estamos abatidos por un amor perdido; esos son estados corporales emocionales. El sentimiento de fondo corresponde, en cambio, al estado corporal que predomina entre emociones. [...] El sentimiento de fondo es nuestra imagen del paisaje corporal cuando no está sacudido por la emoción. (Damasio, 1996, 175)

Esta explicación es fundamental, pero requiere una interpretación; a mi modo de ver, el sentimiento de fondo es un estado corporal que predomina entre las emociones. Es la capacidad de algunos seres humanos para actualizar constantemente la representación de su cuerpo, ello permite reconocer, mediante el sistema somatosensorial, automática y prontamente que la realidad de su paisaje corporal va cambiando. Lo anterior, implica distinguir entre el “estado de ánimo” y el “sentimiento de fondo”. Cuando, por ejemplo, sientes alegría o tristeza, el sentimiento de fondo es nuestra imagen del paisaje corporal cuando no está sacudido por la emoción. En cambio, el estado de ánimo, a pesar de vincularse con el sentimiento de fondo, no lo captura exactamente. “El estado corporal de fondo está sujeto a continuo seguimiento, y así es interesante preguntarse qué sucedería si de súbito desapareciera; si, cuando te preguntan cómo te sientes, descubrieras que ignoras tu sensación corporal; [...]” (Damasio, 1996, 178).

Vemos, pues, como sostiene Dussel que: “Cuando se nos pregunta: ¿Cómo te encuentras? ¿Cómo te sientes?, respondemos con un general:

¡Muy bien! ¿A que corresponde exactamente lo que decimos que “nos encontramos” o “sentimos” muy bien? Se trata de un sentir general reflejo acerca de la corporalidad como totalidad, [...]”(Dussel, 1998, 101). Así pues, conviene indagar cuáles son los elementos que constituyen en su totalidad ese estado general de satisfacción (sentimiento fundamental) al que Dussel se refiere cuando respondemos las preguntas: ¿Cómo te encuentras? ¿Cómo te sientes? ¿De verdad será posible plantearnos una distinción entre la alegría o gozo y la sensación de placer? En relación con esta última cuestión, cito a Dussel:

Todo esto está relacionado al fin conjunto de la corporalidad en sus diversos niveles, en referencia a la permanencia, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano. Si a esto agregáramos las “evaluaciones” culturales (las de un egipcio diversas a las de un griego, de un azteca, a las de un español o moderno europeo, etc.) tendríamos un nuevo “sentir evaluativo general reflejo” (la conciencia moral o ética, que “monitorea” (subsume) toda la existencia no sólo en el nivel visceral de la corporalidad, sino en el nivel cultural-histórico de la misma corporalidad en un estado autoconsciente y lingüístico como actor social de los valores culturales (incorporado cerebralmente en las áreas más desarrolladas y recientes de los lóbulos corticales lingüísticos, perfectamente articulados con el sistema límbico y base del cerebro, produciendo una unidad compleja de los diversos órdenes evaluativo-afectivos). (Dussel, 1998, 102)

Importa observar que tanto Dussel como Damasio relacionan de manera muy interesante las funciones del sistema evaluativo-afectivo cerebral con el sistema de categorización conceptual (teórico-práctico). La posible respuesta a la pregunta: ¿Cómo te encuentras? ¿Cómo te sientes?, abarca ya un sinfín de elementos que conforman y confirman la corporalidad en sus diversos niveles, los cuales, están haciendo referencia a la permanencia, reproducción o desarrollo de la vida del sujeto humano integral.

Finalizaré este artículo comentando algunas coincidencias de Dussel y Damasio, relativo

tanto a las emociones, los sentimientos y las funciones cerebrales, a la luz del principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad.

Con base en lo expuesto, el comentario que puede hacerse sobre estas “coincidencias” es más importante de lo que parece. Esto por el hecho de que la solución a las distintas problemáticas sociales actuales debe ser distinta a las tradicionales. La Ética de la Liberación es una de esas posibles respuestas distintas, ya que se sitúa entre las éticas contemporáneas que defienden la autonomía, la libertad y la responsabilidad del sujeto ético-cultural e histórico.

Pues bien, resultó interesante observar cómo Damasio demuestra que las emociones y los sentimientos pueden ser los sensores mentales del interior del organismo, testimonios de la vida en marcha. Ambos son manifestaciones mentales de equilibrio y armonía, de disonancia y discordancia. Con las emociones y los sentimientos —a modo de proceso homeostático— no solo se busca la supervivencia, sino la supervivencia con bienestar. He aquí una coincidencia con el objetivo de la Ética de la Liberación. Dussel, haciendo referencia a la neurobiología actual, afirma que “[...], la evolución produce las condiciones cerebrales para que pueda darse la posibilidad de fundamentar dialéctica y materialmente el fenómeno ético (que se establece en el nivel de las funciones “mentales superiores” del cerebro, en procesos lingüísticos y culturales [...])” (Dussel, 1998, 104).

Con Damasio se nos muestra que la mayoría de los organismos vivientes y sus estructuras permanecen mientras se mantiene la vida. He aquí otra coincidencia con Dussel, pues sin producción, reproducción y desarrollo de la vida son imposibles las emociones y los sentimientos como tal. Por tal razón, Dussel recurre a Maturana, Edelman, Damasio, etc., para demostrar que la mayoría de las especies tiene, en sus sistemas evaluativo-afectivo neuronales, una permanente vigilancia de exigencias, obligaciones, un “deber ser” que incorpora internamente los motivos, y que se integra constitutivamente en todas las actividades propias de la existencia misma.

Nota

1. Principalmente porque llevar a cabo una reconstrucción de las tres fases o etapas de la argumentación dusseliana es imposible en un texto de esta magnitud, quizá después logre llevar a cabo tal tarea.

Bibliografía

- Apel, K. O.; Dussel, E. (2005). *Ética del discurso; ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Brailowsky, S.; Stein, D.; Will, B. (1992). *El cerebro averiado. Plasticidad cerebral y recuperación funcional*. México: F.C.E.
- Damasio, A. (1996). *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Chile: Editorial Andres Bello.
- . (2010). *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimiento, ideas y el yo?* Barcelona: Ediciones Destino.
- . (2016). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. México: Paidós.
- Darwin, (1984). *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Madrid: Alianza.
- Dennet, D. (1991). *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*. Barcelona: Paidós.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- . (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- Elster, J. (2002). *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*. Barcelona: Paidós.
- Goldberg, E. (2002). *El cerebro ejecutivo. Lóbulos frontales y mente civilizada*. Barcelona: Crítica.
- LeDoux, J. (1999). *El cerebro emocional*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Churchland, P. (2012). *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Barcelona: Paidós.

Carlos I. Onofre Vilchis (aitet@hotmail.com). Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Recibido: 12 de abril, 2018
Aprobado: 24 de abril, 2019

Hugo Ibarra Ortiz

La fundamentación dialógica de la ética por Karl Otto Apel

Resumen: *Este artículo intenta explicar e interpretar la ética discursiva de Karl Otto Apel y su fundamentación última. En un momento histórico donde pareciera que ya no se debe fundamentar nada, en donde las ideas han sido rebasadas por la contundencia de los hechos, en una época en donde la modernidad se ha puesto en tela de juicio y ha nacido la posmodernidad, en un instante donde las democracias se tambalean por falta de diálogo, es necesario investigar y elucidar la postura filosófica de un pensador honesto y consecuente con su postura, como Apel. Aquí explico cuáles son los tópicos filosóficos de los cuales parte para construir su propio discurso. Además, examino críticamente su propuesta ética.*

Palabras clave: *Fundamentación, Argumentación, Diálogo, Consenso, Ética.*

Abstract: *This article tries to explain and interpret the discourse ethics of Karl Otto Apel and their ultimate Foundation. In a historic moment where it seems that nothing has a foundation; where the ideas have been surpassed by the forcefulness of the facts; in an era where modernity has been questioned and Postmodernity is born; at a moment where democracies falter due to the lack of dialogue, it becomes necessary to investigate and elucidate the philosophical position of a thinker as honest and consistent with his position as Apel. Here I explain the philosophical topics upon which he builds his*

own discourse. In addition, I examine his ethics proposal critically.

Keywords: *Reasoning, Argumentation, Dialogue, Consensus, Ethics.*

1. Introducción

En un mundo como el presente, donde hay distintas posturas respecto a la filosofía en general, y en la ética en particular; en una situación donde se vive una ligereza en la normatividad; en una posmodernidad que ha traído como consecuencia mil justificaciones de cualquier posición, algunas muy extravagantes; en una era del consumo, donde lo único importante es producir y comprar; en una democracia con ciudadanos light, huidizos ante el compromiso político; donde la política se ha vuelto sólo una mera transacción comercial y no se ve por los intereses de la mayoría; en una sociedad como la actual, donde se pondera con mayor presteza al bufón que al pensador; ante un escenario así, es menester una postura ética consensual para el bien de todos.

Karl Otto Apel, fallecido en mayo del 2017, fue un testigo finisecular y un pensador de gran talla. En este artículo deseo exponer su intento de fundamentación última de la ética. Apel, al igual que Jürgen Habermas, quisieron darle a la filosofía un giro ético. Si ya se había dado un giro lingüístico con Martin Heidegger y con Ludwig Wittgenstein, lo pretendido por Apel era

refundar la ética kantiana a la luz de la pragmática trascendental. Apel fue un filósofo que no sólo se preocupó por una teoría de la verdad, además busco la conexión entre filosofía y teoría social.

Después de la Segunda Guerra Mundial ya nada fue igual. La generación que sufrió esta hecatombe, como en el caso de Apel, se dividieron en dos bandos. Los que aún creían en la posibilidad de fundamentar la filosofía y sus némesis. Karl Otto Apel fue en ferviente creyente de la capacidad de diálogo y del discurso humano. Las razones y no la fuerza es lo que debe privar, según su postura. Por lo cual se da a la tarea de elaborar una teoría de la verdad consensuada para de allí partir para fundamentar una ética del discurso, de la argumentación. Karl Otto Apel está convencido en el ejercicio de logos como posibilidad para el ser humano salir de sus problemas tanto epistémicos como éticos.

2. La metamorfosis de la filosofía

“Hoy en día el título *Transformación de la filosofía* podría contraponerse fácilmente al título más atractivo –y más actual para muchos jóvenes– “La muerte de la filosofía” o al menos la decadencia de la filosofía” (Apel, 1985, 5). Así comienza sus razonamientos Karl Otto Apel. La filosofía no ha muerto, sólo se transforma. Apel pertenece, junto con Jürgen Habermas, a lo que ha sido llamada la Escuela de Fráncfort. Bajo la tutela del mismo asesor, Apel se doctoró con la tesis sobre *Ser y tiempo* y Habermas haciendo lo propio sobre Adorno. Herederos de un marxismo continental, bien pronto Apel se desilusionaría de éste al ver las tropas soviéticas invadir Polonia. Los dogmas caen y las ideologías también. Hermeneuta crítico de la ideología: “que Auschwitz no se repita”; humanista cuasi renacentista, antropólogo del conocimiento, transformador de la subjetividad trascendental kantiana, defensor de la fundamentación última, ético dialógico de la responsabilidad. Su reflexión nace de una insatisfacción producida por los discursos relativos y relativizantes de su época. Brota de un descontento de su entorno. Apel sale del yo moderno de una manera muy distinta a la de los posmodernos, a la de sus contemporáneos; es el

nosotros quien lo salve del fastidio posmoderno. Pero va a ser la ética la parte que más interese al trabajo de comparación:

La transformación de la filosofía significa transformar la filosofía trascendental clásica de la conciencia, que parte del individualismo metódico, en una filosofía trascendental del lenguaje que reconoce el carácter dialógico, comunicativo de la razón. Es precisamente esta razón comunicativa la que podrá asumir en nuestros días la tarea de fundamentar una ética racional. (Apel, 1985, 68)

El giro pragmático-hermenéutico, o pragmática trascendental como también se le denomina, emana a partir de una pareja de gemelos opuestos: la filosofía analítica y la hermenéutica existencial. Los padres son Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein. Pero en tal maridaje intervino, de manera decisiva, Charles S. Peirce y sus estudios semióticos: “se trata de una filosofía trascendental del lenguaje, nacida después de Hegel, que contempla la posibilidad de una progresiva superación de la evidencia fenoménica en dirección de la verdad intersubjetivamente válida de la interpretación de los signos de tal posibilidad...” (Apel, 1987, 197). La semiótica trascendental peirciana le da la oportunidad a Apel de salirse de un solipsismo monadológico husserliano.

A mi juicio la concepción desarrollada por Charles S. Peirce acerca de la formación del consenso en la comunidad científica puede ofrecer una primera idea de cómo cabe pensar todavía filosóficamente una transformación de la filosofía de los grandes pensadores. Según Peirce esta comunidad de experimentación y de reinterpretación desplazaría a la época del apriorismo solipsista basada en la evidencia y establecería de forma metódicamente controlable –como concreción del sujeto trascendental kantiano– aquel consenso veritativo, que en la época en que precedió –según Peirce– al método a priori de los grandes pensadores individuales, se obtuvo coactivamente utilizando el método de la autoridad. (Apel, 1985, 12)

Esta cita tan larga es importante para resaltar la influencia que tiene Peirce en el discurso filosófico de Apel. El intento es transformar la filosofía trascendental kantiana. Para esto utiliza la hermenéutica de Martin Heidegger. Apel atribuye a Heidegger el haber disuelto la dicotomía sujeto-objeto cartesiana, con su comprensión de los entes. Pero Apel considera que la concepción heideggeriana de la verdad está en un error, porque: “ha desarrollado la problemática de la constitución del sentido del mundo incluida en la estructura anticipativa del comprender, pero ha atribuido la problemática de la validez del sentido a una filosofía trascendental perteneciente a la metafísica que debe ser dejada de lado” (Apel, 1985, 41). Esto lo dicen también Richard Rorty y Jaque Derrida acerca de Heidegger: vierte vino nietscheano en odres kantianos. En efecto, parece ser que Heidegger no se sacudió la metafísica por él mismo condenada: una fe ciega en el destino del ser. Este destino, para Apel, difícilmente superará la filosofía trascendental kantiana; es menester una transformación de la misma mediante una filosofía que tenga en cuenta la estructura anticipativa del comprender en todas sus formas. Esto es: la estructura preliminar del ser-en-el-mundo, la cual determina

...la precomprensión propia de todo comprender actual; esta estructura contiene (...) presupuestos históricos contingentes, sino también irrefutables presupuestos del logos, presuposiciones trascendentales pragmáticas de la argumentación. Esta tendencia me llevó a la concepción de una hermenéutica trascendental y de una pragmática trascendental. (Apel, 1987, 176)

Él mismo confiesa que son de inspiración peirciana sus ideas, ya que Peirce nunca abandonó el arquetipo kantiano de las ideas reguladoras para el progreso del conocimiento, el motivo normativo teórico.

Por otro lado, hay una valoración por parte de Apel de la hermenéutica existencial de Heidegger y de Hans G. Gadamer. Pero ¿cómo puede dicha hermenéutica ayudar a la transformación de la filosofía? Apel considera algunas tesis que pueden ayudar: “A mi juicio la hermenéutica sufrió en

Heidegger una radicalización ontológica y existencial cuya relevancia gnoseológica quedó patente ante todo, al superar la idea que la comprensión es un método que compite con la explicación analítico causal para responder científicamente a las preguntas sobre el porqué” (Apel, 1985, 24). En efecto, la hermenéutica le parece a Apel la mejor vía para explicar las cuestiones sobre el ser humano. Además, ayuda de manera significativa para el proceso de la transformación de la filosofía. Su ética se nutrirá con esta posición.

Otros que inciden de manera decisiva en la formación de los conceptos, de las estrategias, de las unidades discursivas de Apel son Wittgenstein, Alfred Tarski, Bertrand Russell y Willard van Orman Quine, es decir, la filosofía analítica. Estos filósofos habían propuesto un análisis lógico del lenguaje y hasta se habían atrevido a decir, más específicamente Wittgenstein, que la lógica subyace a la estructura del mundo, que es condición *sine qua non* de la existencia del mismo. Por otro lado, Tarski ofrece el siguiente argumento contra los realistas, asegurando que se deben conformar con toda la realidad que quepa en un enunciado como: “*la nieve es blanca si y solo si la nieve es blanca*”. Todo realismo al que se puede referir el conocimiento no es más que el que está enunciado en la teoría semántica-formal-lógica de Tarski. Pero, ¿de hecho la teoría de Tarski se refiere a la realidad? ¿Y si es ésta la única realidad que puede abordar el conocimiento se queda en una visión epistémica extrema?

En la filosofía analítica hay una aporía, una contradicción, una inconsistencia. “Tal aporía es debida al hecho de que hasta hoy la filosofía orientada en sentido lógico-lingüístico no ha logrado poner en pie nada que pueda equivaler a la tematización reflexiva de la evidencia fenomenológica de la autoconciencia en la filosofía trascendental clásica” (Apel, 1985, 182). La pregunta sería si esa filosofía intenta endilgar una evidencia apodíctica e irrefutable. Lo cierto es que con sus metalenguajes y sus metateorías, sostiene Apel, no conseguirán nada; está destinada al fracaso, pues los metalenguajes no pueden concluir. “Así hablar de la correspondencia entre enunciados y hechos es hablar criteriológicamente en el vacío, pues los hechos se han definido a priori

como aquello con lo que se corresponden los enunciados verdaderos” (Apel, 1991, 88). Esto va en contra de la ontosemántica-formal del primer Wittgenstein y en contra de Tarski.

Con Wittgenstein y contra Wittgenstein. Tras su desencanto de sí mismo, de la lógica, de la ontosemántica-formal, Wittgenstein se refugia en el hogar del ser, diría Heidegger, en el lenguaje natural, en los juegos del lenguaje. Para Wittgenstein la cuestión central es ¿cómo conocemos de hecho que un hombre sigue una regla? Y la respuesta que da el vienés son los juegos del lenguaje. Para Apel esto implica lo siguiente:

...un enjuiciamiento de una determinada forma de vida... es por principio imposible. Simplemente, se dan distintos juegos del lenguaje o formas de vida y ellas son el último horizonte trascendental y el último criterio sobre las reglas y su contravención... Fuera de este horizonte no hay ningún criterio de verdad y falsedad o de bondad y maldad. (Apel, 1985, 253)

Para Apel, el filósofo debe ponerse a distancia de dichos juegos de lenguaje en una actitud crítica. Esto es, no debe dejarlos pasar de lado o ignorarlos como si fuesen parloteos inocuos, sino más bien, se deben recibir con una cierta postura, con una determinada estimación. Parangonarlos, diferenciar unos de otros, clasificarlos, agavillarlos según correspondan.

A mi juicio no son los juegos lingüísticos fácticamente existentes, variados e inestables, ligados a formas de vida a sí mismas variadas e inestables, los que están en condiciones de suministrar el contexto regulativo postulado por Wittgenstein para el seguimiento de una regla; sólo es capaz el juego trascendental del lenguaje, que se presupone ya en todos ellos como condición de posibilidad y validez del acuerdo intersubjetivo. (Apel, 1985, 154)

Así, Apel con Wittgenstein acepta los juegos del lenguaje como el último horizonte inteligible, pero considera que todos estos juegos del lenguaje están ligados, encadenados a un lenguaje último en el cual son mutuamente comunicables.

Charles S. Peirce es el que bendice el matrimonio que realiza Apel de la filosofía analítica y la hermenéutica existencial con su semiótica trascendental. Peirce es el fundador del pragmatismo norteamericano. Se dedicó más al magisterio y sus publicaciones fueron hechas de manera fragmentada en revistas, no construyó realmente un sistema total y acabado; sin embargo, los norteamericanos lo llaman su Kant. Estudió la lógica en todas sus direcciones, desde Kant hasta Duns Scotto. La filosofía de Peirce es una filosofía de laboratorio, así como él mismo afirma: “usa los métodos más racionales que puede descubrir para encontrar lo poco que puede encontrarse del universo, del espíritu y de la materia a partir de las observaciones que cada cual pueda hacer en cualquier momento de su vida en vigilia” (Peirce, 1997, 79). Desarrolló también una semiótica que va a ser asilada en el discurso filosófico de Apel.

“La teoría de Pierce está concebida de antemano como explicación semántica y pragmática del sentido de la verdad” (Apel, 1985, 64). Esto es, no sólo está pensada como la relación de adecuación que pudiese haber entre las palabras y las cosas, entre el significado y su referente concreto, sino también como los usos que se pueden hacer de ellas. También la teoría peirciana contiene la tridimensionalidad de la función signica, a saber: el uso icónico, como signo de sí mismo y de nada más; el uso indicativo del signo es con referente al objeto, el signo es signo del objeto; y el uso simbólico, que es el signo para el sujeto, el signo interpretado por el sujeto. Solo que no es el caso de un individualismo como en la época moderna, no es un signo que interprete un yo, sino que el signo siempre está a la disposición de la comunidad, es la comunidad quien lo elucida.

Para Peirce la certidumbre de una evidencia fenomenológica es a través de los signos interpretados: “la evidencia empírica de los fenómenos puede ser integrada en la verdad intersubjetivamente válida de la interpretación lingüístico conceptual” (Apel, 1987, 204). Asimismo, la teoría de Peirce otorga la reconstrucción lógica-semántica de la correspondencia con una posible explicación del sentido de la verdad. Claro que esta correspondencia no es en el sentido privadamente subjetivo, sino más bien en una comunidad interpretante.

La teoría pragmatista-normativa de la explicación del significado bajo la idea rectora de los intérpretes lógicos se puede enlazar con el esfuerzo por el consenso progresivo acerca de la verdad, incluso con el significado de la hipótesis de fondo de la precomprensión del mundo, hipótesis implícita siempre en el uso y comprensión del lenguaje. (Apel, 91, 79)

De la misma forma, la teoría de Peirce ayuda a la filosofía trascendental a darse a sí misma una orientación gnoseo-antropológica.

Lo que Peirce realiza, según Apel, es una transformación semiótica de la filosofía trascendental en sentido kantiano. En efecto, Peirce es el único filósofo que continúa con el proyecto kantiano de un *a priori* trascendental, solo que el *a priori* que postula Peirce no es subjetivo, ni idealista en ningún sentido; pero tampoco es realista, sino más bien lingüístico.

La expresión “unity consistency”, que Peirce emplea en su crítica a Kant, indica realmente la dirección en el que él mismo busca el “punto supremo” de su “deducción trascendental”: no se trata de la unidad objetiva de las representaciones (...) en un yo-conciencia, sino de la consistencia semántica de una representación de los objetos intersubjetivamente válida, conseguida mediante signos y que, indudablemente, según Peirce, solo podemos determinar en la dimensión de la interpretación de los signos. (Apel, 1985, 160)

Para Peirce es más un pragmatismo del lenguaje, que una teoría de la lógica de la ciencia. Así, por consiguiente, el uso simbólico del lenguaje, es decir, la interpretación que realiza el sujeto del signo, no es una interpretación de un sólo individuo, sino de una comunidad de individuos. Es lo que sería más tarde en Apel la comunidad comunicativa.

Hermenéutica existencial, juegos del lenguaje, la desaprobación del falibilismo en pos de una comunidad interpretante, la pragmática del lenguaje peirceana son las tradiciones que subyacen de alguna manera a la teoría consensual de la verdad apeliana. Esto es, la verdad será puesta de manifiesto mediante una comprensión hecha por

una comunidad interpretante del mundo mediado por la función signica del lenguaje, con una argumentación siempre en estado de superación propia. La ética entra en posesión de todo este discurso para constituirse a sí misma.

3. Su intento de fundamentación de la ética

A Apel no sólo le interesa el campo teórico, es decir, dar los prolegómenos para construir una teoría de la verdad en este siglo en que la filosofía se ha secularizado, relativizado; también le interesan las cuestiones prácticas, las relaciones del hombre con el hombre, le incumbe la ética. Quizá nazca su preocupación de presenciar el gran holocausto nazi y, sin embargo, su intención es muy encomiable; incluso le interesa no sólo la comunidad europea, ya que ha establecido un diálogo permanente con un filósofo de la periferia, de Latinoamérica: Enrique Dussel.

Apel pasa, con su teoría del consenso, de un “yo sé” a un “nosotros argumentamos”; de un kantismo a un fenomenologismo-pierciano-hermenéutico-falibilista. Intenta demostrar que la categoría del yo pienso, del yo sé, se queda aislada, ya no procede, ha sido superada. Ahora es el advenimiento de la época del nosotros, de la comunidad comunicativa concreta. Es la etapa de la ética del discurso. “Y es que la pragmática trascendental nos ha mostrado esa relación sujeto-sujeto, en la que ya siempre somos, nos ha mostrado que la razón humana es en diálogo, no en monólogo” (Cortina, 1985, 27).

Para Apel la ética debe ser de una comunidad, es decir, desde afuera y desde adentro, no sólo de adentro como lo había supuesto la época moderna. En efecto, Hume, Kant, Hegel, Stuart Mill, James, conservaban la idea de que el ser humano estaba dividido en dos, en el afuera y en el adentro; es decir, que debía tener reglas morales para su casa, su hogar, su familia, su parroquia, su adentro; pero que debería conducirse de manera diferente ante la sociedad, ante la ciudad, el estado, la política, etc. Apel disuelve esto.

En un primer momento, es decir en la parte que él denomina A de su ética, se refiere a una

comunidad comunicativa ideal. Es ideal en el sentido trascendental, es decir, es un a priori, como posibilidad de realización de la comunidad comunicativa real. Intenta esbozar aquí una ética de la comunidad comunicativa, pero bien pronto se percata que hay dos razones muy poderosas para referirse a la ética como ética del discurso; la primera es: “esta denominación se refiere a una forma especial de la comunicación –el discurso argumentativo– como medio para la fundamentación concreta de normas” (Apel, Dussel, Fonet, 1992, 11). Esto es, Apel está seguro que una ética nada más de la comunicación no le podrá dar la seguridad que se pueda llegar a la fundamentación de reglas normativas para la vida. Es necesaria la argumentación, el dar los razonamientos precisos, la demostración lógica, inclusive, ofrecer las razones de por qué es mejor tal norma y no otra; el simple diálogo no ayuda en nada, la argumentación es imprescindible.

La otra razón por la cual Apel se inclina a llamar a su postura ética del discurso es porque: “remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo –y no, por ejemplo, una forma cualquiera, arbitraria, de comunicación en el mundo de la vida– contiene también el a priori racional de la fundamentación del principio de la ética” (Apel, Dussel, Fonet, 1992, 12). Contra Kant y Hume: el primero pensaba que el a priori racional de la ética era el imperativo categórico y el segundo, era el instinto, la pasión; o en encaramiento con Stuart Mill, quien estaba convencido que el fundamento de la ética era la utilidad. Apel les antepone la argumentación, el raciocinio, el poner en práctica esa definición del hombre tan antigua como la filosofía: animal racional. Este es el fundamento de la ética, irrecusable, pero también aborrecible para algunos.

En una sociedad abierta en que cada uno pareciera tener la verdad de las cuestiones morales o que ninguno la tuviese, en un mundo donde la diversidad cultural es cada día más promiscua, más abundante; o bien en que las sociedades están más informatizadas, en más comunicación y por lo tanto en mayor posibilidad de conocer lo que otros hacen o realizan, piensan y construyen, industrializan o destruyen; la ética de Apel trata de que se asuma una mayor “responsabilidad solidaria con relación a las consecuencias

globales primarias y secundarias de la actividad colectiva de la humanidad –por ejemplo, la de los usos industriales de la ciencia y la técnica– además de la organización de esta responsabilidad como una praxis colectiva” (Apel, 1991, 148).

Responsabilidad, solidaridad, humanidad y praxis colectiva. Ser responsable significa: *respondo*, contestar a, estar comprometido con, un maridaje doblemente fuerte, reiteradamente enlazados con nuestros semejantes, son unos esponsales que nos re-ligan, pues a lo que estamos religados es lo que nos hace vivir, nos hacemos vivir. La solidaridad viene de un sentimiento de hermandad; aunque Richard Rorty deje de lado la idea de humanidad por ser un concepto metafísico, para Apel hay solidaridad porque hay humanidad y esa responsabilidad y esa solidaridad sólo se podrá realizar en una práctica de todos, todos tienen el mismo estamento para decir, para hablar, para argumentar.

No se trata de que algunos cuantos especulen qué es lo bueno para todos, ya sea el Estado, una monarquía, un burocratismo, un partido político, un grupo de filósofos; y después, todos lo sigan a pies juntillas, sino entre todos plantear lo qué es mejor para todos. “... es decir, la cooperación solidaria de los individuos ya en la fundamentación de las normas morales y jurídicas susceptibles de consenso por medio del discurso argumentativo” (Apel, 1991, 149). Es una ética formada desde las bases, esto es, desde la microfísica, desde la relación de humano a humano, familia a familia, pueblo a pueblo, sociedad a sociedad, nación a nación, esto es, una institucionalidad política de los discursos prácticos. Respecto a que la argumentación es el fundamento *a priori* de la ética Apel afirma:

Su dimensión verdaderamente filosófica, consiste en que la idea del discurso argumentativo, su carácter irrecusable para todo pensamiento con pretensiones de validez, debe también hacer posible una fundamentación última del principio ético a partir del cual han de derivarse siempre todos los discursos argumentativos como discursos prácticos de la fundamentación de normas. (Apel, 1991,149)

Esto es lo que verdaderamente constituye a la ética del discurso como un proyecto filosófico, como una salida racional al problema de la fundamentación de la ética en este mar de la incertidumbre, en este flujo y reflujo de corrientes alternas, paralelamente opuestas, oblicuas, perpendiculares.

La ética del discurso no es una negociación, pues la negociación siempre lleva un deje de debilidad, ambigüedad; no es un juego de ofertas y demandas donde gane el que más ofrezca a más bajo costo de compromiso o exigencia moral, tampoco es un reducirse a una fundamentación precomunicativa de la ley moral, referida al individuo autárquico tal como lo pretendía Kant, no es un “yo quiero” nietzscheano de la voluntad de poder; más bien es una pretensión “estrictamente filosófico-trascendental –por supuesto, en el sentido de una transformación y resolución pragmático-lingüística.” (Apel, Dussel, Fonet, 1992, 14). La transformación de la ética kantiana, de su imperativo categórico, se da a través de la semiótica trascendental peirciana, de la pragmática del signo, del lenguaje.

El yo pienso que va de Descartes, pasando por Kant hasta llegar a Husserl es discontinuado, dejado de lado, colmado por la irreflexibilidad, por la regulación de las relaciones intersubjetivas de un grupo de sujetos que el cogito cartesiano y el ego trascendental husserliano los constituye como objetos de percepción, como elementos de la experiencia, y no como co-individuos. No pueden dar ninguna de las dos posturas una fundamentación trascendental.

Es la ética del discurso quien supera y transforma una ética kantiana del reino de los fines. En la ética kantiana la libertad y la autonomía quedan referidas a un reino establecido por Dios, un reino metafísico. “Así, la certeza práctica de la libertad y la autonomía tendría que derivarse, de acuerdo con Kant –en consonancia con el primado de la razón práctica– a partir del deber de la ley moral, supuesta ya como válida” (Apel, Dussel, Fonet, 1992, 17). Y si Kant tiene razón ¿qué responsabilidad tiene el ser humano en la elección de lo bueno o lo malo si ya Dios lo previó todo? Ciertamente no es un determinismo, pero este argumento no vale para todos, no vale, por principio de cuentas, para los ateos, e irreligiosos; y no es que Kant

ponga a Dios como el fundamento, sino que el reino de los fines a que él se atiene, no está dado por el hombre. Es menester dar un fundamento más sólido, “más acá”, más de nosotros y en favor de nosotros, un fundamento irrecusable, este es: no el yo pienso, como ya se vio, sino el *nosotros argumentamos*.

Esta transformación de la ética kantiana por medio de una semiótica trascendental viene a mostrar dos cosas: primero, debemos suponer *las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal*. Y por lo tanto, –esto es lo segundo–, estamos aceptando la ética del discurso. Así pues, si nosotros aceptamos que el yo pienso cartesiano queda rebasado por un yo argumento de tipo apeliano, estamos suponiendo que debemos tomar en cuenta cuáles son las condiciones de posibilidad de tal argumentación y dichas condiciones no pueden ser sino éticas; terminamos aceptando la ética del discurso.

Contra los escépticos y relativistas, contra los cínicos y teóricos irónicos, contra los deconstructores y roedores, Apel destaca la argumentación como horizonte irreflexible, pues hasta el más testarudo de los irracionales argumenta. Claro está que Apel está suponiendo que dicha argumentación debe ser “honesta y temáticamente ilimitada,”¹ pretende que su interlocutor sea honesto, que no diga mentiras o bien que argumente de acuerdo a algunas reglas preestablecidas. Ya que para él todos los involucrados en la discusión ética de un cierto tema deben estar totalmente interesados en la resolución del tema o del conflicto. Así pues, la ética del discurso pretende tener muy en cuenta la honestidad de los interlocutores, de los argumentistas para llegar a un consenso: “Precisamente en ello reside el punto de la fundamentación reflexiva última de la ética” (Apel, Dussel, Fonet, 1992, 19).

Apel se refiere a los argumentadores serios, honestos, a aquellos que se saben en una comunidad real; esto es, insertos en la vida cotidiana de la problemática, seres humanos envueltos por contrariedades, conflictos, dilemas. La otra característica de un argumentador serio es que se sabe referido a una comunidad argumentativa ideal, es decir, para poder comunicarse debe suponer una normatividad de tipo ideal, universalmente válida. Esta idealidad no es de tipo

platónica o plotiniana, sino como ideal en sentido de modelo, de esquema preferible.

Pero, ¿cuáles son estas normas universales? He aquí la parte B de la ética de Apel, que se refiere a la comunidad comunicativa real: una de ellas es la corresponsabilidad, otra es la igualdad de derechos, y la susceptibilidad de consenso. Así podemos asegurar que todos somos responsables, en alguna medida, de los actos realizados en el mundo vital, todos ponemos nuestro granito de arena en tales situaciones. La igualdad de derechos supone que todos tiene el mismo status legal, fáctico e inclusive hasta ontológico; no hay superioridad racial de ningún tipo, o superioridad económica, política, cultural, etc. Todos somos iguales ante todos.²

Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión. (Apel, 1985, II, 380)

Y la otra norma establece que todo tipo de problemática se puede resolver mediante un consenso. Es de esta manera que se bosqueja la fundamentación última pragmático-trascendental del principio de universalización de la ética, es la transformación de la ética kantiana en pos de la intersubjetividad lingüísticamente mediada.

Pero a la ética del discurso no se le puede acusar de lo que se le acusó a la época moderna, a saber, del olvido de la historia concreta de los seres humanos; pues la ética del discurso es una ética de la responsabilidad histórica. En su trabajo, Apel lo divide como una parte abstracta, la fundamentación última y la otra parte la denomina ética del discurso en su injerencia histórica.

La ética del discurso no solamente toma en cuenta la idealidad de la comunidad comunicativa, además: “Su punto de partida es también el a priori de la facticidad de la comunidad comunicativa real; es decir una forma de vida sociocultural a la que cualquier destinatario de la ética ha de pertenecer siempre debido a su identidad contingente, a su nacimiento y socialización” (Apel, 1992, 164).

No está hablando Apel de los seres humanos como categorías a priori del conocimiento, como se realizó en la época de la razón instrumental, más bien Apel menciona que los hombres, los integrantes de una comunidad comunicativa real, son los que viven en sociedad, en una cultura determinada, hombres de carne y hueso.

Es así que hay una consecuencia benéfica de la fundamentación última en sentido pragmático-lingüístico de la ética del discurso; a saber: “la norma básica de la responsabilidad histórica de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales de la vida y los logros histórico-culturales de la comunidad comunicativa real fácticamente existente en este momento” (Apel, 1992, 165). Esta pre-ocupación no es de corte teórico, está directamente en relación con los hechos históricos, con la vida cotidiana. No está hablando Apel de rangos, de clasificaciones especulativas; está discutiendo de los hombres existentes, realmente en coexistencia, empíricamente sensibles, materialmente perceptibles.

Pero, ¿cómo es posible que se reúnan en una fundamentación de la ética del discurso razones a priori con contingencias históricas? Es posible:

el a priori dialéctico de la comunidad comunicativa que tiene a su favor, en primer lugar, el hecho de considerar desde principio las ideas de la hermenéutica filosófica en el a priori de la facticidad e historicidad del ser en el mundo humano y de la necesaria pertenencia a una determinada “forma de vida” sociocultural. (Apel, Dussel, Fornet, 1992, 28)

Están aquí muy presentes Heidegger y Wittgenstein. El primero con su ser en el mundo, con la hermenéutica existencial, el otro con sus juegos del lenguaje pertenecientes a cada forma de vida. Pero la distinción es muy precisa: la argumentación aparte de ser histórica, concreta, es el *factum* de la razón, esto es, la condición de posibilidad de todo discurso, de todo juego del lenguaje, “que en nuestros días pertenece a la facticidad de nuestro ser en el mundo” (Apel, Dussel, Fornet, 1992, 28).

La ética del discurso no puede ser una pura ética deontológica, un decálogo de cómo comportarse, de la pura obligatoriedad, pues ese tipo

de ética, ya anunciada por Kant, es ahistórica, abstracta e inverosímil. La ética del discurso:

tiene que considerar que la historia humana –también la de la moral y la del derecho– ha comenzado desde siempre y la fundamentación de normas concretas puede y debe conectarse también, ya siempre, a la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida. (Apel, 1991, 167)

Sin embargo, esto no quiere decir que la ética del discurso deje de lado el punto universalista propuesto por Kant en el deber ideal, más bien, la fundamentación universalista de la ética la ofrece la interpretación pragmático-trascendental del *factum* de la razón.

Así Apel concluye la explicación de su teoría de la ética del discurso diciendo que su ética no alude a ningún tipo de *utopía social concreta*, no intenta ser una revolución mundial donde se instaure el reino de la *libertas*, se trata de dar “las condiciones ideales de la posible formación de consenso sobre normas” (Apel, 1991, 184). Su ética se lleva a cabo cuando una comunidad concreta se atiene a presupuestos ideales de la argumentación mediada hermenéuticamente por una pragmática de los signos lingüísticos, que es trascendental, pues se rige como irrefragable, para establecer normas morales concernientes a todos en una historia determinada, en una forma de vida específica.

4. Crítica a la ética de Apel

El presente comentario crítico no es con el fin de condenar absolutamente la teoría de Apel, más bien, es el intento de señalar los puntos débiles de la teoría, tanto en lo epistemológico como lo referente a la ética. La primera crítica a señalar es esta: su teoría consensual de la verdad no es más que una adecuación de todos los participantes en la investigación de un suceso; primero con el suceso, y después entre sí. La intersubjetividad está mediada por la interpretación de la pragmática de los signos lingüísticos de Peirce. Según Mauricio Beuchot, esta semiótica es recogida de la tradición escolástica.

Esta parte de la segunda escolástica o escolástica-renacentista fue la que más influyó sobre Peirce y su elaboración de la semiótica. Ciertamente usó mucho a autores medievales –especialmente nominalistas como Ockham– en sus estudios de lógica –sobre todo en lógica de relaciones–; pero en sus investigaciones sobre la semiótica, además de Duns Scotto, está muy presente la escuela portuguesa, a través del *Cursus philosophicus* de los jesuitas de Coimbra, los Conimbricenses. Pierce los utiliza mucho para su noción de interpretante. (Beuchot, 2002, 17)

Es así que, si Apel se funda en la semiótica trascendental de Peirce y éste se basa en la escolástica segunda, no podemos decir que la posición de Apel sea muy nueva o deje de lado la adecuación de la mente con las cosas y con otras mentes.

Por otra parte, Apel insta la argumentación dialógica como el horizonte irrefragable, al que todos se deben sujetar para llegar al consenso; tanto en cuestiones de verdad como en lo referido a la ética. Y sin embargo, la argumentación dialógica tampoco es nueva. En su libro *Ensayos sobre la teoría de la argumentación*, la remite Mauricio Beuchot a los tópicos dialécticos de Aristóteles (Beuchot, González, 1994, 59). Es así que no es nada nuevo. En efecto, también Fray Alonso de la Veracruz en su libro *Tratado de tópicos dialécticos* hace una revisión de las suposiciones del estagirita (Veracruz, 1989, 63). La argumentación está al principio de la filosofía, es la que la hace continuar, Apel tiene influencias escolásticas.

Apel acusa a Heidegger de un olvido del logos y a Kant de olvidarse de fundar la ética en cuanto referencia a una responsabilidad histórica; mas si de acusaciones se trata, se puede acusar a Apel de dejar a la ética a la sombra de la epistemología. Apel cometió el mismo error que sus predecesores, quienes intentaron fundamentar a la ética desde la epistemología. En Kant, Hegel, Stuart Mill, James, el fundamento de la ética no es más que una burda copia del fundamento de la epistemología, del espíritu absoluto, de la utilidad, de la voluntad de poder, de la pragmática; lo mismo sucede con Apel. No funda a la ética en tanto que ética, en lo que tiene de propio y de sí. Menciona que la ética debe buscar el consenso de la comunidad comunicativa ideal y ese consenso no fue

pensado para construir a la ética, sino para continuar con la tradición cartesiana-kantiana de fundamentar la epistemología en algo inmovible.

No se salva Apel de la acusación dirigida por el mismo a Kant. Su posición también es epistemológica. Es un metarrelato con pretensiones de absolutez, unidad y de una panconceptualización increíble. En efecto, Kant, con su yo trascendental, no empírico ni histórico, intentaba darle a la filosofía ilustrada la piedra angular que sirviese para construir todo conocimiento posible, para escapar de la incertidumbre, evadirse del error y abrazar con brazos fuertes a la certidumbre, a la exactitud, a la verdad. En cuanto a la cuestión de la razón práctica, Kant se ve obligado a referir la libertad a un reino de los fines establecido por Dios; pues lo que le interesa es salvar la ética de la relatividad fundándola en el imperativo categórico. Apel se cree heredero de esta tradición, se cree con el deber de fundar la filosofía en algo irrebutable, sólo que, como ya vimos, ese algo irrebutable no es nada nuevo. Quizá lo único nuevo sea la partícula *nosotros* a la que tanto se aferra para salvarse de un solipsismo estilo Descartes. Sin embargo, éste es un término de tipo metafísico, por eso cae dentro de la metafísica que critica.

Otro punto poco claro dentro de la teoría de Apel es ¿cómo puede sacar de dos posturas que no tienen ninguna pretensión de absolutez, ni de fundamentación, como lo son la hermenéutica existencial y los juegos del lenguaje de Wittgenstein, una fundamentación última de la filosofía con sentido epistemológico? ¿Cómo puede Apel extraer de dos discursos referidos a la contingencia del ser y del lenguaje un discurso con pretensiones trascendentales? Es decir, ni Heidegger ni Wittgenstein buscan fundamentar de forma última e irrevocable a la filosofía. Ambos pensadores, Heidegger y Wittgenstein, ven a los filósofos anteriores a ellos deformados por las heridas intelectuales que se provocan al intentar rebasar el lenguaje, o intentando posturas metafísicas; desfigurados por su ambición de dominio del ente, por el olvido del ser. Apel reconcilia ambos discursos por medio de la pragmática trascendental de Peirce. Pero ¿no es la semiótica de Peirce algo tan ambiguo o más que la poética del lenguaje de Heidegger o los juegos del lenguaje de Wittgenstein? Apel no lo deja tan claro.

Y no lo deja tan claro porque Apel asume la hermenéutica heideggeriana de manera tácita. Es decir, supone que Heidegger está en lo correcto. Lo cierto es que, a mi manera de ver, hay en Heidegger un apasionamiento tajante que nadie cuestiona y que por lo tanto hay puntos poco esclarecidos: como lo es la famosa fórmula del olvido del ser. De todas maneras, Apel lo acepta como fundamento de su teoría. Por otro lado, Wittgenstein con sus juegos del lenguaje intenta destruir todo lenguaje último de la realidad, todo plexo unívoco omnicompreensivo definidor de la realidad. Y sin embargo, Apel lo traiciona. Interpreta al filósofo vienés como mejor le conviene para la elaboración de su teoría. No niega los juegos del lenguaje, pero los quiere agavillar en uno solo, unívoco, no equívoco.

Uno de los puntos más punibles de la ética dialógica de la responsabilidad de Apel, el que más interesa en este artículo, es la idea de *honestidad* de los argumentadores. Apel, en la explicación de la ética del discurso, dice que la va a llamar así porque no le concierne una ética de la comunicación, pues ésta se puede dar de muchas maneras; le va a interesar especialmente la argumentación. Pero para que un argumentador serio tiene que ser honesto. Ya está Apel caracterizando al argumentador, le está dando un distintivo ético. Este argumento es circular. Pues para llegar a un consenso ético los interesados deben ser éticamente honestos. No es un argumento fuerte. Se supone que se le debe dar al individuo razones suficientes y válidas para que haga el bien y no el mal. Decirle que va argumentar sobre cuestiones éticas a alguien pero que lo va a hacer de manera ética y responsable es un argumento circular. Es como decirle que debe ser bueno porque sí o porque es bueno ser bueno. Apel con su ética pierde ante los cínicos, ante los teóricos irónicos, ante los pensadores que no tienen y no quieren tener un compromiso de responsabilidad con su historia y con los demás.

Otro punto sumamente criticable es el que la ética se lleve a cabo por medio del consenso. En efecto, por medio del consenso se pueden dejar de lado muchos derechos propios de los hombres. Pondremos un ejemplo concreto para ver que la ética dada por el consenso puede tener efectos negativos, no deseados. Supongamos que en una

comunidad, cualquiera que sea su vastedad, ya sea un estado o un país; están argumentando sobre el aborto y ganan los que den argumentos más lógicamente estructurados o eficazmente contundentes. ¿Qué pasa? El aborto se legaliza en dicha comunidad; y con ello un homicidio con premeditación alevosía y ventaja. O bien, se pone a tema de debate el que se despenalice el tráfico de drogas y al poco tiempo se ven las penosas consecuencias de niños consumiendo drogas como si fueran gansitos. La ética, a mi manera de ver, no se debe fundar en la argumentación, pues ésta no es principio eficiente y suficiente para que se establezcan normas éticas buenas para todos. Los intereses de grupo, de individuos pueden mediar dicha argumentación y, por lo tanto, ser traicionado el fin al que se intentaba llegar.

El *nosotros* de Apel está también en entredicho. Este nosotros es excluyente, quiere decir que hay “otros” que no son nosotros y que no pueden entrar en la argumentación. Esos otros son los que no pertenecen a nuestra comunidad, son los distintos, los bárbaros; pero, ¿dónde están los bárbaros? ¿Quiénes son *nosotros* y quienes los otros? Al intentar definir el “nosotros” siempre estamos en riesgo de que intervengan ciertos juicios de valor. Y por tanto ser poco ecuánime, poco imparcial. Apel considera que este “nosotros” es lo único que puede ayudar a la ética del discurso en la transformación de la ética kantiana del sujeto; pero no se da cuenta que dicho término es un favoritismo, un sectarismo, un elitismo. Apel no deja de ser alemán eurocéntrico.

No obstante, la ética propuesta por Apel es una de las más serias y acabadas en esta centuria comenzada. Ciertamente, tiene varios puntos reprobables, pero su intento es bueno. Al menos Apel no tiene una visión descomprometida con la sociedad, no es irresponsable como algunos filósofos posmodernos. Intenta seriamente establecer un fundamento último para llegar a la verdad y de ahí arrancar para la construcción de una ética. En una sociedad como la actual, donde se da un solipsismo digital, donde lo que prevalece es el individualismo a ultranza, donde la indiferencia es el pan de cada día, donde no hay obligación ni política, ni social, ni epistémica, los intentos de Karl Otto Apel son muy encomiables, amén de sus posibles puntos débiles.

Notas

1. Este es uno de los puntos débiles e inclusive circulares de la ética de Apel.
2. Esta norma es muy parecida a la ética cristiana.

Bibliografía

- Apel, K.O. (1985). *La transformación de la Filosofía*. Tomos. I y II, (Trad. Adela Cortina, Joaquin Chamorro y Jesús Conill). España: Taurus.
- . (1987). “El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental” en Vattimo G. (Ed.) *La secularización de la filosofía*. (Trad: Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji.). España: Gedisa.
- . (1991). *Teoría de Verdad y Ética del discurso* (Trad. Norberto Smilg). España: Paidós.
- Apel, K.O.; Dussel, E.; Fernet, B. R. (1992). *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*. México: Siglo XXI.
- Beuchot, M. (2002). *Estudios sobre Peirce y la escolástica*, Cuadernos de anuario filosófico, Serie Universitaria 150. España: Universidad de Navarra.
- . (2014). *Charles Sanders Peirce. Semiótica iconicidad y analogía*. Barcelona: Herder.
- Beuchot, M.; González Ruiz E. (1994). *Ensayos sobre la teoría de la argumentación*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato.
- Dussel, E. Ed. (1994). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México: Siglo XXI.
- Peirce, C. S. (1997). *Escritos filosóficos*. Vol. I. (trad. Carlos Vevia Romero). Michoacán: El Colegio de Michoacán, Zamora. Veracruz, A. (1989). *Tratado de los tópicos dialécticos* (Traducción Mauricio Beuchot). México: UNAM.

Hugo Ibarra Ortiz (hueribor@yahoo.com.mx). Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

Recibido: 20 de marzo de 2019

Aprobado: 10 de abril de 2019

Francisco Quesada Rodríguez

Bioéthique, philosophie et politique chez Corine Pelluchon. L'articulation phénoménologique entre l'homme, l'animal et la nature

Résumé: *La philosophe Corine Pelluchon a développé, à partir d'une articulation phénoménologique entre l'homme, l'animal et la nature, une éthique appliquée au domaine bioéthique, philosophique et politique, non pas du point de vue anthropocentrique, traditionnel et moderne, mais bien selon un horizon phénoménologique animal et environnemental. C'est ainsi qu'on peut se demander comment forger justement la politique, l'économie et le droit autrement pour changer la manière dont l'homme habite le monde. À cet égard, l'éthique de la considération peut donner une réponse à la question de la crise environnementale pour améliorer la qualité de vie sur terre.*

Mots-clefs: *Nourriture, Vulnérabilité, Autonomie, Démocratie, Justice.*

Resumen: *La filósofa Corine Pelluchon ha desarrollado, a partir de una articulación fenomenológica entre el ser humano, el animal y la naturaleza, una ética aplicada en el ámbito de la bioética, filosofía y política, no desde el punto de vista antropocéntrico, tradicional y moderno, sino más bien de acuerdo con un horizonte fenomenológico animal y ambiental. Por eso, uno puede preguntarse cómo forjar la política, el derecho y la economía de manera diferente para cambiar la forma en que el ser humano habita el mundo. En tal sentido, la ética*

de la consideración puede dar una respuesta a la cuestión de la crisis ambiental para mejorar la calidad de vida sobre la tierra.

Palabras clave: *Alimentos, Vulnerabilidad, Autonomía, Democracia, Justicia.*

1. Introduction

Corine Pelluchon est une philosophe française qui a développé une bioéthique sur la base de la philosophie politique moderne. D'abord, elle a mis en discussion la bioéthique médicale –qui est née au sein de la clinique aux États-Unis– dans le cadre de la philosophie politique moderne, pour donner une place aux débats sociaux et politiques qui touchent la vie de l'homme dans le monde. Afin de mettre la philosophie politique moderne en débat, elle a aussi élargi la discussion thématique de la bioéthique à la nature et, très particulièrement aux animaux, dans la mesure où l'humanité traverse une crise environnementale. C'est pourquoi elle a aussi montré la fragilité de la nature en commençant par l'homme lui-même et les animaux qui habitent avec lui la terre, pour esquisser dorénavant une éthique de la vulnérabilité qui considère la responsabilité de l'homme. Cette responsabilité n'est pas personnelle uniquement, mais elle est aussi politique, économique et



juridique, pour changer radicalement la manière dont l'homme habite le monde. Il s'agit de provoquer un bouleversement de la politique, de l'économie et du droit forgés à la Modernité, pour sauvegarder la nature dans toutes ses manifestations dans les êtres vivants. Le changement de la manière d'habiter le monde par l'homme doit commencer par la façon personnelle de manger et de se nourrir, en reconnaissant qu'il vit de la nature, puis il doit poursuivre avec un renouvellement au niveau social de la politique, de l'économie et du droit, par la considération de l'homme envers l'homme lui-même, les animaux et, dans un sens plus large, la nature et l'environnement.

La philosophe Corine Pelluchon a élaboré une théorie éthique qui met en discussion la considération envers l'homme, les animaux et la nature, dans le cadre de la politique, de l'économie et du droit, pour refonder autrement la démocratie. Évidemment, la crise environnementale que subissent l'humanité et la nature remet fondamentalement en question le concept actuel de la démocratie, ancré encore dans le contractualisme et l'anthropocentrisme modernes. L'éthique de la considération essaie de mettre la vulnérabilité de l'homme, des animaux et de la nature dans la discussion politique, économique et juridique, mais ce qui est nécessaire surtout, c'est l'humilité (humaine) pour changer vraiment notre manière de vivre dans le monde. La question politique, économique et juridique est fondamentale pour l'éthique de la considération forgée par Pelluchon, mais nous ne développerons que l'articulation phénoménologique entre l'homme, les animaux et la nature, qui est à la base de l'expérience d'habiter le monde.

2. La philosophie et la phénoménologie de la corporéité

D'abord, pour comprendre la philosophie de Corine Pelluchon, il faut aller de l'éthique à la politique, et puis faire le retour de la politique à l'éthique pour donner un sens à la discussion bioéthique médicale et environnementale. La bioéthique doit sortir du principalisme casuistique.

L'éthique doit se confronter à la politique et la politique doit se laisser interroger en revanche par l'éthique pour que la bioéthique ait un sens démocratique et que le droit puisse se mettre à jour selon les besoins actuels de l'homme et de la nature. En effet, dans *L'autonomie brisée*, l'auteure montre pourquoi il faut faire le passage de l'éthique à la politique (Pelluchon, 2009, 22-42-44). Ce mouvement de l'éthique à la politique fut déjà pratiqué par Emmanuel Levinas dans «Les droits de l'homme et le droit d'autrui» (1987) comme responsabilité et justice envers les droits de l'homme (Levinas, 1997, 167). D'après Pelluchon, «Levinas suggère de faire du bien l'autorité qui donne aux droits de l'autre une base capable de transformer la socialité en fraternité, et non en indifférence» (Pelluchon, 2009, 30). C'est dans cette fraternité que la responsabilité se montre concrètement à la conscience comme un droit de l'homme. Pour Levinas, il s'agit d'une «phénoménologie des droits de l'homme» (Levinas, 1997, 169). Cette phénoménologie «va également au-delà de ce qui reste encore centré sur soi dans l'ontologie du souci de Heidegger» (Pelluchon, 2009, 30). Pour Pelluchon, dans le livre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas dépasse le *Dasein* heideggérien dans la mesure où il faut prendre responsabilité d'autrui (Levinas, 2011, 212-214). Également, dans *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur donne une conception de l'éthique qui passe par la politique et les institutions publiques pour protéger la vulnérabilité de l'autre (Ricœur, 1990, 211-236).

Cependant «l'être-à-la mort» («Sein zum Tode») de Heidegger (2006, 252-255, §51) donne à penser que le rapport du corps au monde, selon l'interprétation de Levinas, nous concerne comme responsabilité pour l'autre: «Ce concrètement que Levinas, dans *Autrement qu'être*, appelle substitution est déjà ma responsabilité pour l'autre» (Pelluchon, 2009, 252). L'homme n'est pas un simple être dans le monde, mais bien une existence qui vit à travers la temporalité avec autrui. Dans *L'autonomie brisée*, selon Pelluchon: «La vie l'un-avec-l'autre, les activités, ne sont, pour Heidegger, que bavardage et médiocrité» (314). L'ontologie de Heidegger est donc insuffisante et relative face à l'autre. C'est pourquoi l'interprétation du corps et de la mort

des passages heideggériens et levinassiens faite par Pelluchon est confrontée à la douleur et à la souffrance du malade en fin de vie ou atteint d'Alzheimer, pour leur donner un sens plus humain.

L'expérience vécue par le corps de l'autre à partir de la subjectivité est développée par Levinas comme une «phénoménologie de la passivité» qui donne une place à la politique et à la solidarité. Dans *L'autonomie brisée*, d'après Pelluchon: «On peut tirer de la phénoménologie de la passivité de Levinas une pensée politique fondée sur la solidarité et sur une prise en charge appropriée des personnes handicapées et des vieillards» (288). C'est ainsi que la phénoménologie de la passivité chez Levinas est fondée sur l'extériorité du corps humain et pas sur l'intentionnalité de la conscience comme chez Husserl. Face à l'extériorité et à la présence sensible de la fragilité de l'autre surgit la responsabilité:

Mais il est plus important encore de noter que ma responsabilité pour l'autre est l'expérience en moi d'une altérité, ce qui va de pair avec l'idée que la subjectivité est exposition aux autres *par* la sensibilité. La passivité du corps propre et la définition de la sensibilité comme vulnérabilité constituent, avec l'idée de ma responsabilité pour l'autre, le chapitre complémentaire d'une éthique de la fragilité pouvant inspirer une prise en charge adéquate des personnes handicapées et des vieillards. (289)

L'éthique de la vulnérabilité, chez Pelluchon, est fondée sur la passivité et la sensibilité du corps et elle est comprise aussi comme une responsabilité envers la fragilité des personnes handicapées et des vieillards par les institutions publiques. C'est-à-dire que la fragilité du corps peut mettre en discussion la responsabilité politique envers les personnes plus vulnérables de la société. La vulnérabilité de l'autre qui passe par mon corps peut forger une dimension politique selon la sensibilité et la subjectivité. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas avait déjà exposé la pertinence de la «corporité humaine vivante», de la «douleur» et la «vulnérabilité» pour l'éthique (Levinas, 2011, 86-87, 93, 173, 186). Mais c'est Pelluchon qui a élargi

justement au niveau politique la vulnérabilité extérieure de l'altérité en soi et en moi.

La tâche que l'auteure s'est donnée dans son livre *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*. Les hommes, les animaux, la nature, c'est de prolonger la réflexion sur la vulnérabilité de la personne malade et les implications de la responsabilité sociale et politique. Même si Pelluchon a repris la question écologique et animale dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, elle va plus loin pour donner une articulation phénoménologique de la vulnérabilité de l'homme, de l'animal et de la nature avec la même inspiration levinassienne (Pelluchon, 2011, 27, 33, 37, 41, 46, 93, 311).

3. La responsabilité politique, économique et juridique

L'éthique de la vulnérabilité est liée à une ontologie de l'être vivant et elle se fonde sur l'aspect subjectif du corps dans l'existence. C'est la passivité du corps humain qui peut prendre soin de l'être vulnérable, parce qu'il expérimente aussi la vulnérabilité de la vie par la sensibilité. La vulnérabilité de l'être vivant devient concrètement, pour Corine Pelluchon, une responsabilité éthique et juridique envers l'homme, l'animal et la nature. D'après Pelluchon, dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, il s'agit de la question fondamentale du «droit à être» par rapport aux droits de l'homme:

Le cœur de l'éthique de la vulnérabilité tient à l'idée d'une responsabilité fondamentale de l'homme liée, par sa fragilité de vivant *et* par son privilège de connaissance qui l'ouvre à la complexité du réel, à la dimension éthique de son rapport à l'autre, à tout autre, et au devoir être de son droit. (Pelluchon, 2011, 40)

Certes, la fragilité du corps humain face à la maladie et à la mort rend l'homme capable de comprendre la vulnérabilité de l'autre, mais aussi, la capacité de connaître la réalité où il vit avec les autres fait qu'il prend responsabilité de l'altérité, très particulièrement du droit à

l'existence. Le « droit à être » peut se comprendre dans le cadre des droits de l'homme, en considérant la vulnérabilité de la vie qui implique sa propre existence. C'est surtout la passivité du corps humain qui permet la reconnaissance de la fragilité du vivant comme sujet du droit à exister et donc que surgit la responsabilité éthique et politique envers l'autre. La rencontre avec l'autre vivant provoque une altération de l'existence humaine par la passivité du corps, laquelle donne la possibilité d'être solidaire et responsable de la vulnérabilité de soi en reconsidérant la fragilité de l'autre. La responsabilité envers l'autre surgit de la vulnérabilité de soi-même par la sensibilité. C'est peut-être Ricœur qui nous a fait le mieux comprendre que l'homme a la capacité de saisir la vie de l'autre, dans *Soi-même comme un autre*, mais cette idée développée à partir de l'horizon heideggerien a été exposée auparavant par Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La question que pose l'éthique de la vulnérabilité est: comment faire le dépassement de la responsabilité personnelle vers la responsabilité politique, économique et juridique, pour qu'elle soit valable pour la société ? Comment l'éthique de la vulnérabilité peut-elle inspirer la politique, l'économie et le droit ?

D'abord, il faut reconnaître le besoin qu'on a de l'autre pour vivre. En suivant Levinas (2011, 219; 1994, 219, 263), Pelluchon prend un point de départ fondamental pour maintenir l'existence: le manger, la nourriture. Le fait de manger la nourriture a une conséquence éthique pour la politique, «comme le suggère Levinas, dont la pensée a des implications politiques exigeantes, surtout si l'on rappelle son injonction à ne pas laisser l'autre homme sans nourriture et sans toit» (Pelluchon, 2011, 45). Dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, selon Pelluchon, pour Levinas la politique est subordonnée à l'éthique de la vulnérabilité et cette éthique demande de garantir la nourriture à l'autre comme une tâche fondamentale de la politique des institutions de l'État: «Cependant, parler d'éthique de la vulnérabilité, c'est affirmer que l'individu s'intéresse au politique et qu'il y a un sens à parler d'un engagement politique» (46). Afin d'accomplir l'engagement personnel et social, il faut «articuler l'éthique et la politique»

selon l'altérité du corps humain, le corps propre et le corps d'autrui. C'est à partir de l'ontologie du corps humain qu'on peut fonder une responsabilité personnelle et politique envers l'autre dans les institutions de l'État, à savoir, les institutions démocratiques qui soutiennent les droits de l'homme. La phénoménologie du droit de Levinas donne la possibilité de dépasser le contractualisme moderne sur lequel les institutions démocratiques et juridiques étaient fondées pour garantir les droits d'une personne individuelle.

'Or, il faut reconnaître que, pour soutenir la vie d'autrui au niveau basique de l'alimentation, la nourriture provient de la nature, c'est-à-dire des plantes et des animaux. C'est pourquoi, dans le bouleversement politique de la perspective phénoménologique introduite par Levinas et développée ensuite par Pelluchon, il faut s'interroger sur le droit de la nature et, particulièrement, des animaux. Cette question provoquée par la philosophe doit être au noyau de la discussion sur la crise écologique ou environnementale, dans la mesure où il s'agit des ressources fournies par la nature pour le bien-être humain. Dans le cadre de la phénoménologie classique, selon Pelluchon dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*: «À la différence de Husserl, Heidegger creuse l'écart entre l'homme et les bêtes (*Tieren*) et range ces dernières sous un dénominateur commun, qui comme la diversité de leur organisation sensorielle» (50). Cependant, pour Jacques Derrida, les animaux ne sont pas uniquement des êtres qui sont proches de l'homme dans le monde, mais ils portent bien une particularité dans l'existence. En fait, dans le livre *L'animal que donc je suis*, Derrida forge le mot «animot» (Derrida, 2006, 73, 148, 155). Dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Pelluchon affirme que «Derrida prend en considération cette diversité et donc la singularité de chaque animal. Il forge le mot “animot” pour dire que les hommes se sont donné le mot pour désigner l'animal comme celui qui seul serait resté sans réponse, sans mot pour répondre» (Pelluchon, 2011, 50). Contrairement à Levinas qui dénie toute responsabilité ontologique aux animaux, Derrida pense que, même si l'animal n'a pas un visage et ne prononce pas des mots comme l'homme, il peut être un sujet de responsabilité

parce qu'il est soumis à la violence par l'homme. D'après Levinas, dans *Totalité et Infini*, une manifestation du visage (humain) est nécessaire pour prendre responsabilité d'autrui. Cependant, dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, selon Pelluchon, il y a une reprise de la sensibilité comme susceptibilité à la douleur et à une phénoménologie de chair pulsionnelle au sens husserlien, laquelle peut être comprise par rapport à l'animal. Dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Pelluchon dit que Husserl «parle d'une *Einfühlung* fondée sur l'appariement, c'est-à-dire sur la reconnaissance que l'animal est une chair pulsionnelle vivante et qu'il est configurateur de monde comme je le suis» (51). C'est un thème phénoménologique que la philosophe française avait déjà traité auparavant dans *L'autonomie brisée* (Pelluchon, 2009, 379-385).

Bien que Pelluchon montre que Levinas n'a pas traité la question animale pour donner des droits aux animaux, elle se donne la tâche de développer une théorie éthique et politique de la responsabilité à partir de la sensibilité des êtres vivants, selon *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, afin de garantir le droit à l'existence et à la bienveillance de l'animal dans le cadre de la question écologique, étant donné la violence subie par les bêtes à cause des exigences économiques et industrielles de l'homme. Dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Pelluchon promet un «humanisme de l'altérité», lequel est «lié à l'élaboration de catégories éthiques et juridiques permettant de penser la justice dans nos rapports aux bêtes (...)» (Pelluchon, 2011, 310).

4. La phénoménologie des nourritures

Dans le livre *Les nourritures. Philosophie du corps politique*, Corine Pelluchon va poursuivre son projet philosophique avec «une phénoménologie des nourritures» et de «vivre de», où elle reprend la question animale et écologique pour lui donner une place dans la philosophie politique et les enjeux démocratiques et ainsi forger un nouveau contrat social. La question animale et écologique reste placée selon la perspective d'une philosophie et phénoménologie de

l'existence du corps, pour inspirer un nouveau modèle économique de production et de consommation, pour bien habiter la terre et cohabiter avec les autres espèces animales (Pelluchon, 2015, 13). Le titre même de cet ouvrage montre que les nourritures doivent être à la base de la discussion politique.

Il s'agit de trouver le chemin vers un équilibre entre le développement économique et la correcte utilisation des ressources naturelles, pour maintenir une harmonie entre l'homme, les animaux et la nature. Certes, ce n'est pas un programme facile à réaliser au niveau politique, parce qu'il passe par l'éducation des citoyens et le modèle de l'agriculture pour produire les nourritures. Mais Pelluchon reprend les analyses d'une philosophie de l'existence pour ramener la crise écologique au niveau fondamental, celui de la manière dont l'homme habite sur terre et utilise la terre. D'après Pelluchon, dans *Les nourritures*, l'écologie est le nouveau point de départ pour la philosophie: «L'écologie, loin d'être un simple champ d'études spécialisées, impose au contraire un renouvellement de la philosophie qui a servi jusqu'ici de fondement à l'éthique et à la politique» (15).

Les nourritures ont une signification large pour la philosophie française. Les nourritures ne sont seulement pas les aliments que nous mangeons à partir de plantes et d'animaux pour maintenir notre organisme en fonctionnement, mais bien ce sont les choses, les moyens, les milieux dans lesquels nous nous incorporons et dont nous avons besoin pour bien vivre. L'homme peut s'approcher de l'autre et des autres espèces par le corps, dit-elle dans *Les nourritures*: «Nous sommes reliés aux autres par notre rapport aux nourritures qui soulignent, en outre, l'interdépendance des espèces» (19). Le concept de nourritures, chez Pelluchon, est influencé également par *Totalité et Infini* de Levinas en ce qui concerne le rapport à l'être (Levinas, 1994, 114, 156).

Le fait de manger n'est pas un acte privé et individuel, car il a toujours des conséquences pour les autres. En effet, «ma manière de consommer les nourritures a des conséquences sur les autres. Plus fondamentalement, mon rapport aux nourritures est lui-même une position

dans l'existence qui relève de l'éthique» (Pelluchon, 2015, 21). Cependant, ce ne sont pas uniquement les effets de manger et consommer qui ont un rapport à l'existence et à l'éthique, mais la dépendance de l'économie et, plus encore, du milieu d'où viennent les nourritures, c'est-à-dire, de l'agriculture et de l'élevage des animaux. Il y a une dépendance que nous ne considérons pas lorsque nous mangeons, parce que les êtres vivants dont nous nous nourrissons ne sont pas en face de nous à table. Or, pour Pelluchon, dans *Les nourritures*: «Mon rapport aux nourritures est le lieu originaire de l'éthique» (21).

À cet égard, le rapport à l'autre n'est pas uniquement un rapport aux autres hommes, les agriculteurs et les éleveurs, mais aussi un rapport aux plantes, arbres et animaux, dont nous nous nourrissons pendant l'existence pour bien vivre. Dans *Les nourritures*, ce que Pelluchon a découvert par rapport aux hommes, plantes et animaux, c'est que la nourriture est une nouvelle dimension de l'éthique et particulièrement de la justice: «La justice, le fait que notre manière d'habiter la terre et de préserver sa beauté relève de l'éthique et de la politique, mais aussi l'importance que les nourritures ont pour nous» (22). Cette manière de comprendre le rapport de l'existence humaine à la nature a une double dimension: éthique et politique. L'éthique de la nourriture peut toucher la politique afin que l'économie et le droit puissent changer notre manière de vivre sur terre. Ici, il ne s'agit pas simplement d'un rapport au monde, comme la description des structures de l'analyse existentielle heideggérienne et la passivité du corps de l'éthique de la vulnérabilité levinassienne, mais il s'agit surtout de savoir habiter la terre et vivre avec la nature pour bien comprendre le défi écologique de notre époque.

La responsabilité personnelle et sociale doit prendre une nouvelle place dans la politique, l'économie et le droit, en s'éloignant davantage encore du contractualisme et de l'anthropocentrisme modernes, dans lesquels les animaux et la nature ne se voient pas reconnaître un rôle vital pour l'humanité. C'est ainsi que, dans *Les nourritures*, la démocratie peut se refonder autrement, pour rendre justice aux générations futures, parce que la question de la nature et

de l'animal est finalement une interrogation humaine (269-307).

Dans *Les nourritures*, Pelluchon a un chapitre intitulé «Zoopolis et la justice envers les animaux» (129-142), inspiré par le livre *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights* par Sue Donaldson et Will Kymlicka. C'est un ouvrage fondamental sur l'état de la question animale au niveau politique et juridique, que Pelluchon a mis également en discussion à cause de l'abus et de la violence contre les animaux, dans son petit livre *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale, mais aussi dans L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie* (335-388). C'est une discussion politique, économique et juridique majeure, que nous ne pouvons pas approfondir ici étant donné les enjeux spécifiques de chaque domaine dans l'articulation.

5. L'éthique de la considération et l'humilité

En tous cas, pour bien comprendre la philosophie politique de Corine Pelluchon, il faut faire un retour à travers ses livres et articuler l'éthique de la vulnérabilité et l'éthique de la considération ensemble. L'éthique préconisée consiste à prendre une série de décisions politiques, économiques et juridiques, avec la responsabilité qu'exigent la crise écologique et la maltraitance animale par la production industrielle. Il faut prendre en considération, non seulement l'homme, mais aussi la nature et les animaux aux niveaux politique, économique et juridique. Le thème de la considération était déjà esquissé dans les premiers ouvrages de Pelluchon, mais elle l'a approfondi depuis dans le livre *Éthique de la considération*, avec un sens particulier, celui de l'humilité.

Dans les *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Pelluchon met en exergue la considération: «Le mot "considération" vient du latin *considerare, cum consideris*, et signifie regarder les étoiles, puis regarder attentivement en accordant de l'importance à ce que l'on examine» (Pelluchon, 2011, 302). Pour la philosophe française, la considération est une sorte d'avertissement

pour comprendre l'altérité et saisir la vérité, sans éliminer la différence entre les personnes. L'inspiration de Pelluchon par le traité *De la considération* de saint Bernard de Clairvaux est incontestable pour l'éthique de la considération, mais elle va plus loin pour la mettre en scène dans la politique actuelle; le livre LIV de ce traité spirituel est fondamental pour trouver la vérité de qui on est, comme connaissance de soi et du monde (Bernard de Clairvaux, 2010). Selon Pelluchon, «l'idée principale réside dans le fait que le point de départ de la considération et la condition d'un regard juste sur le monde et d'une action prudente renvoient au sujet lui-même» (Pelluchon, 2011, 302). La considération est une capacité intellectuelle et spirituelle de l'homme pour se connaître et connaître le monde justement en prenant conscience de ce qu'on fait à l'autre et au service de l'autre. Même si la philosophe la rapproche de la vertu éthique grecque de prudence pour lui donner un sens plus philosophique, il ne s'agit pas de la prudence aristotélicienne, mais d'une capacité de la sagesse humaine qui permet d'être solidaire de l'autre et du monde. Le concept de la considération de saint Bernard de Clairvaux, exprimé par Pelluchon, aide au moins à penser la responsabilité philosophiquement et politiquement, dans la mesure où elle la met en discussion dans le cadre du défi écologique, de la question animale et de la démocratie. Autrement dit, l'éthique de la considération «s'émancipe de son origine bernardienne et prend un sens contemporain» (Pelluchon, 2018, 27).

Se regarder soi-même et regarder les conditions du monde actuel selon la considération permet de se rendre compte, c'est-à-dire de prendre conscience, que l'homme vit une époque de défis dramatiques par rapport à la vie sur terre, lesquels mettent en péril l'humanité. Dans *l'Éthique de la considération*, l'auteure affirme qu'il s'agit d'une sorte de nihilisme:

Le problème du nihilisme contemporain est l'incapacité à sortir de soi et le besoin d'étendre son contrôle sur tout, en particulier sur son propre corps et celui des autres. C'est pourquoi ce besoin de domination s'exerce surtout à l'encontre des personnes vulnérables et des animaux. (21)

Ce «nihilisme contemporain» détecté par Pelluchon à partir de la philosophie politique de Leo Strauss montre la gravité du comportement humain (Pelluchon, 2005). C'est un exercice de pouvoir et de domination d'une personne sur une autre, pour contrôler le corps et donc la vie de l'autre. Ce qui est frappant dans la description des symptômes énumérés par Pelluchon, c'est la domination exercée envers les plus vulnérables de la société, tels que les personnes handicapées et les animaux. Ce n'est rien d'autre qu'une deshumanisation, c'est-à-dire un anéantissement du corps de l'homme par l'homme lui-même, qui affecte aussi la vie des animaux et de la nature.

D'après Pelluchon, «L'objectif de l'éthique de la considération est de réconcilier la théorie et la pratique, la raison et l'affectivité, dans un contexte qui est celui de la démocratie pluraliste, multiculturelle et possédant des moyens technologiques ultra-puissants» (Pelluchon, 2018, 22). Dans quelque mesure, la philosophe se réfère au projet du transhumanisme qui essaie de contrôler le corps de l'autre par le pouvoir de la technoscience et des biotechnologies (Pelluchon, 2009, 201-242).

En effet, l'éthique de la considération est vue par Pelluchon comme liée au corps humain : «L'éthique de la considération est liée à une philosophie du sujet qui ne se réfère pas à une essence de l'homme. Son point de départ est le sujet pensé dans sa corporéité» (Pelluchon, 2018, 24). La corporéité est précisément le point de liaison entre les livres: 1. *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, 2. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*. Les hommes, les animaux, la nature, 3. *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*. Ces trois livres de Pelluchon «constituent la philosophie de la corporéité et du sujet servant de fondement à l'éthique de la considération» (24). Dans cette philosophie de la corporéité, ce qui est l'objet de préoccupation et de souci, c'est la vulnérabilité du vivant qui doit être considérée au niveau de l'éthique. Dans *l'Éthique de la considération*, la meilleure description donnée par Pelluchon de la considération est la suivante:

La considération suppose que l'on inclue le souci des autres humains et non humains

ainsi que l'amour du monde et de la nature dans le souci de soi, sans pour autant que la recherche de sa perfection propre soit la motivation de ses actes, comme dans les théories perfectionnistes souvent associées aux éthiques des vertus. Parler de considération signifie, comme chez Bernard de Clairvaux, que la clef de toutes les vertus se trouve dans le rapport à soi. (26)

La considération va de pair avec le souci des humains comme des non-humains, les personnes et les animaux, ainsi qu'un sentiment fort par rapport au monde et la nature; c'est le sentiment de l'amour qui est en jeu dans le souci de soi-même. On ne peut pas se préoccuper de soi-même seulement, mais plutôt il faut aimer le monde et la nature pour se soucier de soi-même et de l'autre. Cette brisure de l'ego dans le monde et la nature avec les humains et non-humains va au-delà d'un perfectionnisme personnel et individuel, typique d'une éthique de la vertu traditionnelle. L'éthique de la considération reste toujours en rapport à la vulnérabilité de l'autre et elle est donc un appel à l'humilité.

6. Conclusion

La philosophe française Corine Pelluchon a développé à juste titre une théorie éthique appliquée en considérant les défis écologiques et animaliers de notre époque. Pelluchon est restée encore dans le cadre de la philosophie politique moderne, mais elle va au-delà du contractualisme et de l'anthropocentrisme modernes qui ont affirmé les droits de l'homme au détriment des animaux et de la nature.

Même si Pelluchon utilise la philosophie politique moderne, Hobbes et Rousseau, Rawls et Habermas, c'est par une interprétation critique de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger, inspirée par Levinas, Derrida, Ricœur et Jonas, qu'elle va découvrir une nouvelle dimension du corps humain pour bien comprendre les relations de l'homme avec le monde, très particulièrement avec la nature et les animaux. La passivité du corps humain

permet de développer une sensibilité pour découvrir la subjectivité de l'autre.

C'est grâce à l'éthique de la vulnérabilité inspirée par Levinas que Corine Pelluchon fait une critique de l'autonomie de la personne exaltée depuis la philosophie moderne, surtout dans la politique et le droit. Cependant l'autonomie se brise face à la vulnérabilité humaine et cette autonomie brisée permet dès lors de prendre en considération la fragilité du corps, le corps propre et celui de l'autre. L'articulation phénoménologique faite par Pelluchon à partir d'une interprétation critique des structures de l'analyse existentielle heideggerienne, et surtout de la passivité du corps par Levinas, donne la possibilité de comprendre la subjectivité de l'animal et de la nature, pour qu'ils soient introduits justement dans le monde des relations politiques, économiques et juridiques.

Les nourritures mettent l'accent sur la question écologique et animale au sein de la démocratie, en soulignant la responsabilité personnelle et sociale. Les citoyens doivent s'engager pour que la nature et les animaux aient un «droit à être», à vivre sur terre sans violence et ainsi pour garantir une bonne vie aux générations futures. Il s'agit de changer la manière dont l'homme habite sur terre avec la nature et les animaux. L'éthique de la considération peut maintenir – comme vertu de connaissance de soi-même et du monde – une harmonie entre l'homme, la nature et les animaux, dans les domaines de la politique, de l'économie et du droit. Mais l'homme a besoin de l'humilité pour donner une place à la nature.

C'est ainsi que la contribution de la philosophe française Corine Pelluchon à la bioéthique est double. D'une part, elle met la bioéthique, en tant que discipline académique, dans la philosophie politique pour renouveler la démocratie. Le nouveau concept de démocratie doit prendre en considération la vulnérabilité de l'homme et de la nature pour soulager la crise environnementale et animale. D'autre part, la bioéthique peut aller au-delà de la conception médicale-clinique et prendre en considération l'articulation phénoménologique entre l'homme, la nature et les animaux pour mieux comprendre les problèmes de la santé et bien vivre sur terre.

Références

- Bernard de Clairvaux. (2010). *De la considération. Traduction par Pierre Dalloz suivi de L'architecture de saint Bernard*. Paris: Cerf.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.
- Donaldson S. and Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit. Neunzehnte Auflage*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Levinas, E. (1994). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le livre de poche.
- . (1997). *Hors sujet*. Paris: Le livre de poche.
- . (2011). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche.
- Pelluchon, C. (2005). *Leo Strauss, une autre raison, d'autres Lumières. Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*. Paris: Vrin.
- . (2009). *L'Autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*. Paris: PUF.
- . (2011). *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. Paris: Cerf.
- . (2015). *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*. Paris: Seuil.
- . (2017). *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*. Paris: Alma éditeur.
- . (2018). *Éthique de la considération*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Francisco Quesada Rodríguez (francis.quesada@gmail.com) est titulaire d'un Master en Sciences humaines et d'un Master scientifique en Bioéthique de l'Université du Costa Rica; il est aussi Docteur en théologie de l'Université catholique de Louvain, doctorant en philosophie dans le domaine bioéthique et professeur d'éthique à l'Université du Costa Rica. L'auteur a publié *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad* (Madrid, 2014) et *La bioética de la responsabilidad según Hans Jonas* (Madrid, 2018).

Adresse: Calle 6, Avenidas 8 y 12: Santo Domingo de Heredia, Costa Rica.

Recibido: 27 de mayo, 2019
Aprobado: 16 de agosto, 2019

Luis Uribe Miranda

Filosofía como migración. A propósito de las recepciones de la filosofía de José Ortega y Gasset en Chile

Resumen: *El presente escrito defiende la tesis según la cual la filosofía como migración es la que permite comprender, de modo propedéutico, las diversas recepciones que tuvo la filosofía de José Ortega y Gasset en Chile. Esta tesis implica, también, la aceptación del castellano como lengua apta para ejercer ese quehacer que denominamos filosofía.*

Palabras claves: *Filosofía Chilena, Migración, Castellano, José Ortega y Gasset, Historia.*

Abstract: *The present paper defends the thesis according to which philosophy as migration is the one that allows to understand, in a propaedeutic way, the different receptions that had the philosophy of José Ortega y Gasset in Chile. This thesis also implies the acceptance of Castilian as a suitable language for the exercise of this activity that we call philosophy.*

Keywords: *Chilean Philosophy, Migration, Castilian, José Ortega y Gasset, History.*

1. Introducción

Que la filosofía tenga su origen, al menos como la hemos estudiado y conocido en Occidente, en Grecia, no implica de suyo que sólo podamos realizarla en Grecia y en griego. Tampoco parece plausible la idea, como agradecería a algunos filósofos profesionales, que ella pueda ser

realizada solamente en una lengua o idioma. Más aún, parece que la misma historia de la filosofía, en particular en la cultura romana y sus posteriores desarrollos en Europa central, se encarga de desmentir el forzado *monolingüismo* al que se quiere someter a este quehacer llamado filosofía y al intento, fallido por cierto, de establecer una jerarquía entre las *lenguas filosóficas*. Este desmentido, desde nuestra perspectiva, permite afirmar que la filosofía necesitó abrirse a otras lenguas, a otros idiomas y culturas, para poder sobrevivir y diseminarse más allá de las fronteras de la llamada cultura europeo-occidental. *Traducir para comprender.* Esta es la sentencia que permitió la expansión de la filosofía en Occidente.

Si aceptamos la tesis según la cual el *monolingüismo* filosófico es imposible, no sólo por razones teóricas, también estamos obligados a aceptar la tesis de que cualquier lengua o idioma es apto para realizar el ejercicio filosófico y que, en consecuencia, no existiría una tal jerarquía entre las lenguas. Se abre de este modo el camino para que, sin remordimientos y faltas de autoestima, afirmar que también el español, nuestro castellano, es una lengua filosófica *como cualquier otra*.

Que una lengua o idioma pueda afirmar que es filosófica *como cualquier otra* presupone, desde nuestra perspectiva, no sólo la aceptación de la falsedad del *monolingüismo* filosófico, sino más primariamente, la aceptación de que la condición natural de la filosofía es la migración.



En otras palabras, que la filosofía se haya desarrollado y haya conseguido expandirse de modo planetario, que haya conseguido sobrevivir más allá de las fronteras de Grecia y Europa central y que hoy nos permita ejercerla también en Chile, es consecuencia de su carácter migratorio. La migración permite a la filosofía su sobrevivencia en tierras extranjeras, le permitió ampliar sus tradiciones, sus prácticas, los terrenos para su cultivo. Pero ese carácter migratorio de la filosofía mostró también, como era de esperar, que era necesario estar abiertos a la aceptación de lo diferente, de lo *otro*. En este sentido, la filosofía como migración consiste en una ampliación geográfica de la misma, una ampliación cultural que, por esa condición propia, está siempre en un viaje constante, una inestabilidad, un transporte, una transitoriedad. No existiría, por tanto, una tierra específica de la filosofía en la cual ejercer una soberanía, un poder para determinar lo pensable y lo impensable, lo que debe permanecer como filosofía y lo que debe desaparecer, lo que debe ser almacenado en la memoria y lo que debe ser olvidado. Esta condición migratoria, de desterrada, paradójicamente, es la que permite su sobrevivencia y vitalidad hasta nuestros días.

La filosofía en Chile sólo fue posible por esa condición de migración propia de toda filosofía. En este sentido, lo que presentamos en este escrito, con un claro espíritu propedéutico, es la tesis según la cual la filosofía como migración, condición indispensable para todo filosofar, es la que permite comprender las diversas recepciones de la filosofía de José Ortega y Gasset en Chile y que estas también implican la aceptación del castellano como lengua filosófica. Para dar cuenta de este propósito comenzaremos con una propedéutica de filosofía chilena, seguiremos con un análisis del concepto de historia en Ortega y Gasset y finalmente presentaremos algunas recepciones de esta filosofía en Chile.

2. Propedéutica incompleta de la filosofía en Chile

La filosofía en Chile, como en la mayoría de las repúblicas de Latinoamérica por lo demás,

tiene sus inicios vinculados a las instituciones educativas fundadas por los órdenes religiosos que llegaron en la época de la Colonia; es decir, fue fruto de una migración. Esto es, que durante la época en que Chile era colonia del Reino de España se comienza, con el trabajo de los clérigos presentes en el país, el estudio de la filosofía y se da, por razones prácticas y no teóricas, un cambio en las instituciones educativas. Esto es, que la necesidad pragmática de formar en Chile a los nuevos clérigos en teología y filosofía generó el problema de validar dichos estudios en alguna universidad europea. Es decir, los títulos y grados académicos obtenidos en los conventos chilenos no tenían valor jurídico porque los conventos no tenían el reconocimiento de universidad tal y como existía en Europa. Esta coyuntura obliga a los órdenes religiosos a realizar el paso de los denominados *Studia generalis* a las llamadas *Universitas studiorum* y, consecuentemente, generan el tránsito a la institucionalización de la filosofía en Chile.

Como es sabido, durante la Colonia sólo existían *Estudios Generales* en los conventos, en especial en el de Santo Domingo, de la Orden de los Predicadores en Santiago de Chile. Sin embargo, a poco andar, estos *Estudios Generales* tomaron el carácter de estudios universitarios. Es en este paso, por razones pragmáticas, que se fundan las *Universidades Conventuales* que, en su mayoría, no estaban abiertas a los otros habitantes del país. La primera de estas universidades conventuales se erigirá, según Bernardino Bravo Lira (1992, 32), el 26 de agosto de 1622 cuando se funda la *Universidad Santo Tomás*, perteneciente a los Padres Dominicos, que se había pedido al Rey en 1589, sobre la base de los Estudios Generales que ya existían en el Convento. El Curriculum formativo, como era habitual en la época, siguió el mismo esquema de la Universidad de París.

En el país existían otros *Estudios Generales*, a parte del de los Dominicos, que se encontraban en la misma coyuntura práctica de validar sus estudios de filosofía y teología. Se trataba de los Seminarios de Santiago (1584) y de Concepción, además de los pertenecientes a órdenes religiosas. En el siglo XVII cuatro eran los *Colegios de Estudios Generales* que pretendían

ser *Universidades*; se trataba de uno de los Mercedarios, otro de los Agustinos, el Convictorio de San Francisco Javier de los Jesuitas y el Colegio de San Diego de Alcalá de los Franciscanos (Bravo Lira, 1992, 40). Solamente el convictorio de los Jesuitas logrará, como veremos enseguida, recibir los permisos para transformarse en universidad y así validar los estudios de filosofía y teología de sus religiosos.

Recordemos que la Compañía de Jesús llegó a Chile 1593 (Škarica, 2010, 9) con un carácter puramente misionero, de divulgación del cristianismo. Sin embargo, a poco andar, comienza a realizar una labor educativa, especialmente, implementando los cursos de Gramática, Teología y, lo que nos interesa en esta propepédica, de *Filosofía*. Es así como entre los años 1594 y 1595 se da inicio al primer curso trienal de Filosofía en territorio chileno (Escobar, 1976, 18). En efecto, como consignan los pocos historiadores de la filosofía en Chile (Hanisch, 1963, 17; Hanisch, 1982, 17-31; Enrich, 1891, 9; Medina, S/F, 141), casi siempre con desarrollos hasta la primera mitad del siglo XX, el 15 de agosto de 1594 el P. Luis de Valdivia, de la Compañía de Jesús, dictará la Primera Cátedra de Filosofía en territorio chileno, teniendo como alumnos a once Dominicos, seis Franciscanos, Mercedarios y algunos seglares. Los cursos de filosofía seguirán hasta que en 1609 los Jesuitas trasladan a sus estudiantes a Tucumán, Argentina, interrumpiéndose por un lapso de tres años. No obstante esto, a su retorno a Santiago de Chile, los Jesuitas fundarán el *Convictorio San Francisco Javier* en 1611, continuando con los estudios de Filosofía y Teología que culminarán en la fundación de la *Universidad Jesuita* en 1623, es decir, un año después de la universidad de los Dominicos. Esta Universidad jesuita, que hoy no existe, poseía una muy buena biblioteca cuyos libros pasarán a la *Real Universidad de San Felipe*, fundada en 1738, tras la expulsión de los Jesuitas de Chile en 1767. Por otra parte, también es justo mencionar al Franciscano Chileno *Alonso Briceño*, algunas veces nominado como Ildefonso, como el primer chileno en publicar un libro de filosofía, que trataba sobre la filosofía de Duns Scoto, en 1638.

Con fecha 28 de julio de 1738, por cédula, el Rey Felipe V otorgó el permiso para la fundación

de la *Real Universidad de San Felipe* (Medina, 1928). El nombre de la universidad se otorgó en honor al Rey. En 1747 se nombra al ex alumno de la Universidad Jesuita *Don Tomás de Azúa Iturgoyen* como Rector y en 1756 se verificó la instalación oficial de la Universidad. La razón fundamental de la demora era porque no se tenía el edificio terminado. De hecho, en 1757 recién se pudo usar el edificio nuevo que sólo estuvo terminado totalmente en 1764. Con la fundación de la Real Universidad de San Felipe los estudios de filosofía salen de los conventos y se amplían a los no-religiosos, se secularizan.

Con la independencia de Chile se comienza instalar la *República* a partir de 1810. Con este logro se empieza a pensar en la necesidad de tener una universidad republicana y no monárquica. Es así como el 17 de abril de 1839 se decreta la cesación de la *Real Universidad de San Felipe* y la necesidad de tener una nueva universidad que sea su continuadora. Esto sólo llegará por ley del 18 de noviembre de 1843, bajo el gobierno de *Don Manuel Bulnes*, donde se define su organización y articulación. Meses antes, el 21 de julio de 1843, se produjo el cese completo de la *Real Universidad de San Felipe* y el inicio de la *Universidad de Chile* con el nombramiento de Don Andrés Bello como su primer Rector y de paso, generando un nuevo modo de ver la filosofía. La filosofía en Chile, en este sentido, comenzará poco a poco a distanciarse de la escolástica y a abrirse al estudio de la filosofía *laica*, en particular, aquella de influencia republicana francesa; como, por ejemplo, el sensualismo de la ideología y las influencias de Laménais (especialmente en el pensamiento de Francisco Bilbao Barquín).

Con la creación del sistema nacional de educación, en un único movimiento, se comienza, la formalización e institucionalización de la filosofía en Chile. La formalización de los estudios de filosofía en la República de Chile acontecerá en 1843. En palabras de José Jara:

sobre el trasfondo del valor y el brillo milenario adquirido por la filosofía en Occidente, en 1843 comienza en nuestra república la enseñanza formal de ella en el Instituto Nacional, respaldada por su inclusión con

tres horas en el último año de su plan de estudios específico. Un año después de la fundación de la Universidad de Chile, la filosofía sale así a un espacio distinto de aquel donde había crecido al alero de la Universidad de San Felipe y de los claustros eclesiásticos que, tanto en Europa como, por lo pronto, en este país, fueron sus primeros lugares subsidiarios de incubación. (2011, 131)

Siguiendo la afirmación de José Jara, la formalización de los estudios de filosofía en la República de Chile, en la educación secundaria en 1843 y en la universitaria en 1935 (2011, 131), permitirán la salida de la filosofía de su expresión escolástico-monárquica y abrirse a la tarea de pensarse en un contexto histórico y político diferente: a saber un contexto republicano.

El hecho de que la filosofía en Chile se vea obligada a pensarse en un contexto histórico diferente y, al mismo tiempo político, no es algo inusual en la filosofía. Más aún, este hecho sólo muestra lo más propio de la filosofía, y en esto la chilena no es la excepción, de que la filosofía se ejerce siempre en un contexto histórico y político específico desde sus orígenes griegos. Filosofar, en este sentido, es asumir el coraje de pensar siempre situados en un contexto histórico y, muchas veces, en contra del sistema político-ideológico vigente. Filosofar sería, parafraseando a Jorge Millas, la tarea de volverse un *aguafiestas*; es decir, “aquel personaje que rompe la cadena del carnaval y el festejo y está llamado a liberar el pensamiento del peligro de una vida soporífera” (Uribe Miranda, 2013, 165).

Con todo, después de más de doscientos años de vida republicana, la filosofía en Chile aún enfrenta un escenario complejo producto, también, de los sucesos político-sociales vividos durante el siglo XX. El *Golpe de Estado* realizado por el dictador Augusto Pinochet Ugarte el 11 de septiembre de 1973 es, sin lugar a dudas, una división de aguas, un antes y un después, para las prácticas de la filosofía en Chile y que, no podría ser de otro modo, también sigue repercutiendo en la vida social y cultural del país.

Es menester recordar que la dictadura en Chile, a diferencia de otros países

latinoamericanos, se sirvió de la filosofía y de los profesores de filosofía para llevar adelante su proceso de *lucha contra el comunismo* a través de la intervención de las universidades estatales y la separación curricular de la formación filosófica. Esta separación se da por la intervención militar en la Universidad de Chile y la división o desmantelamiento de la misma. Como consecuencia de esta política en la universidad, por un lado, se formarán a los licenciados en filosofía en la Universidad de Chile y, por otro, a los pedagogos en filosofía en la Academia de Ciencias Pedagógicas, que a poco andar será convertida en universidad. A los pedagogos en filosofía les viene asignada, por el régimen militar, la misión de formar en la moral nacional; es decir, en la moral de la Iglesia Católica y, consecuentemente, ser parte de la lucha contra el comunismo ateo. En este sentido, las palabras del primer rector de la UMCE, Fernando González Celis, no dan lugar a la duda:

nuestra academia es el producto de un proceso más amplio y más profundo de renovación cultural, iniciado en tales términos el mismo día 11 de septiembre de 1973, cuando la Honorable Junta de Gobierno dictó su primer Decreto Ley [...] Así, esta Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago, creada por S. E. el Presidente de la República, asume la tarea que la Divina Providencia y la Patria le han asignado; formar a los Maestros de Chile en un ámbito en que se conjugan los principios y valores de nuestra cultura occidental cristiana y los del legado patrio, con miras a integrar en nuestro Proyecto Histórico a las nuevas generaciones, comprometiéndose con el supremo objetivo que inspira al Gobierno de la República, y a todo chileno bien nacido: Hacer de Chile una Gran Nación. (1982, 10)

La filosofía, según este *proyecto histórico*, se vuelve, en su versión pedagógica, una herramienta, un instrumento, de *todo chileno bien nacido*, para realizar los objetivos de la dictadura militar de Pinochet. El currículum, como era de esperar, también sufre una nueva mutación. No será la escolástica, el liberalismo, el sensualismo, el positivismo o las filosofías del siglo XX que

serán enseñadas en las escuelas y universidades chilenas sino, más bien, una vertiente del tomismo en una versión ideologizada del cristianismo católico y que tendrá en la Pontificia Universidad Católica de Santiago su fuente de inspiración.

Con la denominada *vuelta a la democracia* a partir del Plebiscito de 1988, aunque en la práctica la dictadura terminará en 1990, la filosofía se intenta rearticular al interior de las universidades estatales y privadas, en su mayoría de la capital Santiago, pero, no cumple un rol preponderante en la cultura contemporánea chilena cediendo frente a las Ciencias Sociales y, más específicamente, a la Sociología y la Economía cuyos exponentes, incluso, llegan a ser ministros en los gobiernos de la llamada *Concertación de partidos por la democracia*. Paradojalmente, serán estos gobiernos los que, a través de reformas educacionales y un celo desmedido por la economía neo-liberal, intentan eliminar la enseñanza de la filosofía en la educación media, condenándola a unas pocas horas en el currículum obligatorio.

Si bien es cierto, a partir de los años noventa del siglo pasado, existe un gran desarrollo de la fenomenología y los estudios heideggerianos, un intento de reflatar el tomismo en vinculación con la filosofía analítica, intentos de replantear cuestiones desde las tradiciones francesas contemporáneas, una no despreciable producción estético-política, un aún insipiente desarrollo de la hermenéutica filosófica y un dispar desarrollo de la filosofía latinoamericana, no es menos cierto que la preocupación por temáticas vinculadas con los derroteros de la filosofía en Chile, aún muy escasos por falta de historiadores de la filosofía en Chile, es una preocupación de los últimos años y motivados, básicamente, por la coyuntura no buscada, de un acontecimiento histórico puntual: la conmemoración del bicentenario de la República de Chile el año 2010.

Desde la primera mitad de los años noventa del siglo pasado, fruto de la institucionalización y profesionalización de la filosofía en las universidades estatales y privadas en Chile, la importancia desmedida atribuida al mercado en su versión neo-liberal, el modelo de universidades estadounidenses como parámetro para las mediciones internacionales y la cuantificación de la producción científica, contribuyeron de modo decisivo

a la implementación de un perfil del profesor universitario de filosofía generando nuevas prácticas para la filosofía en Chile. En este proceso, la Conicyt, tanto en sus versiones para conceder becas de estudios (préstamos), como para conceder fondos para investigación, Fondecyt, (Neira, 2018, 10), han contribuido para, paulatinamente, dejar a la filosofía fuera de las áreas prioritarias para el desarrollo del país y, de este modo, tornar el saber filosófico irrelevante para el desarrollo del país con, en algunos casos, el beneplácito de los filósofos. La lógica del publicar a todo costo, como estrategia de sobrevivencia al interior de una estructura universitaria que no cuenta con un plan de carrera académica para sus profesores, no hace más que tornar evidente la condición de precariedad en la que la filosofía y los filósofos, se encuentran en el Chile actual.

3. José Ortega y Gasset y la historia

La tesis según la cual la vida del hombre es la historia puede sintetizar, desde nuestra óptica, el concepto que el filósofo madrileño José Ortega y Gasset (1883-1955) tiene de la historia. Esta tesis, desde nuestra lectura, puede verificarse en el cruce de los conceptos vivir, circunstancia, fatalidad, libertad, preocupación y hermenéutica. En otras palabras, que la relación de recíproca e indisoluble de estos conceptos, al interior de algunos textos de la filosofía de Ortega y Gasset, nos permitirían dar cuenta del concepto de historia. A continuación, intentaremos mostrar la relación intrínseca entre estos conceptos para, en un segundo momento, mostrar su vinculación con la recepción de Ortega y Gasset en Chile.

En el texto *En torno a Galileo*, Ortega y Gasset afirma que “al hombre lo único que le pasa es vivir” (1994, 22). El vivir del hombre, desde un punto de vista vital, *no pasa*, sino que es un *estar viviendo* y esto ocurre en una *circunstancia*. En palabras del filósofo madrileño, “el vivir consiste en que el hombre está siempre en una circunstancia” (1994, 27). El vivir en cuanto *estar viviendo*, eso que le pasa al hombre, acontece de suyo en una circunstancia y es en esta que la vida consiste. El consistir de la vida, el vivir del hombre, está siempre, y no a veces,

ligada a la circunstancia al punto de ser indisolubles. Con todo, es necesario interrogar por aquello que pueda ser la *circunstancia* y cómo ella podría estar unida indisolublemente al vivir del hombre.

Algunos párrafos de *Unas Lecciones de Metafísica* nos parecen relevantes para aclarar el sentido que el concepto de *circunstancia* adquiere en el filosofar de Ortega y Gasset. Según el filósofo madrileño:

La circunstancia o mundo en que hemos caído al vivir y en que vamos prisioneros, en que estamos perplejos, se compone en cada caso de un cierto repertorio de posibilidades, de poder hacer esto o poder hacer lo otro. Ante este teclado de posibles quehaceres somos libres para preferir el uno al otro, pero el teclado, tomado en su totalidad, es fatal. Las circunstancias son el círculo de fatalidad que forma parte de esa realidad que llamamos vida. (1986, 94)

Lo primero que puede ser afirmado, sin asomo de dudas, es que la circunstancia es un mundo. El mundo, claro está, no es algo que está *ahí*, distante de mí, sino que el mundo es el lugar propio en el cual *somos* o, si se quiere, es el *en donde* estamos siendo sin mediar voluntad, el *en donde* hemos caído al vivir y del que no podemos huir. El mundo es el lugar de la ocurrencia del vivir. Más aún, la circunstancia entendida como mundo es lo que me *detiene*, lo que me *mantiene* prisionero en la vida. Ser preso no es estar encarcelado, sino ser *presa*, estar expuesto en el mundo. La exposición en la que estoy en el mundo, la circunstancia, es la que me *mantiene* en la vida, la que me mantiene perplejo. Vivir en la circunstancia será, entonces, perplejidad.

Una segunda afirmación, en relación con la anterior, es que la perplejidad del vivir del hombre en la circunstancia se gatilla por las opciones. Esto es, que la circunstancia es un cierto repertorio de posibilidades. Estas posibilidades se abren como tales en el mundo, pero al mismo tiempo, se cierran en él. Las posibilidades son, en cada caso, mis posibilidades. Efectivamente, soy yo el que tengo que habérmelas con las posibilidades que constituyen mi circunstancia, en el sentido

de que la vida me ha sido dada, *hemos caído* en ella, pero no está hecha. Más aún, el hombre está obligado a tomar sus posibilidades como *suyas* y, en este sentido, sus posibilidades, que se abren y cierran en el mundo, es él mismo. El abrirse y cerrarse de las posibilidades es para el hombre una fatalidad o, mejor aún, *su* fatalidad.

En este sentido, tendríamos que afirmar que lo fatal de la circunstancia, en la que el hombre está siendo, le pertenece. La fatalidad no es un agregado al vivir, algo que podríamos eliminar a voluntad, sino que es un constitutivo ontológico. Somos una fatal circunstancia. Que la fatalidad nos pertenezca no significa que la circunstancia esté pre-determinada, sino que, más propiamente, nos vemos obligados a tomar *una* posibilidad. El poder optar dentro de la fatalidad, esa paradoja, es lo que Ortega y Gasset denomina libertad. La libertad es preferir dentro del repertorio de posibilidades en modo fatal. La fatalidad es la que manifiesta, la que hace patente, la libertad en la circunstancia. En la fatalidad somos libres, pero no somos libres para la fatalidad. Esto último, el no ser libres para la fatalidad, es lo que da sentido a la fatalidad por cuanto la fatalidad presupone el vivir del hombre. Es decir, que el vivir del hombre es fatal, su circunstancia, porque irrumpe en la vida sin pedirlo. La llegada del hombre a la vida no depende de él, debe elegirla, y es aquí donde radica su fatalidad. Siempre tenemos que habérmolas con nuestra vida. La vida, como la circunstancia, es un quehacer, es un vivir, aquello que nos pasa, un transitar.

El análisis anterior nos permite afirmar que el concepto de circunstancia para Ortega y Gasset contiene y relaciona, en modo recíproco e indisoluble, los conceptos de vivir, fatalidad y libertad. Permanece aún por aclarar la relación de estos conceptos con el de hermenéutica.

La tesis enunciada al inicio de este apartado, según la cual la vida del hombre es la historia para Ortega y Gasset, presupone el concepto de preocupación. El vivir del hombre, como hemos afirmado, es un quehacer. Esto es, que la vida da quehacer, *nos ocupa*, pero sobre todo, *nos pre-ocupa*. En *Unas lecciones de metafísica* decía Ortega y Gasset: “La vida es preocupación” (1986, 93). Pero esta preocupación no es sólo *a veces*, sino *siempre*. El hombre vive en la

constante preocupación por vivir. Esta preocupación, inevitablemente, lo hace vivir el futuro como presente. Según esto, la historia no sería la constatación de hechos que le han pasado al hombre, de un vivir pretérito, sino su preocupación vital por el porvenir, por el futuro. Más aún, la historia es la preocupación por la vida humana, por lo que será la vida, por el futuro de la vida humana. El advenir de la vida en el hombre, esa que no escogió, lo coloca siempre de cara con el porvenir. Advenir y porvenir son la constatación del carácter incompleto del vivir humano. En efecto, para Ortega y Gasset la vida del hombre es preocupación porque *no está hecha*. La vida consistirá en esa constante tarea de des-velar lo que la vida es. Este proceso es lo que podríamos denominar con el concepto de hermenéutica, por cuanto el hombre tiene que interpretar y articular su vida como sentido porque ella es, primeramente, preocupación. He aquí la razón por la cual la historia es hermenéutica para Ortega y Gasset.

El trabajo del historiador, siguiendo el raciocinio de Ortega y Gasset, consistiría en una labor hermenéutica. En efecto, para el filósofo madrileño, “la historia en su primaria labor, en la más elemental, es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación” (1994, 22) y no la simple constatación de hechos o la recopilación de datos. El historiador no sería, en sentido estricto, ni un filólogo ni un archivero. En palabras de Ortega y Gasset: “la estructura real de lo histórico no consiste nunca en los datos que el filólogo y el archivero encuentran [...] Los datos son síntomas o manifestaciones de la realidad” (1983, 91). En otras palabras, que los datos, en cuanto síntomas o manifestaciones, no son de suyo la realidad histórica y, por lo mismo, dependen de la acción de otro para que adquieran sentido, un otro que sería el verdadero historiador. En efecto, nos dice Ortega y Gasset: “Los datos son dados a alguien para algo. Ese alguien es en este caso el verdadero historiador —no el filólogo ni el archivero—, y ese *algo* es la realidad histórica” (1983, 91-92). La realidad histórica, en este sentido, depende de la labor del historiador para dar sentido a los datos y, justamente, es ese el carácter hermenéutico de la historia.

De este modo, podemos afirmar que los hechos y los datos no son la realidad, sino que

esta consiste en el vivir de los hombres, la preocupación por el sentido y sus posibilidades que sólo adquieren sentido en la interpretación. La historia como hermenéutica para Ortega y Gasset “se ocupa en averiguar cómo han sido las vidas humanas” (1994, 32), pero no en el sentido psicológico, sino en sentido histórico. En otras palabras, “lo histórico, que es, en definitiva, la vida humana en sus variaciones, consiste, por lo pronto, en un *sistema de constantes*” (Ortega y Gasset, 1983, 93). Sin embargo, es justamente en esas *constantes* de lo histórico, que en definitiva es la vida humana, donde podemos interpretar las posibilidades de eso que nos pasa. En consecuencia, la historia consistirá en averiguar cómo los hombres de una época han interpretado el drama, la fatalidad, del vivir del hombre en su circunstancia. La historia, en la perspectiva de Ortega y Gasset es necesariamente hermenéutica, cuyo material de trabajo no es otro que la vida del hombre y su estructura vital.

La tesis según la cual la vida del hombre es la historia para Ortega y Gasset, como hemos mostrado en los párrafos anteriores, presupone la relación recíproca e indisoluble de los conceptos vivir, circunstancia, fatalidad, libertad, preocupación y hermenéutica.

4. José Ortega y Gasset y sus recepciones en Chile

La filosofía, tal y como la hemos conocido en Occidente, ha llegado hasta nosotros a través de la migración. Una migración que se hizo patente en sus orígenes a través de la traducción en diversas lenguas y que, claro está, sigue siendo el modo predilecto para un acceso eficaz a ella. Traducirse es para la filosofía, el antídoto para resistir a la enfermedad del *monolingüismo* de los especialistas y su posibilidad de sobrevivencia en un mundo plural y cambiante. La migración, como característica fundamental de la filosofía, nos abre al ejercicio y cultivo de ella en diversas lenguas pero, por sobre todo, nos hace conscientes de que no existe un ejercicio nativo, aborigen, que sirva de parámetro único para el quehacer filosófico. En este sentido,

como afirmaba José Jara, “la condición de la existencia misma de la filosofía cabría describirla como la del desplazamiento, de la migración reiterada, del viaje y, en especial, la de carecer de un único lugar en el que su ejercicio sea absolutamente nativo, aborigen” (Jara, 2011, 127). La sobrevivencia de la filosofía pasa, desde esta óptica, por la migración constante, el dislocamiento de un lugar a otro, de una lengua a otra, de un pensamiento a otro, de una historia a otra, de un país a otro. Esta condición migratoria de la filosofía, sin lugar a dudas, puede ser predicada de la recepción de la filosofía de José Ortega y Gasset en Chile.

La obra de Ortega y Gasset conoció una buena acogida en los circuitos intelectuales europeos durante la época del entre-guerras del siglo pasado. En Latinoamérica su obra, que atraviesa un sinfín de áreas y aspectos de la vida cultural, tendrá una aceptación que, sin lugar a dudas, será reforzada por sus viajes a Argentina. Como nos recuerda Francisco José Martín Cabrero, José Ortega y Gasset “en 1916 hizo su primer viaje a Argentina, un viaje decisivo tanto para la conformación de la idea que Ortega iba a hacerse de América [...], como para la siembra de la semilla de su pensamiento en tierras americanas” (2018, 4). En otras palabras, Ortega y Gasset mirará América a partir de la realidad conocida en Argentina y fue esa, cual centro de acogida para migrantes, la tierra escogida para sembrar y difundir sus ideas filosóficas en Latinoamérica. Pasarán doce años para que Ortega y Gasset vuelva a Argentina y decida atravesar la Cordillera de los Andes y pisar territorio chileno en 1928. En efecto, nos dice Francisco José Martín Cabrero, “en este segundo viaje y como parte sustantiva del mismo, a caballo de los meses de noviembre y diciembre, Ortega visitó también Chile” (2018, 4). Durante esta estadía recibió honores y dictó conferencias en la sede del Parlamento chileno y fue nombrado Miembro Honorario de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

Jorge Acevedo Guerra, en un texto publicado en *El Mercurio* en 2005, enfatizará que el Ortega y Gasset que visitó Chile en 1928 era, primeramente, un filósofo o, siguiendo a Francisco Soler Grima, un pensador. En palabras de

Acevedo Guerra, “quien vino a Chile en 1928 fue un pensador, y es preciso no perder nunca de vista eso, so pena de trivializar el hecho, convirtiéndolo en una anécdota más de nuestra historia” (2005, 1). Es decir, el hecho de Ortega y Gasset visitar Chile en 1928, según Jorge Acevedo Guerra, no puede ser interpretado como un hecho sin importancia o, si se quiere folclórico, sino que reviste una importancia mayor para el desarrollo de la filosofía en Chile. Más aún, y en esto Acevedo Guerra concuerda con Francisco José Martín Cabrero, el hecho de Ortega y Gasset haber sido nombrado Miembro Honorario de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile significaba, entre otras cosas, que el filósofo madrileño era conocido y reconocido en cuanto filósofo. En palabras de Acevedo Guerra, “creo que en ciertos círculos universitarios de Chile había claridad al respecto, el año en que Ortega y Gasset visitó nuestro país” (2005, 1). Este énfasis en el carácter de filósofo, de pensador, podría ser leído como un intento de desvincular al filósofo del político que, como sabemos, coexistían en Ortega y Gasset (Pinto Benavides, 2014, 115-131). En este sentido, el escenario político en España y Chile, por un lado, y la posibilidad de leer a un filósofo en castellano, por otro, podrían explicar las recepciones de la filosofía de Ortega y Gasset en Chile.

En relación al escenario político de España y Chile, para una recepción de la filosofía de Ortega y Gasset en Chile, cabe mencionar la Guerra Civil Española, el triunfo del franquismo y el exilio republicano español en tierras americanas; una migración. Serán los libros de Ortega y Gasset, esos que los exiliados españoles traerán en sus equipajes, los que permitirán una primera recepción de esa filosofía durante los años treinta del siglo pasado. Ya no será Ortega y Gasset en persona sino, más bien, sus libros los que permitirán la vuelta del pensador madrileño. En efecto, “a Chile volvería Ortega diez o doce años después entre el equipaje de los exiliados republicanos derrotados en la guerra civil” (Martín Cabrero, 2018, 4). Entre estos exiliados, filósofos migrantes, estaban María Zambrano, discípula directa de Ortega y Gasset y José Ferrater Mora, un catalán orteguiano, que entrará en contacto con Jorge Millas, Luis Oyarzún y,

quizás también, con el poeta Nicanor Parra, todos alumnos del Internado Nacional Barros Arana (INBA) en Santiago de Chile. Con todo, será el filósofo Jorge Millas quien desarrollará una lectura original de la filosofía de Ortega y Gasset, en particular, de *La rebelión de las masas*. Cabe recordar que Jorge Millas también entrará en contacto con discípulos de Ortega y Gasset en la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Tenemos, por tanto, una recepción republicana de la obra de Ortega y Gasset en los años treinta y cuarenta del siglo pasado, fruto de una migración.

Una segunda recepción, en sentido político pero de signo inverso, acontecerá durante los años cincuenta. La llegada a Chile en la década de 1950 de Francisco Soler Grima, exiliado del franquismo, también migrante, marcará a fuego una recepción de Ortega y Gasset en Chile que sigue vigente hasta nuestros días. Francisco Soler Grima, discípulo del colaborador de Ortega y Gasset Julián Marías, realiza una lectura de Ortega y Gasset en relación con Martin Heidegger durante su magisterio en la Universidad de Chile, en sus sedes de Santiago y Valparaíso. Esta lectura dará muchos frutos, especialmente en traducciones de obras de Heidegger realizadas por Soler y publicadas, póstumamente algunas, en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile y en la Editorial Universitaria, por Jorge Acevedo Guerra. Esta recepción heideggeriana de Ortega y Gasset se verá fortalecida también con la llegada, en la misma época, del filósofo italiano Ernesto Grassi, contratado para dictar el curso de metafísica en la Universidad de Chile entre los años 1952-53; una migración de corto plazo. Grassi era un gran conocedor de la filosofía de Heidegger e introdujo en Chile el método de la lectura de Heidegger en alemán, generando la así llamada profesionalización de la filosofía en Chile (Sánchez González, 2016, 157). Después de Chile, Grassi volverá a Italia y posteriormente será profesor en Alemania hasta su muerte. Esta recepción de Ortega y Gasset a través de Heidegger, con Soler, Grassi y Acevedo, será la causa eficiente para que Chile se vuelva uno de los centros de irradiación de la filosofía de Heidegger en lengua castellana. Cabe, sin embargo, afirmar que ese trabajo de recepción no habría

sido posible sin el concurso de la traducción como un modo de acceso a la filosofía, como un rostro del cual la filosofía se sirve para llegar y abrirse a los *otros*. El hecho más significativo a este respecto fue, sin lugar a dudas, la traducción de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger realizada por Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (1927-2017) que, como es sabido, fue publicada primero en Chile (Editorial universitaria) y después en España (Trotta ediciones).

También existiría una recepción católica, no exenta del componente político, de Ortega y Gasset durante los años sesenta del siglo pasado. Se trata de las obras de Arturo Gaete Urzúa (1924-2007), Hernán Larraín (1921-1974) y Osvaldo Lira Pérez (1904-1996) (Martín Cabrero, 2018, 4; Acevedo Guerra, 2005, 2). En realidad, se trata de una pugna eclesiástico-filosófica en torno a la obra de José Ortega y Gasset. Por un lado, los jesuitas Larraín y Gaete que, a partir del análisis de las obras de juventud el primero y de la madurez el segundo, concuerdan en la existencia de una metafísica y un catolicismo *cultural* en la obra del filósofo madrileño. En cambio, el sacerdote de los Sagrados Corazones Osvaldo Lira negará la existencia de una metafísica en la obra de Ortega y Gasset a partir de un análisis tomista. Con todo, y a pesar de la pugna, estos autores intentan vincular la filosofía de Ortega y Gasset con el catolicismo, con evidentes diferencias entre sí y con influencias de la lectura de Julián Marías de Ortega y Gasset; esto es, una lectura metafísica de la obra orteguiana con la finalidad de afirmarla, la perspectiva jesuita, o de negarla a partir del tomismo, la perspectiva de Lira. La pugna muestra, por tanto, una recepción crítica de la obra de Ortega y Gasset durante la década de 1960 al interior de la Universidad Católica de Chile y que, como sabemos, también tendrá un componente político que fue más patente en la vida de Osvaldo Lira Pérez y su posterior adhesión a la dictadura de Pinochet. Este fenómeno también podría, en un sentido amplio, ser interpretado a la luz de la pugna entre los conservadores (católicos) y liberales (masones) de la primera mitad del siglo XIX en Chile, con la diferencia de que esta vez, la pugna entre liberales (Jesuitas) y conservadores (Lira) se da

al interior del catolicismo a partir de la recepción de Ortega y Gasset.

Por otro lado, existiría una recepción de Ortega y Gasset en Chile que está vinculada a la posibilidad de leer al filósofo en castellano o, mejor aún, reconocer al castellano como lengua filosófica *como cualquier otra*. Jorge Acevedo Guerra nos alerta sobre la importancia de esta filosofía en nuestra propia lengua. Escribía Acevedo Guerra en 2005:

el hecho de contar con una filosofía pensada originariamente en castellano es para nosotros –los hispanoparlantes– de la mayor importancia. No es lo mismo pensar desde una filosofía elaborada en nuestra lengua materna que hacerlo a partir de una filosofía elaborada en una lengua distinta o conocida a través de traducciones. (2)

Desde esta perspectiva, en las que también concordarían Humberto Giannini y Joaquín Barceló según Jorge Acevedo Guerra (2005, 2), la posibilidad de leer y pensar una filosofía en castellano facilitó la recepción de la filosofía de Ortega y Gasset en Chile. También porque una filosofía desarrollada en castellano implica, ciertamente, la aceptación de la tesis según la cual, no existe una lengua privilegiada para filosofar y que, incluso, la traducción muestra que toda filosofía puede ser desarrollada o leída en castellano. De hecho, la consolidación de una lectura de Ortega y Gasset vinculada con Heidegger, como la realizada por Francisco Soler Grima, mostró su consolidación en el tiempo gracias a la necesidad de traducir, de volver propio, en castellano, un pensar que aparentemente no se maculaba con otras lenguas. Con todo, pensar en castellano continúa siendo un desafío urgente y, justamente en este punto, Ortega y Gasset se muestra como un camino a seguir.

Consideración final

En la introducción a este escrito hemos afirmado que la condición natural de toda filosofía era la migración y que ella fue la condición de posibilidad para que existiera la filosofía en

Chile. La tesis según la cual la filosofía entendida como migración, condición indispensable para todo filosofar, es la que permite comprender las diversas recepciones de la filosofía de José Ortega y Gasset en Chile y que estas, a su vez, también implican la aceptación del castellano como lengua filosófica, es lo que hemos mostrado en los diferentes apartados de este escrito. En efecto, la filosofía necesita de la lengua, de un idioma para realizarse que, en nuestra circunstancia, es el castellano. El castellano es el mundo que se abre a nosotros para pensar nuestro presente.

Por otra parte, la misma concepción de historia de Ortega y Gasset, tal y como la hemos presentado en el tercer apartado, nos permite comprender la importancia del castellano para pensar eso que nos pasa, esa fatalidad en la que consiste el vivir humano y que merece ser pensado en términos filosóficos. Quizás en esto resida para nosotros chilenos, desde Ortega y Gasset, la tarea ineludible de pensar nuestro presente, nunca desvinculado del pasado, ese que nos preocupa y nos proyecta como sociedad. Es en este sentido que reiteramos, como tantas veces en el texto, que eso que nos pasa, la historia que nos pasó, no puede quedar en el olvido a partir de un acto soberano de un tipo de filosofía. Urge, por tanto, pensar filosóficamente el Golpe de Estado y la dictadura de Pinochet, los detenidos desaparecidos, los exiliados y las consecuencias de una implementación ilimitada del neo-liberalismo en la vida presente de los chilenos. Pensar desde Ortega y Gasset implica, también, no eludir la responsabilidad que tenemos con el devenir de la filosofía en Chile.

Bibliografía

- Acevedo Guerra, J. (2005). Ortega y Gasset y Chile. *El Mercurio*. (Domingo 13 de noviembre), Santiago de Chile.
- Bravo Lira, B. (1992). *La universidad en la historia de Chile 1622-1992*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Enrich, F. (1891). *Historia de la compañía de Jesús en Chile* (Tomo I). Barcelona.
- Escobar, R. (1976). *La filosofía en Chile*. Santiago de Chile: UTE.

- González Celis, F. (1982). La academia y la cultura nacional. *Academia*. 4, Santiago de Chile.
- Hanisch, W. (1963) *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*. Santiago de Chile: Historia.
- . (1982). *Bio-bibliografía de la filosofía en Chile desde el siglo XVI hasta 1980*. Santiago de Chile: U. de Chile/I.P.S.
- Jara, J. (2011). Una posada en el camino. Chile, en el viaje de la filosofía. *La cañada*. 2, Santiago de Chile.
- Martín Cabrero, F. J. (2018). La huella de Ortega y Gasset en Chile. En *Artes y Letras del Mercurio*. (Domingo 13 de mayo), Santiago de Chile.
- Medina, J. T. (Sin año). *La instrucción pública en Chile desde sus orígenes hasta el establecimiento de la Universidad de San Felipe*. (Tomo I). Santiago de Chile.
- . (1928). *Historia de la real universidad de San Felipe de Santiago de Chile*. Santiago de Chile: Soc. Imp. y Lit. Universo.
- Neira, H. (2018). Filósofos extranjeros y tradición americana. *Mutatis mutandis. Revista internacional de filosofía*. 11, Santiago de Chile.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *Kant, Hegel, Scheler*. Madrid: Alianza/Revista de Occidente.
- . (1986). *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza/Revista de Occidente.
- . (1994). *En torno a Galileo*. Madrid: Alianza/Revista de Occidente.
- Pinto Benavides, H. (2014). La “libertad política” en Ortega y Gasset. Una aproximación a su pensamiento metapolítico. *Mutatis mutandis. Revista internacional de filosofía*. 3, Santiago de Chile.
- Sánchez González, M. C. (2016). Institucionalidad de la filosofía en Chile: rutas y quiebres. *Solar*. 11 (2), Lima.
- Škarica, M. (2010). Alonso Briceño. Apuntes para una historia de la filosofía en Chile. *La cañada*. 1, Santiago de Chile.
- Uribe Miranda, L. (2013). Jorge Millas. El coraje de filosofar en tiempos de dictadura en Chile. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*. 22, Santiago de Chile.

Luis Uribe Miranda (luis.uribe@wanadoo.fr). Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Brasil.

Recibido: 10 de junio, 2019
Aprobado: 17 de setiembre, 2019

Adrián Ratto

¿Una guerra civil entre los incrédulos? Las críticas de Voltaire al *Système de la nature* de Holbach

Resumen: *El objetivo de este trabajo es revisar las críticas que Voltaire dirige a Holbach tras la publicación del *Système de la nature*, con el propósito de demostrar que su posición es menos simple de lo que puede parecer en un primer momento. Esto, por otra parte, pone de relieve las profundas mutaciones que se produjeron en el terreno de la ontología en los escritos de Voltaire en los años 60' y 70' y, en un plano más general, arroja algunas luces sobre las discusiones en torno al ateísmo y el materialismo en el siècle des Lumières.*

Palabras clave: *Voltaire, Holbach, Ateísmo, Naturaleza, Fatalismo.*

Abstract: *The aim of this paper is to examine Voltaire's criticisms of Holbach after the publication of *Système de la nature*, with the purpose of illustrating that his position is not as simple as it may at first appear. This, in turn, highlights the important transformations of Voltaire's ontology in his writings of the 60's and 70's and, in a more general way, sheds some light on the discussions on atheism and materialism during the siècle des Lumières.*

Keywords: *Voltaire, Holbach, Atheism, Nature, Fatalism.*

Introducción

Durante los años 60', Voltaire intentó desde su residencia en Ferney dar unidad a la lucha

anticlerical de *les philosophes*, tras los difíciles años 50', en los que estos habían visto amenazada su situación. Sin embargo, el problema del ateísmo pronto puso de relieve las diferencias entre las partes y generó tensiones, que se fueron acentuando con el correr de la década. La publicación por parte del barón d'Holbach del *Système de la nature* en 1770, parece haber sido, de acuerdo a las críticas que se observan en los escritos de Voltaire, en particular en su correspondencia, un punto de inflexión.

El objetivo de este artículo es mostrar que, en cualquier caso, una lectura pormenorizada de esos cuestionamientos de Voltaire a Holbach permite advertir que la posición que éste adoptó frente al *Système* fue menos simple de lo que puede parecer en un primer momento, a la medida en que en las críticas se confunden polémicas y controversias que pertenecen a diferentes planos y que no tienen el mismo tono en todos los casos. Esto, por otra parte, pone de relieve las profundas mutaciones que se produjeron en el terreno de la ontología en los escritos del filósofo francés durante los años 60' y 70', en particular a propósito de la idea de *Dios*. En un plano más general, el trabajo arroja algunas luces sobre las discusiones en torno al ateísmo y el materialismo en el *siècle des Lumières*, un tema que ha logrado atraer el interés de los especialistas en los últimos tiempos.

La estructura del escrito es la siguiente: en primer lugar (i), se analiza la reacción de Voltaire en su correspondencia ante la publicación del *Système de la nature*. Luego (ii), se evalúa el alcance y los límites de las críticas que hace al



texto en *Dieu. Réponse au Système de la nature*, que publicó poco después de la aparición del escrito de Holbach. Finalmente (iii), se examinan las profundas modificaciones que Voltaire realiza en su ontología en ese período tras su relectura de los trabajos de Malebranche, que lo llevan a colocarse en algunos aspectos más cerca de Holbach y de los materialistas ateos de la *coterie holbachique* en general de lo que puede esperarse en una primera aproximación al problema.

i. Ese maldito *Système de la nature*

Los años 50' fueron difíciles para *les philosophes*. Entre otros sucesos, en 1757 tuvo lugar el *affaire* Damiens y en 1758, el avance del Parlamento de París contra *De l'esprit* de Helvétius, publicado ese mismo año, y la *Encyclopédie*. El clima se modifica en la década siguiente. Durante esos años *les philosophes* dominan la Academia francesa, restablecen sus relaciones con las autoridades políticas –Denis Diderot, por ejemplo, intercambia correspondencia con la emperatriz Catalina II de Rusia y Jean le Rond d'Alembert, con el rey Federico II de Prusia– y se termina de publicar la *Encyclopédie* en 1765. En ese marco, Voltaire, que consideraba que la suerte de *les philosophes* dependía de su unidad, pretendía desde su residencia en Ferney convertirse en una especie de director del grupo; intercambiaba correspondencia con varios integrantes del círculo de Holbach –cuyos miembros se reunían en su *hôtel particulier* de la calle Royale Saint-Roch o en su propiedad en Grandval–, a los que llamaba “hermanos” (*frères*), y se reservaba para sí mismo el título de “patriarca” (*patriarche*).¹

La relación entre las partes no tardaría, sin embargo, en entrar en aguas turbulentas. El autor del *Siècle de Louis XIV* se inquietaba por el ateísmo que se desprendía de los trabajos de los miembros de la *coterie holbachique*, según la frase acuñada por Jean-Jacques Rousseau.² Ante la publicación del *Christianisme dévoilé* (1766) del barón d'Holbach, por ejemplo, donde el autor denuncia los aspectos de la religión cristiana que consideraba contradictorios, Voltaire escribió una carta a M^{me} de La Tour du Pin de Saint-Julien el 15 de diciembre de 1766,

en la que afirma, luego de criticar cuestiones de estilo del trabajo: “ese libro es completamente contrario a mis principios. Ese libro conduce al ateísmo que yo detesto” (Voltaire, 1833a, 475). Un año después, en 1767, publicó un trabajo que llevó por título *Homélies prononcées à Londres*, compuesto por cuatro capítulos llamados irónicamente “homilías”³, que contienen una respuesta al ateísmo. En una breve reseña del trabajo publicada en 1767 en la *Correspondance littéraire*, dirigida por uno de los integrantes de la *coterie*, Grimm, se afirma que las *Homélies* son un trabajo superficial y se habla del autor con ironía como un “capuchino” (Grimm, 1879a, 345). Pero, el momento de mayor tensión llegó con la publicación por parte de Holbach en mayo de 1770 del *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral*, una obra en dos tomos donde Holbach ataca directamente el deísmo del autor de la *Henriade*. Sostiene que el Dios de los deístas, o bien es un ser inútil para los hombres, en la medida en que no interviene en las acciones humanas, o bien interviene de una manera incomprensible para los individuos, convirtiéndose, así, en un ser oscuro y contradictorio: “(...) de sus sistemas se desprende un Dios inútil, un Dios contradictorio, que es digno de nuestro desprecio antes que de nuestros homenajes y nuestro amor” (Holbach, 1770b, 195).

En el *Système* Holbach presenta una teoría materialista y atea desprovista de los ropajes que se utilizaban en general en la época para disimular ese tipo de sistemas y evitar así la persecución por parte de las autoridades y la censura, un tema que hunde sus raíces en los escritos de los llamados *libertinos eruditos* del siglo XVII, sobre el que se han realizado importantes avances en los últimos tiempos gracias a los trabajos de Gianni Paganini (2018), Miguel Benítez (2013) y Geneviève Artigas-Menant (2001), entre otros. Si bien en un primer momento la reacción de Voltaire parece moderada y lamenta en una carta a d'Alembert del 27 de julio de 1770 que la publicación de la refutación de la obra que preparaba Federico II de Prusia pudiera llevar al mundo a pensar que se había desatado “una guerra civil entre los incrédulos” (Voltaire, 1882, 153), el tono se torna grave tras la condena que recibe el texto por parte del Parlamento. En efecto, el 10

de octubre escribe a Grimm: “ese maldito *Système de la nature* ha hecho un mal irreparable” (219). Asimismo, en una misiva del 21 de octubre a la marquesa du Deffand, tras deslizarse nuevas críticas al escrito, se pregunta “para qué serviría el ateísmo” y agrega inmediatamente que “no haría, ciertamente, a los hombres mejores” (230). Por otra parte, el 10 de noviembre escribe en una carta dirigida a Saurin: “sus enemigos [los enemigos de la razón] pierden crédito cada día (...). Me molesta mucho que se haya llevado tan lejos la filosofía. Ese maldito *Système de la nature* es un pecado contra la naturaleza” (250). Unas semanas después, en un escrito del 18 de enero de 1771 que envía a d’Alembert, exclama: “ese maldito sistema de la naturaleza ha terminado de arruinarnos. Aquí estamos, perdidos por un libro que todas las personas sensatas desprecian (...). No nos recuperaremos jamás de esta herida mortal” (Voltaire, 1975a, 216).

Ahora bien, las palabras de Voltaire, en cualquier caso, parecen motivadas en la correspondencia menos por diferencias teóricas con el autor que por inquietudes vinculadas a la coyuntura, es decir, a la elección de las estrategias para enfrentar a las religiones reveladas, una lucha que era prioritaria para el filósofo en ese período de su vida, en el que, para combatir el fanatismo clerical, se multiplican sus escritos polémicos, pero también acciones concretas, como la intervención en los casos de Jean Calas y del protestante Pierre-Paul Sirven, entre otros. En efecto, Voltaire parece más preocupado por las consecuencias que ese libro podía llegar a tener sobre las autoridades y sobre un sector de la sociedad no preparado para ese tipo de teorías que por las cuestiones filosóficas que de él se desprenden. Como se sabe, era común en la época la censura, el encarcelamiento, la persecución de aquellos que expresaban teorías heterodoxas, etc., algo que llevaba a los autores a publicar en el extranjero, hacer circular sus escritos de manera manuscrita y clandestina u ocultar sus intenciones a través de diferentes estrategias retóricas. Por esta razón, el autor del *Siècle de Louis XIV* consideraba importante acercarse a los *grandes* para poder llevar adelante su lucha filosófica, en cambio, los integrantes de la *coterie* desconfiaban de la aristocracia.⁴ En cuanto

al pueblo, Voltaire pensaba que éste no estaba preparado para asimilar ciertos mensajes y que el ateísmo que se desprendía de libros como el de Holbach no podía más que promover el desorden. No había dudado ante ello en recurrir pocos años antes a la figura de un dios “remunerador y castigador”, una idea muy cercana a la del dios de las religiones reveladas, que atacaba en otros escritos (Voltaire, 1879a, 321). Entendía que eso era necesario, pues, decía en las mencionadas *Homélies*, “ninguna sociedad puede subsistir sin recompensa y sin castigo” (322). Retomaba, de esta manera, un lugar común del ya mencionado libertinaje erudito del siglo anterior, a saber, el elitismo y la llamada teoría de la doble verdad, como indica Gerhard Stenger (2011, 32).⁵

El terreno en el que se ubican los cuestionamientos que Voltaire realiza en *Dieu. Réponse au Système de la nature* es, en cambio, diferente. Como se puede observar en el apartado siguiente, si bien no desaparecen las críticas vinculadas a cuestiones estratégico-políticas, las inquietudes relacionadas con aspectos teórico-filosóficos adquieren mayor relieve que en la correspondencia.

ii. La respuesta de Voltaire a Holbach en *Dieu. Réponse au Système de la nature*

En agosto de 1770 se publica *Dieu. Réponse au Système de la nature*, un panfleto de 56 páginas en el que Voltaire ataca al *Système de la nature* y al que Holbach nunca respondió. Las cuestiones estratégico-políticas no están ausentes en el escrito, pero los cuestionamientos no parecen agotarse en ese terreno.

Voltaire afirma en el texto que en última instancia se trata menos de argumentar como filósofo que de “consolar al género humano” (Voltaire, 1770, 17) y que la idea de *Dios* puede, cuando se evitan los abusos y el fanatismo, ser “útil a la sociedad”, en la medida en que es capaz de poner un freno al vicio y el crimen (20). Señala, asimismo, su temor a que los “ateos de gabinete”, que son en general, dice, personas tranquilas y respetables, formen “príncipes ateos”, que pueden llegar a ser una “plaga para la humanidad”, puesto que no tendrían ningún freno para actuar

(20, 21). Un tal “déspota colérico y bárbaro”, agrega, “sacrificaría sin remordimientos a sus amigos, sus parientes, sus servidores y al pueblo mismo a sus pasiones” (21). La alusión a aspectos estratégico-políticos no parece ir más allá de esto.

En la mayor parte del texto se refiere a cuestiones teórico-filosóficas, como la existencia de Dios, sus atributos, el problema del fatalismo, la relación entre Dios y la materia o naturaleza, etc. Alude recurrentemente al tema de la existencia de Dios. Argumenta que, dado que la realidad muestra un orden, un diseño, debe haber un responsable, es decir, un Dios: “sin la idea de Dios no encuentro más que un abismo incomprensible (...) Sin un dios me parece imposible que todo tenga un orden tal como el que existe” (4). Voltaire no acepta la idea de Holbach y los materialistas en general de atribuir a la misma materia la capacidad de organizarse a sí misma (4). Afirma que ésta tiene necesidad de “un motor”, capaz de organizarla e imprimirle el movimiento (5). En ese marco, ataca al inglés John Needham (1713–1781), quien había defendido una teoría de la generación espontánea de la vida en su *An Account of some New Microscopical Discoveries* (1745), porque consideraba que en él apoyaban sus ideas Holbach y los materialistas de la *coterie* en general: “Es posible, señor, que un filósofo como usted se haya dejado seducir por las experiencias tan falsas como ridículas de Needham...” (6).

Ahora bien, las críticas se detienen, en cualquier caso, en este punto. El autor de la *Henriade* no duda en elogiar a Holbach por combatir a los “soñadores escolásticos”, que han atribuido a Dios “cualidades negativas” o “atributos humanos” (3). De esta manera, parece asociarse a él en la lucha contra las religiones reveladas: “(...) ¿A quién atacas, entonces? ¿Al Dios de Buenaventura, de Alberto el Grande, de Escoto, de Sánchez, de Suárez? Te aclaro que su Dios no es el mío”, exclama (3).

Asimismo, al hablar de las cualidades de la divinidad, reconoce a Holbach, quien en el *Système* se burla de las “ridículas y perjudiciales invenciones” que los hombres por desconocer la naturaleza han imaginado “para suspender sus leyes eternas y poner obstáculos a la necesidad de las cosas” (Holbach, 1770a, 55), que el orden

de la naturaleza es el producto de la *necesidad*: “creo, como tú, en esa necesidad”, desliza (Voltaire, 1770, 10). En los años 70’ Voltaire acepta un tipo de divinidad que se confunde con la idea de “necesidad”, en la medida en que no puede alterar el orden que de ella emana eternamente (3, 10). Resulta “absurdo pedir a Dios que altere las leyes eternas”, afirma (3). En una carta del 16 de septiembre de 1771, en la que responde a Federico II de Prusia, que había intentado refutar el fatalismo que se desprende del *Système*, señala: “hice en otros tiempos todo lo que pude para creer que éramos libres, pero lamentablemente me he desengañado” (Voltaire, 1975b, 109). Ahora bien, ¿se pueden articular la idea de Dios y la de un orden necesario, al que el mismo Dios debe sujetarse?⁶ ¿es la aceptación de la necesidad el producto de un simple arrebato de pesimismo de parte de Voltaire, como parece desprenderse de la carta? Esto, en cualquier caso, parece enmarcarse en una relectura de los trabajos de Nicolas Malebranche⁷, que Voltaire realiza en esos años, sobre la que nos detendremos en el próximo apartado.

Además, Voltaire parece reconocer la eternidad de la materia. En cualquier caso, no la pone en cuestión. Objeta a Holbach la ausencia en su sistema de un motor que actúe sobre la misma, pero no la eternidad de ésta (Voltaire, 1770, 5). También esto parece encontrar aparentemente una explicación en el acercamiento a los trabajos de Malebranche, sobre el que nos detendremos a continuación. De esta manera, Voltaire da un paso más en la dirección de los materialistas ateos de la *coterie holbachique* en general y de Holbach en particular, quien dice en el capítulo II de su *Système*, en el que se ocupa del problema del movimiento: “(...) entonces, cuando preguntan de dónde ha venido la materia, diremos que siempre ha existido” (Holbach, 1770a, 26).

Es verdad que, con respecto al origen del movimiento, Voltaire parece alejarse de Holbach, quien en el texto demuestra que éste se encuentra en la misma materia o naturaleza (22). Voltaire, en cambio, lo atribuye a Dios: “usted es de la opinión que la naturaleza actúa por sí misma, nosotros consideramos que Dios actúa sobre la naturaleza” (Voltaire, 1770, 15). Ahora bien, en las obras que el autor de *Candide* escribe

en este período, sobre lo que nos detendremos en el próximo apartado, no resulta sencillo, en cualquier caso, distinguir a Dios de la naturaleza: “aquello que usted [Holbach] llama *naturaleza*, yo lo denomino *Dios*”, desliza (10). Ya en 1766 Voltaire parece advertir los “peligros” que acarrea su desplazamiento cuando uno de los personajes de *Sophronime et Adélos* exclama, refiriéndose a la concepción de la divinidad que se perfila en los escritos de Voltaire durante esos años: “ese dios no será a los ojos de algunos filósofos más que una fuerza secreta diseminada en la naturaleza; recaeremos quizá en el materialismo de Estratón queriendo evitarlo” (Voltaire, 1879g, 466).

Por otra parte, cabe señalar que Voltaire no vincula directamente el ateísmo al desorden moral y la sedición en el orden político, tal como lo hicieron algunos de los que intentaron refutar a Holbach, como, por ejemplo, Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790), quien en su *Examen du matérialisme, ou Réfutation du système de la nature* (1771) afirmaba que quien adopte el materialismo que se desprende del texto “se sentirá inclinado a satisfacer sus pasiones y a librarse al crimen” y que “esto es algo que envenena antes que alimentar la virtud” (Bergier, 1771, 235).⁸ Voltaire, en cambio, no establece un vínculo necesario entre ateísmo y degradación moral; los “ateos de gabinete” son en general, dice, como ya se señaló, personas tranquilas y respetables. “Estoy persuadido que te encuentras en un gran error, pero también creo que eres un *honnête homme*” y que “pretendes que los hombres sean virtuosos aun sin un Dios”, afirma con respecto al autor del *Système* (Voltaire, 1770, 20).⁹ “Spinoza no ha cometido ninguna mala acción”, agrega poco después (21). En resumen, Voltaire no parece establecer aquí un nexo inevitable entre ateísmo y vicio, si bien señala con preocupación que los “ateos de gabinete” podrían, como hemos ya señalado, formar “príncipes ateos”, que actuarían sin frenos (21).

iii. Del Dios de Newton al de Malebranche

Voltaire había creído en sus años de juventud que los hombres eran libres: “la libertad que

Dios ha dado a los hombres es el poder débil, limitado y pasajero de ocuparse de algunas ideas y realizar ciertos movimientos”, decía en 1734 en su *Traité de métaphysique* (Voltaire, 1879d, 217). El responsable de esa libertad era el Dios de Newton, “un dios infinitamente libre e infinitamente poderoso”, cuyos actos “no tienen otra razón que su existencia y su voluntad” (Voltaire, 1879f, 411). Voltaire se apoyaba en él para combatir el mecanicismo de la teoría cartesiana y el principio de razón suficiente de Leibniz, que conducían, entendía, a la negación de la divinidad, a la idea de una “fatalidad absoluta” (411).¹⁰ El dios de Newton-Voltaire no es un dios pasivo, que en última instancia dejaría de ser un dios, según el filósofo, sino una divinidad activa, que ordena y conserva el universo, que actúa libre y voluntariamente y establece una relación con sus criaturas, a las que, entre otras cosas, otorga una porción de su libertad (411).¹¹

A partir de los años 50’ las cosas cambian. Afectado por una serie de sucesos, tales como la fallida relación con Federico II, que lo lleva a abandonar Prusia en 1753, el terremoto de Lisboa en 1755, etc., el filósofo revisa su ontología, a la luz de una reevaluación de los trabajos de Nicolas Malebranche, a quien otrora había cuestionado y cuya *De la recherche de la vérité* (1674) ya había leído antes de su exilio en Inglaterra.¹² En las *Lettres philosophiques* (1734) calificaba la doctrina de Malebranche como una “absurda ilusión” (Voltaire, 1964a, 83), en cambio, en la entrada *IDÉE* del *Dictionnaire philosophique* (1764) se puede leer: “—¿Estarías de acuerdo con Malebranche, que dice que nosotros vemos todo en Dios? —Estoy seguro al menos que si no vemos las cosas en el gran Ser, las vemos como consecuencia de sus actos, poderosos y omnipresentes” (Voltaire, 1964b, 223). Poco tiempo después, en *Le philosophe ignorant* (1766), exclama: “había algo sublime en ese Malebranche, que osadamente pretendía que vemos todo en Dios mismo” (Voltaire, 1879e, 63). Pero, es en trabajos como *Tout en dieu. Commentaire sur Malebranche*, redactado en 1769, *Lettres de Memmius à Cicéron* (1771) y en *Il faut prendre un parti* (1772), donde se advierte con más claridad el desplazamiento en el pensamiento de Voltaire. En ellos desarrolla

una serie de tesis malebranchistas –a través, por cierto, de una interpretación bastante elástica de la filosofía de la Malebranche, como señala Edward James (1980, 289).

En esos trabajos sigue a Malebranche en, por lo menos, los siguientes aspectos: i) *todo es en dios*; ii) Dios es omnipresente; iii) Dios ha creado el mundo de la manera más simple. En efecto, en las primeras páginas de *Tout en dieu. Commentaire sur Malebranche*, un texto que Voltaire publicó bajo el nombre de Tilladet con el fin de evitar la censura¹³, reconoce (i) que la tesis “*todo es en Dios*” de Malebranche es una “gran verdad” (Voltaire, 1879b, 92). A continuación intenta arrojar algunas luces sobre este concepto, que puede parecer un tanto oscuro, si se atiende a lo que han dicho los especialistas, señala Voltaire (92). Esto significa, explica, que “no podemos darnos nuestras ideas nosotros mismos” y que, por lo tanto, “el Ser eterno, que todo produce, produce las ideas” (92). En otras palabras, Voltaire, el antiguo discípulo de Locke, considera ahora, siguiendo a Malebranche, que las cosas materiales no pueden provocar por sí mismas la formación de las ideas en los hombres, sino que es necesaria la acción de la divinidad. Pero (ii), Dios no está presente sólo allí, sino en todo lo que es: “todo es una acción de Dios sobre sus criaturas (...) no hay un solo movimiento, un solo modo, una sola idea que no sea el efecto inmediato de una causa universal eternamente activa” (97). “Él [Dios] está en todo lo que es” (Voltaire, 1879h, 521), resume en *Il faut prendre un parti*, acercándose a la idea malebranchista de la *inmensidad* de Dios, que había permitido al autor de *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* resolver el problema de la incomunicación de las sustancias cartesianas. Por otra parte (iii), a la hora de referirse al viejo problema del mal, un tema que asediaba a Voltaire desde los años 50⁷, acude a la idea de la simplicidad de las vías, los medios, de los que se sirve el creador, otro tópico de la filosofía de Malebranche, y de la necesidad a la que está sujeta la acción divina, dada su eternidad. En las *Lettres de Memmius à Cicéron*, donde Voltaire presenta sus ideas a través de unas cartas ficticias de Cayo Memio a Cicerón

a propósito del poema que el materialista Lucrecio le había dedicado, afirma frente al problema del mal, que era uno de los argumentos de los ateos para negar la existencia de Dios¹⁴, que éste “ha dispuesto desde la eternidad las cosas de la manera más simple y conveniente (...)” (Voltaire, 1879c, 448). Es decir, Dios ha creado el mundo necesariamente y de la manera más simple, algo que es acorde a su naturaleza. De esta manera, el mal no puede evitarse y Dios no puede modificar el orden de las cosas. Así, articula Voltaire la existencia del mal y el orden divino. “No encuentro otra manera de defender a la divinidad”, confiesa, algo ofuscado, por cierto, por la debilidad de su defensa (448).

De lo anterior se siguen una serie de consecuencias que cabe remarcar en vista de los objetivos de este trabajo. En primer lugar, si Dios es quien produce mis ideas, mis movimientos y está presente en todos los efectos, en todo lo que es, entonces, dice Voltaire, todo es necesario: “soy conducido, a mi pesar, hacia esa antigua idea que advierto que es la base de todos los sistemas, en la cual todos los filósofos recaen tras cientos de idas y vueltas y que es demostrada por todas las acciones de los hombres (...): el fatalismo, la necesidad” (Voltaire, 1879c, 450). Resulta necesario remarcar que el fatalismo no amenaza aquí la existencia de Dios, como sucedía en sus años de juventud, sino que éste se desprende precisamente de su acción. En segundo lugar y en relación con lo anterior, el mismo Dios no puede alterar esa “cadena eterna” sin dejar de ser lo que es (Voltaire, 1879g, 532). En otras palabras, si Dios ha creado el universo desde la eternidad, entonces, es inmutable, no actúa en vista a fines particulares: “no se debe inferir de esto que él se relaciona con su obra a través de una voluntad y de acciones particulares” (Voltaire, 1879b, 98). No se puede imaginar a ese Dios, dice el filósofo, “a nuestra imagen”; no se puede concebirlo, agrega, como “un déspota que da órdenes en su palacio a sus domésticos” o como “un obrero ocupado de los engranajes de su máquina” (98). Es simplemente una “causa necesaria, inmensa y activa, presente en todos sus efectos” (98). Por otra parte, si Dios es eterno y activo, la materia, que no puede provenir de la nada, tiene que ser tan eterna como su causa (Voltaire, 1879g, 522,

523). Finalmente, si Dios es inmenso, entonces, “Dios es inseparable de la naturaleza” (Voltaire, 1879b, 98). Es decir, si es una causa inseparable de sus efectos, lo es de la naturaleza, que es efecto. Para dar cuenta de esto, Voltaire presenta el vínculo entre dios y las criaturas a través del concepto neoplatónico de “emanación” (97), que toma seguramente de la traducción anotada al francés del *Timeo* realizada por el marqués de Argens en 1763 que Voltaire tuvo entre sus manos en esa época, pero que, en cualquier caso, ya está presente en el mismo Malebranche.

Esto último aproxima a Voltaire, como él mismo advierte (98), a otro autor del que había intentado alejarse en su juventud, Baruch Spinoza, a quien su siglo asociaba al materialismo ateo y a quien él se había acercado a través de la *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza* (1731) del conde de Boulainvilliers.¹⁵ En cualquier caso, él mismo señala en una carta a d’Alembert del 15 de agosto de 1769, que le envió junto con un ejemplar de su *Tout en Dieu*: “Nadie se imaginaba que San Pablo y Malebranche se aproximaban al spinozismo (...) ese Baruch Spinoza debe haber sido un espíritu muy conciliador, ya que veo que todo el mundo termina a pesar suyo en las ideas del maldito judío” (Voltaire, 1974, 160).¹⁶ Tras recibir el texto y la carta de Voltaire, su discípulo le advierte con inquietud en una carta del 29 de agosto de ese mismo año: “estoy convencido que Escoto Erígena, Malebranche y todos esos soñadores o bien no eran conscientes de su posición o bien eran spinozistas y, con respecto a Spinoza, o bien toda su metafísica no significa nada, o bien significa que la materia es la única cosa que existe y que es en ella donde se debe buscar la razón de todo” (Alembert, 1822, 185).

Es en este marco donde se inscribe la respuesta a Holbach de 1770, retomada en 1771 en la entrada DIEU de las *Questions sur l’Encyclopédie* (1770–1774). Si bien, Voltaire, en cualquier caso, no renuncia a la idea de dios y las causas finales, poco parece quedar en esa época de la libertad y del omnipotente dios newtoniano de los años del *Traité de métaphysique* (1734): “después de todo Newton no era tan buen metafísico como buen geómetra”, dice el filósofo en la respuesta a d’Holbach (Voltaire, 1770, 8).

A modo de conclusión

Hace algunos años, René Pomeau en su célebre trabajo sobre la vida de Voltaire se refería a la relación entre éste y el barón d’Holbach en términos de “divorcio ideológico” (Pomeau, 1995, 338). Asimismo, Roland Mortier sostuvo que tras la publicación del *Système de la nature* Voltaire “se disocia brutalmente” del sistema de d’Holbach (Mortier, 1997, 704) y Josiane Boulad Ayoub se refiere a las discusiones que desencadena el texto con la frase “polémica fratricida” (Boulad Ayoub, 1997, 751). Por otra parte, Jonathan Israel, que ha escrito la última suma acerca de la filosofía del siglo XVIII, presenta las posiciones de los autores como prácticamente irreconciliables y se refiere al conflicto retomando las palabras de Voltaire a d’Alembert en términos de “guerra civil” (Israel, 2001, 516, 517; Israel, 2011, 662). Consideramos, sin embargo, que se trata de interpretaciones demasiado esquemáticas, en la medida en que no permiten distinguir las diferentes controversias y polémicas que se dirimen detrás de los textos de Voltaire, ni tampoco advertir las concesiones que el autor del *Siècle de Louis XIV* hace al materialismo ateo de Holbach, con el que su filosofía por momentos parece incluso confundirse.

En efecto, como se ha visto (i) y (ii), detrás de las críticas de Voltaire se mezclan diferentes planos, a saber, el estratégico-político, vinculado a la coyuntura política, y el teórico-filosófico, relacionado con los aspectos teóricos sobre los que se apoya el materialismo y el ateísmo de la *coterie holbachique*. Se podría, quizá, como señala Sasso, agregar la esfera individual, psicológica, en la medida en que Voltaire podría haber visto el éxito del trabajo de d’Holbach como una amenaza al lugar privilegiado que había ocupado hasta ese momento en la República de las letras (Sasso, 1978, 287). Así, en cualquier caso, lo interpretó Grimm, que en una nota insertada en noviembre de 1770 en la *Correspondance littéraire* a propósito de la reacción de Voltaire ante el *Système de la nature*, señala que todas las críticas del filósofo hacia Holbach habrían tenido por motivo secreto el temor a “que ese sistema arruine el ritual de Ferney y que su patriarcado

se fuera al diablo con él” (Grimm, 1879b, 167). Por otra parte, como se ha señalado, Voltaire se aproxima al barón en más de un punto en el terreno de la doctrina. Sin dejar, por cierto, de admitir las diferencias entre los autores, parece necesario reconocer que Voltaire en la época de la publicación del *Système* se coloca, paradójicamente, más cerca del sistema de d’Holbach y de la *coterie holbachique* en general que en otros tiempos, aceptando la eternidad de la materia, el monismo y la idea de necesidad en el plano ontológico. No deberían sorprender al lector, entonces, que en las ya mencionadas *Lettres de Memmius à Cicéron*, Voltaire señalara que algunos “platónicos”, es decir, personas cercanas a él ideológicamente, le reprocharan “que no distingue [a Dios] suficientemente de la naturaleza” y respondiera tibiamente remarcando que “no sabemos qué es Dios” (Voltaire, 1879c, 432) o que uno de sus personajes, Evhémère, portavoz del filósofo en uno de sus últimos trabajos, *Dialogues d’Evhémère* (1777), deslizará, tras ser acusado de caer en el sistema materialista: “no me molesta tener algunas cosas en común con los verdaderos epicúreos [los materialistas], que son personas honestas, sabias y respetables” (Voltaire, 1880, 475).

Por otra parte, el artículo arroja algunas luces (iii) acerca de las profundas mutaciones que se producen en la ontología de Voltaire durante los años 60’ y 70’, en los que se acerca a las teorías de Malebranche y Spinoza, y muestra que la manida imagen del discípulo y divulgador de las teorías de Newton y Locke (Israel, 2001, 215, 216; Beeson y Cronk, 2009, 60) resulta insuficiente, por lo menos, para dar cuenta de ese período de su filosofía. Este último tema, en cualquier caso, desborda los límites de este trabajo.

Notas

1. Nicholas Cronk ha analizado la problemática caracterización de Voltaire como “patriarca” (Cronk: 2008, 15 y ss.). Cronk señala que, si bien el término “patriarca” es polisémico, el sentido que domina en los escritos de Voltaire es el de “líder de una secta” (17). Muchos *philosophes*, como muestra el autor, aceptaron la pantomima en esos años (18).
2. Charles Kors ha puesto de relieve las diferencias entre los integrantes de la llamada *coterie holbachique*, a los que se suele atribuir por error una ideología homogénea. El autor señala que los únicos ateos de la llamada *coterie* fueron Holbach, Denis Diderot y Jacques-André Naigeon, véase Kors, 1976, 594. Véase también Kors, 2015.
3. A propósito de la utilización del lenguaje religioso en los escritos de Voltaire como estrategia de lucha en los 60’, véase Moureaux, 2011, 23-46.
4. Un ejemplo de esto fue la tibia actitud de Voltaire frente a la obra satírica *Les philosophes* (1760). Voltaire no atacó frontalmente a Charles Palissot, su autor, porque éste se encontraba bajo la protección de un hombre cercano al duque de Choiseul, algo que provocó la reacción de algunos miembros de la *coterie holbachique*, que cuestionaron el modo de actuar del patriarca.
5. A propósito del esoterismo, la teoría de la doble verdad, en el *siècle des Lumières*, véase Mortier, 1969.
6. El ya mencionado Grimm se burla del “ser encadenado” que postula Voltaire en una reseña a su texto que publica en septiembre de 1770 en la *Correspondance littéraire* (Grimm, 1879b, 118). Tras señalar que en ese trabajo Voltaire “razona como un niño”, se pregunta “para qué serviría la existencia de un ser de esas características [Dios]”, si la necesidad de las cosas está demostrada, como el filósofo francés reconoce (118). Además, agrega: “añadiendo una inteligencia eterna a la cabeza de ese movimiento [el movimiento de la materia] tú no explicas nada, y, por el contrario, agregas mil dificultades a algo que ya resulta difícil explicar” (118).
7. Christophe Paillard realiza una interpretación diferente. Atribuye el fatalismo de Voltaire a la influencia sobre su filosofía en esa época de los trabajos de Anthony Collins, véase Paillard, 2008, 220. Para una visión de conjunto sobre el tema del *fatalismo* en el *siècle des Lumières*, véase Paillard, 2000. Véase también el dossier que Florence Lotterie dedicó al tema hace pocos años en la revista *Dix-huitième siècle* (Lotterie, 2014).
8. Acerca de la recepción del *Système* en el siglo XVIII, véase Naville, 1967, 108 y ss. Véase también, Lebuffe & Gourdon, 2019, 32, 33. Llamativamente, la inquietud frente a la publicación del sistema de Holbach no provenía sólo de hombres del terreno eclesiástico, sino también de individuos cercanos a *les philosophes* como el marqués d’Argenson, el ya mencionado rey de

- Prusia, Federico II, y el fisiócrata Lemercier de La Rivière.
9. Se retoma aquí el tema de la posibilidad de articular el ateísmo y la virtud, una discusión que se remonta al siglo XVII, al trabajo *Pensées diverses sur la comète* (1682) de Pierre Bayle, quien sostuvo que una sociedad de ateos no sólo era posible, sino que además podía llegar a ser mejor que otras sociedades (Bayle, 1704, 327 y ss.), y atraviesa todo el siglo XVIII. Voltaire vuelve sobre el asunto en la entrada ATHÉISME que redactó para el primer tomo (1770) de las *Questions sur l'Encyclopédie*. Para una visión de conjunto sobre el tema, véase Curran, 2012, en particular el cap. 1: "The virtuous atheist" (23-41).
 10. René Pomeau en un trabajo célebre ha puesto de relieve las inquietudes de carácter religioso que se esconden detrás de las ironías voltaireanas, véase Pomeau, 1969.
 11. Jean Ehrard considera que Voltaire por momentos parece traicionar a Newton. Tras señalar los limitados poderes del dios de Voltaire en los mismos años del *Traité de métaphysique*, se pregunta: "¿qué queda de la teología de Newton?" (Ehrard, 1963, 138).
 12. Ira Wade afirma, tras mencionar los diecisiete trabajos de Malebranche que se encontraban en la biblioteca de Voltaire, entre los cuales había dos ediciones (3ra. ed., París, 1700 y 7ma., París, ed. 1721) de la *Recherche*, que, a juzgar por el número de los libros, ningún otro autor del siglo XVII atrajo tanto su atención (Wade, 1969, 712). Acerca de la recepción de la obra de Malebranche desde sus días hasta fines del siglo XVIII, véase Brown, 2000.
 13. El teólogo francés Jean-Marie de La Marque de Tilladet (1650-1715) había vivido en los tiempos de Malebranche. Pese a la estrategia de Voltaire, la corte de Roma colocó el libro en el *Index* en 1770.
 14. "¿Por qué motivo hay tantos ateos? (...). "Es la consecuencia de la contemplación de los numerosos males que nos asedian y los crímenes que cometemos" (Voltaire, 1879c, 445)
 15. Acerca de la recepción de la filosofía de Baruch Spinoza en la obra de Voltaire y en el *siècle des Lumières* en general, véase el célebre trabajo de Vernière, 1982. Existe, por otra parte, una extensa bibliografía acerca del materialismo en el *siècle des Lumières*. Para una visión de conjunto sobre el tema, puede consultarse el reciente trabajo colectivo dirigido por Adrien Paschoud y Barbara Selmeci Castioni, 2019. Véase también Quintili, 2009.
 16. Relacionar a Malebranche con Spinoza era un lugar común en la época, véase Brown, 2000, 274.

Referencias bibliográficas

- Alembert, J. (1822). *Correspondance*. En *Œuvres complètes de d'Alembert* (vol. V). París: Belin.
- Artigas-Menant, G. (2001). *Du Secret des clandestins à la propagande voltaire*. París: Honoré Champion.
- Bayle, P. (1704) *Pensées diverses sur la comète*. Róterdam: Reinier Leers.
- Beeson, D. y Cronk, N. (2009). Voltaire: philosopher or philosophe. En N. Cronk (ed.) *The Cambridge Companion to Voltaire* (47-65). Cambridge: Cambridge University Press.
- Benítez, M. (2013). *Le Foyer clandestin des Lumières. Nouvelles recherches sur les manuscrits clandestins*. París: Honoré Champion.
- Bergier, N. (1771). *Examen du matérialisme, ou Réfutation du système de la nature* (t. 1). París: Humblot.
- Boulad Ayoub, J. (1997). La dispute est dans le camp d'Agramant. En U. Kølving & C. Mervaud (eds.) *Voltaire et ses combats (751-758)*. Oxford/París: Voltaire Foundation.
- Brown, S. (2000). The Critical Reception of Malebranche, from his Own Time to the End of the Eighteenth Century. En S. Nadler (ed.) *The Cambridge Companion to Malebranche* (262-287). Cambridge: Cambridge University Press.
- Cronk, N. (2008). Voltaire and the 1760s: The Rule of the Patriarch. En N. Cronk (ed.) *Voltaire and the 1760s: Essays for John Renwick* (9-21). Oxford: Voltaire Foundation.
- Curran, M. (2012). *Atheism, Religion and Enlightenment in Pre-Revolutionary Europe*. Rochester: Boydell Press.
- Ehrard, J. (1963). *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*. París: Albin Michel.
- Grimm, F.-M. (1879a). *Correspondance littéraire, philosophique et critique* (Ed. M. Tourneaux, vol. 7) París: Garnier Frères.
- . (1879b). *Correspondance littéraire, philosophique et critique* (Ed. M. Tourneaux, vol. 9). París: Garnier Frères.

- Holbach, P. (1770a). *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (t. 1). Londres: s/e.
- . (1770b). *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral* (t. 2). Londres: s/e.
- Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2011). *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*. Oxford: Oxford University Press.
- James, E. (1980). Voltaire and Malebranche: From Sensationalism to *Tout en Dieu*. *The Modern Language Review*. 75 (2), 282-290.
- Kors, C. (1976). The myth of the Coterie Holbachique. *French Historical Studies*. 9, 573-595
- . (2015). *D'holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*. Princeton: Princeton University Press.
- Lebuffe, M. & Gourdon, E. (2019). Holbach. En G. Oppy (ed.) *A Companion to Atheism and Philosophy* (28-43). Chichester: Wiley-Blackwell.
- Lotterie, F. (2014). La conséquence materialiste. *Dix-huitième siècle*. 46, 379-516.
- Mortier, R. (1969). Ésotérisme et Lumières. Un dilemme de la pensée du XVIIIe siècle. En R. Mortier (ed.) *Clartés et ombres du siècle des Lumières* (60-103). Ginebra: Droz.
- . (1997). Ce maudit *Système de la nature*. En U. Kölving & C. Mervaud (eds.) *Voltaire et ses combats* (695-704). Oxford/Paris: Voltaire Foundation.
- Moureaux, J.-M. (2011). Voltaire apôtre. De la parodie au mimétisme. *Revue Voltaire*. 11, 23-46.
- Naville, P. (1967). *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard.
- Paganini, G. (2018). Enlightenment before the Enlightenment: Clandestine philosophy. *Etica e Politica*. 20, 183-200.
- Paillard, C. (2000). *La Justification de la nécessité: recherche sur le sens et sur les origines du fatalisme moderne* (Tesis de doctorado). Lyon: Département de Philosophie, Université de Lyon III.
- . (2008). Entre science et métaphysique: le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire. *Revue Voltaire*. 8, 207-223.
- Paschoud, A. & Selmeçci Castioni, B. (eds.). (2019). *Matérialisme(s) en France au XVIIIe siècle. Entre littérature et philosophie*. Berlin: Frank & Timme.
- Pomeau, R. (1969) *La Religion de Voltaire* (2^o ed). Paris: Nizet.
- . (1995). *Voltaire en son temps* (t. 2). Paris/Oxford: Fayard/Voltaire Foundation.
- Quintili, P. (2009). *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres 1706-1789*. Paris: Honoré Champion.
- Sasso, R. (1978). Voltaire et le *Système de la nature* de d'Holbach. *Revue internationale de philosophie*. 32 (124/125), 279-96.
- Stenger, G. (2011). Le dieu de Voltaire. En *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (Eds. T. Besterman, W. H. Barber, U. Kölving, H. Mason y N. Cronk, vol. 72). Oxford: Voltaire Foundation.
- Vernière, P. (1982). *Spinoza et la pensée française avant la révolution* (2^o ed.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Voltaire (1770). *Dieu. Réponse au Système de la nature*. En *L'évangile du jour*. Londres: s/e.
- . (1833a). *Correspondance*. En *Œuvres de M. Arouet de Voltaire* (Ed. M. Beuchot, vol. LXIII). Paris: Lefèvre/Firmin Didot Frères.
- . (1879a). *Homélies*, en *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXVI). Paris: Garnier.
- . (1879b). *Tout en dieu. Commentaire sur Malebranche*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXVIII). Paris: Garnier.
- . (1879c). *Lettres de Memmius à Cicéron*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXVIII). Paris: Garnier.
- . (1879d). *Traité de métaphysique*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXII). Paris: Garnier.
- . (1879e). *Le philosophe ignorant*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXVI). Paris: Garnier.
- . (1879f). *Éléments de la philosophie de Newton*. En *Œuvres complètes de Voltaire*. (Ed. L. Moland, vol. XXII). Paris: Garnier.
- . (1879g). *Sophonime et Adélos*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland. Paris, vol. XXV): Garnier.
- . (1879h). *Il faut prendre un parti*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland, vol. XXVIII). Paris: Garnier.
- . (1880). *Dialogues d'Evhémère*. En *Œuvres complètes de Voltaire* (Ed. L. Moland. Paris, vol. XXX): Garnier.

- _____. (1882). *Correspondance*. En *Œuvres complètes de Voltaire*. (Ed. Louis Moland, vol. XLVII). París: Garnier.
- _____. (1964a). *Lettres philosophiques* (Ed. R. Pomeau). París: Flammarion.
- _____. (1964b). *Dictionnaire philosophique* (Ed. R. Pomeau). París: Ganier.
- _____. (1974). *Correspondance*. En *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire* (Eds. T. Besterman, W. H. Barber, U. Kølving, H. Mason y N. Cronk, vol. 119). Oxford: Voltaire Foundation.
- _____. (1975a). *Correspondance*. En *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire*, (Eds. T. Besterman, W. H. Barber, U. Kølving, H. Mason y N. Cronk, vol. 121). Oxford: Voltaire Foundation.
- _____. (1975b). *Correspondance*. En *Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire*, (Eds. T. Besterman, W. H. Barber, U. Kølving, H. Mason y N. Cronk, vol. 122). Oxford: Voltaire Foundation.
- Wade, I. (1969). *The Intellectual Development of Voltaire*. Princeton: Princeton University Press.

Adrián Ratto (rattoadrian@gmail.com).
Universidad de Buenos Aires - CONICET,
Argentina.

Recibido: 4 de julio, 2019
Aprobado: 20 de setiembre, 2019

II. DOSSIER

INAUGURACIÓN DE LA CÁTEDRA DE ESTUDIOS SOBRE RELIGIONES

EDITOR INVITADO:
LIC. LUIS DIEGO CASCANTE,
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

Sobre la Cátedra de Estudios sobre Religiones Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Comentando sobre Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y Pedro de Auvernia señalan: parece que este “(...) habla de ciertos cuerpos animados a los que los platónicos llaman *démones*, afirmando que estos eran animales aéreos con cuerpo, eternos en el tiempo (...) Así los cuerpos celestes si son animados tienen entendimiento (...)”.

El texto hace referencia a una tradición antiquísima que en algún momento pasa por las órdenes angélicas del Pseudo-Dionisio Areopagita y que implica la acción de los ángeles sobre el mundo físico, en este caso sobre las esferas del cosmos que mueven las esferas fijas. Como ha analizado Umberto Eco, estas ideas se encarnaron durante la Edad Media mediante la metáfora de una luz que desciende en cascada, luz reflejada sobre la multitud de espejo de aquellos *démones* transfigurados en ángeles. Se trata de las fuerzas que por medio de múltiples encadenamientos y engranajes rigen el cosmos desde la acción del primer motor inmóvil, hasta las más ínfimas clavijas del mundo.

Esta imagen luminosa del universo contrasta con una pregunta postcartesiana que seguimos planteando quienes nos interesamos por la relación entre la mente y la materia: ¿cómo es posible que las sustancias mentales interactúen con las sustancias materiales?

Cuando Dante en la *Divina Comedia* visita el purgatorio o se eleva por las esferas celestes del paraíso está afincado en las nociones astronómicas de su tiempo. No hay diferencia entre el mapa físico y el mapa metafísico del

cosmos. Nosotros hemos perdido esta continuidad. Tenemos el mundo de las cosas naturales o naturalizadas encapsulado y separado del mundo de nuestras esperanzas y nuestros afectos; para darle sentido a nuestras vidas debemos dejar a un lado nuestras nociones cosmológicas, pero también nuestras decisiones prácticas. En algún sentido, vivimos en una gnosis pesimista, caídos en un universo cuyo creador nos es ajeno; vivimos en la esquizofrenia.

Ciertamente el problema no es nuevo. Como ha señalado Mircea Eliade, un texto como el *Bhagavad Gita* es en última instancia una propuesta para conciliar la vida con la religión: aunque el mundo pueda ser ilusorio, se le muestra a Arjuna el imperativo de actuar, de batallar. Si la muerte es ilusoria, la guerra no solo deja de ser reprochable, es también necesaria.

Si miramos los hechos cotidianos, parece que muchas manifestaciones religiosas logran resolver el dilema religión/vida: asesinatos en el nombre de Dios desde las cruzadas a la Europa del siglo XXI, destrucción del patrimonio cultural del mundo clásico o de iconografía budista por los Talibanes, políticos conservadores negando el derecho a pensar y actuar fuera de sus reducidas nociones de moral. Parece que estas formas de intolerancia responden a modos de vivir reconciliadas con una visión religiosa de la vida. Lejos de esto, pienso que son formas radicales de acrecentar la brecha. La monedas para juzgar una religión y quizás para juzgar nuestras decisiones en general, son las monedas de la vida y de la muerte.



Como ha señalado Hinkelammert, la pregunta fundamental es entonces “¿se puede vivir humanamente con esta religión, o esta más bien imposibilita el vivir humanamente?”

No esperamos que esta nueva cátedra de filosofía resuelva los dilemas, quizás porque no hay realmente solución a ellos. La esquizofrenia se desvanece viviendo en la reflexión permanente, no como un espacio ajeno a nuestra cotidianidad sino como parte de la misma. Esperamos no que la cátedra contribuya con la

vida, esperamos simplemente que sea ella misma parte de la *vida*.

Muchas gracias a los que han hecho realidad esta cátedra, a Luis Diego, Juan Diego, Katherine. Como en el sueño de Dante, espero que de algún modo contribuya a mirar fijamente la luz que encandila y a la vez atrapa los placeres de nuestro entendimiento.

Mauricio Molina. Universidad de Costa Rica.

Luis Diego Cascante

La hipótesis de la lucha armada de Jesús

Resumen: *Este breve artículo introduce la hipótesis explicativa de la lucha armada de Jesús, para lo cual aborda bíblica, histórica y filológicamente el personaje, y puede ser reconstruida con cierta plausibilidad a partir del patrón de recurrencia.*

Palabras clave: *Lucha armada, Jesús histórico, Patrón de recurrencia.*

Abstract: *This brief paper introduces the explanatory hypothesis of the armed struggle of Jesus. For this purpose, the character is biblically, historically and philologically addressed, and can hence be reconstructed with certain plausibility from its patterns of recurrence.*

Key Words: *Armed conflict, Historical Jesus, Recurrence pattern.*

La hipótesis explicativa –que no es una certeza, pues si los Evangelios hubieran presentado a Jesús y los suyos como una banda de sediciosos, la hipótesis sería superflua, lo cual no es el caso– sobre la lucha armada de Jesús o del Jesús sedicioso no ha sido refutada ni siquiera por autores, nada sospechosos, como E. Sanders (*Jesús y el judaísmo*) ni por J.P. Meier (*Un judío marginal*); en ninguna de las dos obras, los autores se dedican al análisis pausado de la lucha armada, menos a una refutación.

Debido a que los criterios de autenticidad tienen valor para ver con ojos críticos las nociones previas que se tiene sobre Jesús, pero no para hallar imágenes o ideas nuevas, en este ensayo no se han abandonado dichos criterios sino que se potencian metodológicamente el de dificultad

y de verosimilitud histórica o coherencia con los patrones de recurrencia [D. C. Allison y F. Bermejo Rubio (2012)], como herramientas heurísticas para descubrir nuevas imágenes o ideas de Jesús, de tal modo que los patrones de recurrencia muestran los textos de los evangelios que apuntan hacia una misma dirección y que, vistos de manera agrupada, dan una visión de conjunto al transmitir una impresión sólida de una actitud o característica, de un hecho o una manera de ser de Jesús. Un racimo de pasajes bíblicos permite llegar verosimilmente a una conclusión histórica respecto de una actitud del personaje. De esta manera, cuantas más veces aparezca un detalle o aspecto, más posibilidad tiene de ser histórico, y así llegar a los motivos generales para reconstruir plausiblemente a Jesús y, en particular, el patrón del Jesús sedicioso (=antirromano apoyando la lucha armada), el cual rompe con el esquema del personaje manso y humilde de corazón, y cuyos indicios recurrentes suman más 25 esparcidos por los evangelios.

No parece posible que la sinagoga cristiana del siglo I hubiera inventado tales indicios, puesto que los mismos están en contra de su teología. Más radicalmente, si todo el material que apunta a un Jesús sedicioso fuera rechazado como no histórico, entonces se deberá rechazar igualmente la tradición de los Evangelios canónicos en su totalidad.

El Jesús sedicioso

La fe de Jesús fue estrictamente la de un judío monoteísta, la cual nunca lo llevaría a la idolatría de creerse a sí mismo Dios. Esto equivale



a decir, de manera general, que Jesús nunca se autoproclamó “Hijo de Dios” ni fue el Hijo de Dios físicamente real (Mc 1,1). No bautizó “en el Espíritu” (Mc 1,8), aunque lo haya hecho en algunos momentos en abierta competencia con Juan (Jn 4,1-2). No hubo una teofanía del bautismo (Mc 1,9-11) y en los evangelios el Juan el Bautista duda de la mesianidad de Jesús, mientras que Juan [mencionado por Flavio Josefo (*Antigüedades de los judíos* XVIII, 5,2)] representa un mesianismo radical, marcadamente apocalíptico (Mt 11,12). Tampoco sostuvo la necesidad de que el Hijo del Hombre (como figura mesiánica) padeciera, muriera y resucitara (Mc 8,31), pues mantuvo su misión en el marco de la religión judía: Israel, el pueblo elegido, llamado a instaurar una teocracia regida por la ley de Moisés. Aunque Jesús no fuera un hombre de armas, su mesianismo (con rasgos de violencia: Mc 11,15-17; Jn 18,3-12; Mt 26,53; Lc 6,15; Lc 22,49 y 23,35-38, y ciertos dichos del Nazareno que evocan el uso de armas entre sus discípulos, los cuales confirman la hipótesis del *Jesús sedicioso*, mientras que la hipótesis contraria no puede explicar jamás este vastísimo patrón de convergencia/recurrencia) iba acompañado de la lucha antirromana y muchos de sus seguidores estaban armados y dispuestos a presentar resistencia armada. No declaró lícito pagar tributo al César (Mc 12,12-17). Expresada con prudencia, mantuvo una ‘insumisión fiscal’. Los judeocristianos de Jerusalén no consideraron que la muerte en cruz del Maestro fuera un sacrificio universal (Hch 1,12-15) y menos el vicario de expiación de los pecados de toda la humanidad, pues los pecados se expiaban continua y fácilmente en el judaísmo sin necesidad de que la divinidad sacrificara a nadie y menos a su hijo.

Los evangelistas callaron o editaron según conveniencia los datos sobre Jesús (aunque no se puede afirmar que mediara mala intención). Y si se revisan los textos bíblicos con atención, se tiene una perspectiva no irénica sobre Jesús:

- 1) En Galilea, a Jesús lo llamaban ‘Yeshú’. Pero, en Judea, por influencia de un dialecto hebreo armenizado, probablemente ‘Yeshúa’. Ambas formas provenientes del hebreo antiguo ‘Yehoshúa’, ‘Josué’ en castellano. Los escritos griegos del NT usan la

forma Ἰησοῦς, Jesús, literalmente ‘Josué’. Este nombre estaba estereotipado ya en el judaísmo tardío, pero su significado, algo así como «Dios salva», no se había perdido (Mt 1,12).

Mateo 2,23 fija la residencia de la familia de Jesús en Nazaret. Pero la población ‘Nazaret’ no aparece ni en la Biblia hebrea ni en ningún documento judío precristiano. Nazaret no es mencionada ni por historiadores ni por geógrafos del siglo I. Tampoco Pablo de Tarso la menciona. El historiador judeorromano Flavio Josefo, en *La guerra de los judíos*, en el contexto de la primera guerra judeorromana (66-73 a.C.), refiere 45 ciudades, pero ninguna es Nazaret, ya sea por insignificante o por inexistente.

Marcos, en su evangelio, llama a Jesús Ναζαρηνός, ‘nazareno’, como adjetivo (1, 24), aunque también lo usa como sustantivo (10, 24 y 16, 6). Lucas (en 4, 34 y 24, 19) también refiere Ναζαρηνός y, además, usa Ναζωραῖος (Lc 18, 37) como adjetivo, cuyo equivalente sustantivado es ‘nazoreo’. La palabra Ναζαρηνός aparece seis (6) veces en el *Nuevo Testamento*, mientras que Ναζωραῖος, ocho (8). Juan, en su evangelio, también usa Ναζωραῖος (Jn 18, 5; 18, 7 y 19, 19). *Hechos de los Apóstoles* usa, asimismo, Ναζωραῖος (2, 22 y 24, 5). Se podría pensar que Ναζαρηνός indica un gentilicio muy tardío (siglo II y III, si nos atenemos a Orígenes y a Eusebio de Cesarea), pero esto sería muy problemático al tratar de derivar ‘nazoraioi’ de Nazaret, filológicamente hablando. Es más, san Jerónimo, buen conocedor del griego y traductor al latín de la *Vulgata*, califica a Jesús de ‘nazareus’ (Mt 2, 22-23, cuya lingüística es directa), es decir, «consagrado al Señor», en hebreo ‘nazir’ y, en griego, Ναζωραῖος. En la Biblia de los Setenta (LXX), se helenizó (versión A) la palabra hebrea ‘nazir’ por Ναζωραῖος.

La mayoría de los documentos primitivos no designan con este adjetivo el lugar de origen, sino otra característica del personaje: de raíz hebrea (NZR), el *nazoreo* (Ναζωραῖος) es un ‘nazir’, un consagrado temporal (política o religiosamente) a Yahvé, el cual tenía que

cumplir una serie de actos rituales (Nm 6), según podría deducirse de Mateo 2,23 en cumplimiento de un oráculo de los profetas (véase Jueces 13, 5 y 7, por ejemplo). Hay ejemplos en el AT que refieren al ‘nazir’. Sansón fue ‘nazir’ (Jueces 13). Samuel también (1S 1,11).

Aunque no se sabe dónde nació ni la residencia de Jesús, el nombre de Ναζαρηνός o Ναζωραῖος viene probablemente de que Jesús fue un ‘nazir’, esto es, un ‘devoto que había hecho un voto’ religioso/político. Además, durante el siglo I, el nazareato seguía vigente: Pablo de Tarso indica que se reunió en Jerusalén con 4 hombres que habían hecho el voto (Hch 18,18 y 21,23-24).

De esto se desprende *plausiblemente* que, tanto en *Mateo* como en *Hechos*, Jesús sea calificado de ‘nazir’, pues aunque no consta el objeto de su voto, se puede colegir a partir de lo que se sabe con certeza de su actividad sediciosa, y acomodar su nacimiento en Belén simplemente supondría hacer coincidir la profecía de *Miqueas* 5,1-3 con Jesús. En consecuencia, si no se violentan las expresiones griegas (NT) ni hebreas (AT), hay un patrón recurrente que explica mejor al personaje Jesús de Nazaret tras elucidar primariamente que Jesús fue un ‘nazir’.

- 2) No cabe duda que Jesús predicó el perdón y el amor, pero únicamente para los enemigos privados. Esta distinción se observa en el griego del NT y san Jerónimo fue fiel en la *Vulgata* a este respecto. En latín, el ‘enemigo privado’ es ‘inimicus’; el ‘enemigo público’ es ‘hostis’ (o ‘enemigo de guerra’). La correspondencia resulta imperfecta en las lenguas romances, aunque en el latín es absolutamente clara. En griego, el enemigo privado es el ‘echthros’ (de ‘echthra’, ‘enemistad’); el público es ‘polemios’ (de ‘polemos’, ‘guerra’). En los evangelios, jamás se menciona el vocablo ‘polemios’ (πολέμιος: ‘enemigo público’), sino ‘echthros’ [ἐχθρός], con lo cual Jesús está diciendo en *Mateo* y en *Lucas* no que amen a sus enemigos públicos (‘polemios’), sino que amen a sus enemigos privados [ἐχθρός], nada más.

[En ambos textos, Mt 5,44 y Lc 6,27, en griego: ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν (“agapáte tous echthrouς hymón”); en latín: “diligite inimicos vestros”.] El amor incondicional es hacia la comunidad, en el seno de la comunidad mesiánica; y con el mismo rigor, una ética de hostilidad y lucha ideológica hacia afuera, respecto de los adversarios públicos político-religiosos (romanos y judíos colaboracionistas) del Dios de Israel, Yahvé. Este Reino es una entidad político-religiosa, pues la historia judía es una historia sagrada que une necesariamente lo político y lo religioso.

- 3) Tampoco es correcto hacer de Jesús un salvador preocupado por la conversión de los gentiles (Puente Ojea, 2000, 48). En Mc 7,24-30 y Mt 15, 21-28: primero deben hartarse los hijos (es decir, los judíos, claro está); los ‘perros’ (en Marcos, versículo 27, y Mateo, v. 26: τοῖς κυναρίοις, ‘tois kynariois’; en Marcos, v.28, y Mateo, v. 27: τὰ κυνάρια, ‘ta kynaria’), apodo de los gentiles en el lenguaje coloquial judío, no poseen títulos propios como destinatarios del Reino anunciado. El sentido de la perícopa es: *los perros* (esto es, *los gentiles*) no poseen títulos propios como destinatarios del Reino (teocracia de Israel). Los *hijos* son y serán los *judíos*, a quienes hay que dejar que se harten antes de ceder las migajas de su pan a los gentiles. También en Mt. 15,21-28 los apóstoles expresan su impaciencia ante una mujer gentil que lo presiona y cuya respuesta va en la línea ya señalada. (No se puede ni se debe ablandar el radicalismo judío que anuncia Jesús.)
- 4) El episodio del exorcismo en Gerasa (Mc 5, 1-13) parece hacer una referencia política, pues el nombre del espíritu impuro es ‘Legión’ (versículo 9: Λεγιών) y, una vez expulsado, se mete “en un hato (ἀγέλη) de cerdos (χοίρων); en ese tiempo, la legión que estaba asentada en Judea era la *Legio X Fretensis* (de *Fretum Siculum*, actual Estrecho de Mesina, y que sirvió a Augusto desde el 41 a.C. y al Imperio Romano hasta el 260 d.C.), cuyo emblema, entre otros, era un jabalí (=cerdo), en clara alusión negativa del ejército romano.

- 5) En las dos fuentes más antiguas de la tradición sinóptica [*Marcos* y *Fuente Q* (=Quelle)] no hay ninguna condena explícita de la violencia (véase. Vidal, 2005, 181-208 para la *Fuente Q*).
- 6) En Mc 11,15-18, la purificación del Templo puede ser relacionada con una insurrección política en la que estuvo implicado un tal Barrabás (Mc 15,7 y Lc 23,19).
- 7) El simulacro de violencia en Getsemaní (Mc 14,47).
- 8) El ideario político-religioso de Jesús (Mc 11,7-10: Ὁσαννά: Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου): su petulante condición como mesías (líder político-religioso) de Israel.
- 9) La hostilidad bien conocida entre Jesús y Herodes Antipas (Lc 23,7-12). Resulta probable que, dada esa tensión entre ambos, Jesús no predicara nunca en ciudades de importancia como Séforis o Tiberíades por motivos políticos: en Séforis y Tiberíades estaba el aparato administrativo-represivo de Herodes Antipas, la mayor parte de sus tropas.
- 10) La intervención violenta de Jesús en el templo (Mc 11, 15-17 y paralelos). Lo primero que salta a la vista es que Jesús no mide el uso de la fuerza. Además, no se relata nada en relación con la reacción de quienes vieron disminuidas sus posesiones materiales y ni quienes vieron sus monedas esparcidas por el suelo y tomadas por otros a quienes no les pertenecían. No hay narración alguna sobre la reacción de la policía del Templo ni del ejército romano. Pero, paradójicamente, Jesús sí tiene tiempo para recitar palabras de *Isaías* (56, 7) y de *Jeremías* (7, 11). Tanta calma no es creíble. La narración termina cuando Jesús se retira como si nada hubiera pasado. Este momento de purificación del Templo deja claro el carácter regio de Jesús en los instantes finales de la restauración de Israel muestra a un Jesús mesiánico cabalmente judío, para quien el culto del Templo tiene total validez.
- 11) El pescador de Galilea, llamado Pedro, que portaba su *gladius* romano en la despedida y en el prendimiento de Jesús en Getsemaní, cuyo nombre de pila es Simón y cuyo apelativo es *Barióna* (Mt 16, 17: Σίμων Βαριωνᾶ), no sería propiamente “hijo de Ióna” (de Juan o de Jonás), sino una palabra de origen acádico que significa plausiblemente “terror” o, propiamente, “hijo del terror” (*Bar-Ióna*) o ‘terrorista’, y con lo cual se puede explicar mejor el hecho que Pedro portase el *gladius* romano, “cosa obsoleta en la sociedad civil de entonces, tanto romana como judía” (Casciaro, 1973, 56).
- 12) Los sobrenombres de carácter violento en algunos de los discípulos de Jesús (Mc 3,17 y Lc 6,15-16: Simón [Σίμονα τὸν καλούμενον Ζηλωτὴν] y Judas Iscariote [καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ], “celotas” (véase. Piñero, 2008, 187-188), y Santiago el Mayor y Juan, Boanerges [Βουνηργές] o “Hijos del trueno” [ὁ ἐστὶν Υἱοὶ Βροντῆς]) o “tronantes”, hoy diríamos “explosivos”. Simón “cananeo” era celota, pero no en el sentido de los celotas contra Roma (66-73) —el movimiento ya convertido en partido—, sino en cuanto era en extremo intenso defensor de la Ley, tanto como para obligar a otros. Sin embargo, Jesús no fue ni sicario ni celota, pues aunque los historiadores coinciden en describir la Palestina del siglo I como un territorio infestado de bandidos, portar armas de defensa personal era habitual y admitido. Flavio Josefo señaló (*Guerra* 2, 125 y *Antigüedades* 20, 164) que los esenios viajaban sin nada encima, solamente armas para defenderse de los bandidos. Los *sicarios*, del término latino *sica* (equivalente en griego a ξίφιδιον), perduró hasta la guerra judía y, aunque tuvo inspiración político-religiosa, no la tuvo socialmente. Los celotas, como movimiento armado organizado, no surgió sino hasta después de comenzada la guerra judeorromana en el 66 d.C. (Brandon, 1967). Las anécdotas evangélicas muestran su carácter “tronante”, pues Santiago y Juan pidieron a Jesús ser los primeros en el futuro reino de los cielos (Mc 10, 35-37) y, además, pidieron que el Cielo (=Dios) arrasara con fuego a los samaritanos indiferentes con su grupo (Lc 9, 54).

- 13) En *Marcos* 8, 34, *Mateo* 16, 24 y *Lucas* 23, la resistencia de Jesús incardinada por completo en algunos aspectos del pensamiento de los grupos judíos antirromanos. La fórmula del seguimiento de Jesús “Tome su cruz, y sígame” [“ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖτω μοι”, en *Marcos* y en *Mateo*, y “ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ’ ἡμέραν, καὶ ἀκολουθεῖτω μοι”, en *Lucas* agregando “cada día” (καθ’ ἡμέραν) a la toma de la cruz], inspirada en el espíritu de los celotas, cuyos seguidores debían estar dispuestos a morir en cruz si seguían a Jesús, a morir como murió él, ideal rechazado por los romanos por las implicaciones políticas y sociales.¹
- 14) La reiteración de la acusación pública mesiánica (Mc. 15,26 y 32), en cuyo anuncio formal Jesús-*virrey* dispondría los asuntos del Reino, aunque no se indicaba la función de cargos, pero sí que sus discípulos se sentarían, como antiguamente había sucedido, sobre los doce tronos (asientos relevantes), para que actuaran como los “jueces de las doce tribus de Israel” (Mt 19, 28 y Lc 22, 30), recuerdo vivo de tiempos gloriosos de Israel, en plena reflexión teológica de la restauración futura de Israel.
- 15) La predicación del reino de Dios con sus características de bienes materiales y espirituales que la divinidad concedería tras la intervención de *doce legiones de ángeles para expulsar a los malvados* (Mt 26,53: καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων), es decir, a quienes oprimían política y religiosamente a los judíos.
- 16) El carácter político del Reino de Jesús (Hch 1,6: Κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ). Es plausible que el Reino de Dios les sonara peligroso a los romanos, tanto como para amenazar con muerte en cruz y, desde luego, cumplir la amenaza. La cruz no tenía un sentido metafórico-simbólico en ese entonces: Jesús indicó que quien le siguiera perdería la vida, a manos de las autoridades políticas de los romanos.
- 17) El temor a una revuelta del pueblo (Mc 14,2), la incitación a la rebelión popular y la condena del pago del tributo (Lc 23,2 y 14).
- 18) La instrucción a que cada discípulo “compre una espada” (Lc 22,36). En Lc 22, 36, aparece la orden de adquisición de espadas: “a quien no tenga (...)”, lo cual presupone que había quien ya las tenía. En Lc 22, 49, los acompañantes de Jesús dijeron: “Señor, ¿herimos a espada?” Recordemos que Lucas había mencionado antes las dos espadas. Pero en Mc 14, en particular el versículo 47, “uno de los presentes” (εἷς δὲ [τις] τῶν παρεστηκότων *heis dé [tis] ton parestêkôton*), ofrece dificultades de interpretación (y esto hace más interesante el texto). El autor del evangelio calla el nombre del responsable de desenvainar. Es más, los sinópticos hablan de uno de los acompañantes de Jesús que sacó una espada (μάχαιρα) y, golpeando al siervo del sumo sacerdote, Malco, le cortó la oreja. Juan, en su evangelio, habla de la espada y de quién fue el que la desenvainó y cortó la oreja a Malco: Simón Pedro. Fin del episodio: todos se quedan paralizados reverentemente (!), Jesús cura al herido y amonesta a Pedro.
- 19) Hay armas de combate: espadas (del griego “μάχαιρα”, espada recta larga de dos filos que, con todo y vaina, pesaba cerca de 5 kilogramos), llamada *gladius* romano, así traducido por san Jerónimo en la *Vulgata*; no dice ni ξίφος (espada curva o cuchillo) ni σπάθη (espada corta) en manos de los seguidores de Jesús —ya antes de la mención de su uso en el Monte de los Olivos (Lc 22,36-38: dos espadas)— y utilizada por el ejército romano desde el s. II a.C. hasta el año 63 d.C. con el emperador Claudio, según atestigua Polibio de Megalópolis (véase, *Historia de Roma*).
- 20) En un enfrentamiento son usadas esas armas (Mc 15, 7 y Lc 23, 19). Si hay armas y hechos armados, por criterio de dificultad es que los hubo.
- 21) Jesús es detenido por tropas abundantes (Jn 18,3 y 12: una “cohorte” [(véase, Montserrat, 2007, 109), entre 500 y 600 soldados: σπεῖρα) y al mando de un tribuno (χιλίαρχος),

acuartelada plausiblemente en la torre Antonia, en Jerusalén (véase. Montserrat, 2007, 109 y Piñero, 2008, 76-78)]. Unos 10 o 15 años después de la muerte de Jesús la guarnición romana en la provincia era la *Cohors Secunda Italica*, la misma en tiempos de Jesús. En el 4Ev, la detención de Jesús corresponde a los soldados romanos, no obstante la amargura y rencor hacia los judíos, como sucede también el evangelio más antiguo, *Marcos*, cuyo autor rememora de manera embarazosa la participación romana en el suceso.

- 22) Los sucesos acaecidos en el monte de los Olivos (Mc 14,26-52; Mt 26,30-56; Lc 22,39-53), lugar vinculado a revueltas político-religiosas. El texto de Juan 18,1 rompe la narrativa y se dice que, a este respecto, es más antigua. Asimismo habla de “pontífices” y “fariseos”², pero en esa época los fariseos no tenían que ver con el poder político en Jerusalén, pero sí cuando se escribió el 4Ev (100 d.C.), lo cual hace anacrónica la inculpación de Juan a los fariseos.
- 23) En Mt 27,17 y 22, se refiere a Jesús como “el llamado Mesías”: Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν.
- 24) La crucifixión a manos de los romanos (sentenciado a ‘muerte agravada’ para rebeldes políticos, en Mc 15, 27). Roma no crucificaba judíos desarmados. Los romanos no crucificaban arbitrariamente (hoy sí, mañana no): solamente crucificaban a *insurgentes*. Es más, un autor tan poco sospechoso como Flavio Josefo (véase *Guerra de los judíos*, 2, 254) usa el término “léstai” 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 (“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.

- 25) Jesús crucificado con ‘rebeldes’ (“léstai”, según F. Josefo en *Antigüedades judías*, 18) en Mc 15,27 [δύο ληστᾶς] y en Mt 27,38, sin nombres, y plausiblemente por olvido voluntario de la tradición, capturados y castigados con él, y puesto Jesús en medio de ellos (Jn 19,18) insinuando su liderazgo dentro del grupo (seguidores) y, a la vez, como castigo ejemplar para quienes los vieran. El castigo fue muerte en cruz: los tres fueron condenados por ser insurrectos contra la majestad del Emperador Tiberio y su Imperio.

Sin embargo, hay una variante de los manuscritos del *Testimonium Flavianum* (*Antigüedades de los judíos*, XVIII 2,2 = 63-64) que dice: “Apareció un *cierto Jesús...* (en griego, *Iesous tis*)”, lo cual hace 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, ya que 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 deshonroso 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 hunden sus raíces 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* (13, 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 de la 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 atribuyen los Salmos de Salomón (s. I a.C.), Esdras y Baruch (finales del siglo 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 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 tuvieron 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 asociada con *Jesús el Galileo*. El rabino Gamaliel II (Hch 5, 35-39) compara

a Jesús y sus seguidores con Teudas y su movimiento, y asimismo con Judas el Galileo y su movimiento. Gamaliel compara a Jesús con dos reconocidos sediciosos contra el Imperio Romano, en el mismo marco mental. El ambiente y el entorno histórico en los que nació y se crio Jesús fue, cuando era niño, las matanzas, esclavizaciones e incendios de las tropas romanas en Séforis y Magdala, y la rebelión armada de Judas el Galileo y de Sadoc el Fariseo, fomentando un levantamiento con base religiosa contra el dominio romano.

- 26) Y, por supuesto, en cuanto hecho histórico, el título punzante de su causa condenatoria: “el rey de los judíos” (Mc 15,26; Lc 23,38; Mt 27,37; Jn 19,19: Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων), cuyo “titulus” en lo alto de la cruz o en el cuello del condenado debía aparecer como calificación legalmente adecuada de la acción del condenado a muerte.

Conclusión

Como mínimo, la hipótesis del Jesús sedicioso es verosímil, si nos atenemos a los textos, no obstante la resistencia de la teología dogmática y bíblica a aplicar con dureza los criterios de credibilidad y los patrones de recurrencia.

El intento de minimizar los aspectos violentos –incluido el derramamiento de sangre– de Jesús con el fin de mostrar su carácter manso y humilde lleva a conclusiones implausibles, pues produce una figura artificial de Jesús y, por ende, insostenible.

Queda claro también que esta hipótesis explicativa describe una parte del personaje, y no la “esencia” total de su figura, captura un aspecto de él, un aspecto *decisivo* a decir verdad. La hipótesis muestra con mucha sencillez y contundencia que Jesús fue condenado a muerte en cruz por sedicioso por parte de los romanos directamente, y no de los judíos. Hay una cuestión imposible ante este aspecto decisivo del personaje: no se puede suspender el juicio.

La investigación moderna ya no puede ni debe seguir alimentando el antijudaísmo y continuar tirando semillas de todo tipo de prejuicios. *Amicus Plato, sed magis amica veritas.*

Notas

1. La resistencia judía antirromana se inspiraba en el ciclo histórico y legendario de los Macabeos, de Matatías y de sus hijos, que derivó en la literatura apocalíptica. En el año 168 a. C., Antíoco IV, el problemático sucesor (diádoco) de Alejandro Magno en Siria, quiso liquidar la resistencia de los judíos a su política de helenización. Antíoco organizó una expedición contra Jerusalén para saquearla. Según el *Libro de los Macabeos* (AT) promulgó varias órdenes de carácter religioso: intentó suprimir el culto a Yahvé, condenó cualquier manifestación religiosa judía, les obligó comer alimentos considerados impuros e intentó que rindieran culto a los dioses griegos. Sin embargo, el sacerdote Matatías y sus dos hijos llamados ‘macabeos’ sublevaron a la población y lo expulsaron. La fiesta judía de la Janucá, o «Fiesta de las Luminarias», se celebra durante 8 días en conmemoración de la derrota de las huestes helénicas: Dios acompañando a su pueblo a lo largo de su historia, todavía hoy.
2. Después de la Gran Guerra (66-73), las autoridades religiosas, una vez cambiadas las condiciones políticas que imperaban antes del año 70, procuraron llegar a un *modus vivendi* con la autoridad romana, de tal modo que todo aquello que pudiera significar un conflicto era suprimido, incluidas las ideas escatológicas que promovieran la especulación apocalíptica, pues ésta podía reavivar la rebeldía que había conducido en otras ocasiones a la lucha armada. Por una cuestión de sobrevivencia, se debía preservar la cohesión de los judíos, ahora desparramados por todas partes tras la destrucción de Jerusalén.

Bibliografía

- AA.VV. (2005). *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*. London: The Bishops' Conference of England and Wales.
- Bermejo Rubio, F. (2012). “La figura histórica de Jesús y los patrones de recurrencia. Por qué los límites de los criterios de autenticidad no abocan al escepticismo.” En *Estudios Bíblicos* LXX, 147-165.
- Blánquez, J.M. (1989). *Los hebreos*. Madrid: Akal.
- Brandon, S. G. F. (1967). *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*. Manchester: Manchester University Press.
- Casciaro, J. María. (1973). *Jesucristo y la sociedad política*. Madrid: Palabra.
- Josefo, Flavio. (1961). *Obras completas*. Buenos Aires: Acervo Cultural.
- Meier. (1998-). *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Vol. I. Pamplona: Verbo Divino.
- Montserrat Torrents, J. (2007). *Jesús, el galileo armado*. Madrid: EDAF.
- . (1989). *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Piñero, Antonio. (2008). *Año I. Israel y su mundo cuando nació Jesús*. España: Ediciones Del Laberinto.
- Piñero, Antonio y Peláez, Jesús. (1995). *El Nuevo Testamento*. Madrid: El Almendro.
- Puente Ojea, G. (1992) *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*. Madrid: Siglo XXI.
- . (2000). *El mito de Cristo*. Madrid: Siglo XXI.
- Swanson, J. (1997). *Diccionario de idiomas bíblicos. Griego. Nuevo Testamento*. USA: Logos Research Systems.
- Vermes, G. (1977). *Jesús el judío*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Vidal, C. (2005). *El Documento Q*. Barcelona: Planeta.

Luis Diego Cascante (luisdiegocascante@gmail.com). Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 19 de agosto de 2019
Aprobado: 26 de agosto de 2019

Hanzel José Zúñiga Valerio

Entre ficciones e historia: del Jesús histórico al Jesús galileo

Resumen: *El presente escrito reproduce de forma íntegra la conferencia inaugural de la Cátedra de Estudios sobre Religiones (CER) de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Al centrarse en el estudio de la figura histórica de Jesús, esta conferencia esboza un status quæstionis de la disciplina del “Jesús histórico” en relación con la teología, las ciencias de la religión y el método histórico-crítico. A su vez, argumenta cómo algunos de los modernos paradigmas históricos sobre Jesús están influenciados por creaciones ficcionales que no corresponden a los datos que arrojan las lecturas críticas. Finalmente, concluye con las propuestas mayoritariamente aceptadas acerca del Jesús galileo como punto de partida de una ulterior discusión.*

Palabras clave: *Jesús histórico, Judaísmo del Segundo Templo, Método Histórico-Crítico, Cristología, Aproximaciones confesionales y aconfesionales.*

Abstract: *This paper reproduces in full the inaugural conference of the Chair of Studies on Religions (CER) of the School of Philosophy at the University of Costa Rica. By focusing on the study of the historical figure of Jesus, this conference outlines a status quæstionis of the discipline of the “historical Jesus” in relation to theology, the sciences of religion and the historical-critical method. At the same time, it argues that some of the modern historical paradigms about Jesus are influenced by fictional creations that do not correspond to the data thrown by critical*

readings. Finally, it concludes with the proposals mostly accepted about the Galilean Jesus as the starting point of a further discussion.

Keywords: *Historical Jesus, Second Temple Judaism, Historical-Critical Method, Christology, Confessional and No-confessional approaches.*

Es un gran honor para mí pronunciar esta conferencia, la primera de la jornada inaugural de una Cátedra tan pertinente como urgente. Quiero agradecer, particularmente, al profesor Luis Diego Cascante quien ha tenido la deferencia de invitarme y con quien he entablado debates académicos sobre el “Jesús histórico” desde hace casi diez años. Además, quiero felicitar, en general, a la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica por asumir formalmente una discusión sistemática sobre “lo teológico” que, en el amplio espectro de las ciencias humanas y sociales, es “lo religioso” realmente. Debemos atrevernos a devolver la reflexión crítica sobre el fenómeno religioso a los ámbitos laicos de los estudios culturales y, así, acabar con la exclusividad que, durante siglos, han tenido iglesias y sinagogas reiterando esquemas para sus finalidades particulares. El abordaje de la Biblia, de la cultura religiosa y, en este caso, de la figura de Jesús, es una empresa que debe ser pensada en clave interdisciplinaria y no solamente desde el limitado espectro de la confesionalidad.



Consideraciones preliminares

Desde una perspectiva pluralista, que busca puntos de contacto entre distintas disciplinas, nos aproximaremos a la figura de un galileo judío. Hablar de Jesús de Nazaret vende. No importa que fijemos nuestra mirada en el Jesús del dogma, que vende imágenes, camisetas y hasta calcomanías para automóvil, o que nos centremos en el Jesús de *NatGeo*, *Discovery* o *History Channel*, que suma *rating* siendo mercantilizado como el “Jesús real”. Tampoco importa si apuntamos hacia el Jesús humanista, aquella figura inspiradora de hombres y mujeres que le han visto como un pacifista *hippie* que lidera revoluciones no violentas; o que subrayemos la imagen del Jesús filósofo cínico y maestro de sabiduría. A fin de cuentas, el ícono Jesús, en sus múltiples facetas, llena estantes de librerías, tiendas y anaqueles de productos de toda clase.

Sin embargo, si sometemos las múltiples imágenes del nazareno al tamiz de la crítica histórica, ¿sobreviviría algo? Más aún, ¿tiene la ciencia histórica las herramientas necesarias para esta tarea? Metodológicamente, ¿cómo podemos estar seguros de la plausibilidad de lo reconstruido (no hablo de “certeza”, sino de grados de ella)? Pues bien, hoy cuestionaremos los criterios tradicionales de la búsqueda historiográfica para asumir una perspectiva indiciaria que rastrea las “marcas” dejadas por el núcleo histórico más antiguo en las fuentes disponibles (Bermejo, 2012, 158-162). Ciertamente es que se trata de un paradigma menos optimista, pero más honesto en lo que podríamos reconstruir. La transparencia metodológica es siempre criterio de sinceridad en los resultados que una investigación entraña. Esto es particularmente cierto en el caso de una pesquisa sobre un personaje del mundo antiguo rodeado de mitos, del cual no sobreviven más que textos apologéticos de sus seguidores y de quien ha sido particularizado hasta el punto de considerarse un hombre sin igual, un dios.

Podemos preguntarnos, más a fondo todavía, si la manera en la que han sido dibujadas

estas imágenes a lo largo del tiempo, desde los textos del Nuevo Testamento hasta las obras del “Jesús histórico” en la actualidad, favorecen proyectos ideológicos mayores. La pregunta no es gratuita si tomamos en cuenta que la figura de Jesús de Nazaret es el fundamento de la religión más extendida en el planeta¹ y el héroe de miles de personas que, tal vez no le vean como el “Hijo de Dios”, pero que sí lo veneran como un ser humano extraordinario y fijan sus criterios éticos según la interpretación que de él se ha hecho. Implícita o explícitamente, el ícono-Jesús y el cristianismo sobre él construido sigue siendo uno de los afluentes *sine qua non* podría comprenderse la cultura occidental. Por ende, repensar el proceso arquitectónico que decanta en esta multiforme figura es, de alguna manera, revolver las aguas y poner en tela de juicio varios presupuestos asumidos acríticamente.

Quisiera, de esta forma, proponer un esquema simple para esta conferencia. Primeramente, me gustaría repensar el modelo de las “tres búsquedas” del Jesús histórico y, así, cumplir con lo que se me ha pedido presentar, a saber, el *status quaestionis* de la disciplina. En un segundo lugar, quisiera ahondar en el cliché del “Jesús judío” para demostrar que esta denominación, hartamente reiterada, nunca va al fondo de lo que significa aceptar la judeidad de Jesús y termina siendo un maquillaje con el que se recubren las investigaciones modernas. De seguido, cuestionaré las perspectivas “confesionales” (mitistas y creyentes) con los índices de plausibilidad para llegar, finalmente, a unos mínimos históricos ampliamente aceptados que se desprenden del dato más seguro que tenemos: la crucifixión de un insurgente anti-romano en la provincia de Judea durante la primavera del año 30 e.c.

Espero la benevolencia inicial de ustedes, amables lectores, para poder colocar en el tamiz de la duda los esquemas preconcebidos, como he intentado hacerlo en mi trabajo como exégeta y que, reconozco ante ustedes, ha sido un reto mayor que me sigue, *bel et bien*, cuestionando y desbordando.

El *status quaestionis* de una ficción: ¿H. S. Reimarus el padre de las *quest*?

Cuando una persona se interesa por la dimensión histórica de Jesús y se adentra en la literatura “especializada” hallará un capítulo introductorio sobre la historia de la investigación. En este apartado de múltiples obras se coincide en que “*El padre de la búsqueda del Jesús histórico es Hermann Samuel Reimarus cuya obra póstuma de 1778 Von den Zwecke Jesu und seiner Jünger (El objetivo de Jesús y sus discípulos) tuvo el efecto de una bomba*” (Marguerat, 2017, 25). Se trata de un consenso académico pródigamente reconocido y que, aparentemente, no es cuestionado. Empero, creemos válido inquirir si fue solamente hasta el s. XVIII que la investigación crítica sobre Jesús entró en escena. Si las escasas fuentes que poseemos, en su mayoría de naturaleza propagandística, han dejado “grietas” que dejan entrever el pasado de una realidad política, económica y social en la vida de un galileo del s. I, ¿será posible que dichos indicios hayan sido obviados durante dieciocho siglos? ¿No se percataron de estas discordancias autores eclesiásticos y escritores no eclesiásticos? ¿Y la exégesis judía medieval? ¿Y los ilustrados ingleses, franceses y alemanes de los siglos XVI-XVII? Aunque sabemos que este supuesto es profundamente intuitivo, una revisión de las obras olvidadas por la exégesis tradicional confirma nuestro presupuesto.

La exégesis tradicional elabora una división triple a partir del trabajo de Reimarus. Este paradigma de interpretación fue aceptado definitivamente por la exégesis al uso a partir de 1986 cuando N. T. Wright (1986, 189-210) denominó “tercera búsqueda” a la investigación contemporánea sobre Jesús. La asimilación de este modelo historiográfico implica la existencia varias fases:

1. La “antigua búsqueda” (*Old Quest*), centrada en la separación Jesús histórico –Cristo de la fe (o bien, la distinción hecha por H. S. Reimarus: predicación de Jesús– fe de sus discípulos).
2. La “nueva búsqueda” (*New Quest*), que parte del criterio de discontinuidad, es decir,

proviene de Jesús aquello que no se adecúa a su mundo o difícilmente coincida con él.

3. La fase ulterior o *Third Quest* llena los vacíos de las anteriores e insinúa, desde un punto de vista terminológico, lo obsoleto de la primera fase (de H. S. Reimarus a A. Schweitzer) y el sesgo ideológico de la segunda, marcada por la obra de los discípulos de R. Bultmann, en particular E. Käsemann (1978). Se ha considerado como punto de partida de esta tercera fase la obra de E. P. Sanders (2004), que busca enraizar a Jesús en su contexto judío, aunque muchas veces las formas plurales del judaísmo del Segundo Templo son ignoradas por algunos autores aquí clasificados.

También se acepta, casi con unanimidad, que la primera mitad del s. XX no desarrolló trabajos relevantes hasta el punto de denominar este período *No Quest*. Las etapas de las “búsquedas” dibujan un camino en evolución: de un desconocimiento total de la historicidad del personaje, donde abundan las referencias teológicas, constreñidas a círculos eclesiales, hacia una ruptura radical en la aplicación de los recientes descubrimientos de orden arqueológico, filológico e histórico, que culminan en una singularización de un personaje desemejante de su mundo. Asimismo, el paradigma de las “tres búsquedas” implica una clasificación de autores plurales por temas excesivamente genéricos en cada fase. El Jesús profeta apocalíptico fracasado de H. S. Reimarus dista mucho del maestro de elevada moral de F. C. Baur y D. F. Strauss o de las decenas de autores de las “Vidas de Jesús”, cada una con un tinte ideológico particular. La “crítica de las formas” de M. Dibelius, el escepticismo respecto al material evangélico de R. Bultmann (que niega la importancia de la búsqueda histórica de Jesús porque, para él, el Cristo del kerigma es lo único necesario desde un punto de vista existencial) y el retorno a la confianza en el material evangélico que E. Käsemann y G. Bornkamm proponen para diferenciar a Jesús como un “ser único”, no nos brindan buenos ejemplos de criterios comunes. Tampoco hallaremos una pizca de uniformidad en la fase ulterior y “decisiva” en la que, supuestamente,

nos encontramos: el Jesús campesino, filósofo cínico, de J. D. Crossan (y del *Jesus Seminar* en su mayoría), el Jesús salvador de N. T. Wright, el Jesús carismático de M. Borg y G. Vermes, el Jesús profeta revolucionario de G. Theissen, R. Horsley, A. Piñero y J. Monserrat Torrents (con sus acentos en el análisis del uso de la violencia), el Jesús profeta apocalíptico de J. P. Meier, E. P. Sanders y B. Ehrman, etc. Todos estos “Jesuses” tienen rasgos que pueden entrecruzarse, pero también matices que deben excluirse. Parece que la selva de imágenes sobre Jesús, de la que hablamos al inicio de nuestra presentación, evidente en el mundo eclesial y de alta divulgación, también es la tónica en el mundo académico más especializado [sic]. ¿Será que, en este mundo de opiniones divergentes, realmente hemos llegado al mejor momento posible?

Ya la presuposición de algunos meta-relatos, donde un pasado obsoleto da lugar a un presente nuevo con un futuro prometedor, nos pone alerta ante las clasificaciones hechas por la exégesis contemporánea. Los autores que han trabajado y siguen trabajando con este paradigma parecen obviar los presupuestos teológicos que están tras este modelo, en particular, la universalidad del mensaje de Jesús, su entrega sacrificial sin límites, su “superación” del judaísmo y su singularidad como paradigma sapiencial-moral en la historia humana. Nos reconocemos deudores, en esta crítica estructural, del trabajo pionero del profesor Fernando Bermejo (2005 y 2006) quien, desde una perspectiva de la historia de las religiones, ha puesto en duda el esquema tripartito comentado.

Primeramente, asumir que durante diecisiete siglos no se haya cuestionado la imagen tradicional de Jesús es un presupuesto realmente ingenuo. La investigación crítica sobre la figura del galileo tiene atisbos desde los primeros siglos en manos de quienes, no necesariamente, fueron sus seguidores. Tanto judíos como romanos vieron en el movimiento cristiano una agrupación con doctrinas que podían ser confrontadas con las filosofías de su época y, así, puestas en duda para evidenciar los supuestos engaños de esta minoría judía.

El filósofo Celso (s. II) escribió una obra intitulada *Alethés Lógos* (“El discurso verdadero”)

de la cual solo tenemos fragmentos de segunda mano gracias a la polémica mantenida con el pensador alejandrino Orígenes. A pesar de que Celso acepta como veraces algunas narraciones de carácter legendario de los evangelios, podemos afirmar que se trata del primer autor greco-romano –del que tenemos constancia– que leyó los evangelios y cuestionó su legitimidad desde un punto de vista histórico. Además de relativizar la originalidad de Jesús comparando sus enseñanzas con autores de la tradición greco-romana, ridiculiza el carácter profético de las predicciones de Jesús e intuye que, a raíz de su muerte en cruz, Jesús no pudo ser un hombre moralmente irreprochable sino un sedicioso anti-romano (Orígenes VII,53, 139).

El filósofo Porfirio de Tiro (ca. 233-305), que polemiza con Eusebio, Jerónimo y Aurelio Agustín, escribió una crítica furibunda y abundante contra el cristianismo. De ella, comúnmente llamada *Contra Christianos*, sólo poseemos citas de segunda mano de sus adversarios. No obstante, podemos entresacar elementos de enorme valor para considerarle un intelectual que diferenció elementos históricos de creaciones literarias en las narraciones elaboradas por los seguidores de Jesús. Según Porfirio, los evangelistas fueron “[...] inventores, no testigos de los hechos relativos a Jesús” (Macario de Magnesia II,12, 202-203) y, por ende, los relatos de los evangelios deben ser leídos con sospecha ante la exaltación divina de un galileo judío, predicador y taumaturgo. Las ediciones modernas de los fragmentos de Porfirio deben ser leídas, asimismo, con mirada crítica teniendo en cuenta la influencia de las conjeturas y supuestos que la edición de A. Von Harnack ha ejercido en la historia de su recepción.

Ahora bien, siendo Jesús un judío, sería extraño que otros judíos no escribiesen acerca de él. Distanciándonos de las obras cristianas, que fueron escritas fundamentalmente por judíos de la diáspora, encontramos una defensa judía ante la doctrina cristiana de la oposición “falso Israel” - “verdadero Israel”. Textos como los evangelios de Mateo y Juan se distancian de la concepción de *'erez yisrael* y responsabilizan al pueblo judío en pleno de la muerte de Jesús y del consiguiente rechazo del mesías enviado por Dios.

La traslación de la culpa de manos de los romanos a manos judías es tan violenta que dicha pena continuaría “de generación en generación”: la fortísima afirmación “¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!” (Mt 27,25), pronunciada por “todo el pueblo” (πᾶς ὁ λαός), serviría de sostén para la acusación deicida contra los compatriotas de “Cristo” en múltiples episodios de la historia. Sirviendo de fuente para Celso (Orígenes II,28, 356-357), las acusaciones judías de falsedad contra Jesús evidencian ser muy tempranas. El autor platónico cita continuamente las ideas de un judío que, aunque algunos han considerado un personaje literario creado por Celso, posiblemente remita a una obra real empleada por él y, de este modo, con testimonios anteriores a él y a Porfirio.

Pero las polémicas judaísmo-cristianismo son más álgidas ya en el s. X con la circulación de fragmentos de la obra satírica *Toledoth Yeshu* (“Las generaciones de Jesús”), obra más bien “anti-evangélica” en cuanto parodia y ridiculiza múltiples textos cristianos. El valor de las críticas que hace —a nivel histórico— es cuestionable al no interesarse por la plausibilidad de los hechos en sí mismos, sino simplemente en humillar ciertas propuestas de los evangelios. Desde esta perspectiva, el único valor histórico de la obra está en subrayar la no originalidad de Jesús con respecto a sus contemporáneos y antecesores. Aún así, debemos mencionar a autores como Jacob Qirqisani (s. X), Jacob ben Rubén (s. XII), Isaac ben Moisés (o Profiat Durán, s. XIV) e Isaac ben Abraham (s. XVI). Todos ellos exhiben el “judaísmo” del personaje, polemizan con la pretensión divina de Jesús por parte de sus seguidores y traslucen las incongruencias de numerosos pasajes evangélicos (Bermejo, 2018, 554-560). Aunque escritas en hebreo, algunas de las obras de los autores referidos fueron traducidas al latín e influyeron en autores de renombre como Voltaire y el mismo Reimarus.

Ya bien entrada la modernidad, el influjo del pensamiento no confesional se hizo presente en la investigación sobre Jesús. El maestro de latín de Heidelberg, Martin Seidel (s. XVI), escribió una obra que marcó época: *Origo et fundamenta religionis christianæ* (“Origen y fundamento de la religión cristiana”). No sin persecuciones

y conflictos, Seidel ubicó a Jesús en la línea de pretendientes regio-mesiánicos develando así su intencionalidad político-religiosa y relativizando el cristianismo. Siguiendo esta línea de aproximaciones más laicas, el autor judío Yehuda Aryeh me-Modena (o León de Módena, 1571-1648) se salió de la veta polémica de sus correccionarios anteriormente citados. En su obra *Magen we-herew* (“Escudo y espada”) cuestiona las *Toledoth Yeshu* considerándolas “mentiras y burlas” nacidas de prejuicios. Esto no significa que asumiera una suerte de apología, sino más bien que aboga por una aproximación crítica hacia la reinserción en el contexto de la Palestina del s. I. Para Módena, Jesús ni se creyó dios, ni es un caso de paranoico de la Antigüedad; simplemente podemos situarlo en las disputas halákicas y mesiánicas de su mundo (Bermejo, 2018, 569). La interpretación de la Torá era múltiple y las afirmaciones de Jesús calzan perfectamente en esa hermenéutica variopinta. Ni rupturas radicales, ni mensajes universales.

El mundo anglosajón continuó esta perspectiva de análisis no confesional, aunque no sin sesgos argumentativos. Los “deístas” británicos (a pesar de la complejidad en el uso de la etiqueta “deísmo”) Thomas Chubb (1679-1747) y John Toland (1670-1722) abordaron la figura de Jesús desde sus presupuestos ideológicos que negaban la posibilidad de una religión revelada. Así pues, consideraron a Jesús como uno de los más excelsos representantes de una religión natural: hombre sabio y figura de altura moral ejemplar. En esta misma línea podemos ubicar a Baruch Spinoza (1632-1677), autor judío, heterodoxo en sus planteamientos, antecedente fundamental de crítica textual del Pentateuco, quien consideraba a Jesús de Nazaret el “summus philosophus” que llevó una vida racionalmente impecable. Las narraciones de sus seguidores acerca de sus milagros y su resurrección son simplemente producto de la ignorancia y el desacierto de ellos mismos porque la enseñanza de Jesús mediante alegorías tenía un sentido universal del bien y nunca una pretensión de auto-divinizarse (Spinoza, 2014, 70-71; véase Savater, 1999).

Paralelamente, en el mundo francófono del *Siècle des Lumières* podemos encontrar representaciones marcadas por las polémicas

filosóficas del momento. El anticlericalismo de los ilustrados los llevó a ver en Jesús un individuo malintencionado que buscó engañar a sus contemporáneos para someterlos con el “timo” de la religión. Son nombres célebres de esta corriente el párroco ateo Jean Meslier (1664-1729) y el barón d’Holbach, Paul-Henry Thiry (1723-1789). A pesar de sus limitaciones y parcialidades, haciendo un balance, el aporte del deísmo británico y del librepensamiento francés consistió en abstraer la figura de Jesús de los ambientes confesionales para que éste dejase de ser un hápax en la historia de las religiones.

Este somero recorrido ha demostrado la inviabilidad de la primera fase del esquema de las “tres búsquedas”: no fue H. S. Reimarus el primero en aplicarle criterios histórico-críticos a la figura de Jesús, sino que es heredero de muchos más. Empero, la obra de Reimarus sí puede considerarse un jalón fundamental en la historia de esta reconstrucción (Bermejo, 2018, 581-598). La publicación póstuma de los *Fragmente eines Ungenannten* (“Fragmentos de un anónimo”), en particular del fragmento siete intitulado *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (“Sobre el objetivo de Jesús y el de sus discípulos”), provocó un terremoto en el mundo confesional. Aún siendo una autoridad en su campo, el profesor de lenguas orientales de Hamburgo, escondió las conclusiones de su investigación por miedo a perder su puesto en la universidad, afectar a su familia y ser perseguido. ¿Por qué un drama tal podría sobrevenirle en vida? Las conclusiones del estudio de Reimarus no sólo llevaban a sus lectores a dudar de los evangelios como fiables en contenido, sino que también explicaban sistemáticamente por qué. El erudito alemán se preocupó por el método para distinguir los fragmentos sueltos –o núcleo histórico del relato– de su contexto teológico narrativo. Retomó, a su vez, la judeidad de Jesús señalando como agregados posteriores aquellos pasajes que contradicen su mundo cultural y, de este modo, fundamentó la naturaleza político-religiosa de su mesianismo (liberador e “hijo de David”) en el entorno de las luchas por la emancipación del dominio romano.

H. S. Reimarus está lejos de ser el padre de la búsqueda del Jesús histórico. Pretender esto es una ficción para fundamentar la “evolución” de las investigaciones modernas sobre Jesús. Dicho de otro modo, se trata de una creación ficcional para sostener otra creación ficcional. Ahora bien, lo que no es mera entelequia es el modo en que el ilustrado alemán desnudó *prima facie* cómo la aplicación honesta de una rigurosa metodología histórica es, en sí misma, deudora de la época en que se emplee y está siempre amenazada por intereses extra-epistémicos. Las voces de sostén y exaltación (que solapan límites propios del texto) así como las de desconcierto y odio (que llegan hasta el *ad hominem* desproporcionado) dan cuenta de lo dicho. ¿Qué decir, pues, de los presupuestos ideológicos latentes tras los encomios exacerbados y las detracciones injuriosas? ¿Debemos dejar nuestra investigación hasta aquí por la posible intromisión de nuestras preconcepciones? Creo que esta no es una vía válida.

Las *stories* confesionales vs. la *history plausible*

No es cierto que todo esté perdido en la búsqueda del Jesús de la historia. No comparto la posición de los “mitistas”, aquéllos que consideran a Jesús un personaje literario adaptado como mito: ni la propuesta de Jesús como “nuevo Gilgamesh” (P. Ch. Jensen), ni la de Jesús como personificación de un movimiento social (Ch. Guignebert), ni la de Jesús como “nuevo Josué” (J. M. Robertson), ni las mil variantes del mito de Cristo como divinidad solar (deudoras todas de la obra de A. Drews) poseen una solidez epistémica tal como para ser aceptadas por exégetas e historiadores que las sometan a estudios filológicos, arqueológicos y comparativos. Alguien debería sugerir a R. Carrier (2014) y a M. Onfray (2005) –que sostienen los presupuestos de los “mitistas” clásicos– la aplicación de la “navaja de Ockham” a sus postulados frente a otros más plausibles. En palabras de A. Piñero, estos argumentos toparían con más problemas de los que pretenden resolver:

[...] si Jesús fuera un puro invento literario de los primeros escritores, siguiendo el modelo de una divinidad de salvación de la época, como supone la tesis de que Jesús ‘no existió realmente’, no habría habido problema alguno: tendríamos una narración sin sobresaltos ni problemas teológicos, los evangelios habrían sido muy diferentes. (2018, 25)

Considero que sostener esta posición es tan “confesional” como la perspectiva eclesial que no abandona las doctrinas de Calcedonia. Cierzo es que negar la existencia de alguien no es lo mismo que divinizarlo, pero, cuando propongo que ambas perspectivas son “confesionales”, lo hago porque las dos se alimentan de supuestos prefijados, no examinan con detenimiento las fuentes (cristianas y no cristianas, antiguas y modernas) y confunden la existencia de un galileo judío con su veneración como segunda persona de la Trinidad. La construcción de los dogmas es un proceso de cristalización de ideas y ese derrotero es seguido en múltiples disciplinas, consciente o inconscientemente.

Asimismo, aunque no es cierto que todo en la búsqueda del Jesús de la historia esté perdido y las posiciones mitistas sean endeble, no son menos frágiles las posiciones confesionales eclesiales. “Jesús de Nazaret” visto como salvador, Cristo y víctima sacrificial, también es una imagen construida y defendida por la oficialidad cristiana. Una lectura atenta de los evangelios puede ayudarnos a entrever cómo la dimensión política de Jesús estaba muy arraigada en distintas tradiciones y medios de vida donde nacieron los textos. Aunque los evangelistas intentaron maquillar esta realidad, los indicios históricos quedaron allí. Aceptar esto, para los autores confesionales y las instituciones que ellos representan, implica “normalizar” a Jesús, es decir, des-singularizarlo.

Este “peligro” no es atacado solamente en homilias y sermones dominicales que enfatizan la dimensión interna de la fe en Jesús, sino también en obras contemporáneas especializadas que gozan de un “halo científico” sin discusión. Autores de altísima reputación se ven frenados, en mayor o menor medida, por el riesgo que

significa para el cristianismo institucional igualar su figura base con un pretendiente mesiánico más. Al servicio de esta exaltación singular, el mundo académico confesional no asume con todo el rigor los resultados de la investigación crítica contemporánea. El más claro ejemplo de esto es el trabajo del exégeta estadounidense J. P. Meier (1991-2008). En su monumental obra *A Marginal Jew* (de cinco volúmenes, aún en proceso), Meier realiza un estudio minucioso a nivel filológico de los textos evangélicos, los contrapone con textos judíos, canónicos y extra-canónicos, e inclusive lanza conclusiones sólidas que cuestionan dogmatismos tradicionales. Sin embargo, en el momento de analizar la dimensión política de Jesús y su judeidad ordinaria, mantiene la diferencia del personaje mediante criterios de historicidad que se reducen a un “sí” o un “no” como conclusiones de su ficticio sínodo en la biblioteca de Harvard (Meier, 1991, 29-30).

A esto nos referimos cuando hablamos de una *story* confesional. Se trata de una ficción disfrazada de historia, con un paradigma historiográfico igualmente ficticio que sostiene lo que queda de extraordinario en un personaje ordinario de la Palestina del s. I. Acuérdesse el amable lector que “ordinario” no es un término peyorativo, sino que connota la contextualización política, social y religiosa de un galileo judío, como otros en su época. La única diferencia sustancial que podemos entrever acá es la capacidad de adaptación y recreación de una historia (*history*) profundamente política hacia una historia (*story*) inocua para el imperio romano. Ciertamente, Jesús de Nazaret fue más que un judío piadoso desconocido en su época, pero no fue más que un líder político-religioso como otros muchos en la Galilea del s. I.

El punto de quiebre hoy: Jesús, el judío, pero ¿qué clase de judío?

Decir que Jesús fue un judío se ha convertido en un *slogan*. Todas las personas, creyentes o no, aceptan con facilidad la judeidad del predicador galileo. Inclusive, el rasgo distintivo de la “tercera búsqueda” reside en situar a Jesús en

el judaísmo del Segundo Templo (Marguerat, 2017, 26). Empero, ¿realmente estamos yendo a fondo con las consecuencias que esto puede tener en nuestra lectura de los evangelios? ¿Somos conscientes de las secuelas que tiene el ubicar a Jesús en su mundo cultural? Creo que parte de la ficción, que hemos detallado en la historia de la investigación y en el paradigma de las “tres búsquedas”, tiene su punto de quiebre aquí: en su fachada, la investigación confesional enuncia la religión judía de Jesús, pero en su labor exegética se desmarca de ella y propone lecturas eisegéticas disonantes.

Brindemos un ejemplo. El famoso texto de Mc 12,13-17 (paralelos en Mt 22,15-22 y Lc 20,20-26) ha sido leído siempre como una declaración de separación explícita entre religión y política: “Lo del César, devolvédselo al César, y lo de Dios, a Dios” (v. 17) quiere decir, desde la lectura confesional, que Jesús no opta por el camino de la violencia ni quiere arrebatarle las cosas a Roma, sino que ubica las secuelas económicas fuera de su mesianismo. Esta posición despolitiza el mesianismo de Jesús y considera que la interpretación cristiana posterior trazó “[...] una separación que ha constituido y sigue constituyendo un elemento importante para entender la identidad del proyecto cristiano” (Pikaza, 2012, 835-836). Independientemente de la historicidad o no de esta confrontación entre Jesús y sus “competidores” (Meier, 2005, 576), los autores siguen viendo acá una salida retórica de Jesús y una clara disyunción de su mensaje con respecto a las intenciones regias de cualquier otro movimiento nacionalista. Pero, si interpretamos este texto a la luz de la muerte de Jesús en la cruz, castigo ejemplar de naturaleza política, y nos ubicamos en la mentalidad de un judío piadoso que profesaba “De YHWH es la tierra y cuanto la llena” (Sal 24,1) frente a la dominación extranjera de Roma, es evidente que no existe separación alguna entre política y religión. Un pretendiente mesiánico que predica el Reino de Dios está proclamando la irrupción de Dios en la historia de Israel porque “Reino de Dios” significa que “Dios reina” (Meier, 2004, 537-538). De este modo, ¿qué es del César sino nada y qué es de Dios sino todo? Esta es una diatriba astuta del personaje Jesús para expresar su fidelidad al proyecto nacional de Israel. Sé que suena chocante

para quienes luchamos contra toda forma de teocracia moderna, pero no podemos pretender que Jesús piense como un ilustrado del s. XVIII. En su mentalidad, religión y política estaban intrínsecamente vinculadas.

Como podemos ver, la proyección de algunas ideas sobre la laicidad ha pesado en la interpretación de este texto. Esto ha pasado y sigue pasando por omisiones referidas al mundo cultural de los textos. Particularmente importante es el conocimiento del mundo plural del judaísmo del Segundo Templo en el que Jesús se desarrolló y en el cual desarrolló su proyecto mesiánico. Sigue siendo común, en la literatura académica al uso, la noción de “judaísmo tardío” que caricaturiza la religión de Israel como decadente y obsesiva por las formas legales externas (Bermejo, 2018, 131). Creo que todos hemos escuchado, en sermones y documentales de televisión, la repetida idea que el judaísmo había caído en legalismos y, precisamente por eso, Jesús se convirtió en el paladín por la lucha de una religión libre de formas dogmáticas. Los recientes descubrimientos evidencian la falsedad de este presupuesto al comprender la estructura compleja del fariseísmo, del saduceísmo y de los esenios, qumranitas y no qumranitas (Räisänen, 2011, 54). También debemos subrayar la diversidad en las expectativas mesiánicas (sacerdotales, militares, celestiales) pero fundamentalmente confluyentes en formas políticas davidicas avivadas por el sentimiento nacional de liberación generado desde la dominación helenística (Römer, 2000, 13-29). Lo mismo debe decirse de las escasas referencias, en la literatura especializada, de los factores comunes entre Jesús y el fariseísmo, así como el olvido deliberado de los paralelismos entre Jesús y -la así llamada por Josefo- “cuarta filosofía” de Judas el Galileo que, al igual que Jesús, esperó la manifestación de Dios en el Monte de los Olivos en una confluencia de fuerzas divino-humanas que nunca se concretó (Josefo, *AJ* XVIII, 1082).

No voy a adentrarme en más detalles de la recuperación posible de la vida de Jesús. Además de adecuarme al tiempo que me ha sido dado, la labor excedería el género literario de esta conferencia inaugural. Solamente he querido subrayar los sucesos principales en el camino de la búsqueda del Jesús de la historia, sus límites y sus

posibilidades. También he querido poner de manifiesto las omisiones de la investigación reciente que, a pesar de proclamar la judeidad de Jesús, poco o nada concluye de esta realidad irrecusable. La metodología del paradigma criteriológico se ve, asimismo, debilitada por la pretensión de sumar matemáticamente hechos narrados en los textos sin suponer sus intenciones apologéticas originales y, así, definir casi estadísticamente la historicidad o falsedad de un hecho. Finalmente, el peso ideológico que pretende ignorar la realidad de un crucificado por sedición, es decir, por oposición directa al poder romano, busca solapar los detalles que un atento lector del Nuevo Testamento puede detectar.

Sí, ¡Jesús fue un judío! Pero, respondiendo la pregunta de J. P. Meier (2002) sobre la clase de judío que fue, debemos decir que estamos hablando de un judío clasificable en su contexto y registrable para la historia de las religiones. Varios elementos son constatables por la aplicación de paradigma indiciario y/o criteriológico:

- 1) **Jesús fue un nacionalista.** Fue un judío galileo opuesto al dominio del Imperio Romano y su mensaje se dirigió a “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15,24) y, aunque no podemos excluir su encuentro con personajes no judíos vecinos suyos de la Decápolis, tampoco podemos obviar la áspera forma de trato de los evangelistas para con ellos (son “perros” o, más sutilmente, “perritos”, véase Mt 15,27). La noción de “salvador universal”, que la dogmática pretende, se ve cuestionada por este proyecto mesiánico de reconstruir las “doce tribus” de ‘eretz yisrael en la escogencia de doce apóstoles que se sentarán en doce tronos (véase Mt 19,28). Si asumimos que Jesús fue un judío, esto implica el reconocimiento, por parte de las estructuras eclesiales, que él nunca pretendió fundar una religión nueva. Jesús no es el fundador de la iglesia.
- 2) **Jesús fue un profeta apocalíptico.** Creía en la venida inminente del “Reino de Dios” y actuaba en consecuencia. Dios iba a manifestarse pronto para liberar a su pueblo como lo había hecho antaño y era imperativo estar preparados para tal acontecimiento. Pero sabemos que esto nunca pasó. El arresto y

asesinato de Jesús confirman que el dominio romano continuó y que “el plan de Dios” no se realizó. Aunque también es muy de reconocer que la interpretación hecha por los primeros cristianos de este hecho como “mártir ejemplar”, enmarcada en la teología de los macabeos y buscando textos coincidentes como Is 52-53 (los cánticos del “siervo sufriente”) y el Sal 22 (del agonizante), hicieron perdurar su memoria y modificarla sustancialmente. Si asumimos que Jesús tenía ese tinte apocalíptico en su predicación, la consecuencia clara es que nunca pensó en estructuras que perduraran en el tiempo más allá de su propio momento histórico.

- 3) **Jesús fue el líder de un grupo que no rehuía, por principio de cuentas, la violencia.** Sus desafíos contra el poder establecido, como el ingreso triunfal a Jerusalén en plena Pascua (retomando deliberadamente la profecía de Zac 9,9), el altercado contra los cambistas y vendedores en el Templo (Mc 11,15-18 y paralelos; suceso que es notoriamente matizado por los evangelistas y que esconde, con probabilidad, un hecho más estridente) o la presencia de espadas en el grupo (véase Lc 22,49; textos del arresto), sacan a la luz la faceta política de Jesús que se opone abiertamente a las agresiones del colonizador y se defiende ante estas. No podría considerar el movimiento de Jesús como un grupo centrado, fundamentalmente, en promover una rebelión armada (Montserrat Torrents, 2007) pero sí como un conjunto de hombres piadosos, convencidos de la acción de Dios a su favor, que estaban atentos a esa irrupción y dispuestos a luchar por ella. Los idilios de una sociedad justa, ausente de violencia, libre de opresión sería la meta final del “nuevo Israel”. Si asumimos que la violencia contra el opresor no estaba excluida del discurso y acciones de Jesús, la noción del Jesús *hippie* que rehúye al uso de la fuerza y se muestra inofensivo al Imperio no es la imagen del Jesús galileo.
- 4) **Si Jesús había predicado contra la invasión romana, cuestionando sus estructuras**

políticas y sus vínculos con el Templo, no es posible pensar que su muerte fue asumida como “sacrificio vicario” o “sacrificio mimético”. Estas perspectivas representan una hermenéutica ingeniosa del grupo de Damasco y de Pablo (Gil Arbiol, 2015, 55). Siendo el cristianismo paulino el triunfador en la diversidad de los orígenes (Piñero, 2015, 546), fue su reinterpretación de la muerte de Jesús la que se impuso finalmente. No obstante, en el contexto de la “cuarta filosofía” y de la revuelta macabea, sí es posible pensar que Jesús, no queriendo su muerte, la asumió como el exterminio de uno de los profetas que había actuado buscando justicia. Si adjudicamos esta nueva concepción de la muerte de Jesús, las teologías sacrificiales que culpabilizan a la persona al expresar su condición pecadora y que tampoco siguen la noción de “sacrificio mimético” del mundo antiguo, se desmoronan con facilidad.

Dicho de otro modo, Jesús fue un judío de su tiempo, con perspectivas apocalípticas, implicado en la resistencia antirromana y promotor del “Reino de Dios”. La exégesis confesional reconoce, actualmente, rasgos de esta reconstrucción, pero lo hace fragmentariamente, de forma ecléctica y siempre con una recreación ficcional que subraya la singularidad de la figura de Jesús y se niega a comprenderlo en el marco amplio de la historia comparativa. A esto nos referimos, cuando en el título de nuestra disertación, hemos propuesto dar el paso de la invención moderna del “Jesús histórico” hacia la reconstrucción plausible del “Jesús galileo”.

Consideraciones finales

Nuestras conclusiones serán breves pues dejarán la puerta abierta a la profundización que, en este espacio académico, se tiene prevista por parte de estudiosos colaboradores de la Cátedra de Estudios sobre Religiones. También quisiera dejar la puerta abierta para la conversación posterior, con comentarios y cuestionamientos a estas ideas hoy propuestas.

He pretendido hacer un abordaje diacrónico de los hitos fundamentales en la búsqueda del Jesús de la historia. Asimismo, el “estado del arte” que hemos esbozado nos ha permitido intuir los criterios metodológicos empleados en esta búsqueda y cómo las ficciones “confesionales” (mitistas y eclesiásticas) se han mezclado y, así, disimulado los resultados más evidentes. Desde el paradigma de las “tres búsquedas” y sus grietas hasta una propuesta que incluye los más diversos autores, antiguos y modernos, podemos concluir que el “Jesús histórico” es una recreación moderna no libre de intromisiones extra-epistémicas. Debemos lograr el salto del “Jesús histórico” al “Jesús galileo” renunciando a las lecturas singularizantes, extra-terrenales y fantásticas del personaje histórico Jesús de Nazaret.

Sírvase lo dicho, particularmente, para las lecturas confesionales eclesiásticas porque, sea como sea, decirse “seguidor de Jesús” o “cristiano” y no asumir posiciones políticas claras implica crear más ficciones que, a la postre, pretenden sostener instituciones anquilosadas que terminarán en el olvido. Sé que estoy pensando en realidades etéreas al pretender que las iglesias renuncien a la cristología calcedoniana, pero considero un punto álgido que, en su judeidad explícita, se le devuelva a Jesús su dimensión política. Quienes dicen sentirse involucrados con el proyecto llamado posteriormente “cristianismo” deberían posicionarse con firmeza ante temas realmente atinentes a las estructuras socio-económicas que promueven la pauperización y la exclusión y no ante preconcepciones morales que siguen colonizando consciencias y cuerpos.

El “Jesús histórico” es, en realidad, el Jesús judío, predicador galileo lleno de límites, pero promotor de la reconstrucción de un ideal social. Cualquier labor exegetica e histórica que ignore las consecuencias de su judeidad seguirá sustentando una glosa eclesiástica en función del poder institucional.

Nota

1. Correspondiente a un 31,1% (que comprende catolicismo, protestantismo y sus derivaciones, iglesias orientales y ortodoxas) para 2020

según las proyecciones de Pew-Templeton, “Global Religious Futures Project”. Consultado en línea el 12 de marzo de 2019: <http://globalreligiousfutures.org/>

Referencias

- Bermejo Rubio, F. (2005). “Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las ‘tres búsquedas’ del Jesús histórico (1ª parte)”. *RCT*, 30, 349-406.
- . (2006). “Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las ‘tres búsquedas’ del Jesús histórico (2ª parte)”. *RCT*, 31, 53-106.
- . (2012). “La figura histórica de Jesús y los patrones de recurrencia. Por qué los límites de los criterios de autenticidad no abocan al escepticismo?”. *Estudios Bíblicos*, 70, 147-165.
- . (2018). *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción e historiografía*, Madrid: Siglo XXI.
- Carrier, R. (2014). *On the historicity of Jesus. Why we might have reason for doubt*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Gil Arbiol, C. (2015). *Qué se sabe de... Pablo en el naciente cristianismo*, Estella: Verbo Divino.
- Josefo. (1997). *Antigüedades judías*. Vol. II. Madrid: Akal.
- Käsemann, E. (1978). “El problema del Jesús histórico”. Käsemann, E. *Ensayos exegéticos*, Salamanca: Sígueme, 159-189.
- Macario de Magnesia. “Fragmento II,12”. Porfirio. *Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf Von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice*. Milano: Bompiani. Edición a cargo de Giuseppe Muscolino (2009).
- Marguerat, D. (2017). “À la recherche de Jésus de l’histoire”. AA.VV., *Jésus, une encyclopédie contemporaine*. Paris: Bayard, 25-30.
- Meier, J. P. (1991). *Un judío marginal*. Vol. I. Estella: Verbo Divino.
- . (2002). “Jesus the Jew – But What Sort of Jew?”: *Burke Lectureship on Religion & Society* 2. Conferencia completa en: <https://www.youtube.com/watch?v=WxeKunPwmp4> (consultado en línea el 20 de marzo de 2019).
- . (2004). *Un judío marginal*. Vol. II/1. Estella: Verbo Divino.
- . (2005). *Un judío marginal*. Vol. III. Estella: Verbo Divino.
- Montserrat Torrents, J. (2007). *Jesús. El galileo armado. Historia laica de Jesús*, Madrid: Edaf.
- Onfray, M. (2005). *Traité d’athéologie*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Orígenes. *Contre Celse*. Tome I. Col. «Sources Chrétiennes» 132 (1967). Paris: Du Cerf.
- . *Contre Celse*. Tome IV. Col. «Sources Chrétiennes» 150 (1969). Paris: Du Cerf.
- Pikaza, X. (2012). *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*. Estella: Verbo Divino.
- Piñero, A. (2015). *Guía para entender a Pablo de Tarso*, Madrid: Trotta.
- . (2018). *Aproximación al Jesús histórico*. Madrid: Trotta.
- Räisänen, H. (2011). *El nacimiento de las creencias cristianas*. Salamanca: Sígueme.
- Römer, Th. “Origines des messianismes juif et chrétien. Transformations de l’idéologie royale”. Atthias, Ch. - Gisel, P. - Kaennel, L. (2000). *Messianismes. Variations sur une figure juive*. Genève: Labor et Fides.
- Sanders, E. P. (2004). *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Trotta.
- Savater, F. (1999). “Jesús según los filósofos”. *Diners*, 357. Consultado en línea: https://revistadiners.com.co/actualidad/51815_jesus-ante-los-filosofos-fernando-savater/ (31 de mayo de 2019).
- Schweitzer, A. (1990-2002). *Investigación sobre la vida de Jesús*, Estella: San Jerónimo.
- Spinoza, B. (2014). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Wright, N. T. (1986). “‘Constraints’ and the Jesus of History”. *SJT*, 39, 189-210.

Hanzel José Zúñiga Valerio. Egresado de la Maestría 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).

Recibido: 19 de agosto de 2019
Aprobado: 26 de agosto de 2019

José Miguel Rodríguez

Declaración dogmática de Calcedonia. Elementos para su comprensión

Resumen: *El objetivo del artículo es el de presentar brevemente varios elementos para la comprensión del lenguaje religioso y, en particular, sobre la declaración dogmática del Concilio de Calcedonia (451) con relación a la naturaleza de Jesucristo: verdadero Dios y verdadero hombre. Se comienza con el tema de la secularización y la desmitificación de la sociedad ocurrida desde la Ilustración; luego, la relación entre razón y fe, el problema del lenguaje religioso y la noción de verdad, y el significado del dogma. Posteriormente se revisa la historia de este Concilio, así como la declaración dogmática y se concluye con la presentación de varias consecuencias.*

Palabras clave: *Concilio, Calcedonia, Secularización, Desmitificación, Razón y fe, Lenguaje religioso, Verdad, Dogma.*

Abstract: *The objective of this article is to present several elements for the understanding of religious language and, in particular, the dogmatic declaration of the Council of Chalcedon (451) in relation to the nature of Jesus Christ: true God and true man. It begins with the theme of secularization and the demystification of society since the Enlightenment, the relationship between reason and faith, the problem of religious language and the notion of truth, and the meaning of dogma. Later, the history of this Council is reviewed, as well the dogmatic declaration and it concludes with the presentation of several consequences.*

Keywords: *Council, Chalcedony, Secularization, Demystification, Reason and faith, Religious language, Truth, Dogma.*

*Siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que les pida razón de su esperanza.
1 Pedro 3,15*

*En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. (...) En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre.
Gaudium et spes, 2*

*El concilio de Calcedonia es una afirmación objetiva, pero viva, que volatiliza todas las demás formas de pensar.
Dietrich Bonhoeffer (2016, 58)*

Introducción

El ser humano está abierto al futuro. Es pasado y presente, pero camina hacia el mañana en un proceso de realización continua. Pregunta sobre su finitud, sobre el dolor y la alegría, sobre la pérdida y el encuentro, sobre el miedo y el amor. Vive en el tiempo, pero lo trasciende, se compone de cuerpo corruptible, pero se transfigura. Siendo criatura es también Hijo de Dios. Su vida se halla asediada por la contingencia, pero mantiene la esperanza. Dialéctica podría ser una palabra que lo describe si no fuera por lo gastada



que se encuentra en la actualidad. Pues dialéctica es la tensión entre el ser finito y el ser eterno, entre el aquí y el todavía no, entre su naturaleza material y su naturaleza divina. Vida en la historia, es cierto, pero también vida que suspira por la nostalgia del Absoluto.

El objetivo de este trabajo es el de presentar varios elementos dentro del contexto filosófico como una aproximación para comprender los enunciados de una verdad de fe creída por millones de personas a lo largo de dos mil años. Esta verdad es la proclamación de Jesús de Nazaret como el Cristo, Dios y hombre verdadero, de acuerdo con el Concilio de Calcedonia (451). Como se comprende, de lo que se trata no es únicamente una cuestión de la fe, sino de toda la cultura y del desarrollo de la civilización ya que el Cristo de la fe es también el Cristo de la historia. Preguntar sobre Cristo es preguntar sobre el hombre.

Todo acercamiento a la fe debería armonizar de forma coherente la dimensión ontológica del contenido, la epistemológica de la idea y la hermenéutica de los enunciados. Tres aspectos que, sin duda, no siempre son fáciles de conjugar. Platón advertía sobre la importancia de pensar correctamente sobre Dios: “La mayor de todas las cuestiones es el pensar correctamente (*orthos*) acerca de los dioses.” (Leyes, X, 888b) Para tratar de conseguir este objetivo se mencionarán varios temas previos. Ellos son: la secularización y la desacralización en las sociedades occidentales, la relación entre fe y razón, el problema del lenguaje religioso y la verdad; y, por último, el significado del dogma. Con estos elementos se puede acceder al estudio de la declaración de Calcedonia, su origen histórico, su formulación y varias consecuencias para su significado actual.¹

1. Secularización y desmitificación en las sociedades occidentales

Una de las principales características de la sociedad contemporánea es la pluralidad. Pluralidad cultural, política, religiosa, de información, entre otras. Esta situación supone un reto para el cristiano pues se halla frente a un mundo en el

que tanto la fe en Jesucristo como la Iglesia han dejado de ser el único espacio de referencia espiritual.² El tema es complejo y supone un estudio en varios niveles conceptuales. Sin embargo, tres ideas expresan con relevancia este proceso, ellas son, secularización, desacralización y desmitificación.

En efecto, desde la Ilustración europea se inicia un proceso secularización. El mismo constituye un fenómeno que requiere varios grados de análisis.³ Sin duda, su característica más relevante es el hecho de que supone que el ser humano asume racionalmente el control del mundo, especialmente con la ayuda de la ciencia y de la tecnología. En consecuencia, se libera de la tutela de los poderes religiosos, particularmente del cristianismo. De esta forma cada hombre y cada mujer individualmente, así como la sociedad en su conjunto, reconocen que sólo tiene sentido aquello que puede solucionarse racionalmente al margen de otras consideraciones, lo demás está condenado al absurdo, sobre todo las cuestiones últimas del conocimiento y de la vida, es decir, los temas religiosos y metafísicos. El filósofo alemán Hegel enuncia este cambio cultural con las siguientes palabras: “Frente a la vida religiosa aparecía un mundo exterior, como mundo natural y mundo del espíritu, de las inclinaciones y la naturaleza del hombre, el cual sólo tenía valor en cuanto fuese superado” (Hegel, 2013, 203). La razón se impuso como criterio formal y definitivo y adquirió el valor de árbitro supremo. El pensamiento aparecía libre e independiente con su impulso propio (Hegel, 2013, 206).

La secularización supone varios aspectos. El primero de ellos es la idea de emancipación. Este término, tomado del derecho romano, designaba la liberación de los esclavos. Sin embargo, en San Pablo la emancipación, en general, se entiende de forma distinta, es la liberación de los principados y potestades, es decir, de las fuerzas espirituales que gobiernan el mundo con el fin de otorgarle al hombre su dignidad sin importar su origen étnico, su sexo o su posición social. Posteriormente el término adquiere una gran carga política. Así, por ejemplo, en Marx la emancipación religiosa es condición y presupuesto de cualquier otra emancipación. En otras palabras,

la emancipación plena políticamente orientada supondría la abolición de la religión (Marx; Engels, 1979, 131).

Derivado del concepto de emancipación se encuentra la noción de autonomía. La idea de autonomía presupone no sólo la libertad y la emancipación sino, también, la capacidad de dirigir la vida personal y sociopolítica dentro de la soberanía propiamente humana. De esta forma, tanto la moral individual como la moral social y política van a adquirir un valor regido por el criterio de razón, tal como lo habían señalado Hume y particularmente Kant (Schneewind, 2009, 23-32; 627-652). Se produce una sistematización racional de diversas áreas de la vida, la política, la existencia social, la ciencia, o sea, de todo el pensamiento. En síntesis, la secularización conlleva la emancipación y la autonomía como elementos de autocontrol del ser humano al margen de otros criterios exógenos.

Por lo demás, en todos los procesos mencionados de secularización está presente un proceso de desacralización y de desmitificación. Y derivado de estos un elemento esencial, a saber, la subjetividad.⁴ En efecto, no pueden comprenderse los complejos procesos contemporáneos al margen de la subjetividad antropológica entendida como que “el hombre es el punto de partida y la medida para comprender toda la realidad” (Kasper, 2012a, 74). De tal modo que el antropocentrismo está en la base del proceso de la secularización, del desencantamiento del mundo y del desplazamiento de lo religioso de las formas institucionales históricas hacia los ámbitos de lo privado y subcultural. Es “una forma nueva de mirar” y de pensar, una mística de la modernidad que propició una narrativa de la vida (Gay, 2007, 86-95). Narrativas que, centradas en el yo, propiciaron un individualismo masivo: el sujeto se vuelve hacia sí mismo dentro de una sociedad de masas; se encierra dentro del enjambre digital para eliminar cualquier forma de alternativa política.⁵

Sin embargo, el tema supone otras consideraciones. Como han advertido varios pensadores, en este proceso se produjo una inversión del sentido inicial. En efecto, al imponerse como criterio único y absoluto la propia razón ésta devino en poder autoritario, arbitrario e irracional.

¿Quién y cómo se define lo racional? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cuál es la estructura ontológica de lo racional? En la famosa obra *La dialéctica de la Ilustración*, Max Horkheimer y Theodoro Adorno señalan la transformación: el hombre liberado de la tutela de los patrones religiosos se hunde en el abismo de la irracionalidad, pues la razón se impone con la fuerza determinante de la irracionalidad. Y por eso, su libertad se transformó en esclavitud; su emancipación en una profunda sumisión. Según estos autores la contradicción ya estaba presente en el propio núcleo de la propuesta emancipadora (Horkheimer; Adorno, 2008, 59-95) Verdaderamente, se puede constatar cómo la razón devino en irracionalidad y no consiguió desplazar los elementos irracionales de la cultura: irracionalidad que ya estaba presente en el espíritu del romanticismo y su gusto por lo oscuro, lo inconsciente y lo onírico, en las vanguardias artísticas y literarias de finales del siglo XIX y principios del XX. Y, de forma atroz, como quedó de manifiesto en las tragedias del siglo XX: guerras mundiales, holocausto, peligro atómico, destrucción de la naturaleza, concentración de la riqueza, aumento escandaloso de la pobreza, recrudecimiento de la violencia y del fanatismo religiosos, entre otras lacras que se extienden en el presente.

Pero este no es el único problema inherente al proceso de secularización. Charles Taylor, que ha descrito esta situación como “la era secular”, afirma que el surgimiento de la secularización impuso nuevos imaginarios sociales que diluyeron la identidad personal porque diferentes narrativas determinaron la limitación de la libertad individual e impusieron un marco inmanente de falsa autenticidad. En este proceso no se trataba solamente del orwelliano control de las mentes y de las conciencias de forma explícita, sino que, más bien, se diluyó la identidad personal en una falsa autenticidad debido a que el ser humano cayó bajo la influencia coercitiva de la irracionalidad política y de la manipulación ideológica. Numerosos dilemas surgieron de esta evolución, pues dio origen a la aparición de fanatismos y de un pensamiento antagónico con el pensamiento inmanente frente a un nuevo trascendentalismo. De esta forma la religión, a pesar del secularismo y de la desacralización continúa ejerciendo un

gran papel en el mundo contemporáneo (Taylor, 2015, 381-466).

En consecuencia, la secularización se presentó en un primer momento como desacralización y, a la vez como la privatización de lo religioso, sumido en el ámbito de lo particular, lo subjetivo. Sin embargo, posteriormente no significó la eliminación de la posibilidad de lo religioso; más bien lo religioso ha vuelto a adquirir una dimensión extraordinariamente relevante en el mundo de lo público a través de lo político, y en mucho exacerbando el fanatismo (Véase Gómez Caffarena, 2007, 184-220).

Por otra parte, varios de los regímenes políticos dictatoriales en Europa en el siglo pasado apelaron a la concepción cristiana como mecanismo de justificación de la represión política y de la violación de los derechos humanos. También la instauración de las dictaduras militares en América Latina obligó a repensar la función de la religión en general y del cristianismo en particular.⁶ Como es de suponer, mucho se ha discutido sobre esta cuestión. Un debate de gran importancia fue el encuentro entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger (posteriormente Benedicto XVI), a propósito de la función y el papel de las libertades civiles y la religión en la sociedad contemporánea, debate realizado en el año 2004. Si bien es cierto que se centró sobre todo en las sociedades europeas desarrolladas su importancia para otros contextos no deja de ser menor. Concretamente de este debate conviene rescatar la reflexión sobre la relación entre el estado como institución pública de resguardo de derechos humanos y la religión cristiana como entidad tanto pública como privada. Contradicción que para Habermas se resuelve únicamente con la afirmación de los principios democráticos dentro de un estado laico y que en principio Ratzinger tampoco rechaza. Pues la discrepancia es más bien sobre varios aspectos teóricos y éticos concretos, pero no políticos ya que ambos comparten los fundamentos de la sociedad democrática (Habermas; Ratzinger, 2008, *Passim*). Desde esta óptica tampoco puede desconocerse el surgimiento y el desarrollo de las teologías de genitivo, tales como la teología de la liberación, la teología feminista, la teología africana, entre muchas otras. Estas quieren dar

cuenta desde el lenguaje teológico de la pluralidad de acercamientos a la situación tanto política como de diversidad cultural, en un mundo cada vez más polarizado con la incapacidad de los sistemas políticos para resolver los conflictos básicos de la convivencia humana.

Pero, en realidad, ¿cuál es la consecuencia de la secularización? Si existe una crisis, ¿qué es lo que está en crisis? Manifiestamente, están en crisis los valores heredados de la Revolución francesa y de la Ilustración, así como el concepto de racionalidad, el valor de la persona y, por supuesto, la religión cristiana y la Iglesia. Pero, ¿será solamente eso? Para varios investigadores de la cultura la crisis es más profunda pues atañe a la construcción de las narrativas introyectadas en la mente de los sujetos sociales acerca de los valores tanto inmanentes como trascendentes.⁷ Lluís Duch, por ejemplo, ha anotado que los conflictos de la religión y de las iglesias cristianas se debe esencialmente a la crisis de la imagen de Dios. Es decir, de una imagen de Dios que no ofrece respuestas a las inquietudes fundamentales de los hombres y de las mujeres actuales y que, en realidad, con un lenguaje plano oculta o escamotea la posibilidad de pensar lo trascendente.⁸

Este *ausente y posible*, el espíritu de la utopía, se ha sustituido por la representación de lo inmediato fundado en un hedonismo circunstancial. El cliché, el concurso, la moda, el deporte, la pornografía, las *fake news* y el interjuego de la mercadotecnia han suplantado las narrativas espirituales en las sociedades desarrolladas occidentales. Esta contradicción se manifiesta también en el hecho de que, frente al adelanto científico extraordinario de la medicina, la agricultura, las comunicaciones, la exploración del espacio, la genética, o la robótica, entre otros, permanece una sociedad que genera día con día, gran concentración de la riqueza y un aumento de la pobreza, la destrucción de la naturaleza, violencia y más vacío existencial.

Las metanarrativas construidas para justificar el capitalismo sustituyen los valores por la degradación moral y, asimismo, se le otorga a una autoridad anónima, falsamente expresada en los funcionarios públicos, las decisiones fundamentales de la convivencia humana y del intercambio

con el medio ambiente. Se resquebraja el estado de derecho, la soberanía popular, la democracia deliberativa, la ciudadanía, la idea de justicia, y se sustituye por criterios absolutos de crecimiento económico desligado de la dignidad humana y orientados por la manipulación de la opinión pública, sobre todo, a través de los medios de comunicación y de las redes sociales. Esta ruptura del estado de derecho y de las garantías civiles ha conducido a la quiebra de los principios fundamentales de los regímenes liberales; asimismo, el surgimiento del hipercomunicación digital, explota la libertad en beneficio de un micro sector privilegiado (Habermas, 1998,63-104; Han, 2014, 25-32, 87-109). De manera que la felicidad, el deseo y el placer, no solamente son sustituidos por estas fantasías artificiales, sino que, reducen la responsabilidad del individuo a una falsa culpabilidad por no conseguir las metas impuestas por el sistema. Y de nuevo la manipulación a través del miedo se eleva a criterios determinantes de la vida política y social y de las decisiones económicas, mecanismo de poder al cual se somete el sujeto claudicando su propia libertad. De igual forma, los criterios propugnados por la doctrina social de la Iglesia Católica, tales como el bien común y la justicia distributiva, desaparecen del escenario público.⁹

La desacralización se convierte en un elemento conexo con la secularización, tanto en la vida privada como en al pública y, derivado de esto, el programa de la desmitologización va a tener una gran influencia tanto en los proyectos teológicos como en la reflexión filosófica sobre la religión. Sin embargo, y sin poder entrar en detalles, hay que tener claro que el programa teológico-filosófico de la desmitologización no era sólo ni siquiera principalmente un concepto negativo que pretendía eliminar los supuestos criterios míticos de la teología.¹⁰ Más bien habría que entenderlo como un criterio positivo. La desmitologización “quiere salvar el núcleo perenne de contenido que hay en las confesiones tradicionales en forma mitológicamente cifrada. Quiere expresar su intencionalidad sin desfiguraciones, a tono con la conciencia moderna” (Kasper, 2012a,78).

Por otra parte, desde el punto de vista de la historia de la filosofía a partir de la Ilustración

se podría afirmar que la pregunta sobre el cristianismo ha tomado varios cauces muy diferentes.¹¹ En general, se puede afirmar que se han presentado dos corrientes muy distintas. Por un lado, se encuentran aquellos filósofos modernos para quienes la figura de Jesucristo y la religión se opone a la razón humana, y otros que no la consideran significativa frente al ejercicio de la razón pura. Tales son los casos de J. J. Rousseau, Spinoza, Kant, Fichte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, entre otros. Pero, por otro, también se encuentra una serie de filósofos que reflexionan considerando la fe y la figura de Cristo como una categoría de inteligencia más profunda y que insustituiblemente aproxima al misterio de Dios y, en consecuencia, da respuesta a las inquietudes del ser humano. Se pueden citar varios ejemplos: Pascal, Leibniz, Schelling, Kierkegaard, Bergson, Blondel, Edith Stein, Simone Weil, Zubiri, Michel Henry, Maritain, Paul Ricoeur, entre muchos otros. (Pannenberg, 2002, 403-412). Por ende, la filosofía de estos últimos pensadores asumió el elemento filosófico-religioso desde las convicciones de fe contenidas en su convencimiento acerca de Dios como certeza y evidencia. En resumen, la crítica al Iluminismo y al racionalismo no ha imposibilitado que varios de los autores mencionados compartan su afirmación de los principios cristianos fundados en la fe en Jesucristo como salvador y mediador universal.¹²

Asimismo, los llamados “rostros de Cristo”, propios de cada una de las regiones geográficas del planeta, supone una revisión de las categorías religiosas para la comprensión del Cristo de la fe. En realidad, implica una cuidadosa hermenéutica de los “signos de los tiempos” sobre los criterios de inculturación, tales como el cristológico, eclesiológico, antropológico y dialógico (Amato, 2009, 57-58).¹³ De manera que, por ejemplo, el Cristo liberador de América Latina, recoge los criterios anteriores dentro de la situación de opresión, pobreza, injusticia y violencia de esta región del mundo.¹⁴ Se destaca la “opción preferencial por los pobres”, la denuncia del pecado estructural y social, la vinculación de la iglesia con las manifestaciones religiosas populares, en fin, un Cristo pobre, liberador y vinculado con los oprimidos y “que suscita una praxis eclesial

liberadora” (Amato, 2009, 59).¹⁵ Praxis que tiene necesariamente una visión de conjunto del ser humano y de la totalidad de la sociedad.¹⁶

En resumen, la complejidad del mundo contemporáneo y la secularización a la par del avance de nuevas formas religiosas, hace que se requiera una perspectiva diferente para la reflexión sobre los temas religiosos. La formulación de un lenguaje que logre mantener los principios teológicos de la tradición religiosa y que, a la vez, se haga comprensible al hombre y a la mujer de hoy en día en los diversos contextos culturales.

2. La relación entre fe y razón

En segundo lugar, debe considerarse la relación entre la fe y la razón. Es un principio establecido en la tradición cristiana la insustituible relación entre la fe y la razón como dos elementos esenciales de la teología y de la especulación onto-teológica de la filosofía. De tal modo que la expresión anselmiana *fides quaerens intellectum diceretur*, constituye una norma fundamental del pensamiento cristiano.¹⁷ O, para ser un poco más preciso, se presupone el principio de San Agustín, *Credo ut intelligam, intelligo ut credam*, según el cual los enunciados de la fe son susceptibles de ser fundamentados y comprendidos por la razón. Este es un precepto defendido y aplicado tanto por los Padres de la Iglesia como por los teólogos y filósofos cristianos medievales y contemporáneos. Sin embargo, para determinar este punto es conveniente precisar lo que se entiende por fe y por razón.¹⁸

Ciertamente, la definición de fe no consiste sólo en una serie de afirmaciones frente a la ciencia o de cara a otros saberes empírico. Con esta propuesta negativa se vaciaría a la fe de su auténtico contenido. Más bien, una definición de fe debería partir de una característica esencial del ser humano, a saber, su condición de estar abierto a lo trascendente, ser “oyente” de Dios a través de la creación y de la Palabra que le dirige Dios como su origen y como la realización de su destino (Rahner, 2009, 51-99). El ser humano es autorreferente de Dios. Por eso, la fe desde el punto de vista teológico puede ser entendida

como: “*La modalidad de realización de la razón y de la libertad del hombre abierta por la Palabra y apoyada en el espíritu*” (Müller, 1998, 22). O, en un lenguaje más convencional, la fe es una convicción o asentimiento afirmado en el sentimiento y en la creencia religiosa. La referencia a la Palabra es esencial, sin que ello en modo alguno signifique una reducción literalista o fideísta.

Asimismo, la razón tampoco consiste únicamente en una serie de reglas para ser aplicadas en la solución de problemas, pues esta es sólo una modalidad funcional de la misma.¹⁹ En realidad, la razón en sentido propio abarca tanto la disposición teórica de la autocomprensión del ser humano y del universo, como de la construcción de un sistema de normas aplicativas. Constituye mucho más que método para comprender, interpretar y transformar la realidad. Por eso se puede suscribir la afirmación de Gerhard Ludwig Müller:

La razón se ve facultada a través de la realidad misma para su realización trascendental más allá y por encima de los objetos, ya que sólo a través de la experiencia sensible se descubre la unidad de la consciencia, (...), del sentido de su propia experiencia humana como persona. (Müller, 1998, 22)

Por otra parte, para poner en perspectiva el desarrollo de la idea de razón es importante recordar lo siguiente. Desde el romanticismo europeo la comprensión de la religión se transformó, otorgándole un nuevo sentido de la vida y de la fe a un Dios y a un absoluto que ya no se encontraba en el más allá ni en el ser humano sino, más bien, en una nueva relación con el mundo y con la naturaleza, como se vio anteriormente. El gran trabajo especulativo de la filosofía romántica germánica tuvo como resultado reconciliar y subsumir (*aufgehoben*) las diversas manifestaciones tanto de la naturaleza como del espíritu humano. Proceso que ya había comenzado con Nicolás de Cusa, Leibniz y el Renacimiento.

Esta prospectiva vital, si puede llamarse de esta forma, llega a su culminación con el filósofo Schelling en su etapa tardía; especialmente en su obra *Las edades del mundo* (primera versión 1813, segunda versión 1815) y, sobre todo, en su

Introducción a la filosofía de la revelación de los años 1856-1861 (Schelling, 2012, 725-754). Para este pensador la razón, de acuerdo con sus posibilidades, pone al ente infinito como contenido necesario, pero se queda admirado ya que no se encuentra en el mundo sensible.²⁰ Es una especie de éxtasis que lleva a la eternidad. Con esta posición filosófica Schelling pretende superar la crítica trascendental kantiana y, por lo tanto, busca reconciliar la fe y la razón desde categorías propias de la modernidad, aunque no lejanas a la solución propuesta por Tomás de Aquino y Duns Scotto en la Edad Media.²¹

En términos generales se puede aseverar que esta orientación tampoco era ajena a varias propuestas de los hegelianos de izquierda. En un primer término fue planteada por Feuerbach para quien la religión de nuevo debía volver a su origen primigenio, saber, el espíritu humano unido a la sensibilidad. Pero también en el pensamiento de Marx y de Stirner, quienes le otorgaron esencialmente una dimensión social y política; y aún en Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche, con una fuerte impronta metafísica e, incluso, existencial. En general, lo sustantivo de esta crítica había sido la ruptura de la filosofía y de la religión con el mundo real, el mundo natural y social producido por el propio hombre. Esto, evidentemente, va tener consecuencias para la reflexión sobre la filosofía de la religión y la propia teología.²² Es conveniente mencionar este desarrollo.

En un primer término hay que recordar la famosa obra *La vida de Jesús, críticamente elaborada*, (1835-1836), de David Friedrich Strauss. Precisamente, con este libro se inicia el proceso de desmitologización de la teología que se mencionó con anterioridad. Posteriormente, Ferdinand Christian Baur y otros teólogos, principalmente alemanes, inauguran una nueva visión del mundo teológico aplicando métodos inéditos a la lectura de la Biblia y al análisis de la historia de la Iglesia, incluidos la historia de los dogmas. Esta corriente, inicialmente inspirada por los trabajos teológico-filosóficos de la hermenéutica de Schleiermacher, tendrá su origen sobre todo en la teología reformada luterana. Y crecerá como una rama productiva dando frutos como la hermenéutica bíblica y literaria, el estudio de la historia y

posteriormente la corriente de la hermenéutica filosófica. Sin embargo, poco a poco los teólogos católicos también la van a aceptar. Como es sabido, algunos extremos fueron duramente condenados, tales como los que se referían a la reducción de los contenidos de la fe a una simple formulación histórica y cultural. Es la famosa polémica por el modernismo. En este proceso se destaca la condena de San Pío X en su encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, promulgada en setiembre de 1907.

Con esta condena, pagaron justos por pecadores, para decirlo de esta forma, pues al ser condenadas varias posiciones extremas, también se detuvo la investigación científico-teológica y, en mucho, la propia investigación filosófica cristiana. Y fue afectado un concepto muy importante, el desarrollo o evolución del dogma (Alszegehy; Flick 1969, 21-30). Habría que esperar hasta el concilio Vaticano II en la década de los sesenta del siglo pasado para que se volviera a retomar la investigación de forma explícita y sistemática. Aunque sería injusto si se olvida el esfuerzo de Pio XII quien en su encíclica *Divino Aflante Spiritu* del 30 de septiembre de 1943 alentó la investigación bíblica, e indirectamente, también la teológica. Con el Concilio Vaticano II la Iglesia Católica recogió una serie de propuestas e investigaciones que se habían venido realizado en diversas universidades e institutos teológicos y bíblicos. De esta forma se le da carta de ciudadanía a la investigación más actualizada y renovada en la historia de los dogmas. Entre ellos, el método histórico-crítico, el método de las formas literarias, la hermenéutica, la exégesis con el método estructuralista, el fenomenológico, entre otros. (Wingling 1987, 240-358).

Cuando se considera la relación entre la fe y la razón, no puede olvidarse el significativo tema sobre la relación entre la fe y la ciencia, pues con frecuencia se suele presentar como si existiera un antagonismo entre la ciencia, fundada en lo racional, y la fe, de naturaleza irracional. A pesar de la supuesta separación entre fe y ciencia, o entre religión y racionalidad científica, no existe necesariamente ninguna ruptura entre ambas esferas. Como han demostrado varios filósofos, entre ellos Alvin Plantinga, más allá de un conflicto superficial entre religión y ciencia,

existe un profundo acuerdo entre la fe y la ciencia superando el naturalismo filosófico (Plantinga 2017, 23-34). Esto significa que, por principio, y según su propia naturaleza, no existe oposición entre la ciencia y la fe. De forma que se puede afirmar que el naturalismo, como postura metafísica, sobrepasa a la ciencia debido a que no es una posición científica sino la admisión de una doctrina filosófica de dudosa fundamentación en la ciencia.²³ Es también la opinión del científico y teólogo John Polkinghorne, el cual, desde una perspectiva tanto histórica como metodológica, explica la complementariedad de la ciencia física y de la teología sin que haya ningún menoscabo entre la fe y la razón, sino más, bien una necesaria interrelación (Polkinghorne 2000, 15-43, 181-182).

La ciencia no es filosóficamente neutra. En realidad, no pueden excluirse *a priori* los enunciados metafísicos en la construcción de una argumentación de la filosofía de la ciencia. De tal manera que una costumbre que se ha impuesto acríticamente, como es la del ateísmo o del agnosticismo, supone la innecesaria justificación de la exclusión de la fe como si ya este punto estuviese probado taxativamente cuando, en realidad, solamente obedece a la toma de posición inicial del investigador. Pareciera como que tanto el científico como el filósofo agnóstico o ateo presuponen de antemano los resultados de su investigación para llegar a conclusiones pre-determinadas. Sin embargo, como ha advertido Holm Tetens:

Para quien con la elección de sus medios probatorios excluye de antemano Dios como explicación aceptable de algo, para ese, evidentemente, Dios no existe como una realidad con la que haya de contar en serio. Eso lo considera ya metodológicamente *a priori* –es decir, en virtud de la elección de sus medios metodológicos– asunto decidido. (...) No existe tal refutación científica de la existencia de Dios; en las ciencias rige solamente el *a priori* de un ateísmo metodológico. (Tetens, 2017, 22-23-nota 5)

De tal modo que la visión científica de la naturaleza –con sus métodos, modelos, paradigmas y objetivos– en verdad implica la misma

idea del *Génesis* de la acción creadora de Dios, compatible con una doctrina filosófica del proceso dinámico que se accede a la realidad del mundo descubriendo la presencia de Dios en él y engloba la teoría de la evolución, la creación continua, la ética medioambiental, entre otras (Barbour, 2004,417-540). En síntesis, el uso de métodos y lenguajes diferentes no implica necesariamente una oposición entre la indagación científica de la naturaleza y el lenguaje religioso, sea este filosófico o teológico. Todo lo contrario, tanto la filosofía, la teología y la investigación científica comparten los mismos principios fundamentales de la investigación racional.

Sin embargo, un paso más en la reconciliación de la fe y la razón en el siglo XX provino de dos frentes muy importantes. Estos movimientos fueron los siguientes. Por un lado, la filosofía del ser heideggeriana, y unida a esta la filosofía existencial, y, por otra parte, el desarrollo de la fenomenología. En ambos casos la propuesta sobre el saber de los fundamentos racionales se vuelve a unir con la experiencia humana y con ello se abren caminos para superar las limitaciones kantianas, señaladamente expuesta en sus antinomias de la *Crítica de la razón pura* (Kant, 1985, 382-484; <A406-A567>). Como es sabido, el filósofo de Königsberg únicamente admite el empleo negativo de los enunciados teológico, ya que señala los límites del conocimiento racional y rechaza tanto el ateísmo como el deísmo, de tal modo que sólo se puede postular la existencia de Dios desde la ética y la razón práctica (Kant, 1985, B 664).²⁴ Ambas corrientes, la fenomenológica y la heideggeriana, tratan de superar este giro trascendental de Kant y, en su lugar, retoman varios de los principios esenciales de la filosofía hegeliana sometida ahora a otro proceso de reconstrucción crítica, no lejanas de las propuestas de Schleiermacher y de Kierkegaard.

Por otra parte, superadas en mucho las desconfianzas mutuas y las limitaciones impuestas durante el siglo XX, sobre todo después del Concilio Vaticano II, desde el ámbito teológico y filosófico se encuentran los diversos caminos de acercamiento a la figura de Jesucristo. Varios filósofos y teólogos se dieron a la tarea de replantear temas esenciales desde nuevas categorías ontológicas, éticas y epistemológicas dentro de

las nuevas condiciones socio-culturales.²⁵ Aunque sea de paso, conviene mencionar algunos de los temas filosóficos estudiados porque su sola enunciación es un buen indicador de la amplitud y de la profundidad de la tarea emprendida, particularmente desde la segunda mitad del siglo pasado. Efectivamente, de nuevo son sometidos a estudio los contenidos fundamentales de la filosofía y la teología, tales como la analogía del ser, la atribución y la proporcionalidad, los dos tipos de predicados sobre Dios y su implicación, la teología positiva y la negativa, la gracia y la asimilación, el bien y la bondad, el valor del sujeto humano y lo absoluto, la verdad relativa y la verdad inmutable, los alcances de la noción de trascendencia, el cosmos su origen, su fin y su sentido; también el valor de la existencia, el significado espiritual del dolor, el mal corporal, el mal moral, el mal en la historia, el propio sentido de la historia y, consecuentemente, el sentido de la cultura, la política y la economía, la idea de justicia y el bien común, el pecado personal y el pecado social y estructural, el ágape y el amor, el concepto de Dios y la presencia de Jesucristo (Blondel 1966, 217-249). Y, de interés para este trabajo, es el replanteamiento de la significatividad simbólica, el estatus gramatical de los enunciados religiosos, los alcances y limitaciones de la interpretación dentro de las nuevas propuestas hermenéuticas. Pues, como se ha advertido, es esencial comprender que la fe no es irracional, sino que forma parte de la estructura ontológica de la racionalidad humana. Ciertamente, la fe cristiana da que pensar. Supone tanto una reflexión filosófica como teológica para responder a las preguntas y a las necesidades existenciales y socio-políticas de nuestra época. Supone, en fin, una hermenéutica crítica. (Schillebeeckx, 1973, 208-237)

De esta forma, se constata cómo el esfuerzo de comprender los enunciados y las vivencias religiosas ha mantenido unidas a la razón y a la fe sin que exista entre ellas ninguna oposición de principio. En el año 1995 el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio* afirmaba lo siguiente:

La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad.

Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, el deseo de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo. (Juan Pablo II 2006, 1485)

3. La naturaleza de los enunciados del lenguaje religioso y el poder de la verdad

De lo expuesto anteriormente surgen de inmediato varias preguntas, ¿cuál es el lenguaje apropiado para expresar las verdades de la fe y de la experiencia religiosa contenida en los dogmas, elaborados ya hace muchos siglos? ¿Cuáles son los parámetros culturales dentro de los cuales se puede expresar actualmente la fe? ¿Qué tipo de enunciados se pueden utilizar que permitan una comprensión actual de las fórmulas dogmáticas sin que se sustraiga su contenido trascendente? Es evidente que no todas las formas expresivas son adecuadas para llevar a cabo esta tarea. Tanto la lingüística como la epistemología han advertido del peligro de hacer traslapes inadecuados desde ámbitos del conocimiento a otros campos semánticos y cognitivos utilizando un lenguaje técnico o particular impropios para otras dimensiones del conocimiento. Pero también las ciencias sociales y humanas señalan los límites y las circunstancias sociales de un mundo complejo como el actual y de una situación antropológica y filosófica que desborda los límites de las propuestas religiosas tradicionales, como se señaló anteriormente.²⁶

El problema del lenguaje religioso en general y de la formulación de los dogmas y de los contenidos de fe para nuestra época, en nuestra cultura y en un lenguaje accesible no es un tema nada fácil de resolver. En el año 1982 Joseph Ratzinger, luego Benedicto XVI, en un famoso libro *Teoría de los principios teológicos*, reconoce lo siguiente: *La fe encuentra hoy dificultades para expresarse. Las fórmulas tradicionales son, para los contemporáneos palabras en una lengua extraña, cuyo sentido es oscuro* (Ratzinger, 1985, 143).

Con ello se hacía eco de una inquietud bastante generalizada acerca de la permanente tensión entre el mensaje intemporal fiel a su experiencia de fe original y su formulación histórica, humana, inserta dentro del espacio y del tiempo, es decir, dentro de una cultura específica.²⁷ Aunque las verdades de la fe y aun la propia experiencia religiosa mantienen su carácter trascendente y absoluto, advierte el teólogo Adolphe Gesché:

Ciertamente, Dios en sí mismo, la revelación en su acontecimiento cristológico y la gracia en su carácter de donación intrínseca conservan siempre su trascendencia. (...) La realidad del hombre no tiene otra patria que la de la palabra y la del lenguaje donde se concentra y configura todo lo que acontece, aunque venga de Dios mismo. (...) No hay conocimiento, de cualquier nivel que sea, que no esté marcado por esos condicionamientos culturales, sin los cuales no sería más que atemporalidad ilusoria y mítica. (Gesché 1984, 271)

Por supuesto, que esta preocupación no sólo no es nueva, sino que ha permanecido como una cuestión permanente en la historia tanto de la filosofía como de la teología. A modo de ejemplo cabe mencionar que ya Santo Tomás de Aquino había comprendido que las verdades de la fe y de la experiencia religiosa requieren tanto del pensar (*cogitatio fidei*) como del decir, del lenguaje, (*enuntiabile, dicendum*) (Tomás de Aquino, *Summa*:1. 2, q. 1-16).

En el caso específico de los dogmas surge, además, otra cuestión, la de determinar no sólo el contenido sino también el significado del dogma y su valor eclesial, ya que cada uno de los *articulus fidei* y de los símbolos dogmáticos posee una fuerza vinculante ineludible. Pero, la pregunta no es sólo cuál es esta fuerza, su valor ineluctable, sino también cuál es el lenguaje apropiado que no traicione el contenido de la formulación dogmática dentro y fuera del ámbito eclesial. Se presenta la interrogante sobre la enunciación de la expresión de las fórmulas de fe (el kerigma) en un lenguaje no sólo comprensible, sino vinculado existencialmente con los hombres y las mujeres de nuestra época.

El problema del lenguaje religioso, particularmente el teológico y el filosófico, no se remite sólo a la formulación lingüística de la estructura gramatical ni al vocabulario teológico; tampoco se reduce a los mecanismos y formas de la hermenéutica y la exégesis.²⁸ En realidad, comprende una visión sistemática de un replanteamiento de la ontología y de la función del lenguaje. O sea, un conjunto de asuntos que tienen relación con aspectos medulares de la autoimplicación, la enunciación del lenguaje empírico, el problema de la traducción, la naturaleza de la definición y, aún, de la metáfora, la analogía, la paradoja, la dialogicidad, la mitología, el simbolismo y el lenguaje de doble nivel. Este conglomerado de problemas supone una construcción lógica y lingüística fundada en varios principios de orden tanto ontológico como epistemológico (Pannenberg, 1981,164-231).

Además, no puede olvidarse el importantísimo debate en torno a la semántica, suscitado en el siglo anterior, en un primer momento por la filosofía heideggeriana, el análisis lógico del lenguaje y el empirismo lógico y, posteriormente, por la irrupción de las propuestas lingüísticas de la formalización interna de los sistemas (Teorema de Gödel), la cibernética y la lógica computacional, y luego por las propuestas de Chomsky y los modelos de la competencia lingüística, entre otros, que han modificado el planteamiento del estudio del lenguaje en general y del religioso en particular (Wolenski, 1991,827-829).

Por otra parte, en cuanto a discurso, los enunciados religiosos requieren, en un primer momento, la clarificación de su lenguaje.²⁹ De tal forma que la confrontación con el análisis científico del lenguaje le permita construir un uso aplicativo funcional. En un segundo momento, el lenguaje filosófico de la religión debe sobrepasar las cuestiones teórico-científicas de las ciencias empíricas del lenguaje, como la lingüística y la semiótica, para alcanzar su propia identidad como disciplina con significado antropológico trascendente (Macquarrie, 1976, 287-299). De manera que la expresión de los enunciados de la fe, particularmente las fórmulas dogmáticas, conserven el significado y la profundidad de la revelación bíblica. En este proceso el programa de la desmitificación tiene un singular papel

porque permite determinar con mayor precisión la verdad de la revelación más allá de las formulaciones míticas. Por supuesto que esta función no excluye la importancia de los elementos simbólicos inherentes a la formación de las religiones. De tal modo que el lenguaje religioso no puede desconocer los aspectos alegóricos y afectivos unidos a la fe y a la práctica religiosa, sacramental y popular. Como ha advertido Luypen, sin abandonar la racionalidad del lenguaje religioso, hace falta incluir otros elementos. Ambas dimensiones se presentan como enunciados verdaderos tanto para la comprensión general, como para la autocomprensión de la fe y de la vida religiosa. Sin que esto signifique una exacerbación de la emoción irracional del creyente (Luypen, 1981, 9-19, 34-38).

Por otra parte, no es fácil determinar la relación entre el pluralismo de la fe y su relación con el pluralismo tanto de la expresión como de la interpretación. Sobre este punto la función del magisterio eclesiástico es indispensable. El acontecimiento de Cristo es, como se señaló anteriormente, también un acontecimiento del lenguaje. La formulación de la estructura interna de los enunciados de la fe, como enunciados de la filosofía de la religión, expresan las instancias de la propia fe como verdad revelada y como vivencia en la historia y en la vida de cada ser humano y en la Iglesia (Hünemann, 2006, 247-265). Hoy está claro que el lenguaje religioso no puede ser elaborado con una sola forma general que pueda ser entendido y aceptado como enunciación vinculante para la vida de los creyentes en diversas culturas. Desde el Vaticano II se admite que la diversidad regional y cultural son factores esenciales para la exposición de los principios teológicos y de las fórmulas de fe (Mondin 1979, 10-16).

En consecuencia, se ha impuesto una nueva relación entre la forma de vida, las creencias y su enunciación. El *a priori* del mundo de vida, destacado por la fenomenología, supone una valoración de los sujetos actuantes, del “oyente de la Palabra” (Rahner), no como un sujeto pasivo, sino como actor con sentido de la historia y con conciencia sobre la experiencia radical de la fe. Además, la reconstrucción normativa de la conciencia de estos sujetos implica que las

proposiciones religiosas, —ciertamente fuera de la falsación popperiana—, expresen una valoración integradora del mundo de la vida con el mundo de la fe. De tal modo que la enunciación de los contenidos de la fe, así como la propia hermenéutica de los mismos en su formulación histórica y la Escritura, se expongan desde una competencia comunicativa que supone, a su vez, una acción comunicativa recíproca y dialógica (Peukert 2000, 247-269).

Como ha propuesto la teoría del lenguaje, el mismo reviste una función de implicación real en la sociedad. No sólo determina la incidencia de la palabra como interacción comunitaria, sino, también la acción y la dirección del hacer y del no hacer, individual y colectivo. Es la fuerza del lenguaje performativo según el cual el propio acto enunciativo realiza la acción; obligatoriedad que surge de la misma preferencia enunciativa. Fuerza que, en el caso del dogma, adquiere una relevancia de cumplimiento obligatorio y universal, ya que es una declaración universal de naturaleza absoluta (Austin, 1971, 45-56).

Las consideraciones anteriores conducen a un tema de gran importancia para el pensamiento religioso, el problema de la verdad. En un primer momento, la aproximación analítica permite incidir en este tema. De acuerdo con Horwich la palabra “verdad” posee una *aura de profundidad y de oscuridad*. Pero, con el fin de superar este aspecto, recurre a la delimitación de cuatro elementos deflacionarios: la utilidad de la palabra, un elemento parcial de la explicación y del significado, la naturaleza no empírica de la verdad, y, por último, el uso constitutivo de un predicado empírico (Horwich, 2007, 454-455). Aunque este autor considera que la propiedad de la verdad no es sustantiva, su enfoque es importante porque sitúa el problema en el ámbito del lenguaje desde un enfoque minimalista (Horwich, 2007, 465-466) Aunque no se comparte la ontología presente en este enfoque, es importante ver el problema de la verdad como un problema inicialmente lingüístico, haciendo la salvedad de que su alcance no podría residir únicamente en un enfoque funcional.

En realidad, es conocido que desde Platón la verdad está fuertemente unida a la ontología y la metafísica. De tal modo que a partir del enfoque

considerado minimalista se puede extender su estudio hasta un enfoque maximalista para volver luego a su sentido primario (Puntel, 1991, 913-915). En efecto, Cuando Jesucristo proclama, *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Jn 14, 6), su referente no es, en modo alguno, simplemente lingüístico: está expresando una afirmación de naturaleza ontológica: la verdad como realidad.³⁰ Y en ese caso la verdad como superación de otras formas de enunciados estructurales reductivos. Es una afirmación absoluta.³¹

Por otra parte, como han demostrado Apel y Habermas, la verdad supone comunicación, y esta, a su vez, implica como condición propia la posibilidad de sujetos competentes para conocer la verdad y, a su vez, dispuestos a dejarse conducir por enunciados veritativos. Esta propuesta es muy significativa para la construcción de un lenguaje religioso creíble y comprensible. De acuerdo con Apel, y siguiendo la corriente fenomenológica, el lenguaje presupone apertura al mundo; es una hermenéutica que implica una lingüística orientada hacia el contenido y no únicamente a la forma, por más importante que ésta pueda ser. En otras palabras, el lenguaje involucra un sentido que conlleva una metafísica del ser. De tal modo que lenguaje y verdad se implican mutuamente. Apel propugna por un *a priori* de la comunidad de la comunicación ya que le lenguaje es un medio de la reflexión trascendental fundamento de la comprensión hermenéutica. Sin esta dimensión de comunidad las propuestas sobre el lenguaje carecen de implicación existencial. De ello se deriva la importancia del lenguaje no solamente para la gnoseología, la ontología sino también para la ética y para el lenguaje religioso (Apel, 1985, 149-168, 297-413). Jürgen Habermas, por su parte, extiende esta propuesta para extraer de ella las consecuencias socioepistemológicas que le permite establecer una comunidad de comunicación y los fundamentos de la sociedad democrática a partir del mundo de la vida (*lebenswelt*). Es interesante observar que, si bien su propuesta conduce hacia una sociedad secular y no religiosa, estos presupuestos también permiten elaborar un proyecto en el cual la religión no se excluye de la sociedad civil, como quedó evidenciado en el encuentro de Habermas

con Joseph Ratzinger, antes mencionado (Habermas, 1992, Cap. 1-2).

En síntesis, el problema de la verdad desde mediados del siglo XX ha asumido tres aspectos esenciales: una dimensión lógico-lingüística, otra de naturaleza metafísica y, por último, una de propiamente comunicativa y comunitaria. Más bien, es un énfasis y una aclaración de tres dimensiones que siempre estuvieron presentes en los debates sobre la verdad en la historia de la filosofía, a saber, la inevitable relación de la verdad con el lenguaje, y, a su vez, de éste con la realidad, y, asimismo, como una comprensión hermenéutica y existencial de los hablantes en la necesaria e ineludible inserción de los sujetos dentro del proceso de comunicación en una comunidad, en este caso particular, de la congregación de creyentes.³²

4. El significado del dogma

El dogma, por su propia naturaleza es una *thesis*, es decir, una propuesta y una afirmación como resultado de un saber vivido y experimentado por la Iglesia a través del tiempo. Pero es también una *quaestio*; o sea, un punto de partida para la reflexión y para la vida. Exige una hermenéutica para ser comprendida por el ser humano de cada época y, a la vez para ser proclamada en un lenguaje vitalmente accesible. Un dogma (griego *δογμα*, de *δοkein*, *dokein*, *dokeo*: suponer, parecer, conjeturar), designa un precepto o un principio o varios, determinados por una autoridad y que se presenta como una verdad de forma incuestionable. El uso teológico no excluye este significado, pero le agrega, además, la connotación de doctrina revela por Dios como principio o fundamento de la construcción teológica del sistema de creencias y de la vida del creyente.

Dado que Jesucristo es el centro del cristianismo no se puede hablar de una oposición entre Jesucristo y la Iglesia; tampoco existe contraposición entre la Biblia y la Iglesia. Más bien cabe considerar el principio esencial de que la Biblia es el libro de la Iglesia (*Const. Dei Verbum* 8-10, 12, ((En) Vat. 1973). La doctrina de la Iglesia se deriva de la Escritura, es auténtico testimonio de la Escritura. Testimonio que debe ser presentado

de acuerdo con una hermenéutica cuidadosa al servicio del ser humano actual. Pero, ¿es el dogma únicamente la expresión histórica de la fe? El dogma, según lo anotado anteriormente, tiene estas dos dimensiones, por un lado, es la enunciación histórica y cultural, inserto en el lenguaje de la época, pero, a la vez, es la expresión de un contenido trascendente. Es presencia y ausencia, afirmación y horizonte. Esta doble relatividad del dogma es precisada por Walter Kasper cuando señala lo siguiente:

El dogma ya no será sino una dimensión histórica y relativa que posee sólo un significado funcional. El dogma es relativo en cuanto que presta su servicio y está orientado a la palabra de Dios; y es relativo en cuanto que está en relación con la problemática de una época determinada y ayuda a la recta comprensión del evangelio en situaciones bien concretas. (Kasper, 1969, 39-40)

Asimismo, el dogma no es relativo en todas sus dimensiones ya que, *“participa más bien del carácter escatológico definitivo de la revelación cristiana, así como de su configuración histórica”* (Kasper, 1969, 39, nota 6). La doble dimensión del dogma, entre un “ya” presente y un “todavía no” por venir y completar genera una tensión que se dirige hacia la plena realización y es la fuerza vital tanto del creyente como de la totalidad de la Iglesia.

Por otra parte, sobre este tema es conocida la propuesta de Karl Rahner acerca de crear *“fórmulas breves de la fe”*. Proposición que en su momento desató una gran polémica. (Rahner, 1979, 515-527; Ratzinger, 1985, 143-153). Cuando trata de definir el enunciado dogmático Rahner establece varios criterios que mencionados brevemente son los siguientes:

1- Un enunciado dogmático es un enunciado que tiene la pretensión de ser también verdad en el sentido formal, que nos es conocido desde el conocimiento y el lenguaje de cada día. 2- Un enunciado dogmático es un enunciado de fe. (...) es una realización de la fe. 3- Un enunciado dogmático es, en especial medida, un enunciado eclesial. 4- El enunciado dogmático es una enunciación

dentro del misterio. 5- El enunciado dogmático no es idéntico con la palabra original de revelación y con el enunciado original de fe. (Rahner, 2003, 55-79)

Y resume esta posición cuando afirma lo siguiente: *“Una fórmula fundamental debería contener solamente lo que reviste importancia decisiva y es la base desde la cual en principio puede alcanzarse toda la fe”* (Rahner, 1979, 520).

Se entiende que la palabra bíblica es la *norma normans non normata*, y actúa como objetividad originaria de la revelación. La fórmula dogmática, a su vez, proclamada por la Iglesia, es una actualización de la fe y de la experiencia de esta fe. En consecuencia, el enunciado dogmático actualiza el *keryma* original desde un lenguaje contemporáneo de la fe. En esta materia cabe la afirmación de que desde el punto de vista bíblico el contenido de la fe no consiste en enunciados generales o principios abstractos sino en promesas históricas de hechos salvíficos en los cuales se cumplen estas promesas. Son hechos concretos que se realizan dentro del tiempo y del espacio, aunque su significado sobrepasa las coordenadas históricas, son, esencialmente, un misterio.

Ciertamente, es un proceso que se despliega en la historia y que continúa permanentemente más allá del tiempo y del espacio. El punto esencial es el siguiente: el dogma cristológico afirma que el sujeto histórico, Jesús de Nazaret, es el Cristo, el ungido, el Hijo de Dios y hombre y segunda persona de la Trinidad, cuyo fundamento no sólo reside en la fe sino también en un hecho auténtico, es una revelación positiva. Porque se trata de un hombre que vivió en un lugar concreto en un tiempo específico que supone que el concepto de dios-hombre está relacionado con la historia tanto en su estructura formal como en su contenido.³³

Sobre este aspecto cabe señalar que, a diferencia del mito, se pueden precisar con cierto detalle las circunstancias históricas, la época, la vida y las enseñanzas de este Jesús de la historia. Y, además, existe un argumento de promesa y de autoridad histórica fundante de la creencia y del dogma. A esta revelación positiva e histórica se tiene acceso a través del testimonio de la Iglesia

apostólica y después postapostólica (Kasper, 1969, 49). De la experiencia del encuentro con Jesucristo de aquellos hombre y mujeres que les cambió la vida proviene la tradición de la Iglesia, su memoria y sus escritos.³⁴ La Escritura es, desde este punto de vista, “*el alma de la teología*” y el fundamento del dogma. Por lo tanto, el dogma recoge los principios de la fe junto con la experiencia vital de la misma en la Iglesia.

5. Breve nota histórica acerca del Concilio de Calcedonia

Hasta aquí se han expuesto varios principios básicos para la comprensión del dogma de Calcedonia. Ellos son, el contexto cultural actual, el problema de la articulación de la razón y la fe, el lenguaje religioso y la verdad, y por último la naturaleza del dogma. Aunque expuestos de forma somera, permiten vislumbrar la complejidad del problema de los enunciados dogmáticos. Teniendo esto presente se puede pasar ahora a conocer el dogma en cuestión.

Para mejor comprensión del concilio de Calcedonia es importante ubicarlo en su contexto histórico. En efecto, el Concilio de Calcedonia es el cuarto de los concilios ecuménicos del cristianismo. Fue convocado por el emperador Marciano en el año 451 y tuvo lugar en Calcedonia, ciudad de Bitinia en Asia Menor entre el 8 de octubre y principios de noviembre del año 451. Por supuesto que no surge espontáneamente. Sus antecedentes se encuentran en el concilio de Éfeso del año 431 y en el sínodo de Constantinopla de 448. En ese concilio se había condenado la herejía de Nestorio que defendía dos naturalezas independientes entre sí en Jesucristo. En otras palabras, que Cristo fue un hombre poseído y ocupado por Dios (difisitas). Esta tesis fue rebatida por el obispo de Alejandría San Cirilo. Es interesante notar que la propuesta del concilio de Éfeso luego fue criticada pues se dijo que tendía a negar la existencia de dos naturalezas en Cristo.³⁵ Al defender la idea de que en Cristo había sólo una *physis*, la del Verbo encarnado, según el enunciado “La única *physis* encarnada de Dios Verbo (*mia physis tou Theou logou*

sesarkoménee)” podría creerse que sólo había una naturaleza. Dos años después se pretende resolver la controversia con el *Edicto de la Unión* según el cual Cristo posee dos naturalezas. Pero que no fue aceptado por todos. (O’Collins, 1995, 295-295; Bacht, 1958, 1006-1007)

La crisis provocada por el enfrentamiento entre varias cristologías y a pesar de los intentos de reconciliación, provocaron que fuese necesario realizar otro concilio. Un investigador de este período, Giuseppe Alberigo, anota lo siguiente:

A veinte años de Éfeso, que en el acontecimiento salvífico del Verbo encarnado había subrayado particularmente la unión inseparable del hombre con la divinidad, Calcedonia invierte en cierto modo los acentos insistiendo en la humanidad de Dios. En realidad, el resultado doctrinal del concilio es más complejo y al mismo tiempo más equilibrado. Se sitúa en medio de los diversos modelos cristológicos de las tradiciones alejandrinas antioquena y, por primera vez, incluye de forma relativamente decisiva en la elaboración dogmática, la aportación de la Iglesia occidental a través del papa León. Este resultado quedó consignado en una definición que no se concibe como profesión de fe distinta o añadida respecto del símbolo niceno-constantinopolitano, sino como su interpretación y su precisión más fiel en un punto que se había hecho controvertido. (Alberigo, 2004, 89)

Sin embargo, el archimandrita de Constantinopla Eutiquio (Eutiques) y sus seguidores, se fueron al otro extremo y defendieron la doctrina de que la naturaleza de Cristo estaba absorbida por la divina. En consecuencia, en la unión de ambas, no había sino una sola naturaleza (monofisismo) (Sesboué, 2014, 269-326). De tal modo, que antes de la Encarnación ya existían dos naturalezas, no obstante, después de la unión solamente había una naturaleza en Cristo. La humanidad de Cristo no era de la misma esencia que la nuestra. Las consecuencias de tal postura son sumamente graves. En particular dos de ellas:

Con esto se ponía en peligro una vez más la realidad de la única mediación de Jesucristo entre Dios y la humanidad:

porque la humanidad quedaba absorbida en la divinidad del Verbo, Jesús después de la unión ya no es verdaderamente hombre. Y, en cuanto a la mediación de Cristo, borraba una vez más la realidad escandalosa de la encarnación. Tales eran las implicaciones del monofisismo. (Dupuis, 1994 153)

Las ideas de Eutiquio encontraron pronto opositores convencidos, entre ellos, Teodoro de Ciro, Flaviano, Patriarca de Constantinopla y Eusebio de Dorilea. En cierto modo, el conflicto monofisita se planteó también como un problema político, es decir una pugna entre las sedes de Alejandría y Constantinopla, con la participación del emperador y de facciones populares. Debido a que Eutiquio no aceptó la autoridad de un sínodo convocado al efecto, apeló a la autoridad Papa León I. Este emitió una carta, la *Epístola Dogmática*, conocida como *Tomus*. (Denzinger-Hünermann, 1999, 290-295). En ella el Papa reafirmaba la doctrina de la Encarnación y de las dos naturalezas de Jesucristo. Sin embargo, Eutiquio y sus seguidores convencieron al emperador Teodosio II de tendencia monofisita, para que convocara un sínodo general en Éfeso en el año 449 donde se absolvió a Eutiques y se rechazó la doctrina de las dos naturalezas. Este sínodo se conoce como “*el latrocinio de Éfeso*”.

Con la muerte de Teodosio II llega al poder Pulqueria, y su esposo Marciano, ambos partidarios del Papa. De tal modo que revierten los acuerdos anteriores y convocan a un concilio. Se calcula que asistieron unos 600 obispos, de los cuales dos eran occidentales y los legados pontificios y los eran demás orientales. El Concilio acogió la carta del Papa León I y proclamó la doctrina de las dos naturalezas. Como se ha señalado anteriormente, todos estos acontecimientos teológicos tuvieron un correlato político. Sin embargo, varios obispos rehusaron aceptar la solución propuesta por el Concilio y todavía se encuentra vigente el monofisismo o una forma cercana al mismo en varias iglesias del Oriente próximo. Es el origen del cisma con iglesias ortodoxas y la ruptura de la *oikoumene*, tales como la Iglesia Copta, la Ortodoxa Siríaca, la Apostólica Armenia, entre otras.³⁶

Asimismo, Calcedonia conoció varios temas de gran importancia sobre la disciplina eclesiástica y de jurisdicción. Entre ellos el famoso canon 28 que estipula que la sede de Constantinopla sería la segunda más importante después de Roma y ya no Alejandría. Este Concilio también aprobó los cánones de los concilios anteriores, estableció una reglamentación sobre el orden sacerdotal, los monasterios, el trabajo con los pobres, los obispos, la relación de estos con el emperador, entre otros temas fundamentales (Bacht, 1958, 1006-1007).

6. Formulación dogmática calcedonia

La declaración cristológica de Calcedonia quiere expresar, en primer término, el valor de la encarnación de Jesucristo, su función en la redención y salvación del género humano; pero, además, la adecuada concepción del ser humano; esta antropología se refiere a la unidad del hombre, *creado a imagen y semejanza de Dios*, y no a su fragmentación, parcelación o ruptura. Y esto lo consigue con una explicitación del contenido de la fe expresado en la Sagrada Escritura. Por esta razón deben conocerse sus antecedentes bíblicos.

Es sabido que Jesús no se proclamó a sí mismo. Su proclamación no fue un egocentrismo o un autocentrismo. Más bien, su anuncio era el Reino de Dios, el Reino del Padre. Sin embargo, “*el teocentrismo de su proclamación acontece en la persona del mediador*” (Müller, 1998, 288). De tal modo, que muy pronto sus seguidores comprendieron la importancia del propio Jesús como el Cristo, el Ungido, el Hijo de Dios encarnado. Este asentimiento de fe se expresa en varias afirmaciones recogidas en las Escrituras. Son la proclamación del *kerygma*, entendido como una exposición pública, confesión de fe o fórmula breve de fe, contenidas en el Nuevo Testamento, particularmente en las cartas de san Pablo. Ellas son el fundamento de la declaración cristológica del Concilio de Calcedonia. A manera de fundamentación se mencionarán solamente tres textos significativos.

El primero de ellos es el conocido *Prólogo del Evangelio de San Juan*. La actual redacción

probablemente fue compuesta en la última década del siglo primero en Éfeso o Antioquía, aunque numerosos investigadores suponen que debió tener una primera redacción, posiblemente parcial, alrededor del año 50.

En el principio existía la Palabra (Verbo: *Ho Logos*) y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada. (...) Y la palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria. (Juan 1: 1-2,14)

En este texto el énfasis recae en la afirmación de la encarnación. La Palabra de Dios se hace hombre en un momento determinado de la historia. Al afirmar la preexistencia de la Palabra le otorga el rango de semejanza con el Dios Padre. La Palabra existe en pie de igualdad con el *Theos*. La afirmación *la palabra era Dios*, expresa también el monoteísmo trinitario. El Padre es la figura suprema del Evangelio, Jesucristo es el referente central, y el Espíritu Santo procede de los dos. De tal modo que Dios es comunicación eterna, la Palabra (Verbo) se refiere, en consecuencia, a la función creadora, reveladora y salvadora. Asimismo, la afirmación de que la Palabra se hace carne (*sarx*) es la proclamación radical de la doctrina de la encarnación: Jesucristo, Hijo de Dios y hombre verdadero es consustancial con el Padre, es la Palabra encarnada. Cristo es Dios en la carne (Juan 1:1,14; Col. 2:9; Juan 8:58; 10:30-34; Heb. 1:8). En resumen, en este texto se halla una cristología descendente según la cual el *Logos* hecho carne es el Dios que sale al encuentro, asume la condición humana y su historia.

El siguiente pasaje se encuentra en el segundo capítulo de la Carta a los Filipenses. Allí se dice lo siguiente:

Cristo, teniendo la forma de Dios, no codició el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando la 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.” (Fil 2, 5-8)

Se rebajó a sí mismo porque quería participar de toda la condición humana, sus cualidades y sus debilidades —excepto el pecado—, incluso de la muerte; participación de los mismos sentimientos humanos de la disponibilidad, de la humildad y del amor. Los exegetas ven en él un himno o huellas de un himno que le sirve de inspiración a Pablo. En este texto se encuentra la idea de una participación en la condición divina, de humillación y luego exaltación. Cristo es, en consecuencia, modelo de comunión y de servicio según el designio de Dios y, como se dijo antes, participa de la misma condición divina sin ninguna fisura ni ruptura.

El tercer pasaje es el de la *Primera Carta a los Corintios*, fechado posiblemente entre el año 50 y 51. Es factible no sea el más antiguo y posiblemente dependa de una exposición anterior palestinese. En el capítulo 15, versos 3-4, se dice lo siguiente:

Porque les transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que fue sepultado; y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; y que se le apareció a Cefas (Pedro) y luego a los doce... (1 Cor 15: 3-4)

El anterior texto recoge una de las primeras formulaciones de la fe de la comunidad cristiana primitiva. Sobre este pasaje conviene señalar que posee un conjunto de elementos importantísimos para el desarrollo del cristianismo. De este texto se desprende que el objeto es el anuncio, proclamación, de la salvación que Dios ha realizado a través de Jesucristo. Y con diversos correlatos bíblicos: 1Cor1:21/2:4/15.14/Rom 16:25/2Tim 4:17 entre otros. La fórmula: básica es: “El evangelio de Dios sobre su Hijo” (Rom 1:3-9; 2 Cor 1:19; Gal 1:16; Gal 4:4-5).

Es significativo destacar dos cosas: Pablo da como un hecho que Jesús es el Cristo, el ungido, el Hijo de Dios. Asimismo, supone la resurrección de Cristo. No es una teoría filosófica o teológica, ni una posibilidad científica: para él es un hecho comprobado. En este pasaje Pablo inserta el triple *kai hoti* (y que): *y que murió por nuestros pecados, según las escrituras y fue sepultado; y que resucitó al tercer día según las*

Escrituras; y que se apareció. Sobre este punto habría que señalar que el énfasis no está puesto en la actividad subjetiva de quienes recibieron las apariciones, sino en la actividad de Jesús quien tiene la iniciativa. El peso de la formulación recae en Jesús el Cristo. En primer término, que hubo un tal cristo, en este caso Jesús de Nazaret; en segundo lugar, que murió verdaderamente por nuestros pecados.³⁷ Luego, que realmente resucitó, es decir, está vivo. Y este es el fundamento de la fe, según Pablo. En otras palabras, es un Dios vivo. Es importante señalar que Pablo no habla como un sujeto individual, sino que le habla a una comunidad desde su experiencia de fundador de comunidades. Es, por lo tanto, una voz comunitaria y actúa impulsado por una fuerza superior, una directriz mayor. En síntesis, en Pablo se encuentra una cristología ascendente, externa, como profesión de fe basada en la confirmación de los testigos.

De manera que los textos bíblicos establecen la encarnación, la función salvífica de Jesucristo y su naturaleza divina compartida con el Padre desde toda la eternidad. Con este fundamento el Concilio de Calcedonia emite la siguiente declaración dogmática:

Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado [Hebr. 4, 15]; engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en

una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres. Así, pues, después de que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos fue por nosotros redactada esta fórmula, definió el santo y ecuménico Concilio que a nadie será lícito profesar otra fe, ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla, ni enseñarla a los demás. (Denzinger; Hünermann, 1999, 161-163/ N° 300-303)

7. Esquema de la formulación dogmática

El análisis de este símbolo de fe se comprende mejor al ver su estructura. Es la siguiente:

I. Introducción

1. Siguiendo, pues, a los Santos Padres,
2. todos a una voz enseñamos que ha de confesarse.

II. Contenido doctrinal

Primera parte

1. uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo,
2. el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad,
3. Dios verdaderamente, y él mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo,
4. consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad,
5. y él mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad,
6. semejante en todo a nosotros, menos en el pecado [Hebr. 4, 15],

7. engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad,
8. el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación,
9. engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad.

Segunda parte

10. que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor,
11. unigénito en dos naturalezas,
12. sin confusión,
13. sin cambio,
14. sin división,
15. sin separación,
16. en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión,
17. sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad,
18. concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis,
19. no partido o dividido en dos personas,
20. sino uno solo y el mismo Hijo unigénito,
21. Dios Verbo Señor Jesucristo.

III. Legitimidad de la fórmula en la tradición y en Jesucristo

1. como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y
2. el mismo Jesucristo, y
3. nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres.

IV. Fórmula de autoridad y de obligatoriedad

1. Así, pues, después de que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos,
2. fue por nosotros redactada esta fórmula,
3. definió el santo y ecuménico Concilio,
4. que a nadie será lícito profesar otra fe, ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla, ni enseñarla a los demás.

8. Evaluación y consecuencias

En primer término, cabe observar que la disposición de la fórmula trata de mantener un equilibrio entre la unidad y la dualidad, unidad de Dios y dualidad en Jesucristo, a la vez uno. Si el énfasis del concilio de Éfeso había sido la divinidad de Jesús, como se señaló anteriormente, Calcedonia va a dilucidar la humanidad de Cristo. Asimismo, combina dos niveles de exposición, el descriptivo y el especulativo, para lo cual utiliza varios conceptos fundamentales de la reflexión teológica y filosófica. Entre ellos, consustancial, alma racional, persona (*prosopon*), cuerpo, unión, naturaleza (*physis*), engendrado, sustancia (*ousía*), unigénito, pecado, salvación, división, confusión, partición, e hipóstasis. Términos extraídos de la filosofía griega y que van a ser precisados dentro de un contexto cristiano. Conviene tener presente desde el inicio la observación de González Faus:

(...) la intención de la fórmula de Calcedonia no es metafísica, doctrinal o filosófica, es soteriológica. (...) No el empeño de exactitud doctrinal sino fidelidad a la experiencia salvífica vivida en la fe lo que configuró cada uno de estos estadios que Calcedonia recogerá en su formación: *perfectus Deus* (Nicea), *perfectus homo* (Constantinopla I), una *hypóstasis* (Éfeso), dos naturalezas (Calcedonia mismo). (González Faus, 1972, 2)

En otras palabras, la fórmula de Calcedonia surge de una necesidad de fe, de vivencia, y no por un deseo de precisión teológica o filosófica, aunque sea necesario puntualizar varios términos de naturaleza filosófica, insertados ahora dentro de la teología cristiana. Con todo, recuérdese que este concilio surge a partir de una controversia.³⁸ De una divergencia teológica de consecuencias sociales y políticas. ¿Cuál es, por ende, su origen? La dificultad es la siguiente:

Además, Calcedonia representa un progreso respecto a la terminología de Éfeso en que se expresa el misterio de Jesucristo. En Éfeso quedó la ambigüedad entre *hipostasis* y *physis*. (...) la problemática de calcedonia,

en efecto, es la que pone en tela de juicio la humanidad de Jesús. El problema planteado es el siguiente: ¿si el Verbo de Dios asumió en sí la naturaleza humana, ¿qué sucede a esta naturaleza en el proceso de la unión? ¿Se mantiene en su realidad humana o queda absorbida en la divinidad del Hijo de Dios? (Dupuis, 1994, 152-153)

Al mismo tiempo, el Concilio de Éfeso había explicado el concepto de encarnación en términos de “unión hipostática”. Pero al enfatizar la unidad, había soslayado la diferencia entre la divinidad y la humanidad. Parecería como si se hubiera enfatizado un lado de la ecuación en detrimento de la otro. Por eso se requería mayor precisión. La época y el estilo utilizado no pueden hacer olvidar la complejidad y sutileza del lenguaje, de ahí el significado de ubicar la declaración dentro de su tiempo. Por este mismo motivo también conviene examinar los términos con cierto detalle. Uno de estos es el de consustancialidad (*homoousios*). Cabe hacer notar que no es lo mismo la consustancialidad divina que la correspondiente a la humanidad. Existe una diferencia ontológica y epistemológica. O’ Collins lo precisa de la siguiente manera:

Es obvio que la definición calcedoniana entiende las dos naturalezas como equivalentes a (a) “divinidad” y “humanidad”, a (b) ser “verdaderamente Dios” y “verdaderamente hombre”, o a (c) ser, como Dios, *homoousios* con (de la misma sustancia que) el Padre. Y como hombre, *homoousios* con (de la misma sustancia que) nosotros. En el caso de la “consustancialidad” con el Padre, el concilio tenía presente una sustancia o ser numéricamente idéntico. Aquí entendió “misma” en el sentido de idéntica: hay sólo una sustancia divina. Pero en el caso de la “consustancialidad” con nosotros, el concilio usó el término en un sentido genérico: hay innumerables instancias de la sustancia o ser humano. Nosotros compartimos la “misma” sustancia con Cristo, pero no compartimos una sustancia “idéntica” con él. Nuestro ser no es “una y la misma” sustancia individual con la suya. (O’ Collins 2002, 82-83)

Por otra parte, hay que mencionar que la *unión hipostática* es un término técnico de la teología para designar la unión de dos naturalezas, la divina y la humana, en la persona de Jesús. Cristo es Dios en la carne como se ha visto anteriormente. El Padre y el Hijo son de una y la misma sustancia (*homoousios*), en Jesucristo existen dos naturalezas en la misma persona.³⁹

De acuerdo con Calcedonia, Jesucristo es plenamente Dios y plenamente hombre (Col. 2:9). En consecuencia, posee dos naturalezas, la de Dios y la del hombre. Mantuvo su naturaleza como Dios cuando se encarnó y asumió la naturaleza humana junto a su naturaleza divina, eterna e infinita (Fil. 2:5-11). No es mitad hombre o mitad Dios. Tampoco es sólo una apariencia de Dios o apariencia de Hombre (docetismo). En otras palabras, Jesucristo es *él mismo perfecto en la divinidad y él mismo perfecto en la humanidad*, Dios verdaderamente, y él mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo. La Encarnación del verbo implica asumir la naturaleza sin demérito de su esencia. Por eso, al identificarse con la carne del Verbo –el *corpus Christi*– el hombre puede conformarse con Dios. El texto de Calcedonia supone, por lo tanto, este suceso como una realidad ontológica fundamental (Grillmeier, 1958, 1010). Esta unión del Verbo de Dios y de la naturaleza humana, hijo de María, en la única persona del Hijo de Dios es el fundamento de la doctrina cristiana, el Dios único de la fe, la tradición y la historia.

Para precisar este punto conviene decir lo siguiente. En la definición de Calcedonia se encuentra la afirmación inicial de un único individuo (Jesucristo) que es *uno y el mismo*; con verdadera divinidad y verdadera humanidad; consustancial tanto al Padre como de los hombres; la humanidad que toma es igual a la nuestra excepto en el pecado. El Verbo corresponde, en consecuencia, a la segunda persona de la Trinidad, es decir, el Hijo. De tal modo que el título de unión hipostática en Jesús de Nazaret de la naturaleza humana y la divina se refiere al acontecimiento de una unión según la persona del Verbo o Hijo de Dios. Por tanto, la naturaleza divina y la humana conservan todos los atributos que les son propios, forman con todo, una sola persona, y esta persona corresponde al Verbo de

Dios encarnado, el Dios-hombre. Esta unión de dos naturalezas compone una hipóstasis, no se superponen, ni se adjuntan, ni se confunden; en realidad, cada una mantiene sus propias características, naturaleza y esencia en la Persona de Jesucristo.

Por lo demás, corresponde señalar que la palabra “persona” significa *sustancia individual o singular*, diferente de la idea de naturaleza (*physis*) y de la sustancia (*ousía*). Y este concepto sirve para designar la continuidad personal de Jesucristo.⁴⁰ En particular, en el cristianismo de la Iglesia ortodoxa, se proclama que la Santísima Trinidad son tres personas distintas e inconfundibles, pero, cada una de ellas es hipóstasis de una misma esencia inmaterial. Se fundamenta en el Credo Niceno sin cláusula: *Filioque*.⁴¹ Esta consustancialidad se reafirma con las siguientes palabras:

[...] mientras que, con respecto a la divinidad se afirmaba la consustancialidad numérica del Hijo con el Padre, cosa que no se había hecho en Nicea, en lo que respecta a la humanidad se afirma, como es natural, la consustancialidad específica de Jesús con nosotros. Una vez que los dos componentes del mismo Cristo fueron analizados en clave antioquena, el fin de la primera parte de la definición vuelve hacia su doble origen: su doble procedencia del Padre antes de los siglos respecto a la divinidad y la de María en los últimos días respecto a la humanidad. (Dupuis, 1994, 155)

De tal manera que la unión hipostática reúne en sí misma el misterio de la relación entre dos personas sin peligro de fusión o disolución. Y, a la vez, supone que esta relación se prolonga hacia la humanidad. En realidad, la afirmación se fundamenta en los textos bíblicos mencionados, pero de forma especial en el de Juan y su escuela. En esos pasajes la formulación de la verdad de Jesucristo recoge de forma armónica la definición ontológica del *Logos*, como persona de la Trinidad con la función de Jesucristo en la vida salvífica de la humanidad y de la historia. Walter Kasper lo ha resumido de la siguiente forma,

El dogma cristológico del concilio de Calcedonia, en el lenguaje y la problemática de su tiempo, es una imitación muy precisa de lo que según el testimonio del Nuevo Testamento tenemos en la historia y el destino de Jesús, o se, el hecho de que en Jesucristo Dios mismo se ha insertado en una historia humana, saliéndose al encuentro en esta historia de un modo completo y totalmente humano. (Kasper, 2012b, 345)

También es importante advertir que en esta declaración dogmática se emplea en griego cuatro adverbios de forma negativa para decir que él es: “...*sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación...*”. Con estos se refuerza de forma inversa la realidad positiva del ser de Jesucristo.

De forma que este artículo de fe representa un *concretum universale*, es decir, una concreción, una síntesis, de los temas del hombre y de la historia (Kasper, 1969, 81). Plantea una respuesta al sentido de la existencia humana ya que se pueden comprender como “*e nexu cum fine hominis ultimo*” (Kasper, 1969, 81). En realidad, esta concepción traza una cuestión esencial, la unidad esencial del ser humano. Es decir, del ser humano como unidad, aunque compuesto de diversas partes, pero constituido como unidad esencial, y, a su vez, capaz de tomar decisiones responsables plenamente realizado. Ciertamente, el dios-hombre es la suma de la libertad humana y de su realización, al estar abierto a lo trascendente pluraliza la riqueza humana.

De tal manera que la declaración de fe del concilio de Calcedonia abre una ventana al misterio. Se atreve a mirar el más allá de la eternidad de Dios. Atisba lo eterno través de las palabras, mira la eternidad a través de la historia. En síntesis, se pueden acoger las siguientes afirmaciones de Müller:

El dogma cristológico, en su sentido estricto, declara que, en virtud de la unión hipostática, la naturaleza humana y la divina de Jesús están unidas en Cristo inseparablemente, pero sin mezcla ni confusión entre ellas (<una persona en dos naturalezas>). Por consiguiente, debe hablarse de Cristo desde una triple perspectiva:

1- En virtud del nacimiento y generación eterna del Padre, el Logos posee *una naturaleza divina*.

2- EL Logos ha tomado de María un verdadero cuerpo humano y un alma asimismo humana, dotada de inteligencia y de voluntad. Posee, por tanto, *una naturaleza humana verdadera, total e íntegra*.

3-La unidad de las dos naturalezas no se produce a causa de una conexión o combinación externa, ni mediante una unificación de dos voluntades. Surge en virtud de *la hipóstasis/ subsistencia /persona de la Palabra divina*. (Müller, 1998, 264)

Por otra parte, se ha cuestionado mucho la derivación ontológica de las formulaciones de Calcedonia y de estos primeros concilios. Uno de los temas más importantes es el de la naturaleza metafísica de la formulación y sus consecuencias para la salvación del creyente. Por ejemplo, para Lutero y después de él para varios teólogos entre ellos Bultmann, este tipo de enunciaciones, aunque no las rechazan, las consideran innecesarias. De acuerdo con el Reformador alemán, lo importante es la función que posee Jesús para nosotros y no lo que es Jesucristo en sí mismo. De esta forma la división entre lo que sería la esencia de Jesús, consecuente de las personas de la Trinidad, no desempeñarían un papel significativo para una teología de la salvación ni para la vida cristiana. En consecuencia, Lutero defiende una cristología funcional al margen de los enunciados ontológicos (Dupuis, 1994, 157).

Sin embargo, el tema no parece ser solamente un asunto de funcionalidad, sino que tiene implicaciones mucho más profundas.⁴² El problema reside en la cuestión de si se puede “expresar adecuadamente la fe en un lenguaje funcional, sino que es necesaria fijarla en una terminología ontológica” (Dupuis, 1994, 156). Como se puede notar, esta dificultad tampoco es solo un asunto de lenguaje, va mucho más allá al plantear la propia estructura de la teología cristiana, de su comprensión y de su función pastoral y catequética. La respuesta que ha dado la tradición ha sido la

de que no se puede separar el ser de Jesús de su función mediadora y salvadora. Precisamente se entiende que:

El ser de Jesucristo en sí mismo es el fundamento necesario de su acción salvífica hacia nosotros; puede ser *lo que* es para nosotros a causa de *el que* es en sí mismo. La función y la ontología son mutuamente interdependientes. La tradición cristiana se dirigió, por tanto, hacia el desarrollo de una cristología ontológica; al hacerlo así, siguió el mismo impulso de fe que había sugerido ya en la Iglesia apostólica el desarrollo de la cristología funcional del kerigma primitivo a la ontológica de escritos posteriores. (Dupuis, 1994, 157)

También Walter Kasper es igualmente enfático al señalar que, a pesar de la visión funcional acerca de Jesucristo presente en el Nuevo Testamento, esto no implica ninguna separación entre la ontología y el mensaje. Más bien, señala: “Precisamente, es característico de Jesús que se identifique completamente con su función. *Es* lo que *significa*. Su mensaje y su persona se corresponden. De él se ha de decir precisamente: su persona *es* pura funcionalidad; persona y función no se ha de separar aquí” (Kasper, 2012a, 64).

Desde otra óptica cabe la pregunta siguiente: ¿es adecuada esta formulación, ya no sólo en la derivación ontológica sino también dentro de la plena historia de la salvación según la exégesis bíblica? Ya señalamos la observación realizada por Lutero sobre lo superfluo de las categorías ontológicas para comprender el mensaje y la acción salvífica de Jesucristo, criterio fundado en el principio de *sola scriptura*. De ahí que se encuentre otra crítica a esta formulación dogmática y es la que se refiere a la relación de esta fórmula con su correlato bíblico. ¿Será Calcedonia una formulación o una derivación adecuada de la enunciación bíblica? En otras palabras:

(...) el dogma cristológico de Calcedonia significa además una limitación respecto del testimonio cristológico total de la escritura. El dogma se interesa exclusivamente por la constitución interna del sujeto humano-divino. Saca esta cuestión del contexto total

de la historia y el destino de Jesús, de la relación en que Jesús se halla no sólo con el Logos, sino con <su Padre>, y hace que se eche de menos la panorámica escatológica total de la cristología bíblica. Aun siendo, pues, el dogma de Calcedonia exégesis perennemente obligatoria de la Escritura, tiene también que ser integrada en el testimonio global bíblico y se ha de interpretar desde este. (Kasper, 2012b, 345)

De tal modo, la formulación dogmática de Calcedonia expresa la enunciación bíblica, pero, al mismo tiempo, corresponde a un lenguaje propio de su época y de la cosmovisión de los padres conciliares. Con ello propuso una terminología oficial aceptada comúnmente por la corriente mayoritaria del cristianismo. Al definir este punto esencial, el Concilio recoge una creencia y una vivencia de la comunidad eclesial. Responde a una necesidad sentida por los creyentes. De manera que se inscribe dentro de la tradición apostólica y posapostólica. En otras palabras, la formulación dogmática es una actualización de una expresión bíblica de fe trascendente, pero realizada dentro de una cultura y de un lenguaje particular.⁴³

Ciertamente, a pesar de los señalamientos anteriores acerca de la naturaleza ontológica del lenguaje y de su necesaria interpretación inserta dentro de la exégesis bíblica, la formulación presentada por Calcedonia es muy significativa debido a que permite evitar, entre otros, el peligro del monofisismo, pues la doble naturaleza de Dios no supone una asimilación o una reducción de lo humano en lo divino. La unión de dos naturalezas, la humana y la divina en Jesucristo, es de una perenne actualidad que suscribe el hecho de que la humanidad asuma su carácter divino sin perder su condición natural y, algo sumamente importante, sin que pierda su libertad esencial.⁴⁴

En realidad, Calcedonia señaló el camino que no debía recorrerse, limitó la especulación tanto hacia la herejía nestoriana, que según la cual la humanidad y la divinidad de Cristo se escindían de forma insalvable y cuya consecuencia era no permitir pensar la encarnación de Dios, como también lo hacía el monofisismo,

según la cual la naturaleza humana de Cristo era absorbida por la naturaleza divina, lo que tampoco permitía pensar la unidad salvadora de Cristo. Pero, sin embargo, no aclaró el misterio. ¿Podría ser resuelto conceptualmente, existe un lenguaje para hablar del misterio? Tanto para el teólogo católico González Faus como para el luterano Bonhoeffer, Calcedonia acota el lenguaje para impedir la transgresión de los límites de lo pensable y, de esta forma, mantiene el misterio de Jesucristo para la posteridad. Como ha dicho González Faus,

Calcedonia es muy clara en lo que rechaza, pero deja en el misterio la explicación positiva de las cosas, sin pretender que sea definitivamente resuelta. No transige con una humanidad que sea absorbida por la divinidad. Tampoco transige con un Cristo que no sea verdaderamente “un único Hijo”. Precisamente porque ambas explicaciones son claras. Demasiado claras. Tanto que anulan el misterio. (González Faus, 1974, 544)

El Misterio permanece. También Bonhoeffer mantiene la opinión de que Calcedonia limita la especulación para resaltar el misterio. Se expresa en los siguientes términos:

¿Qué se dijo con la fórmula de calcedonia? Pues se declaró imposible y no permitida toda posibilidad de pensar lo divino. Y lo humano de Jesucristo juntos, o fundidos, o como una relación de factores esenciales. Es decir: se formularon unas puras negaciones ni siquiera quedó en pie una sola determinación positiva del pensamiento para decir lo que acontece en el hombre-Dios Jesucristo. Con ello, el misterio quedó acotado únicamente como misterio, y como tal hemos de concebirlo. (...) El concilio de Calcedonia es una afirmación objetiva, pero viva, que volatiliza todas las demás formas de pensar. En sus formulaciones negativas, expresa el ideal de una afirmación teológica conciliar. Clara y paradójicamente mantiene vivo lo que, en lo sucesivo, va a ser doctrina ortodoxa: Cristo es una sola persona con dos naturalezas. (Bonhoeffer, 2016, 57-58)

De tal modo que la declaración de Calcedonia implica la deificación y salvación de la humanidad. De aquí se deriva también el tímido acceso al misterio de la relación de amor entre Dios Padre y su Hijo Jesucristo y el Espíritu Santo: una y la misma esencia y un diálogo en las entrañas de la propia vida divina. Calcedonia tiene, por lo tanto, un doble papel, señala la comprensión del hombre plenamente, uno e hijo de Dios y su salvación, a la vez que vislumbra el misterio de la Trinidad. Pues, como ha señalado Dupuis, “La encarnación no es inteligible sin la Trinidad” (Dupuis, 1994, 159).

Visto de esta forma, la declaración dogmática de Calcedonia podría ser una respuesta a la pregunta esencial sobre el hombre. Una respuesta que se dirige desde Dios al hombre mismo como una afirmación acerca de la insoslayable pregunta existencial. La fe no exime al hombre del pensamiento ni la razón excluye la fe, más bien, la fe demanda la reflexión continua. Una fe libre y autónoma que “*dé razón de la esperanza*”. La fe en un Dios- hombre que libremente se manifiesta y asume la condición humana en el tiempo, la carne y la historia. Como ha indicado acertadamente el filósofo Michel Henry,

Esta posibilidad de salvación, que no será afirmada de forma especulativa sobre el plano del pensamiento sino sobre el de la realidad, como unidad de nuestra carne con la carne de Cristo, supone previamente otra: *que la unidad del verbo y de la carne sea posible y se realice en primer lugar allí donde el Verbo se hace carne, es decir, en Cristo.* (Henry, 2001a, 23)

La encarnación del Verbo unió la naturaleza humana y la naturaleza divina de tal forma que ahora somos copartícipes de la vida divina. Este Misterio se vive en la experiencia de cada persona, es un encuentro, una gracia, que le otorga el significado a la existencia. La encarnación, la vida y la muerte de Jesucristo cambió el nacimiento, la vida y el signo de la muerte. Transformó esa muerte en vida, el mal en *felix culpa*, para restituirlo en su grandeza y en su unidad original. Ser plenamente hombre o mujer es vivir como hombres y mujeres nuevos

-aún en camino- revestidos de incorruptibilidad. Al haber asumido todo, ha salvado todo; la carne es abrazada por la caridad que la otorga la salvación: *salus carnis*. La totalidad de todo hombre y de toda mujer, la sociedad humana, la historia y el cosmos, es reconstituido en su verdadera dimensión: espíritu, alma, cuerpo para la eternidad. Porque, es sabido que *el amor es más fuerte que la muerte* (Cant 8,4).

Observaciones finales

En la actualidad la vida se desarrolla en la era poscristiana marcada por el secularismo. Sin embargo, el llamado *eclipse de lo sagrado o la muerte de Dios* paradójicamente ha suscitado una dinámica antagónica en la cual mientras la sociedad se laiciza rápidamente aparecen movimientos de renovación espiritual y religiones alternativas. Una aparente contradicción que muestra la necesidad de lo Absoluto del corazón humano. El mundo, dominado por los soberbios y los poderosos, por la potestad anónima de los señores de la muerte, guarda silencio frente al sufrimiento y la injusticia. La herida abierta en el corazón del planeta es un gran desafío a la fe. Sin embargo, para el cristiano siempre hay un nuevo comienzo. Es un principio en el cual la gracia de Dios se deja ver repentinamente en las sombras de la sociedad. El mundo pasa con sus espectros y con sus falsos dioses, pero el amor del Padre, visible en Jesucristo, le otorga a la mirada una dimensión de eternidad. Nadie se baña dos veces en el río del tiempo y de la historia, pero en el amor de Dios cada uno se puede bañar infinitas veces. El Reino de Dios se deja ver en la Iglesia y en la gracia derramada sobre el universo. La verdad atrapa y renueva. Es la certeza de una presencia real y de un futuro de plenitud. Aquí el lenguaje, como una barca, recoge la vida y la conduce hacia la fuente de la sabiduría, de la belleza, de la poesía, del silencio.

Pero, ¿qué queda del concilio de Calcedonia? ¿Qué es lo relevante para el creyente del siglo XXI? A diferencia de la filosofía griega que proponía un dualismo de cuerpo y alma en la cual se jerarquiza ambas sustancias siendo el alma superior en detrimento del cuerpo, y también a

diferencia de la propuesta platónica del ascenso del conocimiento hacia los mundos superiores para llegar a la verdadera sabiduría, modelo asumido por el gnosticismo, en la propuesta de Calcedonia se logra recuperar la dimensión corporal: la carne es el lugar de salvación. El mundo de la carne es revestido por el amor infinito, por la eternidad donde no llega el aguijón de la muerte. Así, lo sensible, lo carnal, es *redimido porque es asumido* (San Ireneo). La declaración de Calcedonia permite afirmar que supera la aporía del ser y del aparecer al unir la íntima unión de cuerpo y alma o, más bien de alma-carne, como experiencia de vida eterna. Encarnación, muerte en la cruz, resurrección. ¿Porqué? Porque el Verbo encarnado asume al hombre en su carne y, a la vez, asume la historia en un tiempo nuevo. Es la automanifestación de Dios como plenitud de la realidad en el Amor. En verdad, Calcedonia, con las dificultades apuntadas, viene a ser un claro perfeccionamiento en el intento siempre limitado de la comprensión del misterio de Dios de su encuentro con la humanidad y de su permanente papel en la salvación humana.

Las fórmulas dogmáticas quieren dar respuesta a la pregunta esencial: ¿Quién es Jesucristo? Las mismas han sido el resultado de un esfuerzo de la comunidad eclesial por hacer interpretaciones legítimas de la Sagrada Escritura; no surgen de forma espontánea, sino que responden a las creencias y a las vivencias de la comunicada creyente en determinados momentos de la historia. Constituyen un progreso con criterios firmes para el discernimiento del misterio de Cristo. En fin, son expresiones del kerigma eterno del Nuevo Testamento frente a los caminos equívocos. Pero, a la vez, son documentos que expresan una cultura, un lenguaje y una cosmovisión de cierta época. Además, como señala Amato,

Han supuesto todo un proceso de catarsis lingüística, que ha llevado a la precisión de conceptos importantes como “hipóstasis”, “persona”, “naturaleza”, “sustancia”, “unión hipostática”, que constituyen ya un patrimonio inalienable cuando hablamos de Cristo. (...) no supone decadencia, deformación, corrupción o empobrecimiento del

kerigma, sino, al contrario, una reelaboración ortodoxa del mismo en nuevas categorías y en nuevos modos de pensamiento. (Amato, 2009, 417-418)

La formulación dogmática de Calcedonia, con su lenguaje ontológico propio de categorías filosóficas griegas, consigue superar los modelos griegos para recoger, con esas mismas palabras, un contenido teológico nuevo. Es la sorprendente afirmación de que nuestra plena realización humana y nuestra salvación se encuentran, no en el espíritu o el alma, sino en el cuerpo, en la carne, pero en la carne deificada.

Jesucristo, Dios y hombre verdadero, acoge la herida, el desamparo y la muerte. Y con la resurrección, el nuevo cuerpo, el nuevo ser, señala una fiesta y una obediencia.⁴⁵ La fiesta del pan y del vino y la obligación de andar sobre el mar: la oración marcada por la mano del amor. Por eso puede leerse la *Declaración de fe de Calcedonia* como una reflexión, una *cogitatio*, sobre la existencia. La vida que adquiere una dimensión trascendente, absoluta. Vida en la cual el ser, el hombre y la mujer, la presencia y el cuerpo -la carne-, alcanzan su auténtica dimensión. Desde este punto de vista Calcedonia es, no sólo teología, más bien constituye una mayéutica de la filosofía de la vida. Ello se debe a que, según palabras del filósofo Michel Henry:

La posibilidad de esta unión de propiedades divinas y humanas no se limita de ningún modo a un problema teórico: es el de la salvación misma. (...), el devenir hombre de Dios funda el devenir Dios en el hombre. (...) La salvación cristiana no consiste en la dispensación de gracias particulares y todas ellas eminentes: consiste en la deificación del hombre. (Henry, 2001a, 23)

Pero, como es sabido, la relación tanto con el Jesús histórico como con el Cristo de la fe siempre supone no sólo una reflexión teórica; más que eso, conlleva una disposición personal. Una decisión existencial que condiciona la marcha, accidentada, contradictoria, y en ocasiones errática, a lo largo de la historia personal y comunitaria. La esencia de tal acontecimiento no es la construcción de enunciados explicativos de

naturaleza veritativa ni de fórmulas metafísicas. Si no, más bien, la proclamación kerigmática de una realidad y de una vivencia en el sentido propio de la palabra. Sobre este punto Michel Henry también ha dicho acertadamente:

Sólo cuando el hombre lleve en sí la vida divina que es la vida eterna, sólo cuando se identifique con esta vida, escapará de la muerte. Pero el devenir del hombre de Dios reside según el cristianismo en la Encarnación del Verbo. Por tanto, al identificarse con la carne del Verbo –con el cuerpo de Cristo: *Corpus Christi*– el hombre cristiano podrá identificarse con Dios. Pero esta posibilidad de salvación, que no será afirmada de forma especulativa sobre el plano del pensamiento sino sobre la realidad, como unidad de nuestra carne de Cristo, supone previamente otra: *que la unidad del Verbo y de la carne sea posible y se realice en primer lugar allí donde el Verbo se hace carne, es decir, en Cristo.* (Henry, 2001b, 23)

Esta afirmación de la convicción de la realidad de la encarnación supone, como se ha visto, un asentimiento que involucra a toda la persona humana. En pocas palabras, es un acto libre de fe. En una relación que, ciertamente, entraña una teología ya sea implícita o explícita en esta relación con Dios, es una comprensión de su misterio en nuestra vida. En realidad, la redención derivada de la fórmula de Calcedonia supone la deificación de hombre carnal, el perdón del pecado y la misericordia infinita de Dios. Muy acertadamente lo ha expresado san Ireneo: *Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios* (Ireneo, Adv. haer., III,19,1). También Leonardo Boff lo resume con estas palabras:

Con Jesucristo se dio un avance cualitativo dentro de la historia de la salvación: por primera vez, la propuesta divina y la respuesta humana, palabra y realidad, promesa y realización llegaron a una perfecta adecuación. En él se dio la salvación, de forma absoluta y escatológica. En él los dinamismos y las posibilidades latentes de la creación toda se concretaron y llegaron a la total plenitud. Por él entrevemos el sentido radical del

mundo y el sentido radical del hombre y del cosmos. Cristo se constituye así en el punto de encuentro de la hermenéutica religiosa, de la historia del mundo y de los hombres. (Boff, 1987,78)

La *Declaración dogmática de Calcedonia* recuerda la importancia de las convicciones para la reflexión filosófica, metafísica y fenomenológica, como fundamento de las cuestiones más radicales del pensamiento, del mundo y de la vida humana. El estatus lógico y lingüístico de Dios, desde categorías filosóficas, remite tanto al concepto aristotélico de proporcionalidad, como al tomista de atribución (*pròs hen*). Y el pensamiento sobre lo Absoluto, afirmado en un lenguaje positivo en el dogma, que supone también y necesariamente una teología negativa, teología del silencio, de lo simbólico y de la analogía. Es un encuentro ineludible en el cual tanto lo positivo como lo negativo se unen en una dialéctica continua que implica una reinterpretación de los predicados sobre Dios, la Trinidad, la Encarnación, la salvación, y su impronta en el ser humano superando cualquier aporía de la expresión religiosa. Este proceso no debe extrañar pues, en realidad, consiste en la compleja realidad del enigma del ser humano. Ciertamente, la fe cristiana da que pensar. Requiere de criterios correlativos con la razón y con el lenguaje. Pero, a la vez, supone una afirmación, una certeza, de la plenitud de la vida, de la justicia y del Amor.⁴⁶

¿Se puede hablar del Misterio? ¿Es posible hablar de lo infinito, del Absoluto? Gesché recuerda: Si bien es cierto que Dios es inefable (*in-decible*), no lo es que sea inenarrable. Siempre se puede relatar a Dios” (Gesché, 2002, 97). No obstante, los dogmas son intentos de expresar lo inexpresable, de vislumbrar con la razón y con el lenguaje humano el reflejo infinito del misterio del amor de Dios. Narración de lo indecible. El sacramento de Jesucristo reúne en su persona los dos lados de la existencia, la humanidad y la divinidad, el cielo y la tierra. La palabra hecha carne diviniza la carne haciendo visible en el mundo la Palabra de Dios. Misterio inagotable del amor y de la vida revelado en Jesucristo para los seres humanos. Aunque siga siendo inaccesible se descubre y deja ver su

rostro. Porque en el rostro de Cristo miramos nuestro verdadero rostro. El cual siempre nos interpela desde la historia a la eternidad. El Cristo de la fe es también historia, el hombre con su cuerpo, su dolor y su esperanza. Con ello, el ser humano, abierto hacia la trascendencia, encuentra un camino –*Yo soy el camino*– para la autorrealización personal asumiendo en su humanidad la gracia definitiva en el Hijo, hombre perfecto, cumbre de la creación. Camino –(*hodos*)– del conocimiento y de la existencia plena.

Plenitud que ofrece una respuesta a las inquietudes del corazón humano, de la historia y del universo. No existe, por lo tanto, ninguna separación entre la verdad y el amor, la fe y la razón, la filosofía de la religión y el lenguaje religioso, ni mucho menos entre el cuerpo, el alma y el espíritu (von Balthasar, 2006, 51-58). Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, revela en sí mismo el misterio del universo, como misericordia. Y en la Encarnación, como culminación del Amor.

Notas

1. Este trabajo fue presentado como conferencia en el marco del Cátedra de Estudios sobre Religiones (CER), de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica en marzo del año 2019. Agradezco al Dr. Luis Diego Cascante, director de este Programa y al Dr. Juan Diego Moya por la amable invitación para participar en este importante evento. Para la presente versión se han precisado algunos conceptos, revisado la bibliografía y se agregaron varias notas aclaratorias. También agradezco los comentarios y observaciones realizados en aquella ocasión.
2. Varias palabras pueden precisar la pluralidad y complejidad contemporánea: secularización, desacralización, laicismo, desideologización, desmitologización, desencantamiento del mundo, desencantamiento de la política, y aún posmodernidad, poscristianismo, y globalización, entre muchas otras.
3. Con relación al concepto de secularización es importante tener en cuenta la distinción entre los aspectos sociológico y políticos que constituyen procesos radicales acerca de la nueva relación del hombre con el mundo y su interrelación social, de los propiamente teológicos. Estos últimos constituyen una derivación de los anteriores e implican una nueva imagen de Dios y de la vida religiosa (Schillebeeckx 1969, 1).
4. Conviene recordar que cuando se habla de subjetividad no debería entenderse como un concepto particular sino, más bien, como una disposición universal (Hegel, 2013, 22).
5. Véase: (Han, 2014, 25-32). La situación del sujeto en su entorno político ha sido analizada por Žižek en confrontación ontológica con varios pensadores contemporáneos, en su obra *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2011) y, desde una perspectiva diferente por Alain Badiou en *El ser y el acontecimiento* (2015).
6. Este fue el caso de la llamada teología política y de estudios de singular importancia como el de Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político* del año 1951. En su investigación este teólogo reflexiona sobre la relación de la función de la religión en la sociedad romana y en la Ilustración europea, así como sobre la legitimidad de la incidencia de las creencias monoteístas y la dogmática cristiana con relación al ámbito político y la sociedad civil (Peterson, 1999, 51-95).
7. El concepto de “la muerte de Dios”, puede implicar tanto un significado anticristiano, postcristiano e, incluso, puede considerarse una aporía cristiana sobre la esencia del problema del habla religiosa contemporánea, en la cual el ateísmo se enfrenta tanto a una forma de estructura cultural como a la verdad cristológica del Dios crucificado (Jüngel, 1984, 67-142). Dentro de la secularización y la desacralización de la cultura contemporánea occidental también puede tener el sentido de “la agonía del cristianismo” como invalidación del propio cristianismo (Vahanian 1968, 165-192). La propuesta nietzscheana de la muerte de Dios –*¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros los matamos!*– y de la oposición entre de Dionisio contra el Crucificado, ¿implica necesariamente una religión nueva, o, en cambio, es solamente una modalidad crítica de la cultura religiosa? (Valadier 1982, 491-549).
8. Acertadamente afirma: “...en la situación actual, como consecuencia de un estado de cosas cuyo origen cabe situar como mínimo en los comienzos del siglo XIX, el Dios de Nuestro Señor Jesucristo se encuentra secuestrado y, con harta frecuencia, reducido a un ídolo cualquiera.” (...) “Esta situación tiene una contrapartida con consecuencias estremecedoras para lo humano en general y para lo religiosos en concreto: la quiebra de la

metáfora, de los lenguajes elusivos, de la tensión creadora entre lo que se dice y lo que se quiere decir (Bloch) a favor de los lenguajes inequívocos, directos y “planos”, como los lenguajes de los ordenadores y de los códigos de la inteligencia artificial. La desarticulación lingüística del “más allá” comporta un recorte considerable de lo humano, de su capacidad de hacer presente lo ausente, de la argumentación contra lo presente (y sus intereses creados) a partir de lo ausente y posible” (Duch, 2007, 27-30).

9. Esta ha sido una continua y gran preocupación del magisterio eclesial, el cual, por diversos medios, ha denunciado el sistema injusto del “capitalismo salvaje”. Desde el Papa León XIII con su famosa encíclica *Rerum Novarum* (1891), hasta más recientemente el papa Francisco en su encíclica *Laudato Si sobre el cuidado de la casa común* (2015), en la que vuelve a insistir sobre el tema del bien común, el destino común de los bienes, la crítica del paradigma tecnocrático, la defensa del planeta y su naturaleza y la espiritualidad ecológica. Especial relevancia tienen los escritos de san Juan XXIII (*Mater et Magistra*, 1961), del beato Paulo VI, particularmente su encíclica *Populorum Progressio* (1967) y su carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971), así como las encíclicas de san Juan Pablo II, señaladamente *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus annus* (1991). ((En): San Juan Pablo II, 2006). En ellas el santo Papa, recogiendo la tradición de la doctrina social, ha abogado por la solidaridad y la dignidad del hombre y del trabajo, el bien común y el destino universal de los bienes, ha denunciado el economismo y el materialismo, el consumismo, la pobreza, la explotación y la violencia, y la injusticia del sistema económico, entre otros temas. Aspectos que caracterizan a la sociedad contemporánea y que, desde una llamada globalización ha exportado estos males a todo el mundo. Asimismo, hay que destacar la relevancia de varios documentos del Concilio Vaticano II, de forma especial su Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. De igual manera, y con mayor fuerza el Episcopado latinoamericano ha denunciado la injusticia que azota a estos pueblos del subcontinente (CELAM, 2014).
10. Es oportuno citar la opinión de Lluís Duch quien al respecto dice: (...) lo religioso de la religión no es contexto dependiente – como lo son las religiones históricas--, sino que pertenece radicalmente a la constitución más íntima del ser humano como tal. (...) El ser humano es y será siempre un *posible homo religiosus* porque su constitución más íntima se encuentra asediada y, en ocasiones, profundamente angustiada por *preguntas fundacionales* como, por ejemplo, “porqué la vida”, “qué significa la muerte”, “qué sentido tiene el mal, el dolor, la beligerancia”, “por qué mueren los inocentes”, etc. Diciéndolo brevemente, porque la *contingencia* constituye algo parecido a una estructura humana común a todos los hombres y mujeres del pasado y del presente, la pregunta religiosa y la posibilidad religiosa no pueden excluirse a priori del horizonte humano” (Duch, 2012,11).
11. Las definiciones etimológicas –*religare, religere*, entre otras– de la religión han señalado aspectos importantes; sin embargo, no ofrecen una visión comprensiva de la misma. Debido a la ambigüedad del término *religión*, se utilizará una definición general. En consecuencia, se entenderá por religión lo siguiente: “*Prácticas e ideas que dan por sentada la existencia de agentes sobrehumanos –como dioses y ángeles– que exigen respeto y cuya existencia afecta de modo significativo a la vida humana*” (Räisänen, 2011,16, nota 5). Conviene precisar varias características del dato religioso: en su expresión histórico-cultural implica una experiencia propia no reductible a otras (estética, ética, filosófica). Se presenta en todas las comunidades humanas, pero, su manifestación varía según el contexto cultural. Asimismo, posee varias dimensiones, entre ellas, la objetiva de los actos, estructuras e instituciones, y la subjetiva como vivencia existencial que ofrece un sentido definitivo y último al creyente. En síntesis, la religión supone la existencia, presencia y acción ya sea de un ser supremo, de una la realidad, última, de lo Absoluto, lo numinoso, lo Absolutamente otro, etc., que no sólo aparece culturalmente, sino que conmueve y le otorga sentido a la vida del ser humano (Sánchez Nogales, 2003, 23-24). Para Martínez Herrera, “Los discursos religiosos, en tanto realidades simbólicas pre-estructuradas, mediatizan la recepción subjetiva de la materialidad social y crean una matriz de sentido personalizado que define las identidades y contribuye a conformar las subjetividades, a saber, singulares maneras de sentir, pensar y actuar” (Véase Martínez Herrera, 2018, 96).
12. Aunque de gran importancia para el debate contemporáneo, por estar fuera de los objetivos del presente trabajo se excluyen otras visiones de

la religión y de Jesucristo, tales como la sociológica, la política y la psicológica. Únicamente conviene recordar que para numerosos científicos sociales la religión desempeña una singular e insustituible función en la sociedad. Por ejemplo, para Luhmann, la religión es uno de los sistemas mejor diferenciados en la sociedad moderna. Se puede concebir como un subsistema que permite la comunicación y la autoopoiesis y contribuye a la autoorganización y a la autogeneración de la sociedad. De tal forma que la religión establece un código que ayuda a la disminución de la opacidad comunicativa y, en consecuencia, favorece el control de la sociedad. Por eso se puede afirmar que en toda comunicación está presente el elemento religioso para proporcionar una dimensión trascendente a la comunicación inmanente (Luhmann, 200,115-146).

13. Otros “rostros de Cristo”, más allá de las propuestas occidentales y particularmente europea, se encuentran las teologías y proyectos realizados en África, Asia (Filipinas, India), etc. También deben mencionarse las corrientes de la *Black Christology*, las teologías feministas, entre otras. Parece que se puede suscribir plenamente la opinión de Elizabeth A. Johnson cuando afirma que: “Este último medio siglo de desarrollo de la cristología muestra claramente el hecho de que la comunidad cristiana está sostenida por una tradición viva. Por tratarse de un movimiento vivo y creador en el tiempo, esta tradición transmite su verdad heredada, enriquecida por la respuesta creativa a nuevas experiencias” (Johnson, 2003,13).
14. Véase los textos de las cinco conferencias episcopales, Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2014, *passim*).
15. Según lo expresa el jesuita Jon Sobrino: “Los teólogos de la liberación y el pueblo cristiano que representan aceptan generalmente en la realidad de su fe y en su reflexión teológica sobre ella la totalidad de Jesu-Cristo. Esa totalidad, sin embargo, no es vista como una totalidad acumulativa de Jesús (histórico) y Cristo (de la fe), sino como una totalidad con dos momentos que por su naturaleza se complementan. La teología latinoamericana, sin duda, ha privilegiado *metodológicamente* el momento del Jesús histórico, dentro de la totalidad de Jesucristo y para mejor acceder a esa totalidad. Con ello cree haber encontrado un mejor punto de partida para articular la totalidad de la fe cristológica –por lo que toca a la realidad y relevancia del objeto– y el mejor modo de acceder en la actualidad –hermenéuticamente– a ese objeto (Sobrino,1982, 95). Para una síntesis de esta propuesta, véase (Sobrino, 2005, 221-23).
16. De esta forma, Leonardo Boff, uno de los más destacados exponentes de esta corriente ha afirmado lo siguiente: “El reino de Dios no es sólo futuro y utopía. Es un presente y tiene consecuencias históricas. Por eso hay que concebirlo como un proceso que empieza en el mundo y culmina en la escatología final. En Jesús encontramos la tensión dialéctica entre la proposición de un proyecto de total liberación (reino de Dios) y las mediaciones (gestos, actos, actitudes) que lo traducen progresivamente en la historia. Por una parte, el reino es futuro y vendrá; por otra, es presente y ha llegado ya. (...) La praxis de Jesús implica instaurar un nuevo tipo de solidaridad que trascienda las diferencias de clase y todas las diferencias inherentes a la vida. Jesús procura defender los derechos de todos, particularmente de los pequeños, enfermos, marginados y pobres” (Boff, 1987,27, 30).
17. Como es sabido, san Anselmo lo propone al inicio de su opúsculo *Proslogio* como tema de meditación: La fe unida a la razón para el seguimiento de Cristo. “*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*” (Anselmo, 2008b, 360).
18. Es interesante la afirmación de Christian Weidemann: *Personalmente creo que al menos la esperanza en Dios puede ser justificada mediante la razón*. (Cit. Tetens, 2017, 11)
19. Los llamados tres giros en la filosofía contemporánea, a saber, el antropológico, el lingüístico y el hermenéutico, aún con las prevenciones correspondientes sobre su impronta en el pensamiento actual, deberían ser tomados en cuenta por su incidencia en varios pensadores y filósofos de la religión. Tanto la ontología del presente como la autotrascendente, así como la llamada muerte del sujeto en la filosofía implican el reconocimiento hermenéutico de la función crítica de la ontología y de la generalización del lenguaje (Sáez Rueda, 2009, 454-490; Sánchez Nogales, 2003, 19-26).
20. La relación entre lo absoluto, el devenir histórico y la conciencia es estudiada por Schelling desde el presupuesto de que la razón humana no puede rebasar los límites de lo absoluto. Lo absoluto irrumpió en la historia (Kasper, 2017, 271-316).
21. Para Otto Muck: “El elemento filosófico general consiste, pues, en comparar elementos de

- las convicciones religiosas con las cuestiones radicales y propias del filosofar acerca de las bases últimas y amplísimas de nuestros conocimientos, valoraciones y de la realidad, (...) la doctrina filosófica de Dios representa un análisis metafísico del discurso religioso acerca de Dios. En tanto que el cuestionamiento filosófico procura la aclaración de las convicciones acerca del mundo, representa el trasfondo en que se plantea ese empeño de cosmovisión” (Muck, 1986, 74).
22. Conviene precisar dos conceptos, teología y filosofía de la religión. La teología puede ser entendida de la siguiente forma: “La teología es un medio específico de la autocomprensión que el hombre tiene de su propia esencia y de su lugar en el mundo a través de la revelación” (Müller, 1998, 23). De tal modo que la teología reúne en sí misma dos tendencias complementarias; desde la corriente agustiniana es una sabiduría (*sapientia*) y desde la óptica tomista y escotista, es una ciencia (*scientia*). Asimismo, la filosofía de la religión puede ser comprendida de la siguiente manera: “el objeto formal –de la filosofía de la religión– será la indagación de las causas últimas que puede proporcionar una explicación del dato religioso en sí mismo desde sus diversas dimensiones” (Sánchez Nogales, 2003,12).
 23. Por eso se puede afirmar, con Holms Tetens que: “El naturalismo no se sigue de los resultados de las ciencias. En tanto en cuanto eleva la ciencia a metafísica, se trata de una posición “metafísica”. ¿Y qué quiere decir aquí exactamente metafísica?” (Tetens, 2017,23). Más adelante reafirma este mismo autor: “El mensaje existencial del naturalismo no deja de ser a la postre, sombrío y desolador. Pero a la necesidad de redención que tiene el mundo y el ser humano cabe responder también de otra forma. Todas las grandes religiones giran en torno a un mensaje: los males y sufrimientos existentes en el mundo no son la última palabra. Así, por ejemplo, el Dios de la fe cristiana promete a todos los hombres y al mundo entero el final de los males y sufrimientos, y es esta promesa de salvación en la que el cristiano espera y confía durante su vida” (Tetens, 2017,87-88).
 24. En su obra más tardía *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant analiza la relación de la razón y la religión y la función moral de ésta (Kant, 1981,147-185).
 25. Propuestas por teólogos de confesión católica como Rahner, Marechal, von Balthasar, Ratzinger, Teilhard de Chardin, Kasper, Schillebeeckx, Congar, Lonnergan, Schussler-Fiorenza, Radford Ruether, Sobrino, Boff, Gutiérrez; evangélicos y luteranos como Bultmann, Barth, Tillich, Pannenberg, Bonhoeffer; y aún ortodoxos como Bulgakov, Evdokimov, Florensky y Berdiaev, entre muchos otros.
 26. Sin embargo, aunque el diálogo de la teología y la filosofía con las diversas disciplinas sea obligatorio hoy más que en otras épocas, esto no debería implicar que tanto la filosofía de la religión como la teología asuman acríticamente los métodos de otros dominios, particularmente de las ciencias sociales (Pannenberg (1981, 37-79). También John Milbank ha señalado la importancia del hecho de que la teología conserve sus propios métodos, aunque, por supuesto, siempre a la escucha provechosa con otras disciplinas. Quizás no puedan suscribirse todas sus opiniones, sin embargo, su reflexión sobre lo laico y lo secular son dignas de ser tomadas en cuenta. (Milbank, 2004, 25-77; 353-584).
 27. Joseph Ratzinger en el año 1968 en *Introducción al cristianismo* hacía la siguiente observación: “*Quien intente hoy día hablar del problema de la fe cristiana a hombres que ni por vocación ni por convicción se hallan dentro de la temática eclesial, notará al punto la ardua dificultad de tal empresa*” (Ratzinger, 1987, 21). Comparte una opinión semejante el teólogo y filósofo Adophe Gesché –y como él muchos otros- quien afirmaba con cierta preocupación lo siguiente: *Nos gustaría que de algún modo la teología dogmática, cuya tarea es asegurar la inteligibilidad de la fe en su aspecto doctrinal, no corriera la misma suerte que otros saberes humanos: estar siempre situada en el espacio y el tiempo, es decir, sujeta a los plazos de la historia y los azares de la cultura* (Gesché, 1984, 270). Desde otra óptica, Max Horkheimer constata este problema al decir lo siguiente: “Las concepciones teológicas se hallan aún hoy formuladas en una terminología que ya no expresa lo que originariamente y de acuerdo con circunstancias y períodos anteriores quería significar. Y lo que usted ha acaba de decir hace referencia al hecho de que se podrían expresar de forma nueva y a pesar de ello idéntica. En esto no sólo están interesados los teólogos sino realmente todos los hombres que lo toman de algún modo en serio” (Horkheimer,1976 ,136).
 28. La pragmática lingüística, la semiosis social o la propuesta de Wittgenstein de los juegos del lenguaje llaman la atención sobre la aplicabilidad funcional de los enunciados religiosos.

Sin embargo, por muy importantes que estos sean por sus implicaciones metodológicas e investigativas, no parece que el uso simbólico el lenguaje se limite solamente a una enunciación socio-funcional. El mismo posee, además, una dimensión metafísica que sobrepasa las consideraciones del simple uso de su estructura sintáctica o lógico-semántica (Grabner-Haider, 1976, 228-257).

29. Bernard Welte ha insistido en el carácter propio e insustituible de los enunciados filosóficos aplicados al estudio de la religión. Al respecto afirma: “En conjunto se pone de manifiesto que la filosofía de la religión tiene razones para atender a las ideas de la conciencia actual, pero no tiene ninguna para someterse a ellas. Sin duda ha de aprender de todas las ideas que se le ofrecen, pero luego tiene que buscar libremente su propio camino y abordar desde allí las preguntas que plantea la conciencia actual” (Welte, 1982,47).
30. Aunque no es posible ahondar en este importante aspecto, vale recordar la propuesta de Zubiri sobre la verdad. Al respecto La “verdad real” aparece como la verdad radical sobre la cual descansa la construcción de una estructura enunciativa y veritativa. Lo real se actualiza y se manifiesta a la mente como encuentro (Zubiri, 1999, 43-105).
31. Un excelente estudio filosófico sobre este tema lo presenta Michel Henry en su obra, *Yo soy la verdad*. Para este pensador la verdad no puede separarse de la vida y esta, alcanza su máxima expresión en Jesucristo, el Dios hecho hombre (Henry, 2001b,114-130).
32. No corresponde a este trabajo exponer las diversas teorías de la verdad que se han defendido a lo largo de la historia de la filosofía. Una visión de conjunto sobre las teorías de la verdad del siglo pasado en la obra de Nicolás/Frápolli (1997). Solamente conviene señalar que Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, ha defendido la teoría de la correspondencia de la verdad: *adequatio rei et intellectus*. Y ha sido la doctrina filosófica más extendida en la filosofía de la religión y en la historia de la teología. (Santo Tomás de Aquino 2001, 200-212/ De Ver.: art 1) También san Anselmo ha insistido en la naturaleza infinita y eterna de la verdad derramada en todas las cosas y que corresponde solamente a Dios: “(...) *ita summa veritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc eius dicitur veritas vel rectitudo*” (Anselmo 2008a, 540).
33. Esto supone necesariamente una hermenéutica que, como dice Leonardo Boff: “Hermenéutica no significa únicamente el arte de entender los textos antiguos, sino el de comprender todas las manifestaciones de la vida y saber articularlas en el mensaje evangélico, especialmente en aquellos temas que afectan no sólo al individuo sino también a la colectividad universal de los hombres, tales como el reino de Dios, la justicia, la paz, la reconciliación, etc.” (Boff, 1987,76).
34. Es importante recordar que, a diferencia de otras confesiones cristianas, para la Iglesia Católica: “La experiencia, el anuncio, el testimonio y la reflexión cristológica de la Iglesia no ha terminado con la revelación neotestamentaria, sino que ha continuado con la vida misma de la comunidad eclesial, que, a la luz del espíritu del señor resucitado, ha progresado en la penetración del misterio de Cristo.(...) “Y es que la Iglesia está animada por el Espíritu, que la ayuda a leer y a descubrir la verdad en el curso de la historia, y además, por el desarrollo de la doctrina cristiana que permanece en la verdad al mismo tiempo que crece” (Amato, 2009,237).
35. En el Concilio de Nicea (325) la controversia se había centrado en la doctrina de la naturaleza de Jesucristo y su relación con Dios. Arrio y sus seguidores afirmaban que era sólo semejante a Dios, pero no igual a él en su naturaleza (*homoiousios*: semejante). Este concilio definió la naturaleza idéntica del Padre y del Hijo (*homoousios*: igual *Homoousios* del griego, ὁμοούσιος.). En suma, designa que es de la misma sustancia o de la misma esencia. Este vocablo fue utilizado por san Atanasio para señalar que el Padre y el Hijo son de una y la misma esencia o sustancia de la divinidad. Posteriormente, este término pasó a ser utilizado en el Credo de Nicea y en las fórmulas de fe posteriores para definir la relación que existe entre Jesús y el Padre en la doctrina de la Trinidad. Como queda claro, Jesús es verdaderamente Dios sin disminución de su divinidad. Su definición fue solemne e irrefutable: “*Jesucristo, el Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, nacido, no hecho, de una sola sustancia con el Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra*” (Denzinger-Hünemann, 1999, 92 (Nº 125)).
36. Madrigal, 2005, 155-165; O’Collins, 1995, 294-295; Bacht, 1958, 2º Band,1005-1008.

37. Recuérdese el significado particular de pecado en Pablo: *hamartía*, (Hamartía, en griego: αμαρτία). Este es un término ya usado por Aristóteles en su *Poética* y que generalmente se traduce como un gran error, error trágico, o una equivocación fatal. En el Nuevo Testamento tiene la connotación de caer, perder el camino, tropezar, cometer un grave error.
38. En general, se puede afirmar que las herejías son intentos de comprender lo incomprensibles. De tratar de apresar en el pensamiento y en el lenguaje el misterio inasible del amor de Dios y hacerlo aceptable al conocimiento humano. Tentativa que, por principio, está condenado al fracaso. No debe olvidarse, aunque sólo sea mencionado brevemente las principales herejías cristológicas. En primer término, están aquellas que niegan, de una u otra forma, la naturaleza humana de Cristo; tales como el docetismo de carácter gnóstico, que presenta a Jesucristo con un ropaje velado, transparente, no propiamente humano; junto a esta el apolinarismo y las tendencias monofisitas, monotelitas y monoenergista. Frente a ellas están, más bien, las que niegan la naturaleza divina del *Logos* en Jesús, y, como consecuencia, eliminan la Trinidad; tales son los ebionitas, adopcionistas, el arrianismo (siglo IV). Un tercer grupo de herejías son aquellas que “no asumen la unión hipostática sino sólo una aceptación o adopción de Jesús como Hijo (adopcionismo dinámico). *Entran en este apartado las teorías que sólo admiten una unión de tipo moral (cristología de la prueba, nestorianismo), o la afirmación de que había en realidad dos hijos, el Hijo natural del Padre en la Trinidad y el hombre Jesús adoptado como Hijo* (Müller, 1998, 264-265; Bonhoeffer, 2016, 47-577).
39. El vocablo sustancia proviene del verbo latino *substare*, del cual proviene la palabra *substantia* que es la traducción del griego *ὑπόστασις*, es decir, *hypostasis*. Su significado más general es el de fundamento, soporte, basamento o apoyo de la realidad; también designa aquello que da permanencia y estabilidad. En otras palabras, la sustancia es lo que está debajo, lo subsistente, lo que persiste y ofrece la continuidad bajo los fenómenos.
40. Sin entrar en la teología trinitaria, es importante señalar que el intercambio de propiedades o *communicatio idiomatum* significa: “que los tributos de una de sus naturalezas pueden ser predicados de Cristo aun cuando se nombre con referencia a la otra naturaleza” (O’Collins, 2002,91). Este intercambio de propiedades es posible ya que, en Jesucristo, una sola persona, tiene las dos naturalezas, humana y divina. Sin embargo, hay que hacer distinciones muy importantes para no confundir ambas naturalezas. Por ejemplo, el Hijo de Dios, murió en la cruz, pero por su naturaleza divina, no murió en la cruz, fue el Hijo de María; y, el Hijo de María, creó el universo, pero por ser humano, no creó el universo, fue el Hijo de Dios. Sin embargo, al estar relacionadas ambas naturalezas en una sola persona se puede afirmar la comunicación de propiedades.
41. El término *filioque* es utilizado en la Iglesia Católica para afirmar que el Espíritu Santo tiene su origen conjuntamente del Padre y del Hijo. Esta fórmula se introdujo en el credo niceno-constantinopolitano en el año 589, en el concilio de Toledo que añadió la expresión “y del Hijo” (*filioque*), para evitar la ambigüedad en la formulación original. Se fundamenta en la afirmación de que en Dios únicamente hay una sustancia, una esencia y una misma naturaleza divina; un solo ser. Por lo demás, también hay que distinguir—con los Padres de la Iglesia— la “Theologia” de la “Oikonomia”. “Designando con el primer término el misterio de la vida íntima de Dios-Trinidad, por el segundo todas las obras de Dios por las que se revela y comunica su vida. Por la “Oikonomia” nos es revelada la “Theologia”; pero, inversamente, es la “Theologia” quien esclarece toda la “Oikonomia” (Catecismo, 1992, N° 236). También es importante recordar el concepto de “perijóresis”. Por “perijóresis” se hace referencia al grado o modo de unión de las tres personas de la Trinidad: el Padre es en el Hijo y el Hijo en el Padre; El Padre es en el Espíritu Santo y éste en el Padre y así sucesivamente (Véase Jn 5, 19/ 14, 10-11).
42. Para José Ignacio González Faus la deriva metafísica de la teología occidental corresponde a una necesidad soteriológica. Al respecto afirma: “(...) en la teología de los Padres no se arguye por afán de rectitudes metafísicas o filosóficas, sino para salvaguardar la experiencia que ha tenido la primera Iglesia, de haber sido salvada en Jesús. Esta experiencia es la que condiciona todas las luchas cristológicas, y volveremos a encontrarla constantemente. La exactitud especulativa nunca preocupa a los Padres por sí misma, sino sólo cuando se ha aceptado la validez de la experiencia de Salud” (González Faus, 1974, 383).

43. “Se podría resumir la contribución de Calcedonia afirmando que la Palabra de Dios encarnada es un solo individuo, pero tiene dos “cosas”: sus naturalezas divina y humana. Es un “quien” que tiene un “que”: la “unicidad” que reconocemos relativa la persona y la “duplicidad” relativa a las naturalezas” (O’ Collins, 2002,80).
44. Desde la óptica de la teología de la liberación se mantiene la declaración dogmática de Calcedonia. Sin embargo, el énfasis recae en la historicidad de Jesús, y su amor se manifiesta en “la opción preferencial por los pobres” (Sobrino, 1982, 41-95).
45. Es como dice Horkheimer, la afirmación de una esperanza: “*La teología es (...) la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra*” (Horkheimer, 1976, 106).
46. San Juan de la Cruz lo resume de esta forma: “Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra (...); porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado todo en Él, dándonos al todo, que es su Hijo” (San Juan de la Cruz, 2005, 345; <Mon: 2,22,3>).

Bibliografía

- Alberigo, G. (Ed.) (2004). *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme.
- Alszegehy, Z.; Flick, M. (1969). *El desarrollo del dogma católico*. Salamanca: Sígueme.
- Amato, Á. (2009). *Jesús el Señor*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Anselmo, San (2008a). De la verdad. (En) *Obras completas*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Anselmo, San (2008b). Prologo. (En) *Obras completas*. Tomo I. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Antiseri, D. (1976). *El problema del lenguaje religioso*. Madrid: Cristiandad.
- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía. Vol. II. El a priori de la comunidad de la comunicación*. Madrid: Taurus.
- Aquino, Santo Tomás de (1994). *Summa de Teología. I. Parte I*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- . (2001). Sobre la verdad. (En) Santo Tomás de Aquino. *Opúsculos y cuestiones selectas*. Vol. I. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- . (2005). Cuestión sobre la unión del verbo encarnado. (En) *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Atanasio, San (1989). *La encarnación del Verbo*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Auer, J. (1989). *Jesucristo hijo de Dios e hijo de María*. Barcelona: Herder.
- Austin, J. L. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós Ibérica, S. A.
- Bacht, H. (1958). Chalkedon. (En) *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweiter Band:1005-1008. Freiburg: Herder Verlag.
- Badiou, A. (2015). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- Balthasar, H. U. von. (1998). *Tú tienes palabra de vida eterna*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- . (2006). *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme.
- Barbour, I. G. (2004). *Religión y ciencia*. Madrid: Trotta.
- Biblia de Jerusalén Latinoamericana. (2007). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Blondel, M. (1966). *Exigencias filosóficas del cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Boff, L. (1987). *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad.
- Bonhoeffer, D. (2016). *Jesucristo: historia y misterio*. Madrid: Trotta.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. (1992). Colombia: Librería Juan Pablo II.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). (2014). *Las cinco Conferencias generales del Episcopado latinoamericano*. (Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida). Bogotá: San Pablo.
- Cruz, San Juan de la. (2005). *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo.
- Denzinger, H.; Hünermann, P. (1999). *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder.
- Duch, L. (2007). *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder.
- . (2012). *La religión en el siglo XXI*. Madrid: Siruela, S. A.
- Dupuis, J. (1994). *Introducción a la cristología*. Estella: Ediciones Verbo divino.
- Engel, O. (1976). Concilios. (En) Karl Rahner (Edit.). *Sacramentum Mundi*. Tomo Primero, 870-894. Barcelona: Herder.
- Flew, A. (1975). *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo.
- . (2013). *Dios existe*. Madrid: Trotta.

- Francisco, Papa. (2015). *Laudato Si sobre el cuidado de la casa común*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Galot, S.I., J. (1972). Más allá de Calcedonia. *Selecciones de teología*. Vol. 11-42, abril-junio.
- Gay, P. (2007). *Modernidad. La atracción de la herejía de Baudelaire a Beckett*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Gesché, Adolphe (1984). Teología dogmática. (En) Bernard Lauret; François Refoulé. (Dir.) *Iniciación práctica a la teología*. Madrid: Cristiandad.
- . (2002). *Jesucristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gibellini, R. (1998). *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae.
- Gómez Caffarena, J. (2007). *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- González de Cardedal, O. (2005). *Fundamentos de cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- González Faus, J. I. (1972). Relectura de Calcedonia. *Selecciones de teología*. Vol. 11-42, abril-junio.
- . (1974). *La nueva humanidad. Ensayo de cristología*. Vol. II. Madrid: EAPSE-Hechos y Dichos-Mensajero-Razón y Fe-Sal Terrae.
- Grabner-Haider, A. (1976). *Semiótica y teología*. Estella: Verbo Divino.
- Greshake, G. (2001). *El Dios uno y trino. Una teología de la trinidad*. Barcelona: Herder.
- Grillmeier, A. (1958). Chalkedon. (En) *Lexikon für Theologie und Kirche*. Zweiter Band: 1009-1010. Freiburg: Herder Verlag.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus
- . (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría de discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J.; Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de cultura económica.
- Habermas, J. et al. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta.
- Han, B. C. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo III. México: Fondo de cultura económica.
- Henry, M. (2001a). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca, Sígueme:
- . (2001b). *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- . (2004). *Palabras de Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- Hick, J. (2004). *La metáfora de Dios encarnado. Cristología para un tiempo pluralista*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Horkheimer, M.; Marcuse, H.; Popper, K. (1976). *A la búsqueda del sentido*. Salamanca: Sígueme.
- Horkheimer, M.; Adorno, T. W. (2008). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Horwich, P. (2007). Truth. (En) Frank Jackson; Michael Smith (Edts.). *The Oxford handbook of Contemporary Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press Inc.
- Hünemann, P. (2006). *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*. Barcelona: Herder.
- Ireneo, San. (2006). *Contra las herejías. (Adversus haereses)*. Barcelona: CLIE.
- Johnson, E. A. (2003). *La cristología hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*. Santander: Sal Terrae.
- Juan Pablo II, San. (2006). *Encíclicas*. Madrid: EDIBESA.
- Jüngel, E. (1984). *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza editorial.
- . (1985). *Crítica de la razón pura*. (Traducción: Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara, S. A.
- Kasper, W. (1969). *Unidad y pluralidad en teología*. Salamanca: Sígueme.
- . (1985). *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.
- . (2012a). *Introducción a la fe*. Salamanca: Sígueme.
- . (2012b). *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme.
- . (2017). *Lo absoluto en la historia. Filosofía y teología de la historia en el pensamiento del último Schelling*. Burgos: Sal Terrae.
- . (2018). *Evangelio y dogma. Fundamentos de la dogmática*. Santander: Sal Terrae.
- Küng H. (2004). *Credo. El símbolo de los apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*. Madrid: Trotta.
- . (2015). *Jesús*. Madrid, Trotta.
- Luhmann, N. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp Verlag.
- Luypen, W. (1981). *¿Qué decimos cuando decimos Dios?* Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- Macquarrie, J. (1976). *God-talk. El análisis lógico y la lógica del lenguaje en teología*. Salamanca: Sígueme.

- Madrigal, S. (2005). Concilios. (En) Juan José Tamayo (Dir.) *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Trotta: 155-165.
- Martínez Herrera, M. (2018). Lo religiosos como orden social y como experiencia subjetiva: Consideraciones ontogenéticas. *Plura. Revista de Estudios de Religión*. ISSN 2179-0019, vol. 9, nº 1, 2018, 95-11.
- Marx, K.; Engels, F. (1979). *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme.
- Milbank, J. (2004). *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*. Barcelona: Herder.
- Mondin, B. (1984). *Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Muck, O. (1986). *Doctrina filosófica de Dios*. Barcelona: Herder.
- Müller, G. L. (1998). *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder.
- Nicolás, J. A.; Frápolli, M. J. (Eds.) (1997). *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid: Tecnos.
- O'Collins, G. (1995). Council of Chalcedon. (En) Richard McBrien (Ed.) *Encyclopedia of Catholicism*. San Francisco: Harper Collins.
- . (2002). *La encarnación*. Santander: Sal Terrae.
- Pannenberg, W. (1981). *Teoría de la ciencia y teología*. Madrid: Libros Europa.
- . (2002). *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*. Salamanca: Sígueme.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.
- Peukert, H. (2000). *Teoría de la ciencia y teología fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*. Barcelona: Herder.
- Plantinga, A. (2017). *¿Dónde está el conflicto real? Ciencia, religión y naturalismo*. Madrid: Avarigani Editores.
- Platón. (1966). Las leyes. (En) *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Polkinghorne, J. (2000). *Ciencia y teología. Una introducción*. Santander: Sal Terrae.
- Puntel, L. B. (1991). Truh. (En) Hans Burkhardt; Barry Smith. (Edts.) *Handbook of Metaphysics and Ontology*. Munich, Philadelphia, Viena: Philosophia Verlag.
- Rahner, K. (1979). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Rahner, Karl (2003). ¿Qué es un enunciado dogmático? (En) *Escritos de teología V*. Madrid: Ediciones cristiandad.
- . (2009). *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Räisänen, H. (2011). *El nacimiento de las creencias cristianas*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, Joseph (Benedicto XVI). (2018). *Introducción al cristianismo*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Ratzinger, J. (Benedicto XVI). (1985). *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder.
- . (1987). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- . (2015). *Jesús de Nazaret*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- . (2018). *Liberar la libertad. Fe y política en el Tercer Milenio*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Ricoeur, P. (1984). Poética y simbólica. (En) Bernard Lauret; François Refoulé. (Dir.) *Iniciación práctica a la teología*. Madrid: Cristiandad.
- Sáez Rueda, L. (2009). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- Sagrada Biblia*. (2003). Versión crítica sobre los textos hebreos, arameo y griego por Francisco Cantera Burgos y Manuel González Iglesias. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Sayés, J. A. (2015). *Dios y la razón*. Valencia: EDICEP
- Schaefer, F. (1908). Council of Chalcedon. En *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. Retrieved March 9, 2019: <http://www.newadvent.org/cathen/03555a.htm>
- Schelling, F. W. J. (2012). *Introducción a la filosofía de la revelación*. Madrid: Gredos.
- Schillebeeckx, E. (1969). La nueva imagen de Dios. Secularización y futuro del hombre en la tierra. *Selecciones de teología*, Vol. 8-32, octubre-diciembre.
- . (1973). *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca: Sígueme.
- . (1983). *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*. Madrid: Cristiandad.
- Schneewind, J. B. (2009). *La invención de la autonomía*. México: Fondo de cultura económica.
- Sesboué, B. (2014). *Cristo, Señor e Hijo de Dios*. Santander: Sal Terrae.
- . (Dir.). (1997-2014). *Historia de los dogmas*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Smulders, P. (1971). Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el Magisterio

- eclesiástico. (En) Johannes Feiner; Magnus Löhrer (Dir.) *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Tomo I. 417-504. Madrid: Cristiandad.
- Sobrino, J. (1982). *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae.
- . (2005). Cristología. (En) Juan José Tamayo (Dir.) *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Trotta: 221-234.
- Taylor, C. (2015). *La era secular. Tomo II*. Barcelona: Gedisa.
- Tetens, H. (2017). *Pensar a Dios, Un ensayo de teología racional*. Salamanca: Sígueme.
- Vahanian, G. (1968). *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*. Barcelona: Grijalbo, S. A.
- Valadier, P. (1982). *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones cristiandad.
- Vaticano II (1973). *Documentos*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Vilanova, E. (1987). *Historia de la teología cristiana. Vol. I De los orígenes al Siglo XV*. Barcelona: Herder.
- Vorgrimler, H. (1987). *Doctrina teológica de Dios*. Barcelona: Herder.
- Welte, Bernhard (1982). *Filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.
- Wingling, R. (1987). *La teología del siglo XX. La teología contemporánea*. Salamanca: Sígueme.
- Wolenski, J. (1991). Semantics. (En) Hans Burkhardt; Barry Smith. (Edts.) *Handbook of Metaphysics and Ontology*. Munich, Philadelphia, Viena: Philosophia Verlag.
- Zizek, S. (2015). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós, S. A.
- Zubiri, X. (1999). *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

José Miguel Rodríguez (jomiroz@gmail.com). Máster en Filosofía por la Universidad de Costa Rica, y profesor jubilado de esta institución.

Recibido: 19 de agosto de 2019
Aceptado: 26 de agosto de 2019

Andrea Leitón Redondo

La mujer en la propuesta doctrinal de Pablo de Tarso: un análisis desde sus epístolas auténticas

Resumen: *Este artículo hace un análisis del tema femenino en el corpus paulinum considerado como auténtico. Estos textos evidencian cómo el tarsiota resolvió cuestiones con miras escatológicas en torno a la virginidad, el matrimonio, la participación en el culto, entre otras. Posteriormente, la interpretación de Pablo de Tarso sirvió para darle sustento antropológico al cristianismo y sentar las bases con respecto al papel de las mujeres dentro del movimiento religioso.*

Palabras clave: *Antropología paulina, Cristianismo, Doctrina epistolar, Mujer, Patrones de recurrencia.*

Abstract: *This paper makes an analysis of the theme of feminity in the corpus paulinum considered as authentic. These texts show how Paul of Tarsus resolved problems around virginity, marriage, participation in worship, among others through eschatological views. Subsequently, the interpretation of Paul of Tarsus served to give anthropological support to Christianity and to lay the foundations regarding the role of women within the religious movement.*

Keywords: *Pauline anthropology, Christianity, Epistolary Doctrine, Woman, Patterns of recurrence.*

Introducción

La figura de Pablo de Tarso, ha sido objeto de numerosos estudios, por la diversidad de temas que se encuentran en sus *Cartas* dirigidas a comunidades en las cuales fundó pequeñas iglesias que posteriormente conformarían lo que se conoce como Gran Iglesia.

En el cristianismo, uno de los temas que ha generado gran debate es el que versa sobre la mujer; la concepción antropológica que se construyó en el judeocristianismo influyó a los pensadores posteriores que continuaron las ideas paulinas, un tanto tergiversadas y mal interpretadas, con las cuales se sentaron las bases de qué es la mujer en el cristianismo de corte paulino.

Esta investigación es un esfuerzo por ser fieles a la doctrina de Pablo de Tarso. En lo que respecta al tema femenino, para ello es necesario revisar la temática directamente en las epístolas, separando las misivas auténticas de las que no lo son.¹ La primera sección está destinada a explicar brevemente, cómo funcionan *los patrones de recurrencia* que son el método aplicado a la obra paulina; la segunda sección está destinada a examinar la doctrina del tarsiota sobre la mujer en las cartas auténticas, estas misivas ofrecen una mirada sobre cómo zanjó el tarsiota la diversidad de problemáticas que aquejaban a estas comunidades cristianas con respecto a los grupos femeninos; la tercera y última sección contiene las conclusiones que se desprenden del análisis del corpus epistolar paulino.



1. Método utilizado para aproximarse a las cartas paulinas

Por el tipo de obra literaria que es el Nuevo Testamento y, en particular la obra paulina que pertenece al género epistolar, la dificultad que representa su comprensión e interpretación, me llevó a escoger como herramienta de análisis los patrones de recurrencia, propuestos por el investigador español Fernando Bermejo como temas o motivos repetidos y esparcidos en los textos neotestamentarios, que al agruparlos forman un mosaico de convergencias con respecto a una determinada temática.

Al lograr establecer los distintos temas hallados en las epístolas paulinas, es posible aproximarse al pensamiento de Pablo y ofrecer explicaciones plausibles en torno a la doctrina sobre la mujer, diferenciando lo que pertenece al *tarsiota* de lo que es propio de sus seguidores.

2. Qué dicen las cartas auténticas sobre la mujer

Por consenso, la mayoría de investigadores han atribuido al puño y letra de Pablo las siguientes epístolas: *1 Tesalonicenses, Gálatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses, Filemón y Romanos* (Bornkamm, 1978, 303). Del anterior grupo de misivas, deben separarse los textos que aluden explícitamente al tema femenino, ya que no aparecen precisiones teóricas claras de parte del autor, con respecto al papel que jugaría la mujer en el nuevo grupo religioso, a pesar de que no se puede negar su colaboración o influencia dentro de las comunidades cristianas.

2.1 *Gálatas*

En Gal. 3, 26-28 se halla una de las declaraciones fundamentales de *igualdad*² para el cristianismo:³

Porque todos los hijos de Dios son mediante la fe en Cristo Jesús; porque cuantos en Cristo fueron bautizados, de Cristo fueron revestidos. No hay judío ni griego, ni siervo

ni libre, ni varón ni hembra: todos ustedes son uno en Cristo Jesús.

Tal declaración no representa una *equiparación social* en el pensamiento paulino, sino una expresión de *igualdad religiosa* en el proyecto de salvación en el Mesías, pues Pablo mantuvo una postura acorde al entorno en el que se trataba de desarrollar tal proyecto, su pensamiento siguió con las ideas sociojurídicas propias del judeocristianismo y del ambiente helenístico-romano, por lo cual nunca intentó llevarles la contraria.

Y no les llevó la contraria por la sencilla razón de que la venida del salvador estaba cerca, para Pablo existían otras tareas más apremiantes, así que, distraerse en igualar a hombres y mujeres no tenía razón de ser, pues lo material y efímero en este mundo sería superado por un mundo en el que las diferencias sociales no contarían.

Lo que no se puede negar es que este grupo, que está a la espera del inminente fin del mundo, tiene una serie de funciones en las cuales las mujeres son activas partícipes, dentro de las comunidades cristianas se cumple con el programa de igualdad espiritual de Gal. 3, 26-28, donde se encuentran: patronas y benefactoras: mujeres que gozaban de riqueza y que sostenían económicamente a las comunidades, además, cedían sus casas para las reuniones de la iglesia de la ciudad; ministras y diaconisas: mujeres que ayudaban o asistían a los obispos o presbíteros; profetisas: mujeres dirigentes de comunidades, las que eran estrictamente paulinas, podían orar y profetizar con ciertas condiciones; maestras: era uno de los mayores cargos espirituales dentro de los grupos cristianos, se deduce que quienes eran profetisas a la vez eran maestras; obispos y diáconos: no se descarta que algunas mujeres hayan ocupado estos cargos; evangelistas/apóstoles: las mujeres colaboraron con la causa paulina de difundir el evangelio, aunque es de suponer que lo hicieron desde el núcleo eclesial, no de manera itinerante, pues los acompañantes de Pablo siempre fueron varones, también se presume que ellas cofundaran muchas de las comunidades (Piñero, 2015, 328-330).

A partir de lo anterior, algunos se sentirían tentados en atribuir a Pablo una *actitud revolucionaria*, con respecto a la posición que ostentaban las mujeres dentro de su proyecto

religioso, de inmediato debe aclararse que ni las propias fêmeas ni Pablo, eran conscientes lo que representaba fungir en algunas de las tareas arriba mencionadas, sencillamente cumplían con el ordenamiento comunitario. Al respecto, Piñero (2015, 331) señala que debe tenerse en cuenta las siguientes razones sociales para entender por qué eso era así: 1) las primeras comunidades cristianas eran pequeñas –domésticas–, las mujeres aplicaban las virtudes y cualidades propias del espacio doméstico al espacio religioso, la iglesia doméstica en sus inicios, era una entidad familiar un poco mayor; 2) las comunidades paulinas creyentes en el inminente fin del mundo, consideraban que su religión no pertenecía al ámbito público (terreno masculino), sino al ámbito privado (terreno femenino); por eso, no existía amenaza alguna por el hecho de que las mujeres ejercieran cierto liderazgo dentro de estos grupos, porque estaban dentro del ámbito permitido por la tradición, no incurrían en trasgresión al espacio público, por supuesto que al presentarse ciertos acontecimientos que sí atentaban en contra del ordenamiento, inmediatamente Pablo recurre a recordar el lugar de cada uno en las comunidades; 3) el crecimiento de la agrupación religiosa obligó que los encuentros pasaran de celebrarse en las salas de las casas (ámbito privado, terreno de las mujeres), a hacerlo en lugares públicos con mayor capacidad locativa, ámbito que es propio de los varones y ahí es donde el control de la comunidad pasa a manos masculinas.

La pérdida del protagonismo religioso femenino se dio no porque los hombres quisieran recuperar terreno y arrebatarles a las mujeres los puestos de mando, sino porque al atravesar el límite de lo privado a lo público, por el crecimiento comunitario, ellas debían ceder el control a los varones para continuar respetando el ordenamiento judeocristiano y grecorromano.

2.2 Romanos

El pasaje de Rom. 7, 1-3 se ha prestado para una interpretación que no calza con el pensamiento paulino, pues el mismo hace referencia a cómo deben responder los gentiles ante la ley,

pero también incluye a los judíos que son harto concedores de la misma y se utiliza una especie de analogía entre el hombre y la mujer con respecto a Cristo y los creyentes, el texto dice lo siguiente:

¿O ignoran, hermanos, y a los que conocen la ley hablo, que la ley tiene autoridad sobre el hombre por todo el tiempo que vive? Así, la mujer casada al marido que vive está sujeta por ley, más si muere el marido, queda desligada de la ley del marido. Por ende, vivo el marido adúltera será llamada si se casa con varón diferente; más si muere el marido, libre es de la ley, para no ser ella adúltera al casarse con el varón diferente.

La interpretación más apropiada para el pasaje anterior consiste en señalar que la ley no ha muerto ni para Pablo ni para los judíos, con el mesías hay una nueva ley y una nueva alianza, pero es la misma que Dios había pactado con su pueblo, con Cristo se renueva y se reinterpreta desde la óptica de la época mesiánica. La libertad de la mujer para unirse a otro hombre es homologable a la libertad del creyente (judío o cristiano) para unirse a Cristo, y podría decirse que Pablo recurrió a una explicación metafórica para dar a entender cómo debían comportarse los creyentes frente a las exigencias de la ley.

2.3 1 Corintios

2.3.1 Opciones frente al matrimonio (Capítulo 7, versículos 2-15, 25-28, 32-34, 36-40)

El marco social en el que se formó la iglesia de Corinto atravesaba un profundo conflicto sobre el matrimonio y la soltería, el celibato y el ascetismo, Aguirre (2001, 209) señala que *1 Corintios* da cuenta de los graves problemas con las mujeres y las relaciones entre ambos sexos, que iban desde tendencias ascéticas que no aceptaban el matrimonio, hasta tendencias libertinas que permitían toda promiscuidad sexual; de ahí surge la consulta por parte de los miembros hacia Pablo, quien les traza la ruta que más se adaptaba a las necesidades comunitarias frente a la inminente venida del Señor. El matrimonio

es el primer tema que aborda Pablo diciendo lo siguiente:

Pero, a causa de las fornicaciones, cada uno tenga la mujer propia, y cada una tenga el propio varón. A la mujer el hombre pague la deuda, igualmente también la mujer al hombre. La mujer no tiene potestad sobre el propio cuerpo, sino el hombre; igualmente tampoco el hombre tiene potestad sobre el propio cuerpo, sino la mujer. No se priven el uno del otro, a no ser de acuerdo por un tiempo para dedicar tiempo a la oración, y estén nuevamente juntos, para que Satanás no tiente a ustedes por la incontinencia nuestra. Esto empero lo digo según concesión, no según precepto. Quisiera, empero, que todos (los) hombres vivieran como yo, pero cada uno propio tiene el don de Dios, el uno de esta manera, el otro de otra manera. Digo, empero, a los solteros y a las viudas, (que es) bueno para ellos si permanecen así como yo. Si, empero, no tienen continencia que se casen, mejor en efecto, es casarse que quemarse. (1 Cor. 7, 2-9)

La corriente ascética en Corinto es quien posee la inquietud de cómo debe actuarse, corriente que dicho sea de paso, estaba conformada por hombres, de ahí que la consulta sea planteada desde la óptica masculina, situación que Pablo no cuestiona. Según él, casarse satisface los deseos sexuales, deseos que constantemente persiguen al hombre y, dentro del judaísmo, existía la clara idea de que ambos cónyuges debían cumplir con las demandas sexuales.⁴ Podían acordar abstenerse por un tiempo para dedicarse a la oración, pero no debía ser excesivo al punto de que fueran invadidos por un deseo desenfrenado provocado por Satanás.

Idealmente para Pablo lo conveniente sería que, todos aquellos llamados a la fe, no contrajeran nupcias, pero siendo consciente de las circunstancias mesiánicas en las que se encontraban, urgía brindar un conjunto de ideas «paliativas».

Cabe resaltar que, a pesar de la preferencia del tarsiotista hacia el celibato, este lo consideraba como una vocación y carisma, al igual que el matrimonio. Evidentemente, prefería que todos

vivieran célibes como él, pero precisa que es solo una consideración personal. Para Pablo, el vínculo matrimonial es una necesidad frente a la incapacidad de acogerse a una vida sexualmente abstemia, a este respecto dice Schüssler (1989, 275):

Es provechoso o «bueno» (no en el sentido moral) «abstenerse de mujer» (formulado desde su perspectiva masculina), es decir, no tener relaciones sexuales si se tiene el «carisma» correspondiente. Pero aquellos que son tentados deberán tener relaciones con sus respectivas esposas o esposos. Los dos miembros de la pareja tienen la obligación mutua y el mutuo derecho a esa relación, excepto durante algunos periodos de celibato dedicados al culto. Como en los cultos orientales, Pablo aconseja la castidad ritual temporal. Aun así, es digno de mención que Pablo no vincule la relación sexual con el único objetivo de la procreación.

Como se ve las recomendaciones paulinas le otorgaron beneficios a las mujeres, en primer lugar, se reivindicó la legitimidad de las relaciones sexuales de la pareja (con lo que frenaba la tradicional doble norma sexual); en segundo lugar, coloca a la mujer en una posición de igualdad con el varón, ya que la relación debía ser recíproca, de entrega mutua y con derechos iguales (que luego se reflejarían en la participación y protagonismo femenino en los cultos); en tercer lugar, recurrir a la abstinencia consensuada las liberaba de cargas, por ejemplo, la maternidad continua -que en Pablo no se rastrea como una demanda-; en cuarto lugar, las casadas miraron con buenos ojos el celibato porque podían disponer de sus vidas y ejercer su liderazgo profético en la iglesia; y, en quinto lugar, las parejas podían mantener la semblanza matrimonial por las ventajas que representaba, pero sin tener relaciones sexuales (Foulkes, 1993, 117-118).

Independientemente de la opción que se eligiera, la propuesta paulina les daba un mayor margen de acción principalmente a las mujeres, en un ámbito tan delicado como lo era la sexualidad en el cual tradicionalmente estaban sometidas al varón, podría decirse que salían ganando con el arreglo estipulado por Pablo.

El segundo tema abordado por el tarsiota tiene que ver con la separación de los creyentes, el texto dice:

A los casados ordeno, no yo, sino el Señor, que (la) mujer del marido no se separe, si empero se separa, permanezca sin casarse, o con el hombre se reconcilie y (el) marido abandone a (su) mujer. A los demás digo yo, no el Señor: si algún hermano tiene a una mujer no creyente, y ella consiente en vivir con él no despida a ella. Y si una mujer tiene un marido no creyente, y éste consiente en habitar con ella, no abandone al marido. Santificado, en efecto, el marido-no creyente en la mujer, y santificada la mujer no creyente en el hermano; porque entonces los hijos vuestros estarían contaminados, ahora son santos. Si empero el no creyente se separa, que se separe. No ha sido esclavizado el hermano o la hermana en los (asuntos) estos; pues en paz ha llamado a vosotros Dios. (1 Cor 10-15)

Pablo pone de relieve la aceptación de la disolución del vínculo matrimonial entre creyentes y no creyentes, estos últimos son los únicos que podían iniciar la separación. Bastaba la fe de uno de los dos para que los hijos fueran declarados santos por la divinidad. Que el tarsiota reconociera el divorcio para matrimonios mixtos y que, además, les diera la oportunidad de volver a contraer nupcias se denominó «privilegio paulino», una novedad que buscaba adaptarse al mundo en el que estaban viviendo, pero que fue prontamente atacada porque subvertía el orden social y amenazaba la pirámide de mando con las nuevas relaciones matrimoniales (Piñero, 2015, 270; MacDonald, 2004, 160; Foulkes, 1993, 119).

La virginidad y/o celibato serán el tercer tema abordado por Pablo, el texto dice:

Sobre las mujeres vírgenes no tengo un precepto del Señor, doy consejo como habiendo tenido misericordia del Señor para ser fiel. Pienso esto ser bueno por la inminente necesidad, que bueno para el hombre es estar así. ¿Estás atado a mujer? No busques separación. ¿Estás desamarrado de mujer? Si también te casas, no pecas, y si se casa la virgen, no peca. Tribulación tendrán los

tales en la carne; yo quiero evitársela. (1 Cor. 7, 25-28)

Este fragmento hace referencia no solo a las mujeres casaderas, sino también a los varones célibes, presumiblemente estos hombres estuvieron expuestos a la sentencia sobre «los eunucos por el reino» antes de la llegada de Pablo, por lo que se entendería la posición celibataria de los mismos. Finalmente, el texto proporciona la segunda razón para acogerse al celibato (la primera era que al no poder contenerse, mejor casarse), tiene que ver con un motivo de conveniencia: el desorden de los apetitos sexuales afecta social y materialmente a los miembros de la comunidad (la llamada «tribulación de la carne»), de existir continencia sexual se combaten los deseos carnales desenfrenados.

Continúa el tarsiota con el cuarto tema que versa sobre las preocupaciones innecesarias, el texto dice:

Deseo que ustedes estén sin preocupaciones. El soltero se cuida de las cosas del Señor, cómo agradar al Señor; el casado se cuida de las cosas del mundo, cómo agradar a la mujer, y está dividido. Y la mujer soltera y la virgen se cuidan de las cosas del Señor, para que sea santa tanto en el cuerpo como en el espíritu; la casada se cuida de las cosas del mundo, cómo agradar al hombre. (1 Cor. 7, 32-34)

Liberarse de preocupaciones matrimoniales es sinónimo de optar por el celibato, por una razón escatológico-social: el fin está cerca y el matrimonio es un obstáculo para estar preparado y disponible cuando ese momento llegue.

Según MacDonald (2004, 162-163) y otros investigadores, habría otra razón detrás del texto: Pablo estaría combatiendo las tendencias ascéticas extremistas de Corinto y ofrece el celibato como opción. Lo anterior se prestó para que posteriormente tacharan al tarsiota como enemigo del matrimonio, al presentar como forma de vida preferida el celibato.

La preocupación paulina estaba centrada en quienes pretendían vivir sin casarse y no mostraban indicios de continencia, lo cual a la larga les

jugaría una mala pasada, pues por el esfuerzo se volverían ansiosos y el resultado sería que se distraigan de las cosas del Señor e incluso caigan en la inmoralidad. La vida matrimonial está sometida a la ansiedad, pero también allí donde se quiere ser «santo» brota el desasosiego, a causa de una preferencia rígida a favor del celibato (MacDonald, 2004, 166). El deseo paulino es que los corintios hagan lo que les conviene, respecto del matrimonio y del celibato, teniendo en cuenta sus circunstancias y poniendo el énfasis sobre el riesgo de ansiedad que puede cernirse sobre esos dos modos de vida.

El tarsiota, al considerar que la venida del Señor estaba cerca, ve en el celibato de hombres y mujeres un signo importante de transformación, acorde a la época mesiánica en la cual estaban inmersos, al respecto dice MacDonald (2004, 170):

Pablo pretende que una conducta decorosa y una entrega al Señor sin divisiones podrán servir como manera o medio eficaz para encuadrar las preocupaciones de una comunidad que vive en un mundo que se encuentra al borde de la gran transformación. Esto le permite mantener el equilibrio entre dos tendencias: 1) la de vivir como si uno se hallara ya básicamente atado por los límites del mundo viejo; 2) la de saber que la inmoralidad, que ha dominado el mundo viejo, puede descarriar todavía a los miembros de la comunidad. Y esto le capacita para mantener también el equilibrio entre las exhortaciones que dirige tanto a los casados como a los no casados para que permanezcan como están.

El último tema de interés para el tarsiota versa sobre la decisión de parte del novio de llevar a cabo el casamiento y las segundas nupcias para las viudas, el texto dice lo siguiente:

Sin embargo, si alguien cree que no obran bien con la hija suya, si ella pasa de la edad casadera, y así conviene que se haga, lo que desee haga: no peca, cásense. Quien está firme en el corazón suyo, sin tener necesidad, tiene autoridad sobre su propia voluntad, y esto decidió en el propio corazón, guarde la virgen (hija) suya, hará bien.

Así bien quien casa a la virgen suya, hace bien, y quien no la casa hace mejor. La mujer está ligada por cuanto tiempo viva el marido suyo, si, empero muere el marido, es libre para casarse con quien quiera, solamente en el Señor. Más dichosa, empero, es si así permanece, según el parecer mío; pienso, pues, también yo tengo el Espíritu de Dios. (1 Cor. 7, 36-40)

Aparece nuevamente la exhortación paulina a los corintios de elegir lo que mejor les convenga en materia de matrimonio y celibato, con la variante de lo que debían hacer las viudas. Si no hay una compulsión sexual irresistible, no hay necesidad de casarse (ambos se acogerían al celibato), pero si, por el contrario, el deseo sexual es mayor, preferiblemente cásense, así no pecarían.

Las viudas que volvían a casarse no lo hacían movidas por el deseo sexual, sino para tener hijos o mantener a los que ya tenían, Pablo recomendaba que fuera con un correligionario por razones endogámicas (Piñero, 2015, 274).

Los anteriores cinco temas llevarían a decir que Pablo considera que hombres y mujeres están al mismo nivel en la intimidad del matrimonio; las relaciones sexuales y el plano espiritual; que cristológicamente son iguales, pero de eso no se deduce una consecuencia explícita en la vida social; como se ha venido indicando, el tarsiota no se preocupó por superar esa desigualdad social, porque estaba convencido que el inminente fin del mundo arreglaría todas las problemáticas.

El propósito paulino en esta carta es exponer las implicaciones que tienen para su proyecto religioso escatológico: la conducta decorosa, la finalidad de la evangelización, el encuentro de la Iglesia con la opinión pública y el interés por la respetabilidad social; situaciones que están presentes en otros textos y que el tarsiota siempre trata con cuidado, pues lo que busca es atraer adeptos al nuevo grupo religioso.

2.3.2 *Las mujeres en el culto* (Capítulo II, versículos 2-15)

La comunidad de Corinto tenía serios problemas en torno al tema de las mujeres y a las

relaciones entre ambos sexos, aunado a que la nueva doctrina religiosa paulina brindaba elementos para que las mujeres, principalmente, se sintieran identificadas con la organización y las funciones que rompían con el esquema tradicional de la interacción entre hombres y mujeres. La dinámica interna de esta nueva comunidad refleja no solo el proceso para forjar una identidad propia, sino también, lo que representaba para el resto de la sociedad que la miraba hostilmente.

Cuando el cristianismo aparece como una de las tantas agrupaciones religiosas en la comunidad de Corinto, empieza el conflicto, porque el nuevo proyecto religioso llevaba consigo la idea de igualdad y de justicia en medio de la diversidad compuesta por esclavos, libertos, personas libres muy pobres y algunas personas que se habían unido al movimiento, pero que pretendían continuar sometiendo y explotando a los de estrato social bajo, y Pablo apareció en este escenario como un mediador que buscaba frenar los intereses de aquellos que pertenecían a un estrato superior (Foulkes, 1993, 109).

Por la naturaleza de la iglesia de Corinto, la participación femenina se vio favorecida, porque en primer lugar las reuniones se llevaban a cabo en distintas casas de la ciudad y, en segundo lugar, al ser las casas el punto de encuentro permitía a las mujeres socializar con otras personas y prepararse para actividades más grandes, a propósito de lo anterior, señala Schüssler (1989, 225):

La iglesia doméstica, en virtud de su localización, ofrecía las mismas oportunidades a las mujeres, pues tradicionalmente la casa era considerada el dominio propio de la mujer, y no estaba por consiguiente excluida de las actividades que en ella se desarrollaban.

Además, al no existir una jerarquía, todos participaban y colaboraban dependiendo de sus capacidades, así que todos estaban calificados para asumir un papel protagónico:

Quienes se reunían en la iglesia doméstica cristiana lo hacían como miembros de una

asociación de iguales. Esto resultaba especialmente atractivo para todos aquellos que no estaban interesados en las recompensas de una religión basada en la estratificación de clase o en la dominación masculina. (Schüssler, 1989, 231)

Determinar la función dirigente en las iglesias domésticas, generó ciertas incomodidades. Pablo, tratando de zanjar la cuestión, procura regular y defender el orden de las asambleas, tal como él lo entiende y siguiendo la mentalidad y tradiciones judías, así las cosas en el pasaje de 1 Cor. 11, 2-15 se establece lo siguiente:

Alabo a ustedes porque en todo se acuerdan de mí y como transmití a ustedes mantengan las tradiciones. Quiero, empero, que ustedes sepan que de todo hombre la cabeza es Cristo, cabeza, empero, de la mujer el hombre, cabeza de Cristo Dios. Todo varón que ora o profetiza teniendo algo sobre la cabeza deshonra a su cabeza. Toda mujer que ora o profetiza sin velo en la cabeza, deshonra su cabeza es uno y lo mismo eso y estar rapada. Porque si no se cubre (la cabeza) la mujer, también que se pele, pues es vergonzoso para una mujer el estar pelada o, si, empero, rapada, que se cubra. El varón, en efecto, ciertamente, no debe cubrirse la cabeza, siendo imagen y gloria de Dios; la mujer, en cambio, es gloria del varón. No ciertamente el varón es de la mujer, sino la mujer del hombre. Pues no fue creado, por causa de la mujer, sino la mujer por causa del hombre. Por tanto, la mujer debe tener sujeción sobre la cabeza, por causa de los ángeles. Sin embargo, ni la mujer sin varón, ni el varón sin mujer en el Señor. Así como la mujer procede del varón, así también el varón por la mujer, las cosas empero proceden todas de Dios. Ustedes mismos juzgando: ¿Es convincente que la mujer ore a Dios sin velo? ¿Ni la naturaleza misma enseña a ustedes que el varón, por cierto, si usa cabellera, para él es un deshonor, mientras que la mujer si lleva cabellera, es gloria para ella? Porque la cabellera ha sido dada (a ella) de velo.

La presentación personal femenina se convirtió en un problema, porque al parecer ellas

ejercían dos importantes funciones litúrgicas: dirigían la oración en representación de toda la congregación y dirigían un discurso que enseñaba y orientaba a la misma. Lo anterior las obligaba a apegarse a ciertos códigos de vestimenta y de comportamiento para no ser atacados por los adversarios, a propósito de esto, Foulkes (1993, 111) señala:

La presentación personal de las mujeres profetas de Corinto era el blanco de la atención de ciertas personas y la ocasión de una reacción de parte del misionero que fundó su iglesia porque no seguían una importante costumbre en cuanto al arreglo de su cabello. En una sociedad que no concedía mucho espacio público a las mujeres. Las pocas mujeres que se atrevían a actuar a la vista de los hombres fueron evaluadas según un código bien definido de cómo debían de portarse y arreglarse. La gente juzgaba como honorables a las mujeres que cumplían estas normas culturales y esta reputación se hacía extensiva también a su familia o grupo social. En cambio las mujeres que no las acataban quedaban calificadas de indecentes y deshonestas y esta evaluación también tachaba al grupo que tolerara su infracción de las convenciones sociales. Las mujeres profetas habían desechado una de estas reglas que especificaba que la mujer debía tener pelo largo pero bien recogido, arreglado en un peinado sobre la cabeza. Cumplir esta norma resguardaba la dignidad de una mujer y la autorizaba para presentarse en la sociedad fuera de su casa. En contraste, el cabello suelto era visto como un estímulo erótico, y por eso una parte «privada» del cuerpo, que solo el esposo debía mirar y esto en privado. Llevar el pelo suelto en público significaba un ultraje al pudor asociado con prostitutas o con la celebración de ritos religiosos de tipo orgiástico, como los del culto a Dionisio dios del vino.

Quizá las mujeres no consideraron una transgresión llevar el cabello suelto, porque el lugar en el que se celebraban las reuniones y el culto de la agrupación religiosa era la casa, el lugar que por *naturalidad* les correspondía a ellas, no estaban por lo tanto, quebrantando el espacio público, pero de todas formas el comportamiento

femenino causó incomodidad en algunos varones, que se escandalizaron por la libertad con la que se comportaban las mujeres, incluso, dentro de la misma casa, su propio ámbito.

Ahora bien, Pablo tampoco pretendía desautorizar a las mujeres en la celebración del culto, pero sí les hacía reconocer que de no apegarse a tales exigencias, las personas ajenas al grupo cristiano podrían juzgarlo a partir de los criterios vigentes en la sociedad, basándose en el decoro y la honestidad de la presentación personal femenina.

Para MacDonald (2004, 175) el foco de preocupación paulina radicaba en las prácticas que implicaban la ruptura de las barreras físicas que separaban a los hombres de las mujeres. Él era consciente de las consecuencias de tales prácticas y las explicaba a través de las categorías honor y vergüenza, así lo deja claro cuando describe las formas apropiadas y no apropiadas de cubrirse la cabeza.

El tarsiota siempre tuvo presente que, aunque la celebración religiosa se llevaba a cabo en las casas, algunos de los presentes eran personas curiosas que luego comentaban, murmuraban y rumoreaban lo que sucedía en las asambleas; de ahí que fácilmente se pasara de la iglesia doméstica al mundo exterior por comentarios de esos participantes.

Valga recordar la división por géneros de la sociedad grecorromana, preocupada siempre por las fronteras de lo público y privado, este último ámbito representaba un interés particular y se le colocaba un especial acento por el comportamiento de las mujeres. MacDonald (2004, 177) dice que:

Pablo aparece ante todo preocupado por la conducta de las mujeres. La preocupación que Pablo tiene por ellas puede estar fundada no solo en las acciones que ellas realizaban en concreto, sino también, y de manera intensa, en la visión general de la sociedad mediterránea, conforme a la cual ellas, las mujeres, encarnaban la preocupación o el cuidado por la reputación de la comunidad (...) una conducta que los de fuera podían tomar como vergonzosa para las mujeres podía deshorrar a los hombres y traer desgracias al conjunto de la comunidad.

Para la sociedad mediterránea el honor y la vergüenza eran parámetros lo suficientemente poderosos para evaluar las constituciones comunitarias, de ahí que la agrupación cristiana debía cuidarse de ser comparada con otras denominaciones religiosas practicantes de ritos, por ejemplo, en el mundo griego, los hombres se cubrían la cabeza y las mujeres se soltaban el cabello, actitud con la que disentía Pablo y de la cual dice vehemente que no es esa la costumbre de las iglesias de Dios, a propósito de lo anterior dice Schüssler (1989, 281):

Para las mujeres cristianas de Corinto, los cabellos sueltos eran el signo de su entrega extática al Espíritu-Sofía y la señal de una verdadera conducta profética. Pablo, por otra parte, se esfuerza en contener el frenesí pneumático que se apodera de los corintios en las asambleas. Para él la construcción de la comunidad y la proclamación misionera inteligible, y no las conductas orgiásticas, son los verdaderos signos del Espíritu. En este contexto es comprensible que Pablo insistiera en que las mujeres debían mantener recogidos sus cabellos.

La práctica cultural de los corintios era griega y el tarsiota buscaba erradicarla y sustituirla por la usanza judeocristiana⁵, por supuesto que no le fue fácil y encontró posiciones reticentes con las que tuvo que combatir, apelando a la tradición que habían recibido, al respecto señala Foulkes (1993, 114):

No es difícil discernir aquí que las mujeres, junto con otros que las apoyaban, no eran un grupo dócil ni fácil de convencer. Tenían sus propios motivos por haber desechado las costumbres de su cultura y las normas de la tradición judía, y no iban a abandonar tan fácilmente su práctica.

Pablo recurre a dos razones para introducir las costumbres judías y sustituir las costumbres de los corintios, con respecto a la celebración de los ritos, enfatiza en primer lugar, según el orden natural de la creación que aparece en *1 Corintios* 11, 14-15: «la naturaleza misma, ¿no os enseña que al varón le es deshonoroso dejarse crecer el

cabello? Por el contrario, a la mujer dejarse crecer el cabello le es honoroso, porque en lugar de velo le es dado el cabello» y, en segundo lugar, la mujer, siguiendo el pasaje del *Génesis* 2, 7-23, aparece como un ser cronológicamente posterior al varón, y se indica que fue constituida del y para ayuda del varón, tal pasaje es el que mayoritariamente sigue la tradición judía.

Además, debe prestarse atención que lo anterior conduce a Pablo a justificar el uso de una *señal de sujeción* por parte de las mujeres: el velo es el signo de sumisión, al seguirlo se honra el orden jerárquico natural creado por Dios, no hacerlo lo deshonoraría. Pero, también, menciona el tarsiota que «por causa de los ángeles», debe seguirse tal mandato, eso se explica por dos motivos: el primero, es porque consideraban que esos seres invisibles estaban presentes en las comunidades, durante las celebraciones litúrgicas; el segundo, es porque las mujeres le debían sumisión a esos ángeles, que en la tradición judía, eran hombres «espirituales» y debían evitar mostrar su belleza para no provocar tentación, incluso en esos seres angélicos.

Pablo, en un intento de suavizar la argumentación del texto, recuerda que existe una equiparación entre hombres y mujeres, pues no solo procede la mujer del hombre (Adán-Eva) sino que, después de Adán, todo varón nace de una mujer, y todo procede de Dios, al respecto señala Schüssler (1989, 284):

Pablo no argumenta en 1 Cor. 11, 2-15 en favor de la *diferencia* «creacional» o «simbólica» entre mujeres y hombres a pesar de la igualdad en Cristo, sino a favor de las costumbres de los cabellos recogidos en alto como símbolo del poder profético y carismático de la mujer. Como sus otros argumentos en 1 Cor. 11, 2-15 sus recomendaciones van dirigidas a deshacer la impresión de locura y frenesí tan característica de los cultos orgiásticos. El decoro y el orden debido en la comunidad exige que las mujeres profetas y carismáticas activamente comprometidas en el culto se comporten de forma «apropiada». Estos son los motivos por los que Pablo elabora una argumentación teológica más o menos convincente sobre el peinado «adecuado» como símbolo cúltico del poder

espiritual de las mujeres y de la igualdad en el Señor. Su objetivo no es reforzar las diferencias de género, sino promover el orden y el carácter misionero de la comunidad.

Lo que sí muestra indiscutiblemente este texto es que algunas mujeres oran y profetizan en el culto como dirigentes oficiales y Pablo lo admite como algo obvio, el foco problemático es que lo hacían con la cabeza descubierta y probablemente con el pelo suelto y, como dice Aguirre (2001, 213), las mujeres corintias rompían con las convenciones sociales y expresaban su conciencia de libertad e igualdad, a partir de las consecuencias de la fe, en las cuales fueron instruidas (Gál. 3, 28), eso resultó perturbador y escandaloso, comenzó a afectar el desarrollo de la asamblea y a los participantes no cristianos, a quienes no podían negarles la asistencia a las reuniones, pues llegaban para conocer la comunidad, lo más lógico era que Pablo se pronunciara con respecto a la forma de orar y profetizar de las mujeres y como estrategia estableciera normas que permitieran la sobrevivencia de la agrupación religiosa en un entorno tan hostil como el del siglo I.

2.3.3 Sumisión cultural femenina (Capítulo 14, versículos 34-36)

La mayoría de investigadores afirma que este pasaje es una glosa al texto original, pues se interrumpe abruptamente la línea de pensamiento paulina e introduce una clara contradicción con lo expuesto en el capítulo analizado en el apartado anterior. El texto dice lo siguiente:

Como en todas las asambleas de los santos, las mujeres callen en las asambleas; porque no les es permitido hablar, como también dice la ley. Y si desean aprender algo, pregunten en casa a los propios maridos, porque es indecoroso para una mujer hablar en la asamblea. ¿Acaso la palabra de Dios salió de ustedes o llegó solo a ustedes? (1 Cor. 14, 34-36)

Aguirre (2001, 213), Rosario (2013, 43) y Piñero (2015, 324-325) comulgan con la idea de

que es una glosa, porque: 1) el mandar a callar a las mujeres en las asambleas, contradice lo dicho por Pablo en 1 Cor. 11, 2-15 donde reconoce que oran y profetizan en las asambleas; 2) no corresponde al contexto, más bien da la impresión que se refiere a otra comunidad de raigambre paulina, pero posterior y organizada de otro modo y 3) coincide con el tema de la sugerencia de participación pasiva de las mujeres en las asambleas cristianas que se encuentra en 1 Tim. 2, 9-15.

Otro grupo de investigadores considera que el texto es auténtico y lo que hace Pablo es prohibir que las mujeres evalúen lo dicho por sus propios maridos, debían respetar públicamente la labor de sus esposos y no ponerlos en vergüenza delante del resto de asistentes de las asambleas, las consultas o dudas que les surgieran debían ser evacuadas en la intimidad de la casa.

Foulkes (1993, 114-115) formaría parte de este grupo de investigadores que consideraban el culto cristiano como altamente participativo, especialmente por mujeres que intervenían lanzando preguntas, en medio de una concurrencia asamblea que rebasaba el ámbito privado, ellas llamaban la atención puesto que, según las normas de la época, no debían interrumpir el buen desarrollo del culto y menos intercambiar impresiones con los varones presentes, porque solo podían hablar con sus maridos.

La conducta femenina en las asambleas comenzó a estorbar en el desarrollo de las mismas, porque el culto se tornaba una actividad informal y constantemente interrumpida por las insistentes intromisiones de las mujeres y estas se agravaban cuando hablaban con otros hombres. Tales situaciones fueron las que provocaron el endurecimiento de la posición paulina con respecto a la participación femenina en las reuniones del grupo religioso.

Conclusiones

La aplicación de los patrones de recurrencia, permiten sostener *plausiblemente* que:

- 1) *La concepción del varón como cabeza* constituye una de las temáticas que se repiten a lo largo de las misivas paulinas (*1 Corintios 11,*

3. 7-10), pues fue posible determinar, que la mujer ostentaba un lugar secundario detrás del hombre, el cual está justificado desde el Gn. 3, 16, donde aparece el mandato divino que la condena a una sujeción vitalicia hacia el varón, por su *actitud transgresora* (condición que está reforzada en las cartas pseudoepigráficas *1 Timoteo* 2,14).

Esos pasajes epistolares están en sintonía con el entorno del siglo I, el cual compartía la idea de que la mujer ocupa un lugar secundario en la vida familiar, social, política, religiosa, entre otras. Las fuentes griegas, romanas y judías lo atestiguan en muchos de sus textos fundacionales. En el caso del judaísmo, se amparan en el relato del *Génesis* 2, 23 en el cual el relato de la creación, coloca al hombre en primer lugar y a la mujer en segundo lugar. En *Éxodo* 20, 17 y *Deuteronomio* 5, 21 se estipula que la mujer es una posesión del varón por mandato divino. Pero será *Génesis* 3, 16 el pasaje que marcará de manera trascendental la vida de la mujer, pues su deseo (físico, sexual, intelectual) la convirtió en un ser subordinado y que deberá expiar constantemente su desobediencia, pues es la culpable de los males que aquejan a la humanidad.

- 2) *La sumisión cultural femenina* en la agrupación paulina es un patrón repetido dentro del *corpus* epistolar (*1 Corintios* 14, 34-36), a las mujeres no se les debe permitir desempeñar ninguna función dentro del culto religioso cristiano. Valga recordar que la *Carta a los Corintios* es considerada auténtica, pero estos versículos están catalogados por la investigación (crítica textual) como una interpolación, (que precisamente coincide con lo estipulado en el texto pseudoepigráfico de *1 Timoteo*).

De ahí que la participación de la mujer en la vida religiosa debe ser regulada, pues podría provocar «desórdenes» por su naturaleza incitadora. No lo tenían prohibido, pero tampoco eran protagonistas, había que evitar una segunda caída, o dicho de otro modo, había que evitar la corrupción del varón por medio de la mujer en el espacio

sagrado. Con Pablo algunos aspectos cambian en función de la necesidad por sostener las iglesias domésticas, se les concede cierta libertad para ejercer cargos, pero dentro del ámbito privado, en cuanto se expandió el movimiento religioso, los varones asumieron las tareas.

La organización comunitaria y la conformación de iglesias serán los proyectos que Pablo desarrolla en sus cartas auténticas. Sus discípulos continúan la línea en las cartas no auténticas, particularmente en este caso afrontan la dificultad de que la parusía se ha retrasado en demasía y deben sostener el movimiento religioso, pero también librarlo de los ataques de los adversarios. Ambos grupos de cartas forman parte del canon oficial y son los documentos fundacionales del cristianismo vigentes hasta hoy, con interpretaciones poco afortunadas que han justificado la segregación, discriminación y violencia hacia varios sectores, especialmente el de las mujeres.

- 3) El mensaje en *1 Corintios* 11, 4-6. 13-15 reitera la temática en torno a la *presentación personal femenina en el culto*, donde indica cuáles son las disposiciones para que las mujeres no vulneren a la comunidad, ya que los atuendos usados por las mujeres eran objeto de crítica tanto por los miembros del grupo, como por las personas ajenas a él.

La presentación personal femenina permite distinguir a las mujeres «decentes» de las mujeres «indecentes». Lo anterior constituyó una preocupación constante por la vestimenta, los accesorios y la forma de llevar el cabello. Esta formulación fue retomada por varios de los Padres de la Iglesia, para justificar que las mujeres deberían anular su femineidad por el bien del grupo religioso, a Dios se le agrada con buenas obras.

- 4) *Gálatas* 3, 26-28 y *1 Corintios* 11, 11-12 presentan una de las declaraciones fundamentales del cristianismo: *la igualdad cristológica*, otro patrón recurrente que a diferencia de los anteriores no se vio reflejado en la práctica, pues estaba sujeto al

acontecimiento de la *parusía*. Llama la atención que tal idea no aparece dentro de los escritos pseudoepigráficos.

Tales cartas auténticas resultaron novedosas porque el judaísmo siempre concibió a la mujer un ser de segundo orden. El cristianismo rompe con eso e introduce tal variante, eso les permitió a las mujeres visibilizarse en el incipiente movimiento religioso, del cual se sentían parte. Cabe recordar que en el judaísmo la alianza de Yahvé es con los varones –mediante la circuncisión–, la mujer no tenía una prueba visible de ese compromiso, condición que la dejaba fuera. La igualdad cristológica «unifica» a los creyentes, el género desaparece pues se es uno con Cristo. Anular la condición de mujer será posteriormente una idea recurrente en el cristianismo primitivo y en la patrística.

- 5) *La condición deseable* en la que deberían encontrarse los miembros de las comunidades cristianas ante la inminente venida del Señor, sería en un estado de *celibato* (7, 7-8. 37-38. 40) o *virginidad* (7, 25-28), *libres de preocupaciones* (7, 32-34) que desvían su atención de Dios hacia la pareja, tal idea es un motivo a lo largo del planteamiento paulino en *1 Corintios*.

La menstruación, el acto sexual y la maternidad son sinónimo de impureza en el judaísmo. Con el cristianismo se vienen a introducir las ideas de virginidad, celibato y ascetismo para contrarrestar esos estados impuros y hacer del creyente un ser más cercano a Dios.

Pablo apoya el celibato, el ascetismo y la virginidad porque él cree que le tocó vivir en la época mesiánica. Tales condiciones aseguran que el Señor encuentre a sus seguidores en un «estado deseable», libres de ataduras de la concupiscencia. Pablo tiene la mirada puesta sobre su proyecto escatológico (de final de los tiempos, según su concepción religiosa), de ahí que no hiciera cambios sustanciales en las estructuras sociales, pues su Dios arreglaría todo, él nunca desafió la ley mosaica, aunque su planteamiento resultó

escandaloso para otros sectores (como el paganismo –por ejemplo–).

- 6) *El vínculo matrimonial* representa para el tarsiota un compromiso en el que debe cumplirse con las demandas propias conyugales, procurando que no haya separación y buscando siempre la reconciliación de los esposos (1 Cor. 7, 2-6. 9-15. 36), nótese que la indicación va dirigida a ambos, no a uno de ellos en particular, en este caso a la mujer, quien tiene carga con la mayoría de obligaciones.
- 7) *La viudez* es una de las ideas reiteradas en la obra paulina: *1 Corintios* 7, 39 y *Romanos* 7, 1-3 presentan las pautas a seguir para aquellas mujeres que enviudan, el planteamiento resulta novedoso, porque ya no están obligadas a contraer nuevamente nupcias, a excepción de las más jóvenes, las otras pueden ser atendidas por familiares o unirse al ministerio de viudas en el que desempeñan ciertas funciones.

Pablo es un parte aguas en temas como la soltería, el matrimonio, la viudez, el celibato, el ascetismo, la virginidad y el culto religioso, a diferencia del judaísmo que ya tenía un plan de vida especialmente para las mujeres.

Aunque la propuesta paulina va dirigida hacia problemáticas específicas de las comunidades, las mismas sirven como modelo para el resto de comunidades: el matrimonio es una opción, no una obligación; con respecto a las relaciones sexuales maritales las mujeres ya no estaban en desventaja frente al varón; la viudez ya no obliga a casarse con el cuñado, puede elegir quedarse sin marido y sirviendo a la iglesia o casarse con otro hombre para terminar de criar a los hijos (no por un deseo sexual); quienes se acojan al celibato, ascetismo y la virginidad deben comprometerse con el cumplimiento de condiciones, para que no le hagan daño a la reputación de la comunidad.

Algunas corrientes de pensamiento ven en la figura de Pablo un «revolucionario», otras, por el contrario, le han atribuido la responsabilidad de la misoginia religiosa que invisibilizó por

siglos a las creyentes cristianas. Por mi parte sostengo, que, si bien Pablo es el sistematizador del cristianismo, no es el personaje que esbozan esas corrientes de pensamiento, ya que él es hijo de su tiempo, fue respetuoso de una tradición a la que nunca renunció y trazó pautas con miras a la inminente venida del Señor.

5. El cabello suelto también poseía una connotación negativa en el contexto judío y, para la época de Pablo aun constituía un signo de impureza, al respecto de esta consideración en *Números 5*, 18 aparece que cuando la mujer es acusada de adulterio será deshonrada públicamente «descubriéndole la cabeza» o «soltándole los cabellos».

Notas

1. Varias son las razones que los investigadores han utilizado para separar en dos el cuerpo epistolar paulino, entre ellas están: la época de aceptación de los escritos por las comunidades cristianas; la coherencia de contenido entre las epístolas mismas; el estilo del autor; el contexto histórico en el cual se escribieron; la frecuencia del uso de algunos términos; entre otros (Rosario, 2013, 35).
2. Para Aguirre (2001, 204) esta proclama resulta interesante y novedosa en medio del entorno helenístico-romano y judío porque en ellos más bien se repetían tres motivos de gratitud, como el que se atribuye a Tales o a Platón: «gracias por haber nacido humano y no bestia; hombre y no mujer; griego y no bárbaro». Posteriormente fue adoptado por rabinos y parece que fue incluido en la liturgia sinagoga donde debían decir diariamente tres bendiciones: «bendito seas porque no me hiciste gentil; bendito seas porque no me hiciste mujer; bendito seas porque no me hiciste esclavo». Claramente la declaratoria paulina resultó chocante para el sistema de valores imperante en la época, pero será matizada posteriormente por Pablo, para que no interfiriera en su proyecto religioso.
3. Debido a ese énfasis inicial del cristianismo sobre una igualdad entre los creyentes, el primitivo movimiento religioso transformó algunas de las antiguas tradiciones sobre las mujeres, permitiendo por ejemplo, una gama de actividades más amplia que siglos antes y después del nacimiento de esta religión (Anderson y Zinsser, 2015, 48).
4. Pablo reconoce la importancia del cumplimiento del débito conyugal, pues así se combaten los excesos, que es una de las preocupaciones en la comunidad. Además, el tarsiota es claro en definir las prioridades: primero se cumplen los compromisos maritales, y, luego se toma en consideración el servicio a Dios.

Bibliografía

- AA.VV. (2005). *La Biblia de estudio*. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas.
- AA.VV. (2009). *Santa Biblia*. (Reina Valera, versión 2009). Recuperado de <https://media.ldscdn.org/pdf/lds-scriptures/holy-bible/holy-bible-spa.pdf>
- Aguirre, R. (2001). *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (2a ed.). Navarra: Verbo Divino.
- Aland, K., Black, M., Martini, C., Metzger, B. y Wirkgren, A. (1983). *The greek New Testament*. United Bible Societies.
- Anderson, B. S. y Zinsser, J. P. (2015). *Historia de las mujeres. Una historia propia* (Trad. T. Camprodón y B. Villacañas) (3era ed. 2da reimpresión).
- Bermejo, F. (2012). La figura histórica de Jesús y los patrones de recurrencia. Por qué los límites de los criterios de autenticidad no abocan al escepticismo. *Estudios Bíblicos*, 70, 147-165.
- Bornkamm, G. (1978) *Pablo de Tarso*. Salamanca: Sígueme.
- Foulkes, I. (1993). Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva. *RIBLA*, 15, 107-122.
- MacDonald, M. (2004). *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana: el poder de la mujer histórica*. Navarra: Verbo Divino.
- Piñero, A. (2015). *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*. Madrid: Trotta.
- . (2016, diciembre 9). Los límites de los criterios de autenticidad y los «patrones de recurrencia» (I). [Registro web]. Recuperado de https://www.tendencias21.net/crist/Los-limites-de-los-criterios-de-autenticidad-y-los-patrones-de-recurrencia-I_a2199.html
- . (2016, diciembre 27). La cuestión del valor de los criterios de autenticidad para descubrir al Jesús histórico. «Los patrones de recurrencia» (II). [Registro web]. Recuperado de <https://www.tendencias21.net/crist/La-cuestion-del-valor-de-los-criterios-de-autenticidad-para->

descubrir-al-Jesus-historico-Los-patrones-de-recurrencia-II_a2216.html

_____. (2016, diciembre 28). La perplejidad del investigador. Límites de los criterios de autenticidad (III). [Registro web]. Recuperado de https://www.tendencias21.net/crist/La-perplejidad-del-investigador-Limites-de-los-criterios-de-autenticidad-III_a2217.html

_____. (2016, diciembre 29). Hay que salir de la perplejidad. El sistema de los patrones de recurrencia (IV). [Registro web]. Recuperado de https://www.tendencias21.net/crist/Hay-que-salir-de-la-perplejidad-El-sistema-de-los-patrones-de-recurrencia-IV_a2218.html

_____. (2016, diciembre, 30). Una salida satisfactoria a la perplejidad. Los patrones de recurrencia (V). [Registro web]. Recuperado de https://www.tendencias21.net/crist/Una-salida-satisfactoria-a-la-perplejidad-Los-patrones-de-recurrencia-y-V-Conclusiones_a2219.html

Robinson, M. y Pierpont, W. (2005). *The New Testament in the original Greek: Byzantine textform*. Southborough, MA: Chilton Book Publishing.

Rosario, P. (2013). *Pablo el emisario: odiado e incomprendido*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Nóema.

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

Andrea Leitón Redondo (aleitonredondo@gmail.com). Licenciada en Filosofía y Bachiller en la Enseñanza de la Filosofía. Docente de Filosofía en el Ministerio de Educación Pública.

Recibido: 19 de agosto de 2019

Aceptado: 26 de agosto de 2019

III. RECENSIÓN

Paul Cammack*

***Marx, Women, and Capitalist Social Reproduction:
Marxist Feminist Essays.* Martha E. Gimenez.
(Boston, Brill, Colección *Historical Materialism*, 2018.
400 páginas)**

La reciente republicación de *Marxism and the Oppression of Women* de Lise Vogel (Haymarket Books, 2013, primera edición de 1983), de *Women's Oppression Today* de Michèle Barrett (Verso, 2014, primera edición de 1980), y de *Close to Home* de Christine Delphy (Verso, 2016, primera edición de 1984), refleja un renovado interés en las aproximaciones feministas marxistas y materialistas, que por un tiempo habían pasado de moda. Mientras tanto, las aproximaciones 'interseccionales' habían desplazado a las que priorizan la clase, y surgió una literatura sobre 'reproducción social'. Desde entonces el mundo ha cambiado, de modo que toda una vida nos aleja de muchos de los puntos de referencia, en cuanto a relaciones sociales o a economía política global.

Martha Giménez subraya algunos de estos cambios en la introducción a esta colección de ensayos suyos: la gran diversidad de circunstancias de familias y hogares en los Estados Unidos y el resto del mundo; las crecientes dificultades que hombres y mujeres de clase trabajadora encaran para asegurarse su supervivencia; y el modo en que las tecnologías de reproducción asistida separan sexualidad y procreación cada vez más. Todo lo anterior ocurre en el contexto de una ola de revoluciones en las fuerzas de producción, el establecimiento de la acumulación capitalista en una escala genuinamente global, y la experiencia universal de 'escasez permanente de empleo, y la

competencia y cambio implacables' (p. 13) a los que esto ha dado lugar. Argumenta en favor de la renovación de un feminismo marxista, enfocado principalmente en la opresión de las mujeres de clase trabajadora, partiendo de que 'el funcionamiento del modo de producción determina al modo de reproducción' (p. 12). Su conceptualización de la 'reproducción social capitalista' (en un nuevo ensayo, capítulo 13) constituye el logro culminante de lo que se revela aquí como el proyecto intelectual de una vida, un proyecto de excepcional coherencia, originalidad y potencia.

Los ensayos están ordenados temáticamente, y cronológicamente en su mayoría, combinando o editando algunos para lograr la mejor expresión para el proyecto completo. El tomo resultante no solamente representa un paso decisivo en relación con los debates sobre género y reproducción social, sino una aproximación comprensiva al desarrollo capitalista a escala mundial, que reconoce que 'la reproducción de la fuerza de trabajo y la reproducción del capital son momentos en la reproducción dialéctica del sistema como un todo' (p. 13, nota 42), y extrae las duras implicaciones para la reproducción de *personas*, de los pobres en particular.

De esa manera, señala un camino a través y más allá de las limitaciones de los enfoques que han abandonado la premisa de que 'bajo condiciones capitalistas, la reproducción ocurre bajo condiciones históricamente específicas donde la



producción determina a la reproducción’ (p. 16). Hay que felicitar a los editores, y a Sebastien Budgen y el consejo editorial de la serie *Historical Materialism*, por la iniciativa que permitió a Giménez hacer esta obra accesible a un público más amplio. Pronto debería aparecer la edición en tapa blanda. [Nota del traductor: dicha edición fue publicada en 2019 por la editorial Haymarket de Chicago.]

Es pertinente traer a colación la misma trayectoria geográfica e intelectual de Giménez. Inicialmente ella abordó estos temas en la Universidad de Boulder, Colorado, en los años setentas, desde la perspectiva de alguien criada en Argentina que desde el principio entendió el sentido y relevancia de Marx, pero solo gradualmente llegó a comprender la profundidad y las dimensiones de la opresión de género en los Estados Unidos en particular, y por tanto a comprender el feminismo estadounidense. Su relativo aislamiento de los principales centros de debate feminista, sumado a su retiro en 2007, llevaron a que, como ella misma confiesa sin dramatismo, solo llegara a conocer la teoría reciente de la reproducción social al reunir esta colección de ensayos.

Su enfoque está definido principalmente por la obra de los propios Marx y Engels, pero se nutre también de las de Godelier y Althusser, que fueron enormemente influyentes en la izquierda intelectual latinoamericana de los setentas. La afortunada consecuencia de esta historia personal es que estos ensayos, publicados a partir de 1975, constituyen un despliegue sostenido y siempre orientado de un marxismo estructural no determinista que rechaza la afirmación de que Marx no logró integrar el problema de la reproducción de la fuerza de trabajo en la teoría del capitalismo, y que dio por supuesta su disponibilidad (p. 288). Pero dedica igualmente mucha de su energía a explorar cambios empíricos específicos en la estructura doméstica y familiar, la relación entre trabajo asalariado y no asalariado, la mercantilización de la producción doméstica y la des-cualificación del trabajo doméstico, y el ‘out-sourcing’ de aspectos clave de la misma producción (como por ejemplo el ‘auto-ensamblado’) al consumidor.

En la obra de Giménez es central la distinción de Marx entre el modo de producción capitalista (MPC), en el cual la relación directa de los propietarios de las condiciones de producción con los productores directos revela la base oculta de la estructura social entera, y las formaciones sociales capitalistas específicas (FSCE) en las que la trayectoria particular de cambios y la totalidad resultante es el resultado de ‘muchas determinaciones y relaciones’. Más ampliamente, el método de Marx es usado ‘para identificar las estructuras no observables y las relaciones sociales que subyacen a los patrones visibles de interacción entre hombres y mujeres, que las sitúan a ellas en una posición subordinada’, debido a que ‘[sus] contribuciones potenciales más importantes a la teoría y política feminista residen precisamente en el aspecto de su trabajo que la mayoría de las feministas pasó por alto: su metodología’ (p. 347 n. 5, 348).

El primer ensayo esboza la ‘relevancia científica y política del marxismo para el feminismo’ (pp. 45-9), principalmente mediante una crítica del feminismo liberal y las limitaciones inherentes a la consecución de los derechos civiles: ‘en tanto que las feministas luchan solo por metas [liberales], el avance de las mujeres de “clase media” seguirá dependiendo de la explotación prolongada de la mayoría de mujeres que, a través de sus trabajos en fábricas, oficinas y las casas de otras mujeres, proveen el soporte estructural para la condición “liberada” de sus hermanas privilegiadas’ (p. 47).

El segundo, que delinea el enfoque estructural marxista, enfatiza los riesgos de ascribirle un contenido demasiado específico y perdurable a abstracciones tales como biología individual, sistemas de sexo/género, ‘maternidad’ y ‘patriarcado’, aisladas de sus modos de producción. Aquí, la adopción del concepto del ‘modo de reproducción física y social’ dentro del capitalismo le permite a Giménez identificar a la familia nuclear y al proveedor masculino como formas actualmente dominantes, sin incurrir en el error de considerarlas fijas por siempre. Una referencia de paso a las ‘trampas de la causalidad múltiple’ (p. 67) y un apesadumbrado comentario de que en la presente coyuntura histórica, ‘no parece que el estructuralismo marxista llegue a tener un

impacto perceptible en el desarrollo de la teoría feminista de los Estados Unidos' (p. 81) abren el camino a una sosegada disección de la interseccionalidad en dos capítulos. En ellos, en tanto que la interseccionalidad tiene pretensiones de *teoría*, es caracterizada efectivamente como un mínimo denominador común para especialistas en género con preocupaciones prioritarias y programas de otro modo en conflicto; sería, en el mejor de los casos, un marco analítico más que teórico, y en el peor una nueva forma de liberalismo que niega que exista la explotación capitalista. Un capítulo complementario revela que el 'feminismo materialista' es, o bien la interseccionalidad, o bien un marxismo feminista llamado de otro modo, dependiendo de quién lo practique.

Estas son contribuciones fundamentales. Pero la verdadera fuerza y originalidad del libro viene en la segunda parte, en una serie de ensayos vinculados entre sí, que contribuyen para una nueva explicación de la reproducción social capitalista. Primero, un marco comprehensivo para el estudio de la población explora la relación entre MPC y fertilidad, mortalidad y migración, partiendo de la proposición de que 'la acumulación de capital es indiferente a, e independiente de, las tasas de crecimiento de población' (p. 133), y abordando los efectos a nivel de unidad doméstica de los cambios en las relaciones técnicas de producción. Las conexiones son complejas y mediadas por la ideología y la lucha de clases, pero reflejan la proposición de que 'los tipos de procesos de migración, composición de unidades domésticas, estratificación social, estructura poblacional, composición y distribución que caracterizan a una FSCE dada en un determinado momento, son todos efectos estructurales de la acumulación de capital' (pp. 137 y 138, Figura 1). Este ensayo ofrece un análisis inicial del pronatalismo y la reproducción, ubicando las raíces de aquel en el carácter alienado del trabajo.

A continuación, los siguientes dos capítulos exploran la reproducción y la procreación bajo el capitalismo, de un modo típicamente dialéctico: por un lado, las presiones estructurales e ideológicas hacen de la condición socialmente prescrita de progenitor una 'precondición de todos los roles de adultos' (p. 162), y en el transcurso del desarrollo capitalista las mujeres son 'segregadas

en el hogar como reproductoras de las generaciones presente y futura de trabajadores' (p. 178). Por el otro lado, el desarrollo de tecnologías de reproducción asistida (TRAs) separa la reproducción social intergeneracional de la procreación, identificando la fragmentación tecnológica del proceso biológico de reproducción como 'parte del desarrollo general de las fuerzas productivas o *fuerzas de producción*' (p. 195). De este modo, 'al mismo tiempo que escoge esta forma de familia como la más "funcional" para la reproducción diaria e intergeneracional, constantemente la socava a través de cambios en las fuerzas productivas en los ámbitos de la producción y de la reproducción' (p. 196).

En el capítulo 9, se muestra que lo que se ha identificado como la 'feminización de la pobreza' puede verse mejor como la pauperización de la clase trabajadora: desempleo masculino creciente, oportunidades que escasean y los salarios insuficientes para mantener a una familia, provocan importantes cambios en las decisiones de las mujeres respecto al matrimonio, el embarazo y la formación de unidades domésticas, y a la vez confirman la indiferencia del capital hacia la reproducción de la clase trabajadora como un todo (en breve: debido a que el desarrollo capitalista desplaza continuamente al trabajo vivo y lo vuelve superfluo).

La falta de acceso a las condiciones materiales básicas necesarias para la reproducción física y social desde un punto de vista cotidiano y generacional, amenaza la reproducción intergeneracional de la clase trabajadora de todas las razas, particularmente entre las minorías raciales y étnicas. La pauperización de la clase trabajadora culmina en la crisis de su reproducción intergeneracional. Los padres pobres, y en particular las madres solteras pobres, son puestas bajo condiciones que las privan de su capacidad de reproducir personas con habilidades mercadeables. Esta situación puede ser 'funcional' para la economía mientras que la demanda por obreros calificados y educados no tienda a elevarse dramáticamente en el futuro cercano (p. 225).

El capítulo 10 amplía sobre el tema, respecto a la dialéctica de trabajo asalariado y no asalariado: las unidades domésticas pobres no reproducen ya fuerza de trabajo, sino que simplemente

producen personas, ‘y las personas, por sí solas, sin habilidades para el mercado, no tienen valor bajo condiciones capitalistas’ (p. 247). La sorprendente conclusión, coincidiendo totalmente con una perspectiva marxista clásica y con los datos empíricos actuales, es que al capital no le importa que el precio del trabajo no calificado caiga por debajo del costo de su reproducción diaria y generacional. Entre tanto (capítulo 11), ‘el cambio científico y tecnológico ha afectado a la sexualidad y la reproducción de modos que antes se pensaban solo posibles en la ciencia ficción; y los aumentos en la participación de las mujeres en la fuerza de trabajo, niveles de educación, e involucramiento político han desafiado a los roles tradicionales de género y la división sexual del trabajo’ (p. 257), en tanto que la variedad de valores de uso producidos domésticamente ha disminuido con el avance de la mercantilización, llevando a ‘la des-cualificación del trabajo doméstico y a la transformación de la mayoría de personas trabajadoras domésticas en consumidoras de mercancías más que en productoras de valores de uso’ (p. 266).

Después de un breve capítulo sobre auto-tercerización (*self-sourcing*), o la transferencia hacia los propios consumidores de aspectos de la producción, el capítulo 13 explicita la lógica de la reproducción social capitalista, que se basa en la diferencia entre producir *personas* y producir *fuerza de trabajo*, y la indiferencia total del capital hacia éstas, con el corolario de que ‘la sobrevivencia económica de la clase trabajadora y su reproducción física y social, cotidiana y generacional, se encuentra en el corazón de la lucha de clases’ (p. 299). En breve, hay una ‘crisis permanente de la reproducción, causada por la indiferencia del capital a la reproducción física y social de la fuerza de trabajo’ (p. 300).

Posteriormente, la tercera parte amplía con dos capítulos el foco empírico para abordar el

impacto del capitalismo global sobre las mujeres trabajadoras, y concluye con una reseña del 2005 sobre la relevancia de Marx para el feminismo. Puesto que esta sección trata los temas del libro desde una perspectiva un poco distinta, aquellas personas menos familiarizadas con la teoría de la primera sección podrían encontrar útil leer primero esta parte.

En resumen, estos lúcidos ensayos son producto de una rara inteligencia aliada con una práctica intelectual admirablemente disciplinada. Al tomarse en serio la aplicación unificada del análisis materialista histórico a todos los aspectos de la producción, incluyendo la producción y reproducción de la misma vida humana, y al aplicarse a las circunstancias del presente, esta colección de ensayos trasciende el feminismo marxista. Debería reconocérsele como un texto fundante para una teoría marxista renovada, adecuada para el siglo XXI.

* Esta reseña apareció originalmente en inglés en *Marx & Philosophy Review of Books*, URL: https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/16464_marx-women-and-capitalist-social-reproduction-marxist-feminist-essays-by-martha-e-gimenez-reviewed-by-paul-cammack/

Traducción de George García Quesada.

El autor publicó una versión más larga de esta reseña en su blog *What's Worth Reading*, URL: <https://whatsworthreading.weebly.com/marx-women-and-capitalist-social-reproduction.html>

Paul Cammack (p.cammack@mac.com). Profesor retirado desde 2015 de la Universidad de la Ciudad de Hong Kong, y Miembro Honorario de Investigación en el Instituto de Desarrollo Global de la Universidad de Manchester.

IV. CRÓNICA

Luis Camacho Naranjo
**XVIII Congreso Interamericano de Filosofía
y Asamblea General de la Sociedad Interamericana
de Filosofía**

Universidad del Rosario, Bogotá, 15-18 de octubre, 2019.

Fundada en 1954 en Sao Paulo (Brasil), la Sociedad Interamericana de Filosofía (SIF) ha fungido como una federación de asociaciones nacionales. En las últimas décadas la labor incansable de Carlos Bernardo Gutiérrez (Colombia), Miguel Giusti (Perú) y João Carlos Salles (Brasil) ha dado nueva vida al organismo, cuya principal manifestación es la organización de congresos que abarcan todo el continente y en los que las lenguas oficiales son las de sus países: español, francés, inglés y portugués. Aunque el artículo 4 de los Estatutos de la Sociedad Interamericana de Filosofía dice que los congresos ordinarios se realizarán con intervalos de tres o cuatro años y tendrán preferiblemente carácter rotativo, los intervalos entre congresos han sido mayores con frecuencia.

Antes de la fundación de la SIF en 1954, ya habían tenido lugar varios congresos con el adjetivo de “interamericanos”. A continuación y para efectos de dejar constancia para la historia, incluimos un breve listado de estos acontecimientos.

Promovido por la American Philosophical Association, el Primer Congreso Interamericano de Filosofía se celebró en el año de 1944 en Haití. El Segundo Congreso Interamericano se celebró tres años después, en 1947, en la ciudad de Nueva York. Aunque al final de este congreso se propuso

la creación de una Sociedad interamericana de Filosofía, la propuesta no llegó a concretarse. El Tercer Congreso Interamericano de Filosofía se celebró en 1950 en la Ciudad de México, con un nuevo intento por consolidar la idea de formar la Sociedad Interamericana de Filosofía como una federación de asociaciones. Aunque se llegó a nombrar un comité organizador, todavía la SIF siguió sin nacer. En 1951 se había formado ya el Comité Organizador del Cuarto Congreso Interamericano de Filosofía, con la idea de celebrarlo en 1953 en La Habana, coincidiendo con el centenario del natalicio de José Martí. Tras el golpe de estado en Cuba en marzo de 1952 el congreso fue cancelado. El Cuarto Congreso tuvo lugar en Chile (1956) y los siguientes fueron: Washington D.C. (1957), Buenos Aires (1959), Quebec (1967), Brasilia (1972), Caracas (1977), Tallahasee (1981), Guadalajara (1985), Buenos Aires (1989), Bogotá (1994), Puebla (1999), Lima (2004), Mazatlán (2010) y Salvador de Bahía (2013). También ha habido congresos extraordinarios, como el II Congreso Interamericano Extraordinario de Filosofía, que tuvo lugar en Costa Rica del 17 al 22 de julio de 1961 (ver *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. II, #8, 428-9). No hemos podido averiguar dónde tuvo lugar el primero de dichos congresos extraordinarios, ni si hubo otros después de 1961. Tampoco sabemos si el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía que tuvo lugar en Córdoba, Argentina,



del 20-26 de setiembre de 1987 tuvo alguna relación con la Sociedad Interamericana de Filosofía.

El XVIII Congreso Interamericano de Filosofía tuvo lugar en la Universidad del Rosario los días 14-18 de octubre, 2019, con el patrocinio de la Sociedad Colombiana de Filosofía, la Universidad del Rosario, la Pontificia Universidad Javeriana, la Corporación Universitaria Minuto de Dios y la Universidad Nacional de Colombia. El decano de la Escuela de Ciencias Humanas en la Universidad del Rosario, Dr. Carlos Patarroyo, quien preside la Sociedad Colombiana de Filosofía, fue el presidente del comité organizador. En la inauguración escuchamos el mensaje del presidente de la SIF en ese momento, el Dr. João Carlos Salles, rector de la Universidad Federal de Bahía. Presidente también de la asociación brasileña de universidades públicas, el Dr. Salles no pudo asistir al XVIII Congreso debido a sus compromisos en defensa de la educación pública en su país, donde la situación al respecto es muy delicada. Un video transmitió su saludo a los presentes. En representación del Presidente, fungió como tal el Dr. Miguel Giusti.

En su discurso inaugural, el organizador del evento, Dr. Carlos Patarroyo, se refirió a la situación general en la región, donde los ataques a la filosofía y a las humanidades desgraciadamente son frecuentes. En particular mencionó la gran dificultad que han tenido los venezolanos para hacerse presentes en la actividad, a pesar del interés en asistir, y el problema de financiamiento que han enfrentado los colegas brasileños.

Por común acuerdo de las asociaciones integrantes, se otorgó al Dr. Carlos B. Gutiérrez el título de presidente emérito. A sus grandes méritos académicos se suma su intensa labor en la promoción de la filosofía tanto dentro como fuera de la SIF. La conferencia inaugural estuvo a su cargo, y en ella el Dr. Gutiérrez comparó la actitud despectiva de Hegel hacia el continente americano con el interés científico y la gran admiración que sintió por él el científico alemán Alexander von Humboldt, quien recogió en 30

volúmenes las impresiones y los datos de un viaje que duró cuatro años.

Las otras conferencias plenarias estuvieron a cargo de Faviola Rivera, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM (“¿Qué significa la neutralidad del Estado laico?”), William W.F. Altman, autor de numerosos trabajos sobre Platón (“What Plato has Taught us about the Way to Teach Philosophy”) y Susanna Schellenberg, de Rutgers University (“Visual Space: Constancy and Vision Science”). Las numerosas ponencias fueron organizadas en 38 temas. En total fueron 462 ponencias en mesas temáticas, 4 plenarias y 14 presentaciones de libros. La Red Iberoamericana Leibniz se encargó de una jornada sobre dicho autor, con tres sesiones. También la Red Colombiana de Filosofía de la Tecnología tuvo su primera reunión en el marco del congreso.

Al final del Congreso se reunió la SIF. Estuvimos presentes Miguel Giusti (Perú), Carlos Caorsi (Uruguay), Adriano Correia (Brasil), Corina Yoris (Venezuela), Carlos Patarroyo (Colombia) y Luis Camacho (Costa Rica). El primer acuerdo fue nombrar presidente de la Sociedad al Dr. Carlos Patarroyo, de manera que la sede de la SIF será Bogotá hasta la celebración del próximo congreso. Aunque no se tomó una decisión definitiva en cuanto al lugar de dicho congreso, hubo consenso en cuanto a que tenga lugar en Montevideo, Uruguay, en enero o mayo de 2024. La decisión definitiva se tomará en una futura reunión. Otro acuerdo tomado en esta asamblea fue la integración del resto de la directiva, de la que forman parte cuatro vocales. Fueron elegidos Miguel Giusti (Perú), Corina Yoris (Venezuela), Adriano Correia (Brasil) y Luis Camacho (Costa Rica).

A la eficiencia en la organización, los responsables del Congreso añadieron muestras de una gran hospitalidad que todos los participantes agradecemos.

Dr. Luis Camacho. Presidente, Asociación Costarricense de Filosofía.

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica, por correo electrónico, preferiblemente en MS Word para Windows.
2. Incluya la numeración de notas o llamadas como parte del texto, entre paréntesis, sin usar los comandos específicos del procesador de texto. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, bibliografía, datos biográficos e información adicional (cf. puntos 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se dará preferencia al trabajo filosófico en lengua castellana. El Consejo Editorial aceptará contribuciones en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.
6. Los textos no deberán exceder de 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y bibliografía. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte, en cuyo caso debe escribirlas en un tipo de punto inferior (9, con el texto principal en 12).
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 50 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del artículo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional y su grado.
11. Incluya también su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Los pares académicos que evalúan los artículos serán anónimos para los autores.

Referencias bibliográficas

Las referencias deben hacerse en las disposiciones APA.

Modelo basado en las disposiciones de la APA. Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la Bibliografía debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote únicamente la inicial del nombre del autor. El año escríbalo entre paréntesis, después del nombre. Por ejemplo:

Murillo, R. (1987) *La forma y la diferencia*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecería, cada vez que se cite este texto, únicamente: (Murillo, 1987, 34). Si menciona al autor en el cuerpo del texto no lo repita en la referencia; por ejemplo:

El profesor Murillo piensa que eso es un error (1987, 34).

Si, además, menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo; por ejemplo:



En 1987 el profesor Murillo escribía, con énfasis, que eso era un error (34).

Cuando el paréntesis de la referencia coincida con el final de un párrafo, debe ponerlo antes del punto si está citando una oración incompleta, o si es una cita indirecta (como en el ejemplo anterior), y después del punto si está citando una oración completa; por ejemplo, véase esta cita en párrafo aparte:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente. (Murillo, 1987, 27)

Pero si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, H. G. (1998a) *Arte y verdad en la palabra* (Trad. Arturo Parada). Barcelona: Paidós.
 _____. (1998b) *El giro hermenéutico* (Trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina). Madrid: Cátedra.

Note que en este sistema los datos aclaratorios del título (traductor, número de edición, cantidad de volúmenes, etc.) se colocan entre paréntesis y no entre comas, como en el modelo tradicional. Por ejemplo:

Toffler, A. (1985) *La tercera ola* (Trad. Adolfo Martín, 2 Vols., 2ª ed.). Barcelona: Orbis.

Tenga presente que en este modelo el orden de apellido, primero, y nombre, después, debe mantenerse aunque sean dos o más autores. Por ejemplo:

Marx, K. y Engels, F. (1982) *Obras fundamentales* (Trad. Wenceslao Roces, t. 2). México: Fondo de Cultura económica.

Si el autor es compilador o editor, esta información va entre paréntesis, así:

Ramírez, É. R. (Comp.). (1985) *Ciencia, responsabilidad y valores*. Cartago: Ed. Tecnológica de Costa Rica.

Los títulos de artículos de revista no deben ir entre comillas; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Lapoujade, M. N. (2001) Una mirada estética a lo invisible. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 39 (97), 11-20.

Nótese que el volumen se escribe en números arábigos y en cursiva, el número entre paréntesis, y sólo se anota el año, no los meses de la publicación; se prescinde también de “pp.”.

En el modelo no debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos”.

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de los autores. En el modelo basado en el APA, las referencias de un mismo autor se anotarán por año, del texto más reciente al menos reciente; las de un mismo año, por orden alfabético según el título de las obras.

Recuerde, por último, que en castellano no suelen escribirse con mayúscula todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí debe emplearse mayúscula.

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

**Canciones para
voz y piano de
Marvin Camacho
Villegas**

Serie Patrimonio musical
costarricense Vol. 28

*Ernesto Rodríguez Montero (Editor)
Diego Castillo Calvo (Editor)*



1.ª ed. 2019
20,96 cm x 27,31 cm
Tomo 28
166 pp.
ISBN 978-9968-46-751-3

Esta antología recopila veintiún canciones en formato canto-piano del compositor costarricense Marvin Camacho, agrupadas en cinco ciclos de canciones, más tres canciones individuales.


EDITORIAL
UCR

LIBRERÍA — UCR
Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol





Estimados suscriptores:

Las revistas académicas de la Universidad de Costa Rica difunden los más recientes avances en artes, filosofía, ciencias y tecnología. Nuestras revistas se caracterizan por su alta calidad y precios accesibles. Mejorar continuamente es nuestra tarea. Para nosotros es muy importante el apoyo de nuestros lectores.

Le invitamos a renovar su suscripción.

El pago para suscriptores nacionales se puede realizar mediante depósito bancario o transferencia electrónica de fondos en la Cuenta Maestra 100-01-080-000980-6 de la Universidad de Costa Rica (UCR) con el Banco Nacional y enviarnos copia del comprobante por fax al N° (506) 2511-5417 o al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr. También puede cancelar en la Sección de Comercialización, ubicada frente a la Facultad de Artes.

Para el pago de suscripciones internacionales, por favor contacte su agencia suscriptoras o escribanos al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr

Horario de atención de 7:00 a. m. a 11:45 a. m. y de 1:00 p. m. a 3:45 p. m.

SUSCRIPCIÓN DE REVISTAS • JOURNAL SUBSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____

Dirección / Address: _____

Apartado / P.O. Box: _____ Teléfono / Telephone: _____ E-mail: _____

| Suscripción anual / Annual subscription | | Suscripción anual / Annual subscription | | Suscripción anual / Annual subscription | |
|---|-------------|--|-------------|--|------------|
| <input type="checkbox"/> AGRONOMÍA COSTARRICENSE | ₡ 8160,00 | <input type="checkbox"/> CIENCIAS SOCIALES | ₡ 12 240,00 | <input type="checkbox"/> LENGUAS MODERNAS | ₡ 8 160,00 |
| <input type="checkbox"/> ANUARIO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS | ₡ 4 080,00 | <input type="checkbox"/> DIALOGOS | ₡ 8 160,00 | <input type="checkbox"/> MATEMÁTICA: TEORÍA Y APLICACIONES | ₡ 8 160,00 |
| <input type="checkbox"/> BIOLOGÍA TROPICAL | ₡ 12 240,00 | <input type="checkbox"/> FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA | ₡ 8 160,00 | | |
| <input type="checkbox"/> CIENCIAS ECONÓMICAS | ₡ 8 160,00 | <input type="checkbox"/> FILOSOFÍA | ₡ 12 240,00 | | |

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Precios internacionales / International prices

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 71,40

Excepto Biología Tropical y Ciencias Sociales US\$ 102,00

Filosofía US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

**FAVOR HACER SU PAGO A NOMBRE DE: • PLEASE MAKE CHECK PAYABLE:
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA**

www.editorial.ucr.ac.cr

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en abril 2020.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

