



RIFTP

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA

Volumen 5 | Número 1 | Bogotá - Colombia | Enero - Junio 2025 | ISSN: 2745-0333 (En línea)

RIFTP

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA

Volumen 5 Número 1

Enero - Junio 2025

ISSN: 2745-0333 (En línea)

RIFTP

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA

Volumen 5 Número 1
Enero - Junio 2025

ISSN: 2745-0333 (En línea)

© 2025
Ed&TIC

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
sin la autorización expresa del editor.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución NoComercial CompartirIgual 4.0.

DIRECTOR / EDITOR

Oscar Yecid Aparicio Gómez
Ed&TIC

COMITÉ EDITORIAL

William Oswaldo Aparicio Gómez
Ed&TIC

Ignasi Roviró Alemany
Universitat Ramon Llull

Juan José Pérez-Soba Diez del Corral
Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II

COMITÉ CIENTÍFICO

Magdalena Bosch Rabell
Universitat Intenacional de Catalunya

Miquel Àngel Prats Fernández
Universitat Ramon Llull

Aurora Bernal Martínez de Soria
Universidad de Navarra

COMITÉ DE EDITORES ASOCIADOS

Beatriz Peña Acuña
Universidad de Huelva

Pere Poy Baena
Universitat de Barcelona - IRCVM

CONTENIDO

	Página
Editorial	9
<i>Oscar-Yecid Aparicio-Gómez</i>	
Artículos producto de investigación	
Adversus pluralitas: Investigando la evolución medieval de la idea de pluralidad como rescate de la individualidad	11
<i>Mario García Jarrín</i>	
Hacia una lectura crítica de la filosofía de la religión como metafísica religiosa	33
<i>Ernesto Fajardo Pascagaza</i>	
“Ser y tiempo” en Jan Patočka	57
<i>N'Dré Sam BEUGRE</i>	
Mesianismo político en Walter Benjamin: víctimas y conflicto armado	115
<i>Yeison Hernando Cruz Fuentes</i>	
Garantía del derecho a la verdad judicial. Análisis del Régimen de Condicionalidad en el Caso 01 de la Jurisdicción Especial para la Paz	157
<i>Lilian Marcela Caro Díaz</i>	
Artículos de reflexión	
Filosofía del olímpismo y su legado en la humanidad. Una aproximación histórica	185
<i>Luis Rafael Hutchison Salazar</i>	
Liberum Arbitrium	197
<i>Laura Martínez Bermúdez</i>	

EDITORIAL

La filosofía, como disciplina que cuestiona los fundamentos de la existencia humana, ha sido históricamente un faro que guía la reflexión teórica y práctica. En un mundo cada vez más complejo, donde las certezas se desdibujan y las preguntas se multiplican, la filosofía sigue siendo un espacio esencial para explorar las tensiones entre lo universal y lo particular, lo abstracto y lo concreto, lo individual y lo colectivo. Este número de la Revista Internacional de Filosofía Teórica y Práctica reúne diversas voces y perspectivas que, desde distintos enfoques y tradiciones, abordan problemáticas fundamentales para comprender nuestro tiempo y nuestro lugar en el mundo.

En el primer artículo de este número, titulado *Adversus pluralitas: Investigando la evolución medieval de la idea de pluralidad como rescate de la individualidad*, Mario García Jarrín examina cómo la noción de pluralidad en el pensamiento medieval fue reinterpretada como un rescate de la individualidad. Este trabajo no solo ofrece una mirada histórica, sino que también plantea preguntas relevantes para la discusión contemporánea sobre la identidad y la diversidad. Ernesto Fajardo Pascagaza, en *Hacia una lectura crítica de la filosofía de la religión como metafísica religiosa*, cuestiona los supuestos metafísicos que subyacen a muchas interpretaciones tradicionales de la filosofía de la religión. Su enfoque crítico abre nuevas vías para entender la dimensión espiritual del ser humano en un contexto secularizado.

N'Dré Sam Beugré, en “*Ser y tiempo*” en *Jan Patočka*, profundiza en la fenomenología de Patočka, destacando su diálogo con Heidegger y su contribución a la comprensión de la temporalidad y la existencia humana. Este artículo demuestra cómo la fenomenología sigue siendo una herramienta poderosa para explorar las dimensiones más profundas de la experiencia humana. José Rafael Abreu Fuentes y Daniel Román-Acosta, en *El conocimiento táctico en la correlación sujeto-objeto educacional*, abordan el papel del conocimiento táctico

en la relación entre el sujeto y el objeto del proceso educativo. Su análisis ofrece una perspectiva innovadora que puede enriquecer tanto la teoría como la práctica educativa.

Yeison Hernando Cruz Fuentes, en *Mesianismo político en Walter Benjamin: víctimas y conflicto armado*, explora la dimensión política del pensamiento de Benjamin, centrándose en su concepto de mesianismo y su relevancia para entender las dinámicas de violencia y justicia en contextos de conflicto armado. Este trabajo es una contribución valiosa para la filosofía política contemporánea. Lilian Marcela Caro Díaz, en *Garantía del derecho a la verdad judicial. Análisis del Régimen de Condicionalidad en el Caso 01 de la Jurisdicción Especial para la Paz*, analiza la relación entre justicia, verdad y reconciliación en contextos de posconflicto. Su trabajo es un ejemplo de cómo la filosofía puede dialogar con otras disciplinas para abordar problemas sociales urgentes.

En el bloque de artículos de reflexión, Luis Rafael Hutchison Salazar, en *Filosofía del olimpismo y su legado en la humanidad: una aproximación histórica*, explora el legado filosófico del movimiento olímpico, destacando su relevancia no solo como fenómeno deportivo, sino también como expresión de valores universales como la paz, la excelencia y la fraternidad. Por último, Laura Martínez Bermúdez, en *Liberum Arbitrium*, reflexiona sobre la libertad de la voluntad, un tema central de la filosofía occidental. Su análisis, anclado en la tradición filosófica, pero con una mirada contemporánea, invita a repensar el significado de la libertad en un mundo marcado por la incertidumbre y la complejidad.

Este número refleja la vitalidad de la filosofía como disciplina que cuestiona, propone y ofrece herramientas para enfrentar los desafíos actuales. En un mundo fragmentado, la filosofía sigue siendo un espacio clave para el diálogo, la reflexión y la búsqueda de sentido. Invitamos a los lectores a abordar estas páginas con mente abierta y espíritu crítico, dispuestos a dialogar con las ideas presentadas y a enriquecer, desde su experiencia, el pensamiento filosófico.

Dr. Oscar Yecid Aparicio Gómez
Editor

***Adversus pluralitas*: investigando la evolución medieval de la idea de pluralidad como rescate de la individualidad (de la apocatástasis de orígenes a la navaja de Occam)**

Adversus pluralitas: investigating the medieval evolution of the idea of plurality as a rescue of individuality (from the apocatastasis of origins to Occam's razor)

Mario Hildebrando García Jarrín¹

Recibido: 10.09.2024

Aceptado: 12.11.2024

Resumen

En el presente trabajo, pretendo explorar la historia de una búsqueda de la filosofía medieval, que trasciende incluso su propia época, ya que condujo a la ciencia de lo material, dejó sentadas las bases para el futuro desarrollo de las ciencias y de la propia filosofía occidentales, ya en los tiempos modernos; y donde creo percibir la presencia de una constante: la búsqueda de lo individual, de lo singular, dentro de los conceptos filosóficos que el pensamiento medieval fue formando. Es lo que llamo la *Adversus Pluralitas* de la filosofía escolástica occidental. Esta exploración la realizo tanto desde el punto de vista del análisis doctrinal como del contexto histórico, mediante el estudio de fragmentos de las obras de los más importantes representantes de la filosofía de la época medieval, así como de textos más recientes a ellos referidos.

Palabras clave: ciencia, filosofía medieval, individualidad, materia, pluralidad

¹ conde_de_warwick33@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5361-0676>

Abstract

In this paper, I intend to explore the history of a quest of medieval philosophy, which transcends even its own era, since it led to the science of the material, laid the foundations for the future development of Western sciences and philosophy itself, already in modern times; and where I believe I perceive the presence of a constant: the search for the individual, the singular, within the philosophical concepts that medieval thought was forming. This is what I call the Adversus Pluralitas of Western scholastic philosophy. This exploration is carried out both from the point of view of doctrinal analysis and historical context, through the study of fragments of the works of the most important representatives of the philosophy of the medieval period, as well as more recent texts referring to them.

Keywords: science, medieval philosophy, individuality, matter, plurality

Introducción

En los primeros siglos de la Fe cristiana, el neoplatonismo de Plotino o del emperador Juliano, había exagerado la doctrina original del filósofo griego y, estancándose en el mundo de las puras ideas, propugnaba un acercarse a la divinidad mediante el éxtasis y no por el conocimiento propiamente dicho. Los años de la decadencia del Imperio Romano son también los años de la decadencia de los antiguos cultos, y ante los pueblos necesitados de un consuelo extraterreno, el éxtasis de las religiones místicas orientales, importadas de buen grado por las conquistas romanas, no hicieron, a la larga, sino fomentar el descreimiento y el agotador materialismo. Se buscaba la forma más simple de unidad con lo divino, pero la exageración de la simplicidad llevó a la negación de la individualidad, tanto la de Dios mismo como la del hombre. Se dice que la explicación más simple es la verdadera, pero, seguro que, por su contacto con el pensamiento griego, especialmente con el platónico, la fe de Cristo Jesús, que vino a transformar el mundo antiguo, al cabo de los siglos, se complejizó, quizás en demasía para mentes sencillas como las de sus primeros seguidores.

La primera tarea era, pues, recuperar la individualidad como premisa esencial para la adoración verdadera. Primero la de Dios. Para esta tarea, multiplicar los conceptos no ayudaba. El mundo de las ideas platónicas necesitaba ser “aterrizado”. Y la complejización avanzaba, en la tensa espera de la Segunda Venida del Salvador, que, por entonces, ya se sentía inminente, al socaire de la devastación y la pena que dejaban tras de sí sucesivas y sañudas persecuciones. Y es en esas circunstancias históricas en que, a través de sus escritos, peligrosos para muchos, se hizo escuchar la voz del teólogo y confesor de la fe, Orígenes de Alejandría, en el siglo III de nuestra era.

1. Orígenes

La idea de una pronta segunda venida de Cristo caló hondo en el sentir y en el pensar de los cristianos de los primeros siglos, y, aunque el paso del tiempo les enseñó que la Parusía no estaba cerca, sino que habrían de seguir viviendo y trabajando en el mundo, iluminados por su fe, la idea no se borró nunca del todo. Si San Pablo dio carta de ciudadanía a este sentir nuevo de la lejanía de la Parusía, autores posteriores enaltecieron la idea de la infinita misericordia de Dios. Autores como San Clemente de Alejandría (c.150-c.215), quien afirmaba el valor “ecuménico” del amor de Dios y que creía que: “...está demostrado que, siendo Dios bueno y el Señor poderoso, salva con una justicia e igualdad que se extienden a todos los que se vuelven a él, ya sea aquí o en otro lugar. Porque no es sólo aquí donde el poder activo de Dios está de antemano, sino que está en todas partes y siempre actuando” (Stromata, VI, vi, 47)².

Ese “ya sea aquí o en otro lugar” y que el poder divino siempre está actuando “en todas partes” fueron los cimientos sobre los que Orígenes levantó el edificio de su *apocatástasis*. La deducción que hizo Orígenes es clara: El poder y la misericordia de Dios también actúan en el mundo espiritual, entre los ángeles, aún entre los caídos. Y no sólo eso. Orígenes aprendió de Clemente que la teología y la filosofía se entrelazan, pues para el conocimiento

2 Ver. C.A. Patrides, “The Salvation of Satan”, *Journal of the History of Ideas*, 28/4 (1967): 467-478.

de la segunda es necesario la primera, aunque claro está que subordinándola a la Revelación. Lo importante es conocer la fe; y adentrándose en ella, se aleja uno de las pasiones y se une misteriosamente a Dios. Llega a la verdadera “gnosis” o conocimiento³.

“Unidad”, esa es otra palabra clave de todo esto. Y la unidad con Dios que defiende Clemente y asegura Orígenes, exige la unificación de todo, y, con más razón, de la obra salvadora y de misericordia. De aquí, a la deducción anterior, sólo hay un paso y Orígenes lo dio.

Lo importante de Orígenes, para los fines de nuestro estudio, es tal anhelo de unidad “gnóstica” entre el hombre y Dios, que plantea. Unidad que encuentra su base en la no multiplicación del pecado sino en un alejarse él. Y si Dios, en el entendimiento del teólogo del siglo III que persigue una suerte de *reduccionismo metodológico* aplicado a la acción de Dios frente al pecador y los pecadores (tal vez, creyó encontrar en sus disquisiciones metafísicas, ciertos “patrones de determinación” en el actuar de Dios, que podrían darle señales de cómo sería ese actuar; y así, explayó su explicación *metafísica*: el método, no el procedimiento, lo repetiría Occam siglos después, casi elevando el procedimiento metafísico de Orígenes a la categoría de procedimiento científico), no aplica una salvación universal, o sea, salva a lo Creado como *un todo*, la unidad nunca será posible.

Orígenes hace así un recorrido por los conocimientos de la fe y lo llama a su libro “De los Principios” (Περὶ ἀρχῶν) una obra polémica, que nos ha llegado fragmentariamente y con muchas advertencias de lectura, tratándose de un escrito con observaciones y ediciones tanto de adherentes como de adversarios de su autor⁴.

La *apocatástasis* en sentido estricto, ya la insinuó San Pablo, para quien el mesianismo de Cristo Jesús sólo puede ser comprendido si este suceso *configura* de manera determinante al mundo y a la historia alrededor suyo: “Es una pieza fundamental de la comprensión paulina

³ Benedicto XVI. Audiencia general. Miércoles 18 de abril de 2007.

⁴ Samuel Fernandez. “Las notas marginales de Venetus Marcius Graecus 47 y la historia de la recepción del De Principiis de Orígenes”, *CrSt*, 38 (2017), 11-26.

del mesianismo y así es asumido por la tradición occidental posterior. Implica una suerte de recogimiento y recapitulación de todos los seres —celestes y mundanos— y de todo lo acontecido desde el momento de la creación hasta el advenimiento mesiánico”⁵.

Y aunque el Apóstol de los gentiles nunca empleó el término exacto “Apocatástasis” si lo hizo Lucas en sus “Hechos de los Apóstoles”, poniendo la expresión en boca de San Pedro:

“Dios ha dado así cumplimiento a lo que había antes anunciado por boca de todos los profetas, la pasión de su Ungido. Arrepentíos, pues, y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados, a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor y envíe a Jesús, el Mesías, que os ha sido predestinado; a quien el cielo debía recibir hasta llegar los tiempos de la *restauración* (*ἀποκαταστάσεως*) de todas las cosas, de que Dios habló desde antiguo por boca de sus santos profetas. Dice, en efecto, Moisés: Un profeta hará surgir el Señor Dios entre vuestros hermanos, como yo; vosotros le escucharéis todo lo que os hablare; toda persona que no escuchare a este profeta será exterminada del pueblo. Y todos los profetas, desde Samuel y los siguientes cuanto hablaron, anunciaron también estos días. Vosotros sois los hijos de los profetas y de la alianza que Dios estableció con vuestros padres, cuando dijo a Abraham: En tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra”⁶.

De hecho, San Pablo empleó una expresión con contenido similar pero no idéntico: *anakephalaiosis*, que equivale a “restauración”, “Restaurar todas las cosas en Cristo”. El ansia unitaria de San Pablo es evidente, y se da cuenta de ello por su fe mosaica y su disputa con los atenienses acerca de ese “dios desconocido” que veneraban y que Pablo señala como el único Dios Verdadero. La entraña unitarista se compatibiliza con la fe monoteísta heredada del judaísmo (y a la que San Lucas hace referencia en el pasaje citado, cuando afirma, por

⁵ José Manuel Iglesias Granda. “Miguel de Unamuno y Walter Benjamin: un diálogo a partir de la “apocatástasis paulina”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 88 (2023), 167–182.

⁶ Nacar-Colunga. *Sagrada Biblia*. Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: Editorial Católica, S.A.1981), Hechos, 3, 18-25 (El subrayado es mío).

boca de San Pedro, que la restauración de todo lo creado con Cristo ya había sido anunciada desde antiguo por los profetas de Israel, desde Moisés). La vulneración que Orígenes hizo del legado paulino, con todo y ser una vulneración en el dogma de la Iglesia, y condenada por ella misma desde el Concilio II de Constantinopla del año 553, ya no habla de una configuración en sentido estricto sino más bien de un arrebató justificatorio de Dios mismo, que al final, salva *a todos y a todo* lo creado, y lo lleva a sí:

“Pero si alguna de estas órdenes que actúa bajo el gobierno del diablo y obedece sus malvados mandamientos, ha de ser convertida a la justicia en un mundo de futuro debido a su posesión de la facultad de la libre voluntad, o si la maldad persistente y empedernida puede ser cambiada por el poder de hábito en naturaleza, es un resultado que tú mismo, lector, puedes aprobar, si en alguno de los mundos presentes, que se ven y son temporales, ni en los que no son vistos y eternos, aquella parte va a diferenciarse totalmente de la unidad final y la salud de cosas. Pero tanto en los mundos temporales que vemos como en los eternos que no vemos, todos los seres están ordenados conforme a un plan regular, en el orden y grado de sus méritos; de manera que unos al principio del tiempo, otros después, y otros hasta en los últimos tiempos, después de haber sufrido castigos más pesados y más severos, aguantados durante un largo período y durante muchas edades, mejoran, por así decirlo, por este método severo de entrenamiento, y son restaurados al principio por la instrucción de los ángeles, y posteriormente por los poderes de un grado más alto, y así, avanzando por cada etapa a una mejor condición, alcancen aquello que es invisible y eterno, habiendo atravesado, por una especie de educación, cada uno de los oficios de los poderes divinos”⁷.

El sentido unitario y anti multiplicidad se mantiene, en su interpretación filosófica o *metodológica*, si se quiere, pero la Iglesia consideró que va más allá y pretendió socavar el dogma de fe, al sostener una *reintegración* a la salvación de Cristo de todos los pecadores,

⁷ Orígenes. “*Tratado de los principios*”. Compilado por Alfonso Roperó. (Barcelona: Editorial Clie, 2002), 117

incluyendo hombres malvados ya condenados y hasta demonios; por ello la condenó: “Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios y de los hombres impíos es por un tiempo, y que su fin llegará en algún momento, o que será la restauración y reintegración [apokatastasin] de los demonios o de los hombres impíos, Anathema sea”⁸.

Las enseñanzas de la Escuela de Alejandría no se le olvidaron a Orígenes y partiendo de la predicación de Jesús y de sus apóstoles, aplicó todo el rigor de la auténtica filosofía platónica al pensamiento cristiano (Cfr. “De los Principios”, 10), dejando atrás todas las elucubraciones gnósticas que no eran sino la última consecuencia de muchos años de exageraciones. El pecado de Orígenes, y lo que le valió la condena, fue que tomó el principio paulino y la esperanza petrina de la restauración y configuración de todas las cosas en Cristo, como un *método* metafísico.

Y esta aplicación provocó que la apocatástasis de Orígenes venga a ser una especie de “navaja de Occam” de Dios mismo, para “no multiplicar los conceptos” (en la mente del teólogo, multiplicar el número de los “requisitos” para ser salvado o las causas del pecado...frente a su creencia en la pre existencia de las almas, o sea, de una “multiplicación de entes”, esta idea era una válvula de escape) y hacer que todo lo espiritual vuelva a la realidad organizada de Dios⁹. Una forma de rescatar la individualidad del Creador ante su propia obra. Orígenes parece intuir el método de la navaja (seguro debido a sus conocimientos de filosofía griega) pero lo pone en manos del único en quien reconoce el uso del libre albedrío y del discernimiento totales que el espíritu platónico requiere para aplicarlo: Dios. Admitiendo esto, podemos afirmar que Orígenes creyó lo mismo, y ante la multiplicación del pecado por la

⁸ Enrique Denzinger, “*El magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*”. Versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno (Barcelona: Editorial Herder,1963),112: “Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem [apokatastasin] fore daemonum aut impiorum hominum, Anathema Sit”.

⁹ No puedo dejar de lado en este punto, que para la época de Occam, la antropología origenista ya había recibido censuras y era declaradamente herética, en tanto su exégesis, aunque gozaba de cierta aceptación, estaba en trance de ser “corregida” por los nuevos tiempos nominalistas (Ver: Samuel Fernández. “Las notas marginales de Venetus Marcius Graecus 47...”, 26).

pluralidad de entes pecadores --los humanos—puso en manos de Dios un anticipo milenarismo de la “navaja” occamista y lo llamó Apocatástasis.

Puesto que a un Dios libre debe corresponder adoradores libres, la siguiente tarea sería restaurar la individualidad del hombre (algo a lo que poco caso se había hecho desde los tiempos de la antigüedad clásica, malgrado todo en la extrema sensualidad y molición de los últimos tiempos del Imperio). Esto le correspondería después a San Agustín, el colocar las cosas en su sitio y darle al hombre el derecho a la *individualidad actuante* que Orígenes sólo le concedía a Dios.

2. San Agustín

San Agustín no define claramente entre Razón y Fe. Demarca tenuemente el campo de acción de cada uno, pero no intenta hacer una distinción clara ya que sólo le vale la verdad y esta no necesita ser investigada por nadie, como individuo, ya que la Iglesia había emitido su fallo y lo que hace la razón es permitirle al hombre conocer mejor esa verdad ya explicitada. Es el famoso “*Credo ut Intelligam*” o “Creo para conocer”, que en realidad es una máxima de San Anselmo de Canterbury, citada en su obra “*Proslogión*”, y que repite la fórmula agustiniana del “*Credo ut Intelligas*” o “creo para entender” que aparece en sus “Comentarios al Evangelio de San Juan”:

Al ser dicha una cosa grande ciertamente y profunda, el Señor Cristo mismo vio, sí, que no todos iban a entender esto tan profundo, y en lo que sigue dio un consejo. ¿Quieres entender? Cree, pues Dios dijo mediante un profeta: Si no creéis, no entenderéis. Con esto se relaciona lo que también aquí añadió el Señor a continuación: Si alguien quisiere hacer su voluntad, respecto a la doctrina conocerá si viene de Dios, o si yo hablo por mí mismo. ¿Qué significa esto: ¿Si alguien quisiere hacer su voluntad? Pero yo había dicho: «Si creéis», y había dado este consejo: Si no has entendido, digo, cree, pues la comprensión es el salario de la fe. No busques, pues, entender para creer, sino cree para entender, porque, si no creéis, no entenderéis.

¿Quién ignora que hacer la voluntad de Dios es realizar su obra, esto es, lo que le agrada? Por su parte, el Señor mismo dice abiertamente en otro lugar: Ésta es la obra de Dios: que creáis en quien él envió. Que creáis en él, no que le creáis. Pero, si creéis en él, le creéis; en cambio, quien le cree, no cree en él al instante. De hecho, incluso los demonios le creían, mas no creían en él. De nuevo podemos decir también respecto a sus apóstoles: «Creemos a Pablo», pero no «Creemos en Pablo»; «Creemos a Pedro», pero no «Creemos en Pedro», pues a quien cree en quien justifica al impío, su fe se evalúa para justicia. ¿Qué es, pues, creer en él? Amarlo creyendo, quererlo creyendo, ir a él creyendo, dejarse incorporar a sus miembros. Ésa es, pues, la fe que Dios exige de nosotros...¹⁰

Este es el punto de doctrina de Agustín, base de la conclusión del párrafo: Abandonarse por completo a Dios, y a la que toda la Edad Media le será fiel. Santo Domingo, San Francisco, Santo Tomás y miles más serán los representantes de esa libertad cristiana explicitada por el Hiponense a partir de San Pablo. Actuar así era *entender y conocer* la fe. La consecuencia fue la indisoluble unidad entre razón y fe que llegó a su clímax entre los siglos XI y XIII.

Pero, para que haya seres pensantes y actuantes en este mundo (y no solamente “formas ideales”) que, por el mismo uso de su razón, la subordinan a la fe para llegar a conocerla y entenderla bien, era necesario que fueran libres para hacerlo, a que sean reconocidos como individualidades que *están y son* en este mundo. Y al rescate de esto, el obispo de Hipona también llegó, aunque en un plano más íntimo, a hallarse a solas con Dios solo. Es el plano de las “Confesiones”:

“¿Y cómo voy a llamar a mi Dios, a mi Dios y Señor? Ya que cuando le llamo, le estoy pidiendo que se haga presente dentro de mí. Pero, ¿habrá en mí algún lugar donde Tú puedas estar? ¿Qué punto hay en mí donde repose el Dios que hizo el Cielo y la Tierra? (Gén. 1,1). Señor y Dios mío, ¿acaso hay lugar en mi persona que tenga capacidad

¹⁰ San Agustín. “*Comentarios al Evangelio de San Juan*”. 29, 6.

para alojarte? ¿Acaso el cielo y la tierra que creaste y donde me creaste, pueden alojarte? Y, ya que sin ti no existiría nada de cuanto existe, ¿es cierto que todo cuanto existe te abarca? Por eso si yo también existo, ¿para qué invitarte a que vengas a mí si yo no existiría si Tú no estuvieras en mí?

Además, no me encuentro aún en las profundidades del abismo donde te encuentras Tú, ya que, si bajo a los abismos de la muerte, allí también estás (Sal. 139,8). Señor, yo no tendría allí vida ni existencia alguna, si Tú no estuvieras en mí”¹¹.

Ya no se trata del arrebató justiciero de Dios para con los pecadores en el infierno, como planteó Orígenes, ahora es el hombre quien clama por su Creador para ser y cumplirse como hombre, en un arrebató de plena comunión. Tal parece el eco lejano de aquel “Maranatha” de San Pablo, cinco siglos antes.

La individualidad del hombre no podía haberse restaurado de otra forma, dada las circunstancias de la época, pero quedaba a salvo. Mas, tendrían que pasar siglos para que esa individualidad concreta y de este mundo volviera la vista de las cosas del cielo a las de la tierra. El primer paso para eso, sería cortar las ataduras que mantenían subordinada la razón a la fe.

Uno de los primeros que lo intentó fue Pedro Abelardo en el siglo XII, involucrado en una gigantesca disputa, que conmovió hasta sus cimientos la filosofía y la fe de su tiempo: La disputa de los *Universales*.

3. El problema de los “Universales” y la Escolástica Clásica

Entendemos por “universales” a las ideas que describen la naturaleza de las cosas no su esencia. En la polémica en torno a los universales se trataba de si estos son objetos reales o

¹¹ San Agustín. (1986) “*Confesiones*”. Ed. R.P. Joaquín García Osa, OSA. Iquitos, Perú: Publicaciones CETA. 1, 2.

conceptos, o de si son únicamente nombres de las cosas o definiciones. Todo dependía, en buena cuenta, de que se considerara si los universales existían “antes que las cosas”, idealmente, platónicamente, diremos; a lo que se conoce como “realismo extremo”. O, quizás, los universales existen *en* las cosas, como sostiene el realismo moderado, de Tomás de Aquino, por ejemplo. O la concepción opuesta: Los Universales existen *sólo* en la mente, “después de las cosas”. Y dentro de esta opción, tenemos dos matices distintos: los que afirman que los universales no son sino estructuras especulativas elaboradas por nuestra mente, o sea, conceptos nacidos de nosotros mismos, a lo que se conoce como conceptualismo; o incluso que constituyen simple y llanamente, meras palabras, definiciones en las que caben todas las singularidades formales del objeto. En esta opción se inscribirá el nominalismo extremo de Roscelino o el de Occam¹².

En líneas generales, se puede decir que tan ardorosa polémica sirvió para que Aristóteles ocupara el lugar de Platón en las preferencias metafísicas de los pensadores cristianos de la época. Y es que “era fundamental para la Escolástica tener una clara noción de la realidad evidente del mundo material, independiente de cualquier subjetivismo, así como de la distinción entre Dios --Ser eterno, infinito, omnisciente, omnipresente (*Esse ipsum subsistens*) -- y de sus criaturas, sacadas de la nada (*ex nihilo*), por lo tanto, contingentes y sostenidas en su ser por el Creador”¹³.

Sobre esta base, empezó a filosofar Abelardo.

4. Abelardo y Buenaventura

Abelardo, con su polémica denodada contra el realismo escolástico, traía ya oculta la navaja occamista:

¹² Rosental-Iudin. *Diccionario Filosófico* (Buenos Aires: Ediciones Universo, S.A.1973), 474.

¹³ Vinicius Sabino Gomes. “La Escolástica en piedra”. Revista *Heraldos del Evangelio*, edición en español, 80 (2010): 20

“Porque los hombres se avergüenzan de que les pregunten sobre estas cosas, sobre las cuales no son suficientes para responder. Porque nadie que desconfía de sus propias fuerzas se acerca voluntariamente a la batalla, y el hombre violento corre a la batalla, esperando la gloria de la victoria. Estos también a menudo caen en tal locura, que, cuando confiesan que no pueden entender, no se avergüenzan de confesar que creen, como si la fe consistiera en la expresión de palabras más que en la comprensión de la mente, y que la fe la fe misma es más de la boca que del corazón. *Y los que están más orgullosos de esto parecen creer en cosas que no pueden ser dichas con la boca ni concebidas por la mente*”¹⁴.

Abelardo, en la gran disputa de los Universales, parte de lo logrado por mentes como la de Roscelino, (c.1050-c. 1112), rival de San Anselmo y también suyo, para quien “los conceptos generales son únicamente nombres, denominaciones, simples “conmociones del aire” (*flatus vocis*)”. Y, aunque el pensamiento de Roscelino fue condenado por herético en el concilio de Soissons del año 1095, le dio las armas para atreverse a intentar romper la dependencia que el agustinianismo había impuesto a la filosofía de la teología, sin olvidar el rescate que hizo de la individualidad personal, claro que dentro de los parámetros permitidos en su tiempo. Va por un camino propio, negando la existencia real de “lo general” independientemente de las cosas singulares y admitiendo la existencia de conceptos generales en la mente anteriores a la experiencia, conceptos “a priori” que igualmente permitían conocer la realidad objetiva circundante. Amparado en las circunstancias de su época¹⁵, Abelardo, bajo la capa del Humanismo naciente, dio el primer paso, pero la importancia, el peso específico de tal actitud, decreció con los años, ante el apogeo de los clásicos de la Escolástica; como Santo Tomás de Aquino, quien reconoce la pluralidad, pero hace escabullirse de ella a Dios: Ni multiplica

¹⁴ Pedro Abelardo, “*Dialogus Inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*”.

¹⁵ “El intelectual del siglo XII, situado en el centro del taller urbano, ve el universo a imagen de ese taller, vasta fábrica en la que zumba el ruido de todos los oficios. La metáfora estoica del mundo fábrica es retomada en un medio más dinámico con mayor eficacia y alcance. [...]. En ese taller, el hombre se afirma como un artesano que transforma y crea. Redescubrimiento del homo faber, cooperador de la creación con Dios y con la naturaleza., «Toda obra, dice Guillermo de Conches, es obra del Creador, obra de la naturaleza o del hombre artesano que imita la naturaleza». Le Goff, (1986) *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gidisa, 64-65.

arbitrariamente la potencia divina, lo cual hubiera equivalido a dividir el ser de Dios, así como tampoco lo deja distante, inaccesible a la razón humana:

“Como antes se ha dicho, las cosas que se dicen en la divinidad sobre la potencia, se han de considerar a partir de la misma esencia. Por otra parte, en la divinidad, aunque una relación se distinga realmente de otra, a causa de la oposición de relaciones que son reales en Dios, sin embargo, la misma relación en la realidad no es diversa de la misma esencia, y sólo difieren conceptualmente, pues la relación no se opone a la esencia. Y de este modo, no se ha de conceder que algo absoluto en la divinidad se multiplique, como queda dicho, o que en la divinidad haya un doble ser, esencial y personal.

Todo ser en la divinidad es esencial, y la persona es sólo gracias al ser de la esencia. Pero en la potencia, sin embargo, además de aquello que es la potencia misma, se considera una cierta relación u orden a que está sujeto la potencia. Luego si se confronta una potencia que se refiere a un acto esencial, como la potencia de conocer o de crear, con una potencia que se refiere a un acto nocional (como es la potencia generativa), considerando 10 que es la misma potencia, se encuentra una e idéntica potencia como uno e idéntico es el ser de la naturaleza y de la persona. Pero, sin embargo, en ambas potencias se coentiende una relación diversa, según los diversos actos a los que se refieren las potencias.

Luego, así, la potencia generativa y la creadora es una e idéntica potencia si se considera lo que es potencia; sin embargo, difieren según las diversas relaciones a actos diversos”¹⁶.

O como San Buenaventura, ardiente defensor del franciscanismo filosófico, que sustenta la unidad trinitaria, que es la naturaleza más íntima de Dios, en quien no cabe partición alguna:

¹⁶ Santo Tomás de Aquino, “De Potentia Dei: Cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. (Universidad de Navarra: Departamento de Filosofía, 2001) Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros. Q. 2, art. 6, pp. 119-120.

“Por cuanto en la emanación de las personas la naturaleza es lo que se comunica y la persona es la que produce, por razón de la misma emanación se concluye a la pluralidad de personas y a la unidad de naturaleza”¹⁷. Como señala un autor: “El Padre es el todo *originante* y emanante y el Hijo desde la autoexpresión del Logos es el todo expresivo y ejemplar. Desde la intimidad *quiditativa* nace la propia expresión, desde la emanación omnipotente la ejemplaridad universal. La unidad del ser es en sí pluralidad personal”¹⁸.

No será sino hasta Occam (que, a diferencia de Buenaventura, si abordará los principios de la teología), cuando la idea anti pluralista, pero “aterrizada” en el mundo de lo humano y material, vuelva a levantar vuelo.

Y es que los tiempos de Occam, el célebre fraile inglés, gran filósofo y gran contestatario, son muy diferentes a los de Agustín o de Abelardo. Los siglos no pasan en vano. Palabras como igualdad y libertad ya no suenan vacías, el régimen feudal ha entrado en un largo pero inexorable proceso de descomposición, el campo ya ha perdido importancia respecto a las ciudades, y la vida urbana se torna cada día más influyente; los artesanos y mercaderes empiezan a ganar poder gracias a los gremios urbanos y están en trance de ver nacer de su seno a la futura burguesía; a las ciudades convergen los grandes del mundo, incluyendo a los intelectuales y a través de ellas, las ideas se difunden con rapidez inaudita hasta entonces; y la Iglesia, sostenedora del régimen feudal, es desafiada continuamente, tal como ya lo había sido antes con la querrela de las investiduras o por los grupos sectarios que retan a la ortodoxia, como cátaros, albigenses, dulcinistas, valdenses o goliardos. Tiempos nuevos, en los que, de igual modo, florecerán el pensamiento proto empirista de Roger Bacon tanto como el artístico-filosófico de Raimundo Lulio. En ese ambiente tan peculiar, aparecerá la figura del fraile inglés que acabó desafiando al poder establecido.

17 Bonaventura, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. q. 2, a. 2, concl., vol. V, p. 65b. 38. En: M. Lázaro, “Verbum sic repra: La significación desde la autoexpresión del Logos divino en Buenaventura: Entender la Unidad en la Pluralidad”, *Bajo palabra. Revista de filosofía*. 24 (2020), 475-492: “Quoniam in emanatione personarum natura se habet in ratione communicabilis, persona se habet in ratione communicabilis, persona se habet ratione producentis; propter eandem emanationem necesse est, pluralitatem esse in personis et unitatem in natura”

¹⁸ Bonaventura, 482

5. Duns Scoto

El camino de la individualidad tenía que ser abordado desde otra perspectiva, quizás desde el libre albedrío aplicado al conocimiento del mundo, como ya algunos lo venían haciendo y defendiendo. El agustinismo, sin embargo, con su dosis de realismo y defensa de los universales, no estaba en retirada, sino todo lo contrario; pues el también franciscano Duns Scoto, por esas mismas fechas, filosofaba, entre otras cosas, estableciendo que la esencia de la voluntad era la libertad. Se trasvasa, es cierto, el concepto de la libertad de Dios como esencia de su voluntad, del momento de la salvación final, como lo había intentado hacer Orígenes, al de la Creación. El *Doctor Sutil* ha tomado de la “Metafísica” de Aristóteles, específicamente de su distinción entre potencias racionales e irracionales (Libro IX), los fundamentos para su distinción entre voluntad (que en Aristóteles se identifica con el término *prohairesis*, que es sinónimo de “elección”) y naturaleza:

“La voluntad es idéntica a la Primera Naturaleza, porque el querer es sólo de la voluntad; por lo tanto, que ella es incausable; luego, etc. El querer se entiende como si fuera posterior, y sin embargo, el querer es idéntico a aquella Naturaleza, luego más lo será la voluntad. Se sigue en segundo lugar que el entenderse es idéntico a aquella Naturaleza, porque nada se ama si no se ha conocido; luego el entender es el ser necesario por sí; de modo similar está en cierto modo más cerca de aquella Naturaleza que el querer. Se sigue en tercer lugar que el intelecto es lo mismo que aquella Naturaleza, como se ha argumentado antes acerca de la voluntad por el querer. Se sigue que la razón de entenderse es idéntica a sí, porque es un ser necesario por sí y se entiende, como si dijéramos, antes de la intelección”¹⁹.

Rechaza la tesis del Aquinatense de que las verdades morales son inmutables, estableciendo, por el contrario, que se trata de verdades contingentes, dependientes en todo de la voluntad

¹⁹ Duns Scoto. “*Tratado del Primer Principio*”, II, 15. Título original: *Tractatus de primo rerum omnium principio*. Traducción: Alfonso Castaño Piñán. (Madrid: SARPE, 1985), 111.

divina y derivando de aquí que razón y fe no son tan coincidentes como se pensaba. Occam coincidirá en gran medida con estos puntos, pero no le agrada mucho que Scoto vaya complejizando la existencia de Dios y definiendo que la creación fue, ante todo, un acto de libertad divina:

“En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Scoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho”²⁰.

Y aunque Scoto afirma que “*La pluralidad no debe suponerse nunca sin necesidad*”²¹, en la práctica toma a Aristóteles y lo pasa por el platonismo de San Agustín y establece el principio de la *distinción formal*, que es real pero no numérica, ya que se refiera a esencias o sentidos que, eventualmente, pueden desaparecer sin alterar en nada la unidad del ser del que forman parte, no son caracteres esenciales del objeto: los entes son inseparables e indistintos en el mundo objetivo pero las definiciones de estos entes no son idénticas o iguales.

6. Occam

Contra este punto, de la *distinctio formalis*, no contra el de la voluntad y libertad divina, será el primero contra el que reaccionará Occam, pues ve en él el peligro mayor: la multiplicación de las definiciones pone en peligro a la individualidad-unidad: Como lo afirma el discípulo aprovechado y fiel seguidor que escribió el “*Tratado sobre los principios de la Teología*”, atribuido a Occam, pero que glosa el pensamiento del maestro: “De acuerdo con lo dicho se

²⁰ Benedicto XVI. “*Encuentro con el mundo de la cultura. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona: fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*”. 12/9/2006.

²¹ Duns Scoto. “*Tratado del Primer Principio*”, 63.

enseña que no hay pluralidad de conceptos sin pluralidad de cosas”²² Occam se impuso la tarea de contradecir a Duns Scoto enseñando que:

“Nada se distingue de otro sino como un ente real de otro ente real (sicut ens reale ab ente reali), y toda esa distinción es una distinción real [...]; o se distingue como un ente de razón de otro ente de razón, y toda esa distinción es una distinción de razón [...]; o se distingue como un ente real de un ente de razón, o a la inversa, y esa distinción estricta y propiamente no es real ni de razón (nec est realis nec rationis)”²³.

No hay lugar para más. La navaja occamista ha rasurado todas las distinciones intermedias que el Escoto había planteado y se queda únicamente con dos: la real y la de razón, la que viene de lo material objetivo y la que construye la mente. De la definición escotista, que incluía la distinción *formalis ex natura rei*, como intermediaria entre la real y la de razón, Occam se asegura que quede fuera de su sistema insistiendo en que nada es singular “a menos que sea esto singular determinado o aquello otro, y por consiguiente nada es un singular vago”²⁴, asegurándose de esta forma que, entre las cosas de la realidad, hay siempre una singularidad y una irreductible individualidad.

Occam reaccionará contra ese pretendido realismo de los Universales que los clásicos de la Escolástica tanto defendieron, ya que, aunque propugnaban por un realismo moderado resbalaban fácilmente en un realismo exagerado que consideraba que el “universal” es tan real y subjetivamente presente (no sólo objetivamente) en el alma de los individuos. Para Occam, en cambio, el Universal no es un objeto real existente en el sujeto, sino que es un objeto simplemente objetivo que se da en el alma. Es, por consiguiente, un concepto creado por la mente que el entendimiento ha elaborado ante la visión de un objeto que está fuera del individuo que lo piensa.

²² Guillermo de Occam. “Tratado sobre los principios de la Teología”. Biblioteca de Iniciación Filosófica. (Buenos Aires: Aguilar, 1957),48: Sobre la distinción de los conceptos.

²³ Guillermo de Ockham, In I Sententiarum, d. 2, q. 3, B. En: Beuchot, Mauricio. (1994) “La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna” (México: Instituto de investigaciones Filológicas de la UNAM, 1994).

²⁴ Ockham, I Sent., dist. 25, q. unica. (OTH IV, 136)

El concepto es, pues, real. También lo es el signo, la palabra que lo representa; pero toda realidad se circunscribe, en el pensamiento occamista, al individuo; y como este no es susceptible de que en él se establezca cualquier tipo de distinción, el individuo se torna así impenetrable, aún por el propio “universal” pues siendo éste independiente, es exterior al concepto que el entendimiento ha creado. Y aplicando su famosa “navaja”, no considera que del universal no se pueda decir nada, afirmar o negar, de muchas características, sino por el entendimiento que lo compone (Que lo *crea*), que siempre es individual.

Occam parece partir de la lógica más reciente en donde el predicado (elemento de todo juicio, o sea, lo que se afirma o se niega del sujeto) adquiere tal o cual significado verdadero determinado para una esfera objetiva. De este modo, la lógica de la abstracción, verdadero manjar para sus predecesores, quedaba virtualmente superada en el pensamiento de Occam. Incluso va más allá, y ciñéndose al plano de lo teológico, no rechaza la tesis de la inmortalidad del alma (que los escolásticos clásicos defienden basándose en la tesis de que el alma puede captar lo universal con fundamento en sí mismo) pero se siente incapacitado para dar argumentos que prueben tal dogma de fe (con esto, supera a Orígenes, en cuyo pensamiento parece inspirarse, al menos en parte, sobre todo en lo de la apocatástasis. Sin embargo, Occam queda muy lejos, a muchas leguas, de las interpretaciones alegóricas que de las Santas Escrituras, hacía el patriarca cristiano primitivo) puesto que de hacerlo “multiplicaría innecesariamente los entes” (en eso, sigue a Orígenes, para quien el “llevar a la gloria incluso a los demonios”, sería un acto de Dios que volvería todo hacia sí mismo, evitando la multiplicación de entes y, con ellos, del pecado, pues el castigo eterno a los pecadores significaría la perpetuidad del concepto “pecado”)... para él, el concepto de inmortalidad del alma viene siendo término o términos que designan un concepto, algo confuso, mas no se puede equiparar a un concepto que designa una “cosa”, o sea, a algo que se conoce con distinción, que se distingue realmente del resto del mundo objetivo: Todo término tiene que referirse así a algo concreto, singular.

Eso concreto es una “cosa”, única, diferenciable e indivisible (sobre todo esto último pesa apabulladoramente en la filosofía occamista: ¿Herencia de Orígenes?). Hay pues una gran

diversidad de cosas porque unas y otras se contradicen (causa de su diferenciación y, por ende, de su aprehensión por el entendimiento) en su más íntima esencia. Hay, por tanto, una distinción real que se manifiesta bajo diversos nombres o “categorías” como *materia, forma, sustancia*, pero que no indica nada distinto a lo que le pertenece “*per se*” a la “cosa” de la que se hable, pues ella es concreta y singular.

Aún Dios no escapa de ser un *ente* (cosa) singular y universal, a la que Occam no niega ni rechaza pero que es para él algo “diferenciador” de lo que los escolásticos clásicos consideraban: Sigue siendo el “primer motor” y el “primer móvil” del Universo (¿Y, por tanto, el primer y más grande “Universal”?), ser eterno, infinito, omnisciente y omnisapiente pero que cuya naturaleza (por ser para Occam, indivisible) no puede ser deducida o comprendida o compuesta a partir de tales u otros atributos, ya que de hacerlo así, estos se multiplicarían innecesariamente y se volverían cosas independientes, lo que es imposible puesto que no se las puede desligar del sujeto (Dios) al cual conforman. Orígenes le daba a Dios la potestad de atraer todo espiritualmente a sí, incluso a los demonios, para la apocatástasis. Los escolásticos clásicos negaban esto porque consideraban que sería una injusticia del propio Dios; en cambio Occam ni lo rechaza ni lo acepta: Dios como individuo, es libre e independiente, puede o no puede hacerlo todo; mas, como es Dios, el ser supremo, a diferencia de los hombres, su libre albedrío escapa a la comprensión humana:

“...Dios puede por su potencia absoluta aceptar a alguien en su naturaleza pura, a pesar de que no hubiera dispuesto esto, porque puede ordenar que el que hoy no es aceptado sin la gracia, mañana sea aceptado sin la gracia y entonces sucesivamente se verificarían estos dos contrarios aceptando y no aceptando, mediante sólo un espacio de tiempo sin que se cambiara la voluntad de Dios que es su esencia y 'sin que se creara o corrompiera algo con relación a aquel que es aceptado entonces”²⁵.

²⁵ Occam (1957) “*Tratado sobre los principios de la teología*”. Cap. “De la predestinación”, pp. 110-111

Además, creo que los “entes” (atributos) presentes en Dios sólo pueden, o podrían, multiplicarse por tratarse de un Espíritu puro y Puro espíritu; aunque Occam seguro nos respondería diciéndonos que, si esa multiplicación es posible, sólo lo es dentro de la esfera inmortal de Dios, de su esencia, de su naturaleza, y, por tanto, desconocida e imposible de conocerse por cualquier acto del conocimiento humano. No había, pues, forma objetiva y real de verificar tal multiplicación. Otra cosa sería caer en una “metafísica de la abstracción”, vana e innecesaria para el *Venerabilis Inceptor*, que amaba tanto una suerte de teología práctica y no la especulativa de sus predecesores.

Así, con su nominalismo, Occam tomó las bases teóricas de las alegorías de Orígenes, mas no sus abstracciones salvíficas. Esa metafísica, es otra cosa. Si bien el énfasis de Orígenes en el esfuerzo humano para alcanzar la salvación atrajo a los humanistas del Renacimiento, como ya se le puede considerar a Occam, lo hizo mucho menos atractivo para los defensores de la Reforma, que apreciaron mejor al maestro del siglo XIV y su doctrina del Dios inaccesible a la razón y del permanente empecatamiento del hombre, que al teólogo del siglo III y su prédica salvífica universal metafísica.

Conclusión

Orígenes le había dejado todo el peso del trabajo por la salvación del género humano a Dios, resumiendo todo en un arrebató divino. San Agustín le devolvió peso específico al factor individual en el conocimiento de la fe, pero no traspasó lo hecho por el alejandrino en el siglo III y subordinó la razón a la fe. Correspondería al nominalismo cambiar tal situación, y sin pretender salvar a demonios y pecadores condenados, se centró en la verdad objetiva y pura, que no necesita de múltiples nombres para ser entendida y conocida: la sencillez de la materia, que siempre es lo que es, sin atributos ni interpretaciones vanas, ni definiciones que se pierden en la nebulosa: una categoría siempre en permanente individuación, plural y, a la vez, única. La constante *adversus pluralitas* dentro de la filosofía medieval, necesitó de muchos siglos para madurar, y hubo de parar y quedar frente a frente a lo material, en el momento exacto en que, por obra y gracia del Nominalismo, quedó libre de su subordinación a la teología.

Referencias

Fuentes primarias

Abelardo, P. (s.f.). *Dialogus Inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*.

Agustín, S. (s.f.). *Comentarios al Evangelio de San Juan*.

Agustín, S. (1986). *Confesiones* (R. P. Joaquín García Osa, OSA, Ed.). Iquitos, Perú: Publicaciones CETA.

Aquino, T. de. (2001). *De Potentia Dei: Cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Universidad de Navarra: Departamento de Filosofía. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros.

Denzinger, H. (1963). *El magisterio de la Iglesia: Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres* (D. Ruiz Bueno, Trad.). Barcelona: Editorial Herder.

Duns Scotto. (1985). *Tratado del Primer Principio* (A. Castaño Piñán, Trad.). Madrid: SARPE. (Trabajo original publicado en el siglo XIII).

Nácar, E., & Colunga, A. (1981). *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Editorial Católica, S.A.

Occam, G. de. (1957). *Tratado sobre los principios de la Teología*. Buenos Aires: Aguilar.

Ockham, G. de. (s.f.). *I Sent., dist. 25, q. unica* (OTH IV, 136).

Orígenes. (2002). *Tratado de los principios* (A. Roperro, Comp.). Barcelona: Editorial Clie.

Fuentes secundarias

Benedicto XVI. (2006, 12 de septiembre). *Encuentro con el mundo de la cultura. Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona: fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*.

Benedicto XVI. (2007, 18 de abril). *Audiencia general*.

Fernández, S. (2017). Las notas marginales de Venetus Marcius Graecus 47 y la historia de la recepción del De Principiis de Orígenes. *CrSt*, 38, 11-26.

- Iglesias Granda, J. M. (2023). Miguel de Unamuno y Walter Benjamin: un diálogo a partir de la “apocatástasis paulina”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 88, 167–182. <https://doi.org/10.6018/daimon.452991>
- Lázaro, M. (2020). Verbum sic repraee. La significación desde la autoexpresión del Logos divino en Buenaventura: Entender la Unidad en la Pluralidad. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 24, 475-492.
- Le Goff, J. (1986). *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gidisa.
- Beuchot, M. (1994). *La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM.
- Patrides, C. A. (1967). The Salvation of Satan. *Journal of the History of Ideas*, 28(4), 467-478. <https://doi.org/10.2307/2708524>
- Rosental, M., & Iudin, P. (1973). *Diccionario Filosófico*. Buenos Aires: Ediciones Universo, S.A.
- Sabino Gomes, V. (2010). La Escolástica en piedra. *Revista Heraldos del Evangelio*, 80, 20.

Hacia una lectura crítica de la filosofía de la religión como metafísica religiosa

Towards a critical reading of the philosophy of religion as religious metaphysics

Ernesto Fajardo Pascagaza¹
Universidad Santo Tomás

Recibido: 30.07.2024
Aceptado: 30.19.2024

Resumen

Desde la filosofía teórica y práctica, se busca analizar críticamente el papel de la filosofía de la religión a partir de su enfoque metafísico. Por lo tanto, se hace una lectura crítica de la filosofía de la religión, comprendida como metafísica religiosa, a partir de la construcción de su identidad, sus orígenes, el paso de la teología natural a la filosofía de la religión, y su definición descriptiva, teniendo como referentes el giro antropológico, el descubrimiento de otras religiones y la quiebra del pensamiento dogmático. Así mismo, se aborda el concepto, la naturaleza y las perspectivas metodológicas como disciplina filosófica, concluyendo en su comprensión como metafísica religiosa. A manera de conclusión, la cotidianidad praxica del ser humano se hace experiencia religiosa, con su consecuente expresión del sentido de la religiosidad, evidenciada en la realidad metafísica.

Palabras clave: filosofía, metafísica, práctica religiosa, religión, teología

¹ ernestofajardo@usta.edu.co
<https://orcid.org/0000-0003-1168-9512>

Abstract

From theoretical and practical philosophy, we seek to critically analyze the role of the philosophy of religion from its metaphysical approach. Therefore, a critical reading is made of the philosophy of religion understood as religious metaphysics based on the construction of its identity, its origins, the passage from natural theology to the philosophy of religion, its descriptive definition having as references the anthropological turn, the discovery of other religions and the bankruptcy of dogmatic thought. Likewise, the concept, nature and methodological perspectives as a philosophical discipline are addressed, concluding in its understanding as religious metaphysics. By way of conclusion, the practical daily life of the human being becomes a religious experience with its consequent expression of the sense of religiosity, evidenced in metaphysical reality.

Keywords: philosophy, metaphysics, religious practice, religion, theology

Introducción

Hablar de Filosofía de la Religión implica someter el tema a un estudio crítico, abierto, pero no confesional. Se trata de un ejercicio reflexivo filosófico sobre el fenómeno religioso sin dogmatismos. En este orden, son diversas las voces que se han manifestado frente a la Filosofía de la Religión como Hume, Feuerbach, Marx (Pascagaza, 2018), Nietzsche, Freud, entre otros pensadores. Para Unamuno (1967, p. 91), tanto la filosofía como la religión se necesitan mutuamente. En este sentido, es necesario analizar la Filosofía de la Religión desde la construcción de su identidad y ésta, anclada en sus orígenes, como el paso de la teología natural hacia una definición descriptiva y conceptual, para lograr así determinar su naturaleza y perspectivas metodológicas en tanto disciplina filosófica a partir de la hermenéutica analógica.

Lo esencial de lo religioso está en el misterio, así como en la hierofanía y en la salvación. El misterio está más allá del mundo y del hombre, pero se manifiesta en el mundo y en el hombre,

y por consiguiente en la naturaleza y en la historia del hombre. Con el misterio, el hombre se abre a la búsqueda de la apertura integral y, en este sentido, lo hierofánico explica el lugar privilegiado que en lo religioso tiene el símbolo, y es tarea de la filosofía hacer una crítica de la razón simbólica. Se parte de la fe religiosa para llegar a una fe filosófica, donde el hombre está abierto a la trascendencia desde las tradiciones, sin llegar a la absolutización del hombre ni tampoco perdiendo su sentido de absoluto, lo cual no es un camino fácil.

La crítica que se hace a la religión es de carácter hermenéutico dialogal como filosofía crítica de la religión, en tanto que es una lectura metafísica como intento de reconstrucción de la fundamental afirmación religiosa. Hablar de una filosofía metafísica implica una auténtica racionalidad que obra críticamente frente a lo religioso.

1. Construcción de su identidad

Para Unamuno, la filosofía y la religión se necesitan de manera recíproca dado que ambas reflexionan sobre lo mismo: la vida y la muerte, el dolor y la felicidad. Por otra parte, Nietzsche (1983, p. 88) somete la religión a la filosofía en tanto que concibe que “es caro el precio que se paga siempre que las religiones no están en manos del filósofo”. En la relación entre religión y filosofía, hay una sustancial complementariedad porque, aunque hablen diferentes lenguajes, existe una profunda afinidad interna. Tal es el caso cuando se hace referencia a Dios. Cuando se asume desde la filosofía, a Dios se accede desde la razón; cuando se accede desde la religión, se hace desde la imaginación, los sentimientos y los afectos. En este sentido, Weischedel (1985) afirma que “cuando la filosofía deja de interesarse por la religión, la filosofía entra en crisis”.

Existe una convivencia dilatada, ya que la filosofía fue considerada como auxiliar de la teología, subordinada, sierva, ancilla de la teología, teniendo como tarea preparar el camino para la revelación sobrenatural. Esta fue la comprensión que se tuvo en la Edad Media. Por otra parte, para Rahner (1967), la filosofía es comprendida desde su supremacía frente a la religión. Para Hegel, la religión ha de ser objeto de superación. La religión pertenece al mundo

de los sentidos, de las metáforas, de la imaginación de todos los mortales, mientras que la filosofía pertenece al mundo de unas minorías selectas porque es la máxima realización del espíritu absoluto, correspondiendo al esfuerzo conceptual.

Para superar esta marcada dialéctica entre religión y filosofía, en el siglo XVIII surgió la filosofía de la religión. Para Kant (1986, p. 23), el teólogo ha de oír al filósofo porque una religión que declare la guerra al patrimonio de la razón simplemente no podrá salir victoriosa. Con el surgimiento de la Filosofía de la Religión, se han dado lugar a diversos cuestionamientos, como si quienes incursionan en este escenario son considerados filósofos de la religión, críticos de la religión o pensadores de la religión. Para Adorno (1989, p. 11), la dialéctica negativa después de Auschwitz considera la cultura como basura y la filosofía como fracaso porque surgen preguntas existenciales que tocan la realidad de la filosofía de la religión. Tal es el caso de preguntas como: ¿Acaso es lícito seguir viviendo? (Adorno, 1989, p. 363). Es en tiempos de conmoción y de dolor cuando adviene la posibilidad de hacer filosofía.

2. Orígenes

El hombre religioso más primitivo vive ingenuamente sus antropomorfismos, incluso a través de figuras zoológicas o astrales previamente antropomorfizadas (Gómez, 1973, p. 298).

En la Edad Antigua, con todo lo que implicó la manifestación del paganismo, el politeísmo, la mitología griega y otras expresiones religiosas, y en la Edad Media, con el cristianismo y la búsqueda de la salvación, se puede afirmar que la religión se ha vivido de manera real y concreta. Se filosofaba sobre Dios a partir de la teología revelada que brindaba la fe y las Sagradas Escrituras, así como también desde la teología natural, a partir de las posibilidades que brinda el conocimiento humano en torno a la demostración de la existencia de Dios, como fue la preocupación de Santo Tomás con las vías de la existencia de Dios. En este contexto, surge la teodicea, que, desde Leibniz, justifica la existencia de Dios en un mundo inundado de dolor y sin sentido.

En el siglo XV, Ramón Sabunde separó el tratado filosófico de Dios del resto de las disciplinas escolásticas, dando lugar a la tendencia racionalista. Christian Wolff, quien, al absolutizar la razón, entendía que la teología natural abarcaba todas las afirmaciones sobre la demostración de la existencia de Dios. Tanto Leibniz como Wolff son creadores de un nuevo concepto de teología natural que luego, en el siglo XVIII, es considerada como filosofía de la religión. Para Baumgarten, la teología natural trata del conocimiento de Dios sin la ayuda de la fe, por cuanto que entre la teología revelada y la teología natural no puede haber contradicción. Al respecto, Kant terminó con la teología natural tradicional para dar lugar a la teoría filosófica sobre la religión, que luego será la filosofía de la religión.

3. Paso de la teología natural a la filosofía de la religión

La Filosofía de la Religión es asumida como una disciplina autónoma proveniente de la ilustración europea. Berger (1800) publicó la primera obra en la que se hace un análisis histórico del origen de la Filosofía de la Religión y en la que equipara la filosofía de la religión con la historia de una reflexión libre sobre la religión. Solamente cuando la religión va perdiendo los resortes del poder, podrá ser objetivada en un proceso reflexivo y crítico de gran alcance. Por eso, para Pflleiderer (1878), quien inicia la filosofía de la religión es Lessing y el primer período de la filosofía de la religión comienza con Spinoza. Por otra parte, para Hessen (1955, p. 12), los verdaderos iniciadores de la filosofía de la religión son Kant y Scheiermacher, y el primero que utilizó el término Filosofía de la Religión fue el kantiano Jacob (Pohlmann, 1982, p. 14). Ahora bien, para Feiereis (1965, p. 250), el primero en crear el término fue Storchenau en 1784, quien fue discípulo de Kant. Para Fries (1949, p. 15), la filosofía de la religión surgió como disciplina cuando se resquebrajó la unidad entre filosofía y fe revelada. En síntesis, la Filosofía de la Religión nació cuando perdió fuerza la teología natural.

4. Definición descriptiva

4.1 El giro antropológico

El universo religioso está conformado por Dios y el hombre en constante relación de castigo y acogida. Hegel observó que la teología natural solo se ocupó de Dios y la filosofía de la religión del hombre. Al respecto, Lessing afirmó que, si Dios le diese a elegir entre la verdad consumada y la búsqueda de la verdad, elegiría la última desde una búsqueda humilde y persistente donde el hombre es el centro, pero haciendo una crítica a la veneración excesiva que se hacía de la Biblia. Según Herder, el hombre es el centro, puesto que no es un ser abstracto, ya que vive experiencias y desea ver y sentir a Dios. En medio de estas apreciaciones surge una crítica fuerte y es que, por tanta argumentación filosófica, la fe ha decrecido y se hace necesario comprender que la religión tiene que ver con el hombre entero y no solamente con su razón.

Para Kant, citado por Gómez (1983, p. 23), el hombre es el centro. Es aquí donde se fundamentan sus inevitables preguntas: ¿Qué es el hombre?, ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? Según Schleiermacher, citado por Ginzo (1990), el hombre y su sentimiento religioso son el centro. No se trata de conocer a Dios, sino de sentirlo, porque la religión contempla el universo y permite despertar sentimientos de admiración y sobrecogimiento. Son sentimientos espontáneos y, por lo tanto, la religión es sentimiento de dependencia de lo infinito. Por lo tanto, ni la razón ni el pensamiento conducen a Dios, ni tampoco la Iglesia, solo el hombre. Ahora bien, otra es la comprensión de Hegel, para quien el sentimiento es un soporte débil en el acceso a Dios porque no se puede prescindir de la razón para conocer a Dios. Así, Feuerbach concluye que estas miradas llevan a una reducción antropológica donde Dios es una mera proyección humana.

4.2 El descubrimiento de otras religiones

Inicialmente, la religión no era el problema. Para Harnack, quien conoce el cristianismo conoce todas las religiones. Y en esta línea, Max Muller afirma que quien solo conoce una religión no conoce ninguna. Por lo tanto, la misión de la filosofía de la religión fue reflexionar sobre la pluralidad de religiones y revisar si había superioridad de alguna, ante lo cual Hegel consideraba que el cristianismo era la religión absoluta porque era la religión de la libertad y del espíritu. En este sentido, Nicolás de Cusa afirmaba que hay un solo Dios para todas las religiones, pero que la única religión es el cristianismo. Es así como en la ilustración nace la filosofía de la religión. Desde algunos escenarios académicos se ha dado lugar al nacimiento de la historia comparada de las religiones (Marquinez, 2002, p. 16), toda vez que se buscan comparar las religiones desde diversas variables de expresión.

Los criterios de índole revelada no son los criterios de la Filosofía de la Religión. Serían criterios de la teología revelada o sobrenatural. Para la Filosofía de la Religión, todas las religiones son verdaderas en la medida en que realizan ciertos esenciales religiosos que la razón descubre. No serán, en palabras de Zubiri (1979), la verdadera religión (punto de vista revelado), pero sí verdaderas y no falsas religiones. Lo falso en religión, lo que no debe ser, lo defectivo, es establecido por el filósofo a partir de ciertos criterios racionales como son el papel que cumple el hombre en su esencial dignidad y la naturaleza esencial de lo sagrado relacionante con el hombre. Según Rahner afirma que:

Una filosofía de la religión que no se limite a ser una mera descripción del fenómeno cultural religión, sino que plantee la cuestión acerca de la verdad y pregunte por la esencia de la religión integral, de la religión tal como debe ser, habrá en todo caso de llegar al conocimiento de Dios supramundano, absoluto y personal, reconociendo ser la religión lo que liga esencialmente al hombre entero con este Dios. Todas las religiones que se pueden señalar empíricamente son religión en la medida en que logran realmente ligar existencialmente al hombre con el Dios vivo. (Rahner, 1967, p. 223)

Para González (1999, p. 129), las religiones son plasmaciones de la religación en cuerpos religiosos. Estos cuerpos religiosos tienen naturaleza social y de alteridad. Por lo tanto, la religión no se agota en las institucionalizaciones sancionadas por la autoridad religiosa; siempre queda abierto un ámbito de vida religiosa personal y una búsqueda de nuevas posibilidades (Dávalos, 2012, p. 222).

4.3 La quiebra del pensamiento dogmático

La filosofía de la religión se liberó de la asfixia medieval en el encuentro de nuevos mundos religiosos. El Renacimiento abrió las puertas a nuevos valores sociales y el protestantismo surgió como truncamiento radical, ensayando una relación con Dios desprovista de milagros y magia en la que el hombre se comunica con Dios por medio de la palabra, es decir, por la Biblia.

La llegada de la modernidad pone en tela de juicio las Sagradas Escrituras porque estas hacen ver a Jesús como un mesías y político fracasado y, ante esta realidad, sus discípulos lo vuelven mesías espiritual. El texto sagrado se interpreta de diferentes formas y se desmitifican sus contenidos. Lutero da lugar a la división de la iglesia y a diferentes concepciones sobre Dios. Hasta el ateísmo asume su rol interpretativo.

La filosofía de la religión asume una reflexión libre y objetiva del hecho religioso y esta situación se dio porque Lutero sacudió los dogmas, las autoridades y las tradiciones religiosas. Igualmente, las guerras devastan a la iglesia y ella, con la inquisición, prendió fuego a disidentes, pecadores y brujas, de las cuales la última fue en 1749 en Wurzburg.

La teología natural es lineal y segura y no aporta respuestas o estas son muy débiles. La filosofía de la religión está mejor equipada para convivir con la agitada sucesión de cosmovisiones del siglo XIX, puesto que nace con espíritus emancipados que requieren coraje para usar la propia cabeza desmontándose del férreo pensamiento dogmático.

5. El concepto

Desde la concepción hegeliana se busca hacer que los hombres sean más lúcidos. Hegel liberó a la filosofía de compromisos menores y la obligó a hacer un esfuerzo conceptual sin precedentes.

La Filosofía de la Religión no puede prescindir de la fenomenología del hecho religioso. En este sentido, para la fenomenología de la religión todo lo grandioso, lo nuevo, lo extraordinario, tiene halo de religioso. Es así como para Eliade (1981, p. 35), el hombre encuentra manifestaciones de lo sagrado en todo lo que ama, necesita y siente.

Desde la sociología de la religión, la religión es considerada como un fenómeno social que configura las creaciones y prácticas de los fieles. Por lo tanto, los símbolos religiosos refuerzan o debilitan la integración social. Al respecto, Max Weber sostiene que la fuerza legitimadora de la religión resulta decisiva en gran número de sociedades.

Desde la mirada de la psicología de la religión, según Freud, la religión es una ilusión de los intensos y apremiantes deseos de la humanidad que devienen del ímpetu del hombre por miedos, indefensión, deseos insatisfechos, fijaciones infantiles, traumas, tendencias sexuales frustradas y miedo a lo desconocido. Se puede entender que analiza el impulso religioso más no la religión. En este sentido, la religión tiene raíces profundas en el psiquismo humano y, por consiguiente, incidencias en él. Esta realidad da lugar a la psicología de la religión.

Una filosofía de la religión que no tenga en cuenta la historia de las religiones nace sin futuro y, por lo tanto, no podrá filosofar sobre ese futuro y las situaciones históricas y culturales.

Desde la historia de las religiones lo que incita a la aventura filosófica es la diversidad. En este sentido, surge el método comparativo, el cual reconoce la especificidad de los conjuntos a los que pertenecen los rangos comparados y la previa situación histórica y cultural de los mismos (Velasco, 1993, p. 27). La diversidad de religiones es todo un monumento a la

capacidad creativa del espíritu humano y, por lo tanto, la filosofía de la religión se convierte en una búsqueda teniendo en cuenta la fenomenología del hecho religioso desde estas precomprensiones sociológicas, psicológicas e históricas.

Paul Tillich (1973, p. 7) afirma que el objeto de la filosofía de la religión es la religión, pero la religión se resiste a ser objeto de la filosofía. Para Tillich, la Filosofía de la Religión afirma que:

Establece en una síntesis creativa y generadora, aquello que puede considerarse como válido en materia de religión. Emplea en su construcción normativa los materiales que proveen la historia de las religiones, la psicología de la religión y la sociología de la religión. Pero no es idéntica, sea en parte o en su totalidad, con ninguna de estas tres ciencias empíricas: Su tarea no consiste en considerar aquello que en religión es (Seindes) sino aquello que debe ser (Gultiges). La información fáctica sirve como material para la obra de construcción, pero no es la meta de su trabajo. (Tillich, 1973, p. 14)

Para W. Trillhaas (1972, p. VI), la religión empieza donde termina la filosofía. Para R. Rotto, la experiencia religiosa es tremenda y fascinante. Igualmente, para Bergson, los místicos se dejaron penetrar por la divinidad, como el hierro, por el fuego que lo enrojece. Así mismo, Kierkegaard dio el salto a lo religioso como incertidumbre. Karl Barth comprende la religión como el trajín que organizan los humanos para acceder a Dios, donde no son los hombres los que acceden a Dios, sino que es Dios quien desciende hacia el hombre. Para Heschel (1955, p. 3), la religión es la respuesta a las preguntas últimas del hombre.

Así entonces, la filosofía de la religión es filosofía porque sus cultivadores son filósofos. Tal es el caso de Hume, Kant y Hegel. Kolakowski (1985) escribió el libro "Si Dios no existe" en el que expresa que habla de teología revelada, de la teología natural, de la filosofía de la religión y las creencias religiosas. Comprende que la religión tiene que ver con dioses, con los hombres y con el mundo. Es un estilo de vida más que un temario. La Filosofía de la religión

alemana (filosofía de la religión parte de la filosofía de la historia) anglosajona prueba racionalmente los contenidos de la religión. En este sentido, Welte (1982, p. 23) sostiene que la filosofía de la religión es un pensar filosófico que versa sobre la religión, esclareciendo su esencia y forma de ser.

Surge una pregunta fundante: ¿Qué es esa esencia de la religión? Su respuesta se brinda como el acceso a Dios a partir de la existencia fáctica del mundo, de la pregunta por el sentido, así como del miedo al acabamiento total o a la nada, al infinito y a la incertidumbre, llevando a la pregunta por el origen del hombre y el fundamento último en Dios, donde el hombre es el realizador de la religión a partir de la fe, la liturgia, la oración, así como de los abusos de la religión.

Kant es claro al afirmar que con la oración no se hace nada porque el culto no pertenece a la esencia de la religión, puesto que era más importante el esfuerzo moral como base e intérprete de toda religión. Para Unamuno, un miserere cantado en común por una muchedumbre, azotada por el destino, vale tanto como una filosofía. La filosofía de la religión se ocupa, por tanto, de las cosas últimas, de las que afectan el sentido de la vida y la muerte.

Según Rahner (1967, p. 19), la filosofía de la religión es la metafísica misma. Para Nielsen, la filosofía y la religión son términos teóricamente cargados. Para Winch (1971, p. 19), la filosofía de la religión tratará del modo según el cual la religión intenta presentar un cuadro inteligible del mundo que sigue llamando el dolor humano. Para Peukert (1976, p. 6), la filosofía de la religión asume la experiencia del sufrimiento como punto de partida de su reflexión porque no se puede limitar a repetir viejas y desgastadas fórmulas de fe. Según Bloch (1983), la filosofía de la religión se debe ocupar del mal metafísico, donde la muerte es el hacha de la nada, es la epifanía fundamental de las negaciones oscuras y potentes. La filosofía de la religión es la filosofía de la esperanza en la que el hombre se rebeló y se valió de las teologías, las religiones, el arte y la música.

Según Pohlmann (1982, p. 9), la filosofía de la religión sirviéndose de la razón ofrece respuestas a los grandes interrogantes de la vida del hombre. La filosofía de la religión es el esfuerzo conceptual de descifrar el enigma de lo divino y humano. Para Rahner (1967, p. 20), la filosofía de la religión es el conocimiento que el hombre pudo alcanzar sobre su recta relación con Dios, con el absoluto. En este sentido, Dupre (1985, p. 17) le pone muchas tareas a la filosofía de la religión como son la experiencia religiosa, política y económica, ante lo cual, Schaffler (1983, p. 14) plantea que hay pluralidad de planteamientos, soluciones y métodos, puesto que la filosofía de la religión tiene la responsabilidad de buscar respuestas a preguntas que carecen de ella. Tales preguntas pueden ser: ¿Existe Dios?, ¿cuál es el sentido de la vida?, ¿en qué consiste la felicidad?, ¿qué es la Vida eterna?

La Filosofía de la Religión es una disciplina fundamental que, desde la autoridad de la razón, hace frente a la amenaza existencial y total que puede sufrir la humanidad. Afronta la contingencia de la vida. En el Segundo Wittgenstein, se plantea un análisis del lenguaje religioso. Los problemas vitales para el hombre surgieron con la preocupación incluso después de que todas las posibles preguntas científicas hubiesen encontrado respuestas satisfactorias.

La filosofía de la religión posee una amplitud temática y de reflexión crítica, abierta y rigurosa, y no confesional sobre los temas relacionados con la religión. No está ligada a un temario filosófico, sino a un estilo de filosofar.

Las relaciones del hombre se dan desde lo personal y lo social, teniendo como base fundamental la alteridad (González, 1999, p. 128), que remite a lo más otro, pero también a lo más propio, permitiendo la constitución de las personas (Zubiri, 1984, p. 84), de tal forma que la alteridad ejerce poder sobre la praxis para ser personas, dado que el carácter viene de fuera (González, 1999, p. 128). Por lo tanto, la alteridad permite estar ligados no como fuerza externa que obliga, sino que une con poder para ser personas, con poder de religación para ser personas (Zubiri, 1984, p. 84), para religar a un poder más último, al de la alteridad que es raíz y origen de las religiones.

6. Naturaleza y perspectivas metodológicas como disciplina filosófica

La comprensión se alcanza cuando se encuentran las palabras adecuadas para expresar lo comprendido, cuando una obra, entendida como un mundo propio, atrae y arrastra a quien intenta comprenderla. Por lo tanto, para Gadamer (2006), "toda interpretación no es más que la forma de realizarse la comprensión, una conversación con el otro y consigo mismo para dejar hablar al objeto" (p. 130-131). En este sentido, la plena comprensión se produce en el trato concreto con el texto cuando lo dicho en él puede expresarse en el propio lenguaje del intérprete (Gadamer, 2006, p. 131).

La interpretación implica conversar, estructurar preguntas y respuestas. Así, comprender un texto implica comprender la pregunta. Según Ricoeur (2003), "la interpretación descifra el sentido oculto en el sentido aparente desplegando los niveles de significación implicados en la significación literal" (p. 17). En este orden, Beuchot (2005) afirma que "la hermenéutica es un instrumento interpretativo, una herramienta conceptual para la interpretación de textos y, como analógica, trata de superar la distensión entre la hermenéutica unívoca y la hermenéutica equívoca" (p. 32). La hermenéutica analógica busca alcanzar la mayor objetividad posible, ya que la mirada univocista pretende ser una interpretación única y válida (Beuchot, 2005, p. 9), mientras que la equivocista está dada por un sinfín de interpretaciones que son validadas y llevan al caos y al relativismo (Beuchot, 2004, p. 38-39). La hermenéutica analógica está asociada a la *phrónesis*, a la prudencia, a la proporcionalidad y al equilibrio como un modelo de mediación (Beuchot, 2005, p. 22).

No hay consenso para brindar una definición de lo que es la Filosofía de la Religión, y esto de por sí ya es un problema, dado que toca realidades como la historia de las religiones en cuanto a su descripción o lo correspondiente a la teodicea conocida como teología natural. Igualmente, es clara la reflexión que se hace en torno a la experiencia religiosa (Beuchot, 1993, p. 123-131). Ahora bien, desde los presupuestos metodológicos o instrumentos conceptuales, la Filosofía de la Religión puede ser considerada desde la exigencia descriptiva de la fenomenología de la religión, que trata de los fenómenos religiosos en los que involucra

la experiencia religiosa (Velasco, 1973, p. 44), en tanto mitos, ritos, fenómenos actuales como el nihilismo, la indiferencia, el sinsentido y demás, o desde la exigencia ontológica de la filosofía analítica de la religión en tanto que se apropia de argumentos favorecedores de la religión como la existencia y la esencia de Dios, la naturaleza de las religiones, así como temas relacionados con el problema del mal y la exigencia de un lenguaje religioso.

Así como está la fenomenología de la religión y la filosofía analítica de la religión, igualmente hay un camino intermedio: la hermenéutica analógica, que no pretende estar en la línea de la univocidad analítica de las pruebas de la existencia de Dios ni en la línea equivocista que demanda sentido a partir de la fenomenología. Se busca, por lo tanto, el sentido del lenguaje religioso y su finalidad en tanto que se aborde el objeto de la Filosofía de la Religión, es decir, el fenómeno religioso, tratado por la fenomenología de la religión (Leeuw, 1964, p. 326), en cuanto creencias como los dogmas, los mitos, en especial la creencia en Dios y sus referencias conceptuales de sagrado, como ejercicio de lo visceral, del corazón (Zambrano, 1993, p. 66), y divino, como ejercicio intelectual y de la conciencia (Zambrano, 2005, p. 20), y en cuanto a las formas de comportarse el hombre religioso, están las normatividades morales y los ritos provenientes de la religión, conformados en iglesia. Por lo tanto, el objeto de la Filosofía de la Religión es Dios y el hombre; Dios en cuanto a su existencia y esencia, y el hombre en cuanto a su ser relacionante con Dios a partir de las narraciones míticas, las expresiones rituales litúrgicas, las descripciones dogmáticas y lo moral y religioso simbólico.

Desde el contexto de la fenomenología de la religión, lo religioso es visto como santo, prerracional, a priori, totalmente otro, misterioso, numinoso (Otto, 1965, p. 8), profundamente atrayente, un valor supremo, el amor (Scheler, 1940, p. 148), de experiencia religiosa seria, de abandono filial y confianza mística en Dios, de oblatividad, sagrado, de caridad, alegría y paz, y, por lo tanto, opuesto a lo profano. Para Leeuw (1964, p. 130), en el fenómeno religioso está presente un sentimiento de dependencia extática respecto al poder que emana de lo superior que salva. La religión da sentido, como una hermenéutica analógica e icónica que indica el sendero que se construye progresivamente en la vida al servicio de los demás, saliendo de sí para llegar al otro, imagen icónica y análoga de Dios que busca relacionarse y

generando obligaciones para con Dios reconociendo su excelencia, dominio y poder (Quiles, 1973, p. 19), a partir del culto, la oración, la meditación, del amor a Dios y el servicio a los demás (Leeuw, 1964, p. 329).

La relación con Dios es natural, a partir de la razón, como expresión de lo teológico o como expresión de la imaginación, siendo mítico, o relación revelada, a partir de la luz sobrenatural. La mirada teológica se pone en escena desde lo negativo (Gómez, 1973, p. 305-311), que no permite el conocimiento unívoco religioso ocultándose en la equivocidad, o positivo que pone el énfasis en la analogía, sin llegar a la univocidad, pero dando lugar a la equivocidad como misterio irreductible del hecho religioso fáctico. En este sentido, el hecho religioso es un hecho interpretado que revela su carácter simbólico en la relación diádica entre Dios y el hombre, y su mediación es el símbolo y por excelencia, para algunas religiones, el sacramento es la mediación simbólica que se da en cultos formalizados en acciones rituales, en lugares y tiempos sagrados celebradas por individuos consagrados, tanto en el orden jerárquico como de los fieles (Leeuw, 1964, pp. 182-233).

La lectura analógica del ser es mediación anclada en lo simbólico y el uso del lenguaje desde la finitud humana para llegar dialécticamente al referencial absoluto del conocimiento de Dios. Por la analogía dialéctica del ser, se busca la superación de la finitud y contingencia de la relación entre ser y ente (Gómez, 1973, p. 307). La analogía se acerca al conocimiento de Dios de manera sencilla y prudente, bajo el reconocimiento de que solamente a Dios se le puede conocer analógicamente, no unívocamente, como acercamiento simbólico, sin ser conocimiento claro y distinto o unívoco más no equívoco como desconocimiento irreductible e inalcanzable. En este sentido, la hermenéutica analógica permitirá realizar un acercamiento al hecho religioso que no es unívoco que puede llevar al panteísmo, ni tampoco equívoco que puede llevar al gnosticismo, ni de conocimiento unívoco perfecto de lo misterioso a partir del juicio de la razón, como San Anselmo, Escoto, Lulio o Descartes, o de conocimiento equívoco que se queda en lo misterioso como el caso de San Juan Crisóstomo, Levinas, Derrida, entre otros.

Esta situación da lugar a una hermenéutica analógica del hecho religioso que no agota lo misterioso, pero que tampoco se queda en la ignorancia frente a lo que se pretende abordar, de tal forma que se queda en un estado medio prudencial de comprensión como lo han asumido San Agustín, Santo Tomás, Eckhart, Kant, Blondel, Bochenski, entre otros. Por lo tanto, la fenomenología describe e interpreta mientras que la analítica busca acercarse a Dios a partir de un lenguaje adecuado para hablar de sus atributos y esencia. Ahora bien, una fenomenología hermenéutica busca comprender la facticidad del fenómeno y su sentido religioso, en tanto que la filosofía analítica asume la referencia hacia Dios, hacia la denotación del lenguaje religioso. Esta nueva mirada centra y equilibra su atención en el sentido del lenguaje religioso y su referencia ontológica hacia Dios, especialmente del sentido que la religión da al ser humano, dado que el sentido, el discurso sobre Dios, es el camino dirigido hacia la referencia y sus argumentos de existencia.

El lenguaje analógico está al servicio hermenéutico del lenguaje religioso, el cual acude a la narración, a la metáfora y al símbolo para referirse a lo sagrado y a Dios (Scannone, 2012, p. 269). Según Ricoeur (1992), la Filosofía de la Religión es posible a través de un "transfert analogizante, que supone asunción en imaginación y en simpatía, compatible con la suspensión del compromiso de fe" (p. 20). Por lo tanto, para Scannone (2005), "la religión y la irreligión proporcionan el lugar hermenéutico de la reflexión filosófica, como universalidad situada analógica" (p. 33). En este sentido, la Filosofía de la Religión, en cuanto genitivo, es "simultánea, dialéctica y anadialécticamente subjetivo y objetivo, dado que se abre a la eminencia y trascendencia del Misterio" (Scannone, 2005, p. 35).

7. Metafísica religiosa

El ejercicio reflexivo va más allá de una filosofía de la religión y de una metafísica de la religión, en cuanto que la reflexión filosófica no solamente aborda el hecho religioso asumiendo su crítica, sino que entra a participar del carácter del objeto criticado, es decir, que se hace religiosa. Se vuelve al origen como tarea de la metafísica, y más porque toda metafísica es "algo religiosa" (Gómez, 1973, p. 292). Desde la religión, el hombre refiere su existir,

mediante un universo de símbolos, a algo último que da sentido como razón estructural estrictamente religiosa. El universo simbólico plantea una dimensión de ultimidad a la actitud religiosa y es lo sagrado (Luckmann, 1967, p. 43-49). Ahora bien, hace presencia la vivencia propiamente religiosa, las cuales permiten la tematización de visiones de sentido como filosofías de tipo metafísico y comprender lo más originario e intenso de su propia esencia religiosa (Gómez, 1973, p. 295).

El problema de la crítica filosófica de la religión comprendida como metafísica religiosa consiste en entender la viabilidad o no de la hipótesis de que:

A ese punto-límite de “anclaje trans-simbólico” de los símbolos con los que el espíritu religioso se refiere a lo Absoluto pueda considerarse pertenecer no solo una noción como la de “el mismo Ser Subsistente”, sino también la que, con su misma estructura dialéctica, cupiera hacer con determinaciones fundamentales tomadas de la experiencia subjetiva; aquellas, por tanto, que nos dieran un Absoluto Sujeto y no solo Objeto. Si cupiera conceder viabilidad a una hipótesis de este tipo, a través de ella quedaría justificado un esencial privilegio de la simbólica personal en la referencia a lo Absoluto; y, con ella, lo específico de la actitud religiosa a la más austera fe filosófica. (Gómez, 1973, p. 312)

Lo religioso se expresa de manera propia a partir de los símbolos. En este orden, aun cuando la metafísica no pueda fabricar símbolos, sí puede tematizar la estructural connaturalidad de algunos y convalidar desde sus argumentos lo posibilitante religioso.

La fe filosófica ha de estar frente a la fe de la revelación. El creyente en la revelación la considera verdadera y no hay verdades en igual rango, porque Dios es quien le habla (Jaspers, 1968, p. 567). Por lo tanto, la fe filosófica no puede rechazar la historia humana como escenario genérico de una hierofanía y un camino de salvación, que la historia humana contenga hechos excepcionales los cuales puedan ser "razonablemente asumidos como significaciones de una iniciativa trascendente de ese Absoluto al que se reconoce el carácter

personal de Entender, el Amor y la Libertad" (Gómez, 1973, p. 489). Kant (1793, p. 154-155) admite "la posible realidad de una revelación sobrenatural divina" y "el conocerla y recibirla como verdadera no es algo necesariamente requerido para la religión".

Para el creyente, con conciencia de madurez en su fe, este no ejercerá su fe con ciega abdicación de la libertad de juicio ni renunciará a la indagación racional, como si le viniera externamente, sin interiorizar hermenéuticamente esta fe, pero evitando caer en reduccionismos de la verdad propia de la tradición religiosa racionalizándola por completo.

Para Marx y Freud, la religión es considerada una patología de tipo social o psíquico. Si se quitaran las raíces propias de la religión y se ven desde la perspectiva de estos autores, quedaría por completo en el piso, porque desde su mirada, la religión no da respuesta a ninguna necesidad humana y no tiene conexión con el futuro, con la libertad y la racionalidad propia del hombre. Desde la perspectiva de Feuerbach, el asunto no es de religión o no religión porque en esencia el hombre es necesariamente religioso; de lo que se trata fundamentalmente es de comprender qué clase de religión es la que le favorece al hombre y, en este sentido, para Feuerbach, la religión es de tipo antropológico y, por lo tanto, la religión es propia del hombre y no del animal. Siguiendo a Feuerbach (1963), se comprende la religión desde una intención abierta al infinito porque la conciencia del hombre es intrínsecamente universal e infinita (Feuerbach, 1963, p. 52), en tanto en los animales es conciencia limitada y, por lo tanto, hay una distinción entre los animales y el hombre por ser este un ser religioso.

El hombre trasciende, se eleva a algo superior (Brunner, 1963, p. 36), y se considera al animal como un ser ametafísico y, por consiguiente, arreligioso; cosa contraria, el hombre es animal metafísico y necesariamente religioso. Ahora bien, cuando se refiere a metafísica, se hace no como una teoría, sino como un acontecimiento propio del ser humano, como algo que le acontece al hombre debido a su naturaleza humana (Marquínez, 1980, p. 76), porque el hombre va más allá de los horizontes de la inmediatez de los entornos naturales que encierran y opacan la cotidianidad de los seres.

El hombre se abre de manera intencional al horizonte de la totalidad de lo real porque está en total apertura al mundo, al entorno en cuanto mundo. Se comprende como un espacio de perceptibilidad para poder vivir como medio de vida, en tanto que el animal se perfija en este mundo constituido por lo mismo. Prediciendo con su cotidianidad, el hombre transforma su entorno en medio para vivir y le da sentido como apertura al mundo, en cuanto totalidad de las cosas en cuanto reales, el hombre está en apertura total a las cosas y puede romper las barreras de este entorno como apertura hacia la totalidad, siendo conciencia y deseo intencional de infinito porque vive en la realidad de las cosas, en apertura cuestionadora sobre su entorno y sobre él mismo.

La pregunta se convierte en el punto de inicio más radical de la metafísica (Coreth, 1964, p. 74), es decir, en el todo de la metafísica (Heidegger, 1980, p. 76), de tal manera que cuestionarse por la realidad religiosa del hombre se hace a partir de la indagación, de la pregunta, por cuanto es un evento metafísico de apertura hacia el mundo. En este sentido, cuando se hace filosofía se cuestiona por lo extraordinario, y no solamente es extraordinario lo que está implicado en la pregunta, sino el hecho mismo de preguntar (Heidegger, 1982, p. 51).

La pregunta surge del no saber, de la ignorancia como acto consciente del hombre, de un acto consciente que busca una dirección dada que surge a partir de lo que se busca (Heidegger, 1962, p. 14), porque una pregunta surge a partir de un de dónde, un origen que implica la posibilidad de una respuesta de la misma pregunta (Rahner, 1967, p. 51). Según lo anterior, el cuestionarse es propio del hombre y el hombre genera preguntas religiosas y, por lo tanto, esto determina en él una anterior experiencia religiosa que lo posibilita como ser religioso y lo obliga a estar religado metafísicamente.

Conclusiones

Hablar de una filosofía metafísica implica una auténtica racionalidad que obra críticamente frente a lo religioso. En este sentido, lo esencial de lo religioso está en el misterio, así como

en la hierofanía y en la salvación. El misterio está más allá del mundo y del hombre, pero se manifiesta en el mundo y en el hombre y, por consiguiente, en la naturaleza y en la historia del hombre.

La filosofía y la religión se necesitan de manera recíproca dado que ambas reflexionan sobre lo mismo: sobre la vida y la muerte, sobre el dolor y la felicidad.

El universo religioso está conformado por Dios y el hombre en constante relación de castigo y acogida. Inicialmente, la religión no era el problema. La filosofía de la religión se liberó de la asfixia medieval en el encuentro de nuevos mundos religiosos.

La Filosofía de la Religión no puede prescindir de la fenomenología del hecho religioso. En este sentido, para la fenomenología de la religión, todo lo grandioso, lo nuevo, lo extraordinario tiene halo de religioso.

La Filosofía de la Religión es una disciplina fundamental que, desde la autoridad de la razón, hace frente a la amenaza existencial y total que puede sufrir la humanidad. Así, el lenguaje analógico se pone al servicio hermenéutico del lenguaje religioso, el cual acude a la narración, a la metáfora y al símbolo para referirse a lo sagrado y a Dios (Pascagaza y Prada, 2018).

La reflexión filosófica no solamente aborda el hecho religioso asumiendo su crítica, sino que entra a participar del carácter del objeto criticado, es decir, que se hace religiosa. En este sentido, lo religioso se expresa de manera propia a partir de los símbolos y, aun cuando la metafísica no pueda fabricar símbolos, sí puede tematizar la estructural connaturalidad de algunos y convalidar desde sus argumentos lo posibilitante religioso.

Se trata de considerar el problema de la religación metafísica desde sus connotaciones sociales y políticas. Para Dussel (1980), se trata de la responsabilidad no de responder a un cuestionamiento, sino de dar respuesta por alguien o ante alguien y de esta manera considerar la religión en sentido metafísico teleológico, en sentido real y último; de esta manera, es un

sentido real por el que sufre, por el que padece hambre, por el vulnerado como una opción anterior a toda opción (Dussel, 1980).

El ser humano en su esencia religiosa está relegado metafísicamente al prójimo, al otro, y es responsable de ese otro. En ese sentido, la metafísica es ir más allá de la realidad del ser mismo para dirigirse hacia el otro que es yo analógicamente, de tal forma que la religión se convierte en un compromiso que religa metafísicamente como responsabilidad por el otro, por el pobre, por el oprimido, como una praxis liberadora (Dussel, 1980).

Así, la religión realiza un camino hacia Dios en un compromiso práxico por el otro, por el rostro del pobre viviendo categóricamente la justicia social y la liberación, porque es un rostro que cuestiona tanto individual como socialmente la vivencia de lo religioso, que va más allá de las teorizaciones, y toca una praxis comprometida descubriendo a Dios, como causa gratuita e histórica de los procesos de conversión y transformación posibilitante del sentido que ha de tener el hombre en el reconocimiento y la realización de una historia que encuentra a Dios como dimensión metafísica de apertura al otro (Scannone, 1976).

Referencias

- Adorno, T. W. (1989). *Dialéctica negativa*. Akal.
- Beuchot, M. (1993). La experiencia religiosa. En J. Gómez Caffarena (Ed.), *Religión* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 3, pp. 123–131). Trotta / CSIC / Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica analógica y símbolo*. Herder.
- Beuchot, M. (2005). *En el camino de la hermenéutica analógica*. San Esteban.
- Bloch, E. (1983). *El ateísmo en el cristianismo*. Taurus.
- Brunner, A. (1963). *La religión: encuesta filosófica sobre bases históricas*. Herder.
- Coreth, E. (1964). *Metafísica: una profundización metódico-sistemática*. Ariel.

- Dávalos, J. (2012). Hacia una filosofía de la religión desde la sensibilidad. Los deseos en la "religión económica". En V. Durán, J. Scannone y E. Silva, *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*. Siglo del Hombre Editores.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía ética latinoamericana*. Editorial USTA.
- Eliade, M. (1981). *Tratado de historia de las religiones*. Cristiandad.
- Escobar, J. (1997). El lenguaje religioso de Raimundo Panikkar. En *El quehacer teológico* (pp. 331-334). Sociedad Chilena de Teología.
- Feuerbach, L. (1963). *La esencia del cristianismo*. Claridad.
- Frick, E. G. (1974). The world religion: Four dimensions of a Catholic hermeneutic. *Journal of Ecumenical Studies*, 11(4), 661-675.
- Fraijó, M. (1992). *Fragmentos de esperanza*. Verbo Divino.
- Gadamer, H. (2005). *Verdad y método, I*. Sígueme.
- Gadamer, H. (2006). *Verdad y método, II*. Sígueme.
- Ginzo, A. (1990). *Sobre la religión. Friedrich D. E. Schleiermacher*. Tecnos.
- Gómez, J. (1973). Metafísica religiosa. En J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*. Revista de Occidente.
- Gómez, J. (1983). *El teísmo moral de Kant*. Cristiandad.
- González, A. (1999). *Teología de la praxis evangélica*. Sal Terrae.
- Heidegger, M. (1962). *El ser y el tiempo*. FCE.
- Heidegger, M. (1980). *¿Qué es metafísica?* (X. Zubiri, Trad.). Siglo XX.
- Heidegger, M. (1982). *Introducción a la metafísica*. Nova.
- Jaspers, K. (1968). *La fe filosófica ante la revelación*. Gredos.
- Kant, I. (1986). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.
- Kant, I. (1793). *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (WW., Akad. VI).
- Kolakowski, L. (1985). *Si Dios no existe*. Tecnos.
- Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. FCE.
- López de la Osa, J. (2002). *La moral en la obra de Raimundo Panikkar: lectura moral de un discurso antropológico* [Tesis doctoral, Pontificia Universidad Gregoriana].
- Loss, A. (1971). *L'esperienza religiosa in Raimundo Panikkar* [Tesis doctoral, Universidad de Pavia].

- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion*. MacMillan.
- Marquínez, G. (1980). *Metafísica desde Latinoamérica*. Editorial USTA.
- Marquínez, G. (2002). *Filosofía de la religión*. USTA.
- Martín, J. (1973). Fenomenología de la religión. En J. Gómez Caffarena y J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*. Revista de Occidente.
- Mitra, K. (1987). *Catholicism-Hinduism: Vedantic Investigation of Raimundo Panikkar's Attempt at Bridge Building*. University Press America.
- Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*. Orbis.
- Otto, R. (1965). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Revista de Occidente.
- Pascagaza, E. F. (2018). Crítica marxista de la religión. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(119), 137-151.
- Pascagaza, E. F., y de Jesús Prada, J. (2018). Una mirada sobre algunas tendencias y prácticas religiosas en nuestro contexto. *Revista Signos*, 39(1).
- Quiles, I. (1973). *Filosofía de la religión*. Espasa-Calpe.
- Rahner, K. (1967). *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Herder.
- Ricoeur, P. (1992). Experience et langage dans le discours religieux. En M. Henry, P. Ricoeur, J. L. Marion y J. Chrétien, *Phenomenologie et Theologie*. París.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. FCE.
- Scannone, J. C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Sígueme.
- Scannone, J. (2005). *Religión y nuevo pensamiento*. Anthropos.
- Scannone, J. (2012). ¿Cómo hablar hoy filosóficamente de Dios? En V. Durán, J. Scannone y E. Silva, *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*. Siglo del Hombre Editores.
- Scheler, M. (1940). *De lo eterno en el hombre*. Revista de Occidente.
- Slater, P. (1979). Hindu and Christian symbols in the work of Raimundo Panikkar. Reflection on a religious transcription of traditions. *Cross Currents*, 29(2), 169-182.
- Tillich, P. (1973). *Filosofía de la religión*. Ediciones Megápolis.
- Unamuno, M. (1967). *Del sentimiento trágico de la vida*. Editorial.
- Velasco, J. (1993). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ediciones Cristiandad.

Welte, B. (1982). *Filosofía de la religión*. Herder.

Zambrano, M. (1993). La metáfora del corazón. En M. Zambrano, *Claros del bosque*. Seix Barral.

Zambrano, M. (2005). *Hacia un saber sobre el alma*. Losada.

Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios*. Alianza Editorial.

ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

“Ser y tiempo” en Jan Patočka

“Being and time” in Jan Patočka

N’Dré Sam BEUGRE¹
iRePhi - Côte d’Ivoire

Recibido: 10.08.2024

Aceptado: 15.10.2024

Resumen

Este artículo intenta reconstruir la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, llamando la atención sobre su concepto hermenéutico de ontología. La ontología fundamental de Heidegger se revela como un esfuerzo por restablecer una ontología que, en sus conceptos pasados, ha olvidado su fundamento específicamente humano. El concepto original de fenomenología permite así un nuevo destino para la comprensión de la ontología. La segunda parte está dedicada a la reconstrucción de la filosofía de Jan Patočka, considerado discípulo indirecto de Heidegger. Se analiza temáticamente: el platonismo negativo, el problema del mundo natural, la existencia como movimiento corporal y una concepción particular de la historia. En el resumen no sólo se destaca la luz que Patočka aportó a la oscura interpretación de Heidegger, sino que también se subraya la contribución de Patočka a la cuestión de una comprensión más concreta del hombre y su relación con la verdad, el mundo y el cuerpo. Aunque a ambos les une el deseo de evitar la cosificación, la posición de Patočka es menos unilateral y más constructiva en la cuestión del autodescubrimiento. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que

¹ smlbeugre@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7679-9731>

el artículo no pretende abordar las complejas cuestiones de las dos filosofías, sino sólo resaltar algunos puntos fundamentales.

Palabras clave: fenomenología, fenomenología, ontología, ética, ser, tiempo, ontología fundamental

Abstract

This article attempts to reconstruct Heidegger's work *Being and Time*, drawing attention to his hermeneutic concept of ontology. Heidegger's fundamental ontology reveals itself as an effort to reestablish an ontology which, in its past concepts, has forgotten its specifically human foundation. The original concept of phenomenology thus allows a new destiny for the understanding of ontology. The second part is devoted to the reconstruction of the philosophy of Jan Patočka, considered an indirect disciple of Heidegger. It analyzes thematically: negative Platonism, the problem of the natural world, existence as bodily movement and a particular conception of history. The summary not only highlights the light that Patočka brought to Heidegger's obscure interpretation, but also emphasizes Patočka's contribution to the question of a more concrete understanding of man and his relation to truth, the world and the body. Although both are united by the desire to avoid reification, Patočka's position is less one-sided and more constructive on the question of self-discovery. It should be noted, however, that the article is not intended to address the complex issues of the two philosophies, but only to highlight some fundamental points.

Keywords: phenomenology, phenomenology, ontology, ethics, being, time, fundamental ontology

Introducción

Vivimos en el siglo XXI, una época de ambivalencia en la visión del mundo, que es a la vez causa y consecuencia de las crisis sociales. Quizás el único vínculo unificador en la atmósfera cultural contemporánea sea el énfasis en el lenguaje. Un lenguaje que conecta y aliena, que aclara y oscurece, pero que sigue siendo el carácter o expresión esencial de nuestra humanidad. Una de las contribuciones más influyentes al problema de la comprensión y la búsqueda de significado a través del lenguaje, aunque a veces tematizada a un nivel más universal, es la obra de Martin Heidegger. Se opone a diversas formas de cientificismo y positivismo, participa en el movimiento de las "cosas mismas" y, por último (aunque no lo admite), continúa la línea alternativa pascal-kiegaardiana. No es sólo por esta razón que sigue siendo estimulante, para comprender las demandas del presente (posmoderno), abordar la que posiblemente sea su obra más influyente, *Ser y tiempo*. Ojalá sea ventajoso para nosotros que esta doctrina haya sido abordada, desarrollado sus fundamentos y puesto a disposición de nuestra nación por un filósofo puro, Jan Patočka.

El objetivo de este artículo no es ofrecer una presentación completa de las dos grandes concepciones del pensamiento. Se trata de captar su significado profundo, confrontarlos y sacarlos a la luz. Este concepto no es universal. A pesar de la intención de simplemente examinar las complejidades de las teorías, la tarea será difícil. La filosofía de Heidegger generalmente se considera difícil debido a su lenguaje oscuro. Con esto no deberíamos referirnos a fórmulas enteramente definibles que representan cosas y atributos del mundo, como en la filosofía positivista y analítica. El lenguaje aquí es una metáfora del mundo, una parábola de misterio, destinada a atraer la atención más que a definir y circunscribir. Después de todo, cualquier idioma que difiera del tradicional tiene dificultades para entenderse como debería ser. El problema del lenguaje tradicional, a su vez, es su tendencia a osificarse, perdiendo a menudo la singularidad del mensaje bajo la impresión de su significado habitual. Un nuevo tema requiere un nuevo lenguaje, porque no es sólo un medio sino un participante en la comprensión (si no su fundamento). El lenguaje es el refugio del significado, puede ocultarse o revelarse. Entonces, dado que no buscamos un análisis cortés, sino precisamente

sumergirnos en el significado de las obras, podemos abordar plenamente la traducción checa, que ciertamente sufre por la eliminación de las muchas connotaciones de la expresión pictórica, pero por Considerando que la traducción checa se basa en la perspicacia y la influyente tradición de Pato č ka , nuestra aceptación de la traducción será una ventaja más que una desventaja a la hora de comprender a Heidegger de Pato č ka y su influencia.

Asimismo, el propio autor no da definiciones precisas de palabras y formulaciones, sino que intenta iluminarlas a través de su uso y asociación. El significado de la palabra es su participación en la idea de la obra. El esbozo de Gadamer (probablemente el mayor discípulo de Heidegger) de la tarea del traductor, “traducir lo que se va a decir en la dirección del propio discurso” (Gadamer, 1995, p. 32), es nuestro apoyo metodológico. Captar esta dirección, este significado, se logrará repitiendo el camino del asombro filosófico. Repitiendo la hermenéutica de la ontología. La filosofía heideggeriana relevante de Jan Pato č ka se discutirá temáticamente y no históricamente para mostrar la estructura similar de los dos interrogadores. La diversidad de las dos expresiones lingüísticas se mantendrá en parte para capturar la originalidad y especificidad del viaje, al mismo tiempo que intentaremos unirlos a través de nuestra iluminación y nuestros comentarios. Dejemos que la diferencia de lenguaje sea reemplazada por una similitud de significado y tema, lo que, sin embargo, no debería conducir a una comprensión de Pato č ka como un simple comentarista.

1. El problema del ser y el tiempo

1.1 Introducción a la cuestión del Ser y el tiempo

Cualquier filosofía, si quiere realizarse, debe ver lo que se presenta como problemático. La naturaleza problemática siempre se revela en la pregunta. Ella siempre lo cuestiona. Y la fenomenología consiste en abrir viejos temas y cuestionar nuevas respuestas. Husserl vio el carácter problemático de una interpretación unilateral del mundo (que quería eliminar purificando la posición inicial de la cuestión), pero no pudo romper completamente con esta tradición y cerró su camino al intelectualismo cartesiano. Heidegger también es consciente de

esta insuficiencia (observa las mismas consecuencias), pero ve el problema no en la simple unilateralidad, sino en la concepción fundamentalmente errónea del cuestionamiento que se encuentra en la base de la humanidad (de la filosofía) desde Platón. Pato č ka ve una epifanía similar de insuficiencia, pero en un campo de visión algo diferente.

Heidegger, como su maestro, no se preocupa por purificar el interrogatorio del interrogador, sino que, por el contrario, quiere basar la pregunta en el hecho de que el interrogatorio es posible por la especificidad misma del interrogador, por su insuficiencia y su incompletitud, es decir, que es decir por lo que el objetivista eliminaría como parásito del conocimiento. Tampoco debe ser entendido como un subjetivista, sino más bien como consciente de una esencia humana (aunque su esencia sea precisamente que no tiene esencia, que aún debe adquirirla) que no puede reducirse sin esterilizar el conocimiento. Y es precisamente este retorno a la indagación, a permitir que lo que uno busca se revele, la tarea de la fenomenología como tal. Este retorno está motivado por la rectificación de las cosas de hoy, que sólo puede ser auténtica y eficaz si vuelve (conscientemente) al principio para rectificar una claridad simplemente presunta. Este comienzo es la ontología, entendida como posibilidad de la humanidad y como base de un conocimiento más auténtico que condiciona una vida plena.

La pregunta es, pues, la que abre la filosofía misma, y cualquier pregunta es siempre una cierta pregunta sobre el ser. Aquí podemos ver la jerarquía de la filosofía, donde el comienzo está bajo el manto de la ontología. Pero este fundamento de la ontología no es un comienzo, en términos de tiempo, sino en términos de dependencia, porque la cuestión del ser debe abordarse desde la investigación del ser, lo que presupone una cierta comprensión del ser (aunque sea inconsciente). Es decir, como si estuviéramos dando vueltas en círculos de los que es imposible escapar. Sin embargo, esto es sólo una ilusión (a la que la tradición ha sucumbido), porque con cada retorno enriquecido ampliamos nuestra perspectiva. Y es precisamente la investigación de Heidegger sobre el ser la que tiene el carácter de circularidad, que él mismo define como una "retroacción o vínculo preliminar" (Heidegger, 1986, p. 24), como un baluarte contra el círculo de la prueba. Partiendo de la insuficiencia de la tradición,

a partir de ahí, a través de la imprecisión consciente y su análisis, se procede a captarla, lo que permite situar el problema en un nivel más existencial (el ser se entiende desde el tiempo).

Por tanto, Heidegger pide redescubrir la cuestión del ser como cuestión fundamental de la filosofía (ontología). Cree que la inutilidad por la que fue rechazado proviene de tres prejuicios, a saber: la universalidad del concepto implica su claridad, se considera indefinible y evidente. El problema es que en realidad es el concepto más oscuro precisamente por su generalidad; es indefinible porque no es un ser; y, finalmente, su obviedad es de hecho lo más problemático en él. Por tanto, no se trata de retomar un tema tradicional, sino de aceptar que la tradición es incapaz de abrazar plenamente la diferencia ontológica como experiencia inicial de la filosofía.

Ya en el análisis de la pregunta, concebida como "buscar", se descubre una cierta precomprensión. Precisamente esta precomprensión del ser, como base de toda posibilidad ontológica, es inicialmente mediocre y vaga. El ser es "lo que determina el ser en cuanto ser", por lo que lo que debemos cuestionar es el ser mismo. Pero esto no es todo, también es "aquello en lo que siempre entendemos el ser" (Heidegger, 1986, p. 21). Para resumir:

Ser es todo aquello de lo que hablamos, lo que queremos decir, con lo que nos relacionamos de una forma u otra; Ser es también lo que nosotros mismos somos y cómo somos. El ser consiste en el ser y el cómo de algo, en la realidad, en la apariencia, en la permanencia de la duración, en la validez, en la existencia, en el hecho de que algo "está dado" (Heidegger, 1986, p. 22).

La elaboración de la cuestión del significado de la existencia tiene como objetivo hacer que la existencia sea transparente en su ser. El significado del ser es comprender el ser, comprender el ser desde el ser. Y como el cuestionamiento mismo es el modo de ser del ser, el primer ser ejemplar posible es aquel que se interroga a sí mismo. El ser que somos nosotros mismos es descrito terminológicamente por Heidegger como un ser-ahí (Dasein) (Heidegger, 1986, p. 24).

En este camino hacia el ser, el ser tiene prioridad en los aspectos ontológico, óntico y óntico-ontológico. Es un ser que se da entre otros seres, pero al mismo tiempo se “preocupa” por su ser, tiene con él una relación esencial que hace posible la ontología. El significado óntico del ser es, por tanto, su ontología, es decir, su interés y su comprensión de este interés (Heidegger, 1986, p. 28). Ser es un término que debe expresar puramente el ser, lo que llamamos existencia, que debe expresar esta unicidad. A través del interés, el ser es esencialmente “estar en el mundo”, está siempre en relación con el mundo y siempre se comprende desde él (Heidegger, 1986, p. 33). Y es precisamente este análisis existencial del ser la ontología fundamental, como la elaboración de la pregunta por el significado del ser a partir de la excepcionalidad ontológica del Dasein. Son ontológicamente más cercanos entre sí, ontológicamente más distantes y, sin embargo, no predontológicamente extraños (Heidegger, 1986, p. 33). Este análisis pretende dejar ser, “mostrarnos cómo es ante todo” (Heidegger, 1986, p. 34), es decir, estar en la vida diaria. Y ésta es también la razón de sus límites, de su carácter preventivo e incompleto, porque ciertamente no se trata de una ontología completa del ser o incluso de una antropología, sino del comienzo de la cuestión del sentido del ser. Esto mostrará la temporalidad como una cuestión de tiempo recién planteada, entendida como “el horizonte de la comprensión del ser” (Heidegger, 1986, p. 35), y no tradicionalmente como el ser.

Así, Heidegger identifica la ontología como una cuestión de comprensión; no le preocupa el análisis de la realidad, sino más bien captar su posibilidad de ser comprendida. El mundo entero se convierte entonces en un reino de preguntas y respuestas, un reino de significado. Cuando cuestionamos el significado del ser, es necesario tener presente cuál es realmente ese significado. Heidegger habla de ella como la capacidad de comprender, aquello a partir de lo cual se puede comprender la acción propia o la de otro. Tener significado significa entonces ser accesible desde el punto de vista del propio ser (Heidegger, 1986, p. 363). Pero el problema es: ¿qué pasa si no hay nada a lo que acceder? Este problema se nos aparecerá claramente más adelante en el problema de la verdad y el ser, que nos mostrará el vínculo entre el ser y la verdad como coincidencia de significado (es decir, la verdad como significado de 'ser).

Aquí tenemos dos grandes innovaciones que podrían caracterizarse como un punto de inflexión de Descartes a Pascal, sin ser simplemente una simple inversión de la tradición: 1) La primera innovación es el fundamento de la diferencia ontológica en la especificidad ontológica del ser. Por lo cual el olvido del ser también puede expresarse como una omisión del sentido ontológico y existencial del ser. Esta diferencia a menudo se expresa mediante dos términos como óntico, ontológico y existencial. El primero de los dos se caracteriza por una relación ahistórica con (tratar con) seres sin comprensión, que es inherente a los seres no humanos que sólo “suceden”, que sólo pueden adquirir significado estando aprisionados en el presente.

Existencialmente el hombre se encuentra entonces en la facticidad dada de lo óntico. Éste es el campo de visión de la ciencia. El segundo par expresa la especificidad del ser, su ontología, que hace posible la historicidad y la sensibilidad del entorno, es decir la "conciencia" con respecto al ser, la relación con el ser, que aún no ha sido revelada, como posibilidad. de verdad. Veremos una distinción esencial similar en Pato ě ka como tensión entre lo aparente y lo no obvio, es decir, como una relación con la Idea. La revelación de esta diferencia es la revelación de la posibilidad de la historicidad, del conocimiento y de la verdad. No se trata de una simple reformulación de conceptos clásicos, sino de una revisión fundamental que, entre otras cosas, elimina la teoría del tema. También es importante señalar la evitación temporal de la onticidad (facticidad existencial), que sólo puede alcanzar el nivel ontológico a través de una concepción preontológica de las cosas (Heidegger, 1986, p. 352).

La Antigüedad, la Edad Media y Descartes dejan inexplicado el ser de la sustancia , sólo examinan el ser objetivo, no ven la diferencia fundamental del hombre (el ser), y luego pasan al lado del “sentido” fundamental del ser. Descartes redujo la cuestión del mundo a la objetividad natural, que es uno de los aspectos de este olvido del ser, que tiene sus raíces en Parménides. El ser no es un sujeto, no tiene sustancia sustancial, sino que es una existencia que se crea a sí misma. Bajo esta influencia, Pato ě ka fundará su filosofía negativa, como platonismo negativo, como aceptación del dominio objetivante de lo obvio, y su

fenomenología a-subjetiva, como revelación dinámica, que no es sustancial. El problema es que esta diferencia es teóricamente casi esquiva y sólo puede experimentarse en el borde del horizonte a través de la armonización (en el caso de Heidegger, es la ansiedad como camino hacia la autenticidad, y en el caso de Patočka, también es asombro, admiración, odio, amor (Patočka, 2016, p. 262), y finalmente participación en la verdad misma), es decir en la acción. Precisamente esta diferencia es la condición previa de la filosofía, porque lo ontológico no es evidente por sí mismo y, por tanto, abre toda naturaleza problemática.

En cuanto al método, Heidegger se basa en la fenomenología, pero la concibe de manera diferente a Husserl. Saca su definición analizando la cuestión griega y la expresa con la fórmula: “Que lo que se muestra sea visto desde ella como aparece desde sí misma” (Heidegger, 1986, p. 52); es decir, dejar que el ser velado sea percibido como “completa trascendencia” (Heidegger, 1986, p. 56). El fenómeno aquí sólo concierne al ser, la ontología es fenomenología y la fenomenología es ontología, el análisis del ser es hermenéutico. Esta otra concepción es un cambio de la fenomenología desde un método simple en la base de toda ontología, que, aunque no utiliza reducciones, debe destruir la historia de la ontología para estar fundamentada.

1.2 Análisis preparatorio del ser

El ser es el concepto por el cual Heidegger elimina la teoría del sujeto, entendido como cosa, es decir como una sustancia inmutable que siempre tendrá algo del objeto al que se opone. Sin advertir su diferencia, el hombre fue concebido mediante categorías materiales que expresan la naturaleza dada de la cosa, pero debido a que “la 'esencia' del ser reside en su existencia” (Heidegger, 1986, p. 60), es necesario reservarse por completo diferentes características para él, que se llamará existencial y la existencia pertenecerá sólo al hombre (ser). Tenemos por tanto dos categorías, para las cosas, o como llama Heidegger a los seres ocurrientes, que hacen referencia a su abandono pasivo (la imposibilidad de relacionarse con el propio ser), y los existenciales para el ser, que a su vez llaman la atención sobre la necesidad activa de autocuidado, inmadurez y desorden (infundado). Este ser “es siempre mío” en cierto modo.

Hay dos modos básicos de ser, a saber, la autenticidad y la inautenticidad. La falta de autenticidad, aunque no se expresa explícitamente en ninguna parte, coincide con la cotidianidad promedio, que es un modo fundamental donde la existencia se basa (se entiende) en el mundo de las cosas y la interpretación pública. Por lo tanto, de manera inauténtica, mi ser es tal que no siempre es mío. El modo auténtico es una ruptura con esta mediocridad, un deleite a través de lo problemático. El análisis comienza entonces con esta vida cotidiana, y por tanto requiere también: “Elaboración de la idea de una “concepción natural del mundo” (Heidegger, 1986, p. 69). Sin embargo, este no es un mundo natural en el sentido de Patočka, sino un mundo de provisión óptica (ganarse la vida), que se ahoga en las pérdidas cotidianas.

El ser-en-el-mundo es irreductible en su conjunto, pero incluye tres momentos: "en el mundo", el ser que está en el mundo y el "estar-en", que examinaremos sucesivamente. El “ estar -en” no debe entenderse en el sentido de apariencia, sino como existencial. Las existencias asociadas con nuestro “destino” (que encontramos constantemente) son existencias intramundanas, y el ser-en-el-mundo de las existencias intramundanas se designa con el término facticidad, que se supone explica nuestra dependencia del mundo (nuestra fisicalidad). Las diferentes formas de “ estar-en” aportan, como existencia autoafirmada, facticidad. Aquí ya se definen tres modos fundamentales de “ ser-en-el-mundo”: existencia, facticidad y aprovisionamiento, que más tarde puntuarán este ser.

El segundo momento de la explicación del “estar en el mundo” es la descripción del mundo, que fenomenológicamente significa mostrar el ser que en él acontece. Sin embargo, no se trata del mundo en un sentido definido y concreto, sino del mundo como “mundanidad del mundo”. Esta mundanidad también es existencial concebida en el sentido óptico, como “en el cual” el ser como tal vive (siempre), es decir en el sentido existencial preontológico (Heidegger, 1986, p. 88). El mundo más cercano a la vida diaria es “El mundo que nos rodea”. En esto, en su obtención, el ser trata con un ser intramundano (es decir con el ser más cercano a él), que siempre está de alguna manera pretematizado, que primero está oculto en el tratamiento. Por tanto, no es una cosa, sino un medio. Este ocultamiento es el deseo de ser

utilizado en segundo plano. Y como medio, no está aislado, sino en una cierta totalidad de medios, como "para tal o cual", lo que llamamos "comodidad", como cómo estos seres están "a mano" para nuestro uso. El modo de existencia de los medios individuales se adapta según la practicidad (Heidegger, 1986, p. 92). Por lo tanto, también está codeterminado por nuestra comprensión de él. El portador del conjunto de referencias como estructura del significado de los medios es el trabajo, en el que la manipulación cotidiana se retrasa en el trabajo.

Sin embargo, el mundo no es una existencia (intramundana); siempre está necesariamente presupuesta, no tematizada; Cuando se rompen las referencias de los medios, la maniobrabilidad desaparece en sus deficientes modos de urgencia, visibilidad y persistencia, cuando los medios de suministro son una molestia además de inutilizables. Esto le genera interés, aparecen todas las referencias, anunciando así el mundo, y desplazándose por nuestro "aquí", que siempre está desbloqueado. Luego, con la maniobrabilidad de los seres intramundanos (medios), el mundo también se desbloquea preliminarmente, y "estar en el mundo" es la inmersión en toda la estructura (referencias) de la nave. La determinación del bono implica también la referencia al emblema. El signo se utiliza para orientarse en el mundo de los medios en el trabajo. La existencia de un ser conveniente tiene el carácter de dependencia, de suficiencia "con... para... ", como poder hacer algo con algo. Conformarse con algo es dejarlo ópticamente.

Y así era la existencia. No hay entonces una reducción de las cosas a un puro objeto de acción, es decir, una reducción de una cosa a la pura utilidad propia del pragmatismo, sino que la "cosa" crea las posibilidades de nuestro uso por su autonomía. Es un círculo de interpretación donde las cosas ontológicamente nos dan posibilidades y donde ontológica y pre-ontológicamente le imponemos demandas determinadas por nuestro entendimiento. Podemos decir entonces que el "estar en el mundo" se entiende en el fenómeno del mundo. En la estructura mutua, cada medio adquiere su significado (es decir, la conexión del significado en la estructura de la suficiencia de los seres convenientes), lo que luego hace del hombre, según cómo comprenda esta estructura, una condición de la verdad del mundo. Esta verdad es a la vez el contenido y la posibilidad de reconocer su mundanidad. El mismo momento será en

Pato č ka, que se expresará como “iluminar al mundo”. Se puede resumir de la siguiente manera: el significado es una condición para desbloquear significados, de lo cual se infiere que una persona (permanecer) es una condición para la verdad, que es el descubrimiento de significados. Toda la complejidad reside en esta circularidad entre quien comprende y quien comprende.

Heidegger caracteriza el medio determinado por su proximidad a nosotros como su adecuación mediadora, que es el Paisaje. Aquí es donde se pierden los fondos. Discreta confidencialidad. El espacio y la apariencia de estar en todo el mundo sólo es ópticamente posible gracias a esta espacialidad de “estar en el mundo”. El espacio está en el mundo, y no al revés, lo que confirma la relación de dependencia del ser en sí y del ser de residencia. Esta espacialidad tiene el carácter de distanciamiento sobre la base del “estar dentro”, luego el mundo mismo como espacio oculta nuestra movilidad. No podemos decir que la concepción de Heidegger fuera estática en relación con Pato č ka, pero fue él quien desarrolló este vínculo de conexión entre el ser y la existencia, entre el mundo y el hombre. Aunque el énfasis aquí se entiende como una dirección hacia el paisaje, no se puede identificar con los movimientos de la existencia de Pato č ka, porque tienen un carácter existencial temporal y no sólo una función de procuración, e incluso si la espacialidad del ser no fuera posible sin él, no capturan la existencia en su totalidad.

El análisis del “estar en el mundo” continúa con el análisis de la convivencia y el “ser uno mismo”. El ser es absorbido por su mundo en su adquisición, es concebido sobre todo como acontecimiento en su inautenticidad. Este momento, donde la causa del declive de la humanidad es su objetivación, es común a casi todos los pensadores fenomenológicos. Sin embargo, Heidegger considera esta pérdida del objeto como el modo fundamental de existencia humana y no sólo como un estigma de la crisis moderna (lo cierto es, sin embargo, que aquí podemos buscar la causa). Así que al quedarme aquí todavía no soy “yo mismo”. Los "otros" ya están aquí siempre juntos en el "estar en el mundo", son como yo (permanecer), "salen" del mundo proporcionándose, al principio también de forma práctica. El segundo es

al principio sólo un medio sencillo. En este “estar aquí también”, se anuncia como Vivienda Compartida y Mundo Compartido (Heidegger, 1986, p. 148).

Por tanto, ser es esencialmente estar con los demás, mientras que la independencia es también convivencia en el mundo. Aunque el énfasis está en el Otro, este fenómeno está bastante subestimado y explorado sólo de manera deficiente. El verdadero ser auténtico sólo se desarrollará juntos por Pato č ka en fenómenos como el hogar y el amor, es decir, en el movimiento de aceptación, mientras que incluso el movimiento de la verdad como una especie de cumbre de autenticidad no será una vida solitaria, sino más bien una participación en el misterio del Otro. A Heidegger también se le critica la devaluación de la sociedad, aunque hay que darse cuenta de que la relación con el ser debe basarse en una cierta soledad. Sin embargo, no es que haya olvidado la sociedad, sino que sólo da un esbozo de ella, revelando una auténtica convivencia que sólo es posible con una auténtica temporalidad. A Heidegger no le preocupa desarrollar una ontología del hombre, sino del hombre como ontología, y por eso no hay un ser humano anclado en la casa (Pato č ka), sino un ser infundado vinculado a la pregunta (insuficiencia de medios, alienación del otro, muerte, culpa, etc.). Este ser no es una persona común y corriente, sino un ser que se entrena como un filósofo. Esto hace posible la historia en el verdadero sentido de la palabra, como señaló Pato č ka en sus Ensayos heréticos . Sin embargo, encontramos consideración e indulgencia en la provisión en el sentido práctico, porque “la coexistencia similar “es” ser esencialmente para el bien de los demás” (Heidegger, 1986, p. 153)”. Esta convivencia es la base irreductible de cualquier relación entre residencias y personas.

En el apoyo a los demás está la preocupación por la distancia, la sumisión diaria a los demás, que nos quita el hecho de estar con ellos. El segundo es “todos los demás”, el público, el vago “es”. “Es” como “se hace así”, como un alivio de la responsabilidad de tomar una decisión por uno mismo. “Cada uno es el otro y nadie es él mismo. El “esto es” como existencial pertenece a la estructura positiva del ser, principalmente porque al principio no soy “yo” sino los demás, el verdadero yo es absorbido por el mundo. Incluso el ser auténtico es una modificación de este existencial. Así, aunque Heidegger rehabilitó el concepto de mundo en

relación con Husserl, la culpa platónica del mundo por la incompletitud humana sigue presente. Sólo Patočka es capaz de revelar el mundo a través de su concepto de corporalidad, definiendo así plenamente la mundanidad del mundo.

Sólo queda analizar el “estar aquí” para elaborar el “estar en el mundo” como problema de la mundanidad y la apertura del problema de la preocupación, como culminación de la ontología fundacional de Heidegger. Este “aquí” se convierte entonces en un desbloqueo imprescindible para el mundo, para su verdad. Es un lugar de comprensión. Podemos decir, por tanto, que “el ser es su desbloqueo” (Heidegger, 1986, p. 163), es “el sentido de”. Heidegger analiza este “tú” a partir de dos de sus momentos de humor y comprensión, originalmente determinados por el lenguaje. El ser siempre está de humor, siempre consciente de sí mismo como una carga. El estado de ánimo primero antepone nuestro ser a su “aquí”, es decir, nos muestra cómo nos sentimos, cómo somos. Esta entrega al “tú” como una carga es evitada por el estado de ánimo. Esta facticidad determinada como arrojada es por lo que somos sin nuestra participación, capta el hecho de que “la residencia es y debe ser”, lo que ignora su libre elección. Esta vivacidad se revela bajo una luz más coherente.

Además del estado de ánimo, el ser de nuestro “aquí”, el estar abierto a la verdad, está constituido por la comprensión. Un estado de ánimo siempre tiene su comprensión (Heidegger, 1986, p. 174), como “para qué” (es), en aras del “aquí”. Entonces, Heidegger también puede decir que el mundo está desbloqueado en su significado, por lo tanto entendemos algo en el sentido de “algo poderoso”, existencia. Así, el ser se nos muestra como “ser de posibilidades”. Como “poder ser”, el ser se ha encontrado en ciertas posibilidades (el ser es una posibilidad arrojada), algunas que ha elegido (según su uso del tiempo) y otras que ha dejado caer (por las cuales se hizo culpable). . Comprender los horarios del ser de un ser es un “movimiento dentro de las posibilidades”. Fue en este punto que Heidegger pudo llegar a la tesis central de Patočka de que existencia es movimiento. En este cronograma, como tendencia, el ser es siempre más de lo que es, siempre está por delante, superando así su facticidad. La revelación de estas posibilidades ilumina, es la premisa de la verdad. Al descubrir la existencia intramundana de la existencia del ser, esta existencia adquiere

significado, es comprensible. Sin embargo, como la interpretación es principalmente desde la oferta, también avanza hacia los medios, lo que hace que la afirmación sea teórica y se ahogue en el olvido del ser. Esta afirmación es el lugar de la verdad, no como valor de juicio, sino como aurora del ser.

El tercer existencial fundamental, además de la comprensión y el estado de ánimo, es el lenguaje, como articulación semántica de la inteligibilidad otorgada de “estar en el mundo” (Heidegger, 1986, p. 193-195). Heidegger quiere establecer, a partir del lenguaje, la unidad del estado de ánimo y de la comprensión como convivencia. Se comparte en el lenguaje, supone la escucha y el silencio, es decir una consideración que ya no será puramente práctica. Una persona escucha porque comprende, empieza a ver en el otro algo más que un simple medio. A través del lenguaje, el mundo es un co-mundo y el otro es un co-mundo. El silencio resulta ser una forma real de hablar, que nos permite escuchar. Es precisamente esta trascendencia de lo concreto y la referencia a lo trascendente a través del lenguaje lo que está en el origen de la moralidad de la humanidad misma. Para Heidegger se trata de trascender hacia el otro, y para Patočka, se trata de la idea, que fundamentalmente significa lo mismo, es decir, la conciencia de trascender el infinito. Además de estos tres existenciales, que tienen una base auténtica, también tenemos momentos no auténticos que se tematizan como decadencia. Caer es “no ser uno mismo”, caer (por sí mismo) en el mundo, en la no aceptación (no tomar ventaja). Por eso “estar en el mundo” es seductor y reconfortante, y como un peso aliviador se encierra en la verdad. Sin embargo, es necesario abandonar cualquier evaluación de esta inautenticidad, de la vida cotidiana caída, porque la autenticidad sólo es posible a partir de ella. A pesar de que Heidegger se opone a esto, no evitó estas interpretaciones, entendidas como una devaluación de la naturaleza, en su elección de terminología.

La vida cotidiana media de un ser puede definirse como un "ser en el mundo" declinante y desbloqueado, arrojado y programado, de lo que se preocupa, en su ser con el "mundo" y en su convivencia con otros de su "poder". ser” él mismo, y que huye de su auténtico “poder de ser él mismo”. La totalidad del “estar en el mundo” se revela entonces por la ansiedad. Esto viene del descenso y revela que la residencia está “preocupada”. La ansiedad es la ansiedad

de estar en el mundo en su indeterminación, le quita importancia a la totalidad de la suficiencia, es la ansiedad de la nada y de ninguna parte, del mundo. La ansiedad abre así el mundo, aísla al ser, lo sumerge en su autenticidad, revela la libertad por la libertad, a costa de abrir algo opresivo, inhóspito y deshabitado. Como afirma Pato ċ ka , la ansiedad convierte a la persona en un ser (Pato ċ ka, 2007, p. 18). Esta naturaleza deshabitada es ontológicamente más original, aunque ontológicamente sólo realizada y rara. Por tanto, el ser se nos presenta como algo que provoca ansiedad, y es precisamente la persona quien puede darse cuenta de su insuficiencia y de su carácter problemático. A través de esta sacudida del significado nace la liberación, como más adelante en la obra de Pato ċ ka, un hombre de filosofía e historia.

Las características fundamentalmente ontológicas del “estar en el mundo” son la existencia, la facticidad y la decadencia. Permanecer como ser de posibilidad es “estar adelantado a sí mismo (existencia), siempre ya en el mundo [facticidad], como estar en un ser manual intramundano (decadencia)” (Heidegger, 1986, p.227) . De manera uniforme, este personaje se concibe como una preocupación. Este término sirve a Heidegger para distinguir el cuidado inmediato de la propia existencia de la provisión mediadora y, al mismo tiempo, del anclaje más ontológicamente original de la vida. El cuidado es siempre el cuidado y la atención del otro y, al ser decadente, siempre tiende a ser experimentado por el mundo. Contiene todos los modos de habitación del mundo.

Para completar este análisis preliminar del ser, se aborda el problema de la realidad y la verdad. La cuestión de la demostrabilidad del mundo exterior, que el “ estar en el mundo” supone en declive, carece entonces de sentido ontológico fundamental. Y esto es precisamente sólo si hay un ser, sólo en la medida en que “hay” el ser, sin su existencia ni siquiera hay ser (Heidegger, 1986, p. 247). El ser sólo existe si se comprende. Como dirá Pato ċ ka , ser es responsabilidad (Pato ċ ka, 2016, p. 61). Es la comprensión de uno mismo (la luz del mundo). Esto puede parecer una controversia, pero una vez que se aclara la cuestión de la verdad, la cuestión se vuelve más clara. La filosofía siempre ha unido ser y verdad, pero la verdad también se ha limitado al acuerdo (*adequatio intellectus et rei*) , a la enunciación, y hemos olvidado que la enunciación es el ser de la cosa misma, es decir, la manifestación del ser. Así,

no es la correspondencia lo que se muestra, sino el develamiento del ser, que sólo es posible gracias a su autopresentación. Entonces, el enunciado permite ver al ser en su apertura.

De esta manera, el concepto original de verdad se deriva del griego *aletheia*, lo develado. Lo primero que es verdadero es el ser revelador, que está abierto como preocupación, es decir, sólo cuando lo desbloqueado se desbloquea y por tanto está en la verdad (Heidegger, 1986, p. 256), y al mismo tiempo que caer es mentira. De ello se deduce que la verdad, aunque surge del no ocultamiento del ser, sólo es posible por la residencia, su existencia, su elección y su precomprensión. Esta verdad se convierte en un ser conveniente mediante la enunciación, se cosifica, por lo que el acontecimiento se identifica con el ser y el ser se olvida. De esta concepción de la verdad como existencial, es decir como lugar de diferencia ontológica, se desprende que sin el revelador la verdad no sería la verdad, y sin quien comprende el ser no sería el ser. Sería, porque no habría razón para la diferencia ontológica. Sin existencia, el ser es ser. En última instancia, sin embargo, no se trata de que hagamos posibles el ser y la verdad, sino que la verdad y el ser nos hacen posibles, porque estamos por la verdad (Heidegger, 1986, p. 263). O, como dice Patočka: el acontecimiento del ser elige al hombre (Patočka, 2016, p. 253). El ser y la verdad son igualmente originales.

Otras grandes innovaciones se mostraron como las siguientes: 1) El fundamento del hombre como una existencia que no es una simple realización de una esencia, sino una interpretación (auténtica o no auténtica) de la hipótesis modalizada de su incumplimiento. Esta naturaleza infundada es la ausencia de algo esencialmente permanente y la necesidad de elegir, lo que en última instancia no significa decidir según uno mismo (porque en realidad no existe el yo como esencia), sino elegir la propia libertad, la libertad para todo. Y es esta libertad para todo lo que constituye la verdadera responsabilidad. Esto está vinculado a otro momento éticamente constructivo, a saber, el carácter del "estar en el mundo", que, en su modo auténtico, es conciencia de la necesidad del mundo. Por lo tanto, sólo si el mundo no es para nosotros sólo una multitud de cosas objetivadas podremos ser literalmente ecológicos. 2) También son importantes aquí, y en la historia de la filosofía, los existenciales únicos y fundamentales, porque además de la comprensión hay igual armonización como momentos

de orientación en el mundo. Ya no es un parásito del conocimiento que hay que eliminar, sino su constituyente que hay que tener siempre en cuenta. Quizás sea incluso más fundamental que la comprensión, porque abre la esfera auténtica (como una ansiedad que lo pone todo en duda). 3) Finalmente, es la situación hermenéutica la que eleva al hombre y su comprensión del mundo por encima del simple conocimiento y de la aplicación de leyes lógicas. A través de formulaciones como “el ser es siempre de una forma u otra...” sólo es posible realizar una hermenéutica de la humanidad sin cosificarla. Un ser es siempre para nosotros algo más de lo que somos capaces de captar. Sólo así es posible una diferencia ontológica, porque, a pesar de nuestra insuficiencia, de alguna manera estamos vinculados a una historia mundial que va más allá de la mera facticidad.

1.3 Ser y Temporalidad

Cuando cuestionamos el sentido del ser, realizamos una investigación ontológica, es decir una interpretación, y ésta tiene su situación hermenéutica como pre-estructura. Debe ser proporcionado. Para concebir el ser como un todo (y por tanto captar plenamente la diferencia ontológica necesaria para el nuevo fundamento de la ontología), el segundo límite, el fin, es decir, la muerte, debe incluirse además del hecho de rechazo discutido hasta ahora, como el comienzo. El ser se nos presenta entonces como un ser al final, como un ser en la muerte, a través del cual puede tener conciencia (asumir sus posibilidades como “propias”), ser temporal y por tanto históricamente. Heidegger modifica el análisis existente respecto de la temporalidad, lo que hace circular la interpretación, para modificar retrospectivamente su situación hermenéutica.

Permanecer como “para uno mismo” es una incompletitud permanente, una totalidad inalcanzada. Alcanzar la plenitud en la muerte es perder el “tú”. Esta muerte es esencialmente insustituible e inamovible, siempre mía como fenómeno existencial. El ser incluye su “todavía no”, como el “todavía no” que debe ser, es decir “por adelantado”. Así como es su “todavía no”, también es “ser hacia el fin”. El indulto previo a la liberación de la muerte escapa a la interpretación pública, una muerte anónima que no concierne a nadie y se convierte en un

simple “caso” alienado en la indiferencia. Pero a la verdad de la muerte pertenece su certeza perceptible e indefinida en cada momento. El concepto plenamente existencial-ontológico de muerte puede, por tanto, resumirse así: “La muerte como fin de la residencia es la posibilidad de residencia más adecuada, más independiente, más segura y, como tal, indefinida, insuperable. La muerte, por anticipación, convoca al ser como individuo a su potencialidad esencial, y lo libera para sus propias potencialidades, entendidas como finitas. Al hacerlo, a partir de la ansiedad, libera su totalidad, su auténtico “poder de ser total”. La ansiedad tiene, pues, para Heidegger una doble función primordial: revelar la red de medios como insuficiente, revelar así la totalidad del mundo, y establecer una totalidad auténtica, es decir la asunción de uno mismo, a través de su relación con su propia mortalidad. En segundo lugar, la ansiedad es el surgimiento de la problemática, la apertura del sentido, la apertura de la historia, de la filosofía. Es una experiencia de certezas insuficientes.

Además, Heidegger intenta testimoniar, a través de la determinación, la autenticidad "poder ser total", es decir, encontrar una clave según la cual el ser se fundamenta en la autenticidad. Sin embargo, dado que la residencia se pierde originalmente en sí misma, debe ser mostrada auténticamente, es decir, certificada. En primer lugar, el ser se comprende a sí mismo a través del ruido del “está encendido” (palabra, ambigüedad), que le impide escucharse a sí mismo. La conciencia grita silenciosamente, como un discurso desbloqueador. A esto se le llama ser inauténtico en sí mismo, tomar control de uno mismo como posibilidad propia. Y como el silencio, la conciencia no grita nada, de la cual la muerte es la imagen más impactante. El Dasein se ve obligado a permanecer en silencio para escuchar el llamado silencioso de su muerte, que sólo le permitirá retomar sus posibilidades de ser. A través de la angustia, él le revela la facticidad de su “quién es”. Se convierte en un “eso” inhóspito en la “nada” del mundo. Esta naturaleza inhóspita lo persigue constantemente, de modo que su conciencia se revela como un grito de preocupación (cf. Heidegger, 1986, p. 315). La conciencia llama “culpable”. Sin embargo, no se trata de una culpa moral, sino de una culpa ontológica, que en alemán significa principalmente "deber". Sólo sobre esta base es posible cometer actos ilícitos. El ser, como horario, se debe a sí mismo una posibilidad alternativa (insatisfecha) con libertad de elección y, por tanto, es la base de su propia negatividad. La libertad es la elección de una

sola opción. También es la negatividad tal como es arrojada, es decir, la propia aquí dada (Heidegger, 1986, p. 321), que no se ha establecido. No podía decidir si lo haría. Entonces, como base, siempre está más allá de sus capacidades. La preocupación entonces está imbuida de negatividad, de culpa, como un rechazo de las posibilidades y una incapacidad para establecerse uno mismo. La culpa es, por tanto, el límite de la libertad, es la revelación de posibilidades que están más allá de nuestras capacidades. Asumir la culpa es liberarse de la culpa. Sólo a través de este desbloqueo el ser puede volverse auténtico y responsable. Se trata de estar al aire libre, la verdad de la existencia y, por tanto, un requisito previo para una auténtica convivencia. La conciencia da así testimonio de la autenticidad de la totalidad del ser, pero no da instrucciones prácticas, porque de lo contrario negaría la existencia de la posibilidad de acción.

Un análisis de todo el ser reveló que el “ser para la muerte” era precursor y testimonio de la autenticidad como determinación. En la unidad de estas características de culpa y muerte se experimenta la temporalidad, lo que significa que la temporalidad sólo se revela con la insuficiencia del presente y, por tanto, se trasciende. La negatividad total es muerte, lo que significa que sólo la muerte revela plenamente la culpa. Y es en esta determinación anticipada donde el ser adquiere su auténtico “poder de ser íntegro”. No intenta superar la muerte, sólo conduce a la determinación de la acción. El testimonio de esta totalidad es su comprensión, que configura nuestra comprensión del ser y la base de toda ontología. La ontología adquiere así una connotación negativa, se vuelve pesimista.

Una vez más, hay que recordar que la residencia no es un sujeto, porque si se entiende como sujeto, se transforma en un medio existente. Cuestionar el significado significa cuestionar la posibilidad de comprensión, es decir, el “qué” para el cual está destinado el plan primario de comprensión del ser (Heidegger, 1986, p. 364). Esta línea de tiempo tiene sentido, por lo que se deduce que el significado de la existencia de la residencia es el ser mismo que se entiende a sí mismo. De la experiencia cotidiana se desprende claramente que la insignificancia se atribuye a una negatividad incomprensible que nos trasciende. De todo esto se sigue que la temporalidad y el significado surgen ambos de la problematización de lo dado. Y el primer

pesimismo de la ontología es la conciencia del límite de nuestra comprensión, del horror de la insignificancia, sobre el cual no tenemos control.

Heidegger intenta deducir la temporalidad de los momentos de preocupación. Determinación anticipatoria como “estar en (las propias posibilidades) como futuro; Agarrar el azabache, como si estuviera resueltamente dentro (de sus posibilidades), lo determina como formal; y finalmente, estar resueltamente con él (a mano), procurarlo, es hacerlo presente. Este futuro, que alguna vez estuvo presente, como unidad del sentido de preocupación auténtica, se llama temporalidad. No se trata de una cuestión de tiempo en el sentido vulgar del término, es decir, de una interpretación que se atiene a lo que se supone que es cuando caracteriza el fenómeno. El progreso basado en el futuro representa la existencia; “ya vigente” como facticidad anterior; y “estar en...” haciendo presente la decadencia. El significado primario reside en el futuro (concebido como finito). Por eso nos entendemos a nosotros mismos sobre todo a partir de nuestra imagen del futuro. En cuanto a los rasgos primarios de la temporalidad auténtica, sólo hay momentos de facticidad y existencialidad, y el tercer momento está contenido en ellos, porque la decadencia, como carácter independiente, no se realiza aquí, sino más bien se reprime. La temporalidad está cronometrada, dando lugar así a sus caminos posibles, es decir, a diferentes modos de ser. El tiempo incluye los términos “ a... ”, “hasta... y “a...”, lo que resalta la característica de la temporalidad como “fuera de sí misma”, llamada éxtasis. Así como Heidegger no puede hablar de la esencia del ser, tampoco puede hablar del ser del tiempo. El primer problema se resolvió por sí solo cuando comprendimos que el ser es un problema de comprensión, no como una suerte de subjetivación, sino como un despojo de sentido. El problema del " ser" del tiempo se entiende terminológicamente como timing, es decir, la iniciación (ectasis) del ser presente, que extiende también la comprensión del ser a las dimensiones ausentes de la temporalidad. Aunque pueda parecer que el autor sólo está sacudiendo viejos temas, se trata de una concepción muy singular de la historia, que Pato ě ka sólo capta plenamente como una unidad de la explosión del mundo, el tiempo y la existencia como problemas de significado.

El siguiente acercamiento a la investigación del ser es el siguiente: primero se implica la inautenticidad del ser en su temporalidad específica, luego se elabora el problema de la historicidad y finalmente de la intratemporalidad. La interpretación temporal debe comenzar con las estructuras que constituyen el desbloqueo del “estar en el mundo” y luego fundamentar esto en la decadencia de la provisión práctica. El primer requisito previo para el desbloqueo es la comprensión, porque el desbloqueo de la posibilidad es ante todo futuro, como “el retorno a uno mismo”. El futuro auténtico es aquí la anticipación, la expectativa no auténtica, a partir de la cual la expectativa es posible como anticipación auténticamente programada. El tiempo sólo puede hacerse a partir de los modos extáticos del presente, es decir de la presencia o del momento, y al mismo tiempo del pasado, es decir del olvido o de la renovación. Con un tono similar al de un lanzamiento afinado, su “eso” es principalmente formal. El carácter básico del estado de ánimo se “reduce a... El miedo armoniza la comprensión de lo previsto y proviene del presente perdido (espera-presente, olvido), de la ansiedad del ser como determinación de futuro. Y, por último, el declive es una presencia desenfocada. El desbloqueo completo del “tú” se abre a la unidad de estos tres constituyentes que es el habla, realizando así la transferencia ontológica de la preocupación a la temporalidad. Sin embargo, aún queda por resolver el problema de la oferta, que además es más original y no puede interpretarse como decadencia.

Incluso la existencia auténtica proporciona. La suficiencia, como carácter fundamental del conocimiento adquirido, tiene la estructura temporal de la expectativa, que permite hacerla presente. Para que el suministro se realice plenamente es necesario olvidarlo. La suficiencia es entonces una unidad extática de mantener la expectativa del presente. Auténticamente, “arreglárselas” puede entenderse como “dejar ir”. Además de esta práctica, el descubrimiento teórico de la existencia intraterrena no puede hacerse sin práctica. El aspecto “claro” de la contratación se acerca más al ser práctico, lo que el autor llama consideración “si-entonces”. Esta aproximación es posible gracias a la naturaleza extática del presente, su extensión más allá del simple “ahora”. Así, la suficiencia de considerar es sólo “como” algo, sólo se interpreta y no se usa, y por tanto el discurso sobre la consideración práctica pierde su significado (Heidegger, 1986, p. 401). Un ser práctico sólo debe convertirse en acontecimiento

para convertirse en objeto de ciencia. El estudioso ha determinado su situación hermenéutica, es decir, ha realizado una tematización. Se objetiva como una presencia significativa. Para hacer todo esto, sin embargo, era necesario que el ser trascendiera al ser, lo que le hace perder su compromiso. Por lo tanto, Heidegger entiende la comprensión científica como no auténtica, como si ocultara la provisión de una falta de suministro, es decir, de una mera observación. La ciencia, por tanto, se objetiva a sí misma como no participante en lo observado.

El ser existe históricamente porque existe temporalmente. De la temporalidad surge también la intratemporalidad y, por tanto, no es menos importante que la historicidad. La historia se entiende generalmente como "pasada", "transmitida" y aún activa, con un vínculo en el hombre. Pero el ser nunca puede ser pasado, sólo el mundo, como conexión de medios. Así, el ser es principalmente histórico y, en segundo lugar, el ser no residencial es histórico mundial. Las posibilidades que verdaderamente se liberan no pueden extraerse de la muerte, sino del mundo y de los demás, de modo que la determinación libera la posibilidad de una existencia auténtica a partir de la herencia que asume el ser. Al captar la finitud, lleva al ser a la simplicidad de su destino. El destino es, por tanto, un acontecimiento auténtico, basado en la libertad de morir y heredar la posibilidad elegida para sí. Sin embargo, como el ser es convivencia, es su convivencia la suerte. Está liberado para compartir y luchar. Sólo la temporalidad auténtica hace posible el destino como historicidad auténtica, como renovación de lo transmitido, es decir, una nueva comprensión de las viejas posibilidades.

De este modo, el Dasein elige a su héroe a través de este retorno extático en el tiempo. Sin embargo, la historia también puede ser falsa. Dado que "el acontecimiento de la historia es el acontecimiento del 'estar en el mundo'", la existencia histórica mundial está también ligada a la historia. Este mundo histórico es el mundo de una existencia intramundana. Al principio, el Dasein comprende su historia de una manera objetiva, histórica mundial. El destino desequilibrado está oculto a la historicidad inauténtica, no puede restaurar lo viejo. La unidad del futuro y del pasado, como presente en el que se habita, desbloquea el presente como instante, y al ser interpretado desde una comprensión que renueva el futuro, la auténtica historia se convierte en la despresentación del presente, la emancipación. del declive. Aquí,

después de comprender el ser, el mundo y el otro, queda claro que la comprensión y la experiencia del tiempo son principalmente, aunque no originalmente objetivantes, pero no es (como cree Heidegger) que el problema radica en el hecho de que la interpretación se lleva a cabo. del mundo, sino (como cree Pato ě ka) en la forma en que este mundo es entendido y experimentado.

El camino abierto de Ser y Tiempo finaliza con la explicación de la temporalidad cotidiana. El ser real tiene en cuenta el tiempo, encontrándolo en existencias intramundanas sin comprenderlo existencialmente, nivelando así la existencia original. La oferta ordinaria, prácticamente racional, se basa en la temporalidad del modo de mantener la expectativa, que se pronuncia como datable copronunciado con proxenetismo. Esta vez, como se esperaba, se publica. Este es precisamente el momento donde encontramos la existencia intramundana que es la intratemporalidad. En el ser cotidiano, como " estar en el mundo", es necesario desbloquear el mundo, y con él la naturaleza y la alternancia del día y la noche; entonces su acción es Diaria. La divulgación se produce al desbloquear el reloj natural como medida del tiempo medido. La temporalidad del tiempo es el tiempo de un mundo cuyos seres son atemporales y sólo aparecen "en el tiempo". Lo que quiere decir que además del ser, el tiempo depende directamente del ser, de la existencia; que el tiempo del mundo (su actualidad) está determinado por nuestra comprensión de nuestro tiempo (temporalidad). Como cree Heidegger, el tiempo ha sido tradicionalmente interpretado vulgarmente como una sucesión de "ahoras", es decir, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, pero carece de relevancia y significado. Los "ahoras" simplemente suceden.

A través de la espera y la espera, como ahora "no más" y "todavía no", este tiempo se constituye en infinito, ignorando así la auténtica finitud. Hay también una naturaleza efímera, que a su vez revela la temporalidad original del ser. "El tiempo ahora" es, por tanto, original porque se basa en una temporalidad inauténtica. Respecto al tiempo, debemos distinguir entre la temporalidad original y su modalidad auténtica e inauténtica y la noción vulgar de tiempo. "Está comprobado que la preocupación es el sentido de ser temporalidad", es decir, que entendemos nuestro ser como un ser autofundador desde el punto de vista de la temporalidad,

es decir, de nuestra expansión más allá de las noticias del aquí y ahora. Si tenemos en cuenta la tesis según la cual sin la residencia (del que pregunta) no habría "ningún ser", podemos decir en las intenciones de Pato čka que el sentido de la existencia es la libertad para la Idea. Todo el tratado, inacabado en una sola obra, termina con la pregunta: "¿Resulta que el tiempo es como el horizonte del ser?", mientras que el mayor logro de Heidegger es la cursiva, que representa el significado del interrogador.

En la concepción del tiempo de Heidegger podemos señalar varios momentos muy importantes: El primero es la vinculación del tiempo con el modo de existencia. Agustín ya separa el tiempo psicológico y el tiempo físico. Sin embargo, se trata de otra cosa. Como ocurre con el problema del ser, el tiempo es un tiempo de interpretación, lo que significa que la forma en que uno se relaciona con uno mismo y con su ser determina la forma en que vive el tiempo. Sin embargo, esta vida del tiempo no tiene nada secundario o secundario a la objetividad del tiempo (físico), porque es precisamente este tiempo el que se forma sólo a partir del supuesto de la autointerpretación. De modo que el tiempo es siempre tiempo vivido, o su derivado. Por tanto, no se trata de una subjetivación universal y de una relativización de las determinaciones ontológicas, sino de la toma de conciencia de sus posibilidades y de las posibilidades de su conciencia sólo a condición de su relación con la diferencia ontológica del ser humano. Es por tanto el condicionamiento existencial del ser y del tiempo restante, porque sin duda no puede haber respuesta. Y es precisamente esta respuesta y este problema el ser, cuyo significado es el tiempo. Es decir, un ser que sólo puede entenderse respecto del tiempo, en dos sentidos: a) la experiencia del tiempo finito permite una relación con el todo y por tanto una relación con el ser, y b) sólo un ser temporal puede aspirar a algo.

El segundo aspecto importante es la vinculación de las dimensiones temporales, que permite la vinculación temporal de la realidad y sus efectos. Sólo si el presente no es el puro presente puede afectar al futuro y, como el pasado, no ser olvidado. El hombre tampoco puede existir como un "ahora" autoformado hasta que el presente sea simplemente un "ahora", porque necesita estar "siempre de una forma u otra" hacia su objetivo. Esto también está vinculado a

la importancia de atribuir el ser a dimensiones ausentes, lo que revisa completamente el concepto de ser y también concreta el problema de la diferencia ontológica.

La pregunta de Heidegger resultó entonces ser una pregunta sobre el “cuestionamiento del ser”. Es decir, el cuestionamiento de la posibilidad y la esencia de lo ontológico. Lo que otros daban por sentado, él supo abrirlo como un problema. Por lo tanto, la pregunta no es principalmente si sus respuestas son unilaterales, injustas para la tradición o insostenibles de otro modo, sino principalmente si fue capaz de plantear viejas preguntas de una manera nueva. Esta novedad reside en la conciencia de que todas las preguntas tienen en común, que son preguntas humanas. Así pues, no podemos culpar a Heidegger por su antropocentrismo, pero sí a la mayoría de sus detractores por no darse cuenta de la esencia fenoménica de cualquier posible exploración de la realidad. Porque todo lo que sabemos sobre la realidad es lo que a nosotros como personas, nuestra naturaleza, se nos permite saber.

2. Jan Patočka

2.1 Metafísica negativa

Cuando examinamos la obra de Jan Patočka, quien estuvo fundamentalmente influenciado por los primeros trabajos de Heidegger, examinemos primero sus puntos de vista metafísicos generales, que están formulados a partir de su platonismo negativo. El autor concibe la metafísica como una ciencia del todo, y cualquier aceptación de la metafísica está siempre dentro de su dominio, como una declaración tras otra acerca del todo. Lo cual, bajo influencia platónica, supone la trascendencia del mundo hacia el nuevo “verdadero” ser (ideas). No se pueden obtener hechos de estas ideas, por lo que la metafísica no tiene un objeto positivo en el sentido de ciencia y, por tanto, no puede proceder como ciencia. Sólo puede crear ficciones conceptuales como cuasiobjetos en forma de determinadas categorías. Con estas abstracciones, “todos los objetos de la posible experiencia metafísica (Patočka, 2021, p. 318) desaparecen”. En todo esto se distancia de la práctica humana y, como teoría, presupone la crítica del discurso. El lenguaje se concibe como una historia hecha posible por la libertad

humana. La experiencia de la libertad no es fáctica ni objetiva, sino “la experiencia del riesgo” (Pat očk a, 2021, p. 322). Lo decisivo para ella son las experiencias “negativas”, que muestran el contenido de la experiencia pasiva como fugaz y trivial. Esta experiencia de libertad es trascendental. De aquí provienen la dignidad humana y la creatividad. Ésta es la base del surgimiento y desarrollo de la metafísica, que primero debe concebirse como no objetivante, porque objetivamente el todo nos es inaccesible.

A esto se suma el hecho de que estamos viviendo una doble experiencia. Experiencia pasiva, cuyo contenido es positivo y que nos aporta aspectos unilaterales del objetivo. Por otra parte, la experiencia de la libertad no tiene ningún contenido positivo, es una distancia, una distancia, una superación de la objetividad; permite la experiencia del todo (Patočka, 2021, p.325). Entonces también podemos decir que tenemos dos tipos de metafísica: una favorece la objetividad y la otra favorece la totalidad. Platón crea la primera metafísica positiva, donde hay libertad trascendental del ser sintiente al ser trascendente. De esta manera fundó también la ciencia positiva y determinó el destino de la filosofía durante más de dos milenios. Pero la idea tiene un doble significado: es un ser en sí mismo y aquello que hace ver al hombre, haciéndolo histórico. Esta dualidad de la idea es una diferencia ontológica, como la diferencia entre dos metafísicos; Por la doble existencia del ser: una como proveedor y la segunda como preocupación, como relación con lo negativo. Y es en nuestro sentido negativo que la Idea se libera de la objetividad, se sitúa por encima de lo subjetivo y de lo objetivo, su “lugar” es el hombre (Pat očk a, 2021, p. 330). El hombre como posibilidad de shock, como ser, como filósofo.

Desde el punto de vista de la objetividad, la Idea desobjetivante y concebida negativamente aparece como mera nada. Crea libertad, conciencia de la nada de la realidad. Gracias a su No de objetividad, expresa su trascendencia, lo que la hace incomprensible. “Con su resistencia, une para nosotros toda la existencia finita” (Patočka, 2021, p. 332). El platonismo así concebido es el verdadero respeto por el conocimiento, preserva la filosofía purificada de pretensiones metafísicas y lucha contra el relativismo (Patočka, 2021, p.335). Un vacío similar

de objetividad también está presente en el avance de Heidegger a través de la comprensión negativa del todo. Patočka, sin embargo, capta el problema a un nivel más universal.

Patočka considera que el problema de la verdad es el problema fundamental de la filosofía. Aquí, como en Heidegger, la verdad es la iluminación de la realidad, su emergencia hacia la inteligibilidad. Él cree que la verdad ha sido trasladada al dominio de los juicios teóricos, cosificada porque el platonismo positivo concibe la idea como una cosa. El hombre nunca podrá captarla realmente desde el lado del infinito, porque sólo tenemos un acceso limitado a la verdad. La verdad es la verdad del ser finito, de esta finitud, el lugar del entendimiento. Es producto de un avance hacia la muerte, como una toma de sí; la insuficiencia, la distancia, como una desigualdad entre el pensamiento y el objeto total en relación con nosotros. La idea nos habla negativamente como prueba de nuestra inferioridad en relación al todo. Es la insuficiencia, como movimiento de libertad, la diferencia de dos seres fundamentales, lo que nos permite ver la diferencia ontológica como existencia y ocurrencia. La libertad, que nos eleva desde la objetividad, es la fuente de toda verdad para abrir la historia. Todo ello sólo porque “el sujeto es un actus, no una sustancia u otra determinación y contenido positivos”. Es el no objetivo que quiere, como la voluntad de “libertad”. Es una existencia que debe establecerse. Este desprendimiento establece el tiempo de la temporalidad (la realización del tiempo humano, que el hombre vierte en el mundo entero a través de su tiempo), el hombre (el ser) y el mundo se convierte en el lugar de la historia. La “filosofía no metafísica” de Patočka se caracteriza por “la distinción radical entre objetividad y no objetividad” (Patočka, 2021, p. 604). La metafísica, como sacudimiento de la claridad del ser, hace posible la ordenación y división del mundo entero para las ciencias y la filosofía misma.

Al igual que Heidegger, Patočka también está intensamente interesado en el tiempo. Lo concibe como un horizonte universal y el presente como exclusivamente actual, pero no necesariamente como el único real (Patočka, 2021, p. 621). Esta horizontalidad remite al doble sentido del tiempo: constitutivo, es decir tiempo concebido como constitutivo del mundo (ya sea subjetivo u objetivo); o la hermenéutica, donde el tiempo es decisivo para la comprensión del mundo, para el surgimiento de la verdad. La conciencia temporal es la conciencia de la

trascendencia, como posibilidad de desapego del presente, como pasado preservado, de lo existente en general (Patočka, 2021, p. 629). Es la conciencia la que ocurre como un éxtasis. Con su autenticidad, una persona puede poseer el mundo entero. Esto lleva a una conversión a la Idea. Es precisamente el desapego de la corriente lo que reside en la experiencia del tiempo. Según Patočka, Heidegger fue el primero en enfatizar el aspecto unificado de las dimensiones del tiempo humano. Las diferentes capas de la realidad tienen su propio tiempo en la obra de Patočka: el ser inorgánico es indiferente al tiempo, lo orgánico vive en repetición, y el hombre, experimentando el tiempo, también puede llegar a una relación obsoleta con la realidad, con la Idea. A diferencia de lo orgánico, se resiste al pasado, no lo quiere. Se determina como futuro, como lucha con el pasado (Patočka, 2021, p.641). Es en el hombre donde se realiza la unidad de los éxtasis del tiempo (temporalidad). El tiempo se revela entonces como obra de libertad, como creación (Patočka, 2021, p. 627). Sólo a través de una grieta en el hombre es posible la temporalidad. También aquí la comprensión, el estado de ánimo y su articulación son la base de la comprensión, que es posible a partir del tiempo vivido como iluminación del mundo.

De la pregunta de por qué existe el ser y no la nada, surge la experiencia de la nada, de modo que los objetos se vuelven insignificantes en la ansiedad. Las posibilidades heideggerianas no realizadas o la muerte son sólo ejemplos. El concepto de nada sólo se cuestiona si se concibe objetivamente. La base de la negación es la distinción entre ser y existencia, porque el ser no es el ser, no puede expresarse. El ser no es una cosa, es un no ser. La nada como trascendencia es, por tanto, la totalidad del éxtasis (la totalidad del ser). La negación va más allá de la actualidad de la realidad, es una tendencia más allá del presente. La temporalidad abre un mundo de comprensión. Todo esto sólo puede captarse de una forma tan negativa. Esta pura trascendencia no coloca a otro ser en el lugar de los seres del universo, sino que crea tensión de ser a ser (Patočka, 2021, p. 673). La trascendencia es, por tanto, el principio de libertad, es la posibilidad de la negación de la Idea.

Patočka ve la crisis de la modernidad como un problema de objetivación, que está vinculado a la diferencia ontológica de Heidegger, porque sólo si el hombre fue concebido como un

objeto, y por lo tanto no hubo una división fundamental de los seres (no hubo una diferencia existencial de ser), ese ser podría reducirse a ser. Precisamente a través de la concepción negativa de la Idea se obtiene una distinción completa entre ser y ser, y se elimina el “problema sujeto-objeto”. El tiempo también se revela a la manera heideggeriana como una extensión, mientras que el ser no está reservado sólo para el presente. Esta identificación del ser y la presencia, como retirada de la realidad de las dimensiones de la ausencia, es, además de la objetivación, la principal causa del olvido del ser. Por lo tanto, el fundamento de la metafísica de Pato čka resultó ser una elaboración de las intenciones heideggerianas, es decir, la aplicación de los fundamentos de la ontología fundamental a toda la metafísica.

2.2 El mundo natural como problema filosófico

Con su "entrada" en la filosofía, Pato čka desarrolla el problema del mundo natural, primero bajo la influencia de la fenomenología husserliana, pero luego adopta la posición de Heidegger, que sin embargo capta en un lenguaje diferente, haciéndolo accesible. Esta cuestión no es específica del ambiente de la época; vemos la misma revelación (aunque captada y resuelta de manera diferente) de la crisis en Masaryk, que tuvo una influencia considerable en los inicios de Pato čka en estos dominios.

“El hombre moderno no tiene una visión unificada del mundo; Vive en dos mundos, a saber, en su entorno natural y en el mundo creado para él por las ciencias naturales modernas, basadas en el principio de las leyes matemáticas de la naturaleza. La desunión que ha permeado toda nuestra vida es la verdadera fuente de la crisis mental que estamos viviendo” (Patočka, 2016, p. 9).

Es posible superarlo reduciendo ambos a una actividad subjetiva, a una persona concreta. “Tenemos dos mundos ante nosotros. Un mundo con sentido en el que vivimos, y luego un mundo que nosotros mismos creamos, pero que tiene un significado que existe incluso antes del primero y de nuestras acciones. Nacemos en el primero como dueños libres de nuestras acciones, por eso hay dignidad.

Ante cualquier teorización, inmediatamente se nos da objetividad. Una persona que ha pasado por la ciencia moderna ya no vive en el mundo natural, porque nuestra ciencia natural es una reconstrucción radical del mundo natural. El mundo ingenuo se ve entonces afectado por el carácter de falta de originalidad y derivación. A priori, la vida ingenua no tiene valores noéticos y, como vida parcial, no puede contener argumentos contra el objetivismo. Quizás por eso el mundo científico es más eficiente y tiene ventaja. A través de todo esto, el hombre está cosificado por la ansiedad y el aburrimiento; puede ser concebido como la permanencia de lo que está sucediendo.

Patočka ve el problema del mundo ingenuo a través del prisma de la historia de la filosofía. Al referirse a la fenomenología, también da una característica distintiva del ser. Dice que la reducción “se aplica no sólo a las proposiciones sobre el ser, sino también a las proposiciones sobre la estructura del ser, no sólo a las proposiciones ónticas, sino también a las proposiciones ontológicas” (Patočka, 2016, p. 59). Con lo cual, de hecho, subraya que la investigación ontológica distingue del respeto por el todo y el “interior”. Los teoremas de las matemáticas son ónticos, los teoremas sobre la naturaleza de los objetos matemáticos son ontológicos. La ontología es el estudio de la estructura interna de los campos de los seres. “Decimos que esto es lo que puede probar su pretensión de tesis; Ser es rendir cuentas (Patočka, 2016, p. 61). Si ignoramos el concepto de “responsabilidad” intelectualmente concebido por Husserl, estas tesis pueden compararse con reservas a la condicionalidad heideggeriana del ser y la verdad por la existencia de la residencia. Con la revelación del ser tematizado fenomenológicamente como estar en el mundo (Patočka, 2016, p. 63) y del terreno trascendental como vida que fluye (Patočka, 2016, p. 65), toda unilateralidad del intelectualismo desaparece. El ser se convierte en un problema hermenéutico.

La disputa entre el mundo ingenuo y el mundo científico puede resolverse sobre la base de una filosofía idealista trascendental. El hombre es concebido como un ser que Mi universo, conoce el mundo. Vive en contacto y como tal tiene capacidad de comprensión. La vida humana es entonces también vivir con otros en un mundo común, ingenuo y no temático. El punto central de este mundo, en el que nos sentimos familiares y seguros, es el hogar, como

refugio. Su gradación infinita conduce a la extrañeza de la distancia, a la naturaleza. Sólo a través de la asistencia mutua nace un hogar concreto, un rincón de voluntad y seguridad comunes (Patočka, 2016, p. 120). La primera dimensión del mundo es, por tanto, la tensión entre hogar y extrañeza. La segunda dimensión es el tiempo. Este tiempo es la unidad de sus tres dimensiones temporales, que dan ritmo a nuestra vida (temporalidad). El pasado y el presente están en una conexión auténtica, que se explica por la relación con el mundo de los padres y la tradición. Se trata, por tanto, de determinar el tiempo como horizonte específico de residencia natural. La tercera es la dimensión subjetiva, como un sentimiento general específico de la vida, la dinámica de un mundo teñido por el estado de ánimo.

Percibimos en las cosas lo que nos permiten hacer y lo que nos hacen imposible. Estas actividades prácticas tienen su tiempo, por lo tanto el individuo crea el suyo durante toda su vida. Históricamente, este tiempo presupone la conciencia de la propia libertad; la mayoría de las veces queda oscurecido por una comprensión lineal. Cuando Patočka dice que al comienzo de la vida consciente hay un caos emocional, esto demuestra el predominio de la influencia de Husserl. Sin embargo, no se puede decir que rechace la comprensión de Heidegger sobre la fenomenalidad, porque ese es un problema diferente. Este caos se ve aquí como onticidad, y no como la ontología de Heidegger del “siempre de una forma u otra”. Luego, Patočka pudo, en los años 1930, defender la tesis según la cual “el hombre nunca comienza su experiencia desde el principio, nunca adopta el caos, sino el mundo” (Patočka, 2016, p. 130). La corporeidad es originalmente no temática, mientras que el entorno inmediato tiene el carácter de objetividad práctica y la distancia tiende a ser estética.

El mundo es la esencia de los acontecimientos, precede a toda existencia. En este proceso se comprende al otro. Primero como corporalidad, luego en una comunidad donde se habla. De esta manera, el lenguaje se entiende a la manera heideggeriana como una herramienta oculta, como una condición previa para compartir. Y es precisamente porque el pensamiento tiene un carácter completo e inacabado que el lenguaje como dinámica siempre nos resulta esquivo. Sólo a partir del lenguaje surge una tendencia puramente teórica. Los resultados de la ciencia no pueden, por tanto, ser el punto de partida para el análisis del mundo, aunque sólo sea porque

son constituciones de alto grado. “La hipóstasis de las ciencias naturales es una falsa metafísica” (Patočka, 2016, p. 164).

Con esto, hemos esbozado las principales tesis y conclusiones que Patočka formuló en su concepto del mundo natural en 1936. A continuación, mostraremos las diferencias fundamentales en “La meditación de su autor después de treinta años”, que significan una inclinación hacia Heidegger como el cumplimiento de las intenciones originales. El cambio fundamental es evidente en el panorama más amplio de la cuestión. Ya no es el ser lo que se problematiza, sino el ser, pero eso no quiere decir que el autor no fuera consciente de esta diferencia hace años. El hecho es que solía entenderlo como una herramienta analítica y no como una solución a un problema. La diferencia ontológica adquiere un carácter hermenéutico.

El interés por estar en el mundo es un interés por el propio ser; no se puede dar, sino sólo adquirir, ganar, encontrar en la lucha contra el disimulo. Patočka define la contribución de Heidegger como una ruptura del concepto de sujeto en el concepto de existencia, que es una planteación completamente diferente de la cuestión del modo de ser de los seres en este mundo (Patočka, 2016, p 214) . Es precisamente la comprensión práctica de Heidegger del “estar en el mundo” la que no objetiva los fenómenos. Sin embargo, critica a Heidegger por su excesiva formalidad, su falta de percepción del problema de la corporalidad y la imposibilidad de interpretar el problema de la casa. Por lo tanto, concibe el estado de ánimo fáctico como físico. Se identifica con la interpretación servil del mundo, que al mismo tiempo acepta el problema de la diferencia ontológica a través del prisma heideggeriano. La crítica fundamental viene con el concepto de decadencia en el mundo, que es uno de los temas más frecuentemente criticados de la filosofía de Heidegger. “Lo que Heidegger llama decadencia del mundo y considera el modo primario y mayoritario de nuestra existencia, es en realidad un enredo del yo y es no menos un escape del propio desbloqueo que de la revelación de las cosas tal como son”. realmente son objetividad” (Patočka, 2016, p. 219). La decadencia no es una fuga al mundo, sino una incapacidad para tomar el control, como si Patočka viera la posibilidad de

encerrarse en sí mismo, es decir, de forma falsa. Todo esto significa que la brecha entre el mundo y el hombre (ser) aquí no es tan aguda.

El mundo no es un lugar de escape de uno mismo, sino una gradación entre la distancia y el hogar. Se entiende hasta el final como el horizonte del entendimiento. Y es precisamente esta mayor cercanía la que capta el concepto de mundo natural, lo que significa que la autenticidad no se trata de la diferencia entre el yo y el mundo, sino el yo en la verdad y la falsedad. La relación del hombre con el mundo, por tanto, no es tan negativa como en Heidegger; no es una pérdida de sí mismo, sino una condición de autodescubrimiento. Concibe las posibilidades como posibilidad de existir en el mundo, como posibilidad de moverse (Patočka, 2016, p. 220). La unidad del motivo del movimiento y la tendencia hacia la verdad brillarán en el tercer movimiento de la existencia. En defensa de Heidegger, señala que el análisis existencial no pretendía ser un análisis del mundo natural y, por tanto, tiene un objetivo y unos medios diferentes. Para Heidegger, el mundo natural es el mundo de la servil adecuación al mundo de nuestra provisión; Es la base del mundo científico. Los aficionados al bricolaje, para lucirse, necesitan una casa que entienda sus posibilidades. El mundo es el espacio del ser de la cosa en cuestión “El ser y el mundo, esta luz en la que las cosas se revelan, en la que surgen, no pueden entenderse a partir de las cosas que existen, porque suponen el ser y el mundo para su descubrimiento. Por lo tanto, nunca podemos proceder de tal manera que queramos explicar el ser en el ente; El ente, por el contrario, es lo que es a la luz del ser. El significado del ser y del mundo se vuelve así más claro que en el caso de Heidegger, la verdad como logro del autodescubrimiento. Lo que sigue es la cuestión del cuerpo y del movimiento, que fundamentalmente va más allá del análisis de Heidegger.

2.3 El movimiento de la existencia corporal

“La ontología de la vida puede extenderse a la ontología del mundo si entendemos la vida como movimiento en el sentido original del término. Este movimiento es un movimiento de descubrimiento y se obtiene como original por la radicalización de la concepción de Aristóteles. El hombre se incorpora al mundo a través de su corporalidad vivida, a través de

la cual se convierte en el verdadero ser en el mundo. Todas nuestras actividades, sentimientos y comportamientos son físicos. Ésta es nuestra esencia vivida, que se espiritualiza en cuanto vivida” (Patočka, 2016, p. 230). Sobre esta base, nuestras acciones son siempre un movimiento de un lugar a otro. Nos damos cuenta de las posibilidades moviéndonos, siendo físicos y siendo capaces de comunicarnos. A través de la corporalidad, la existencia como movimiento se vincula a las potencias fundamentales, en particular a la tierra, como primer referente de todo movimiento. El ser como existencia es movimiento. Se divide en tres movimientos básicos, que se derivan de diversos modos de temporalidad (el tiempo entendido existencialmente, que se forma a partir del momento de ser concebido hermenéuticamente). La acentuación del pasado es pasiva, el presente suprime la pasividad, pero es también un pasado mediado; Sólo en la acentuación futura se concibe la vida en posibilidades. Patočka intenta así entender la preocupación no como una trinidad de momentos indivisibles, sino como una trinidad de movimientos. “En nuestro movimiento personal entendemos que movemos nuestro cuerpo y que éste depende de nosotros” (Patočka, 2016, p. 101). El movimiento de nuestra existencia corporal es trinitario:

El primer movimiento es el movimiento del ancla. Su objetivo es explicar la situación, “aceptarnos a nosotros mismos por aquello en lo que nos encontramos” (Patočka, 2016, p. 232). Sólo sobre esta base podremos desarrollar nuestras posibilidades. Es esta aceptación la que condiciona nuestra independencia. La acogida es principalmente mediada, los padres se encargan de ello. Se aferra con placer a ciertos seres para poder revelar su independencia a través de la pantalla de seguridad. Esto también muestra la aleatoriedad, porque no somos capaces de ponernos en situación y nos encontramos en una singularidad que oscurece la atmósfera. Todo esto viene con nuestra responsabilidad hacia los no elegidos. El mundo primordial del anclaje pierde así su bienaventuranza primordial. La comprensión del yo interior se produce en la forma de ti, como un llamado a la actividad del otro. Tú y yo somos igual de físicos. El hombre acoge no sólo a los niños que nacen, sino también al otro con el que entra en las tinieblas fecundas, y se deja aceptar por él. Entonces el movimiento del trabajo se refiere al oscuro movimiento de la aceptación. Entonces, las modalidades fundamentales de esta aceptación son el amor y el odio. Al mismo tiempo amamos al ser en su ser para que

el amor se convierta en un fin en sí mismo. Es un alejamiento de la facticidad del pasado, que sobre todo tiene connotaciones auténticas.

El segundo movimiento, el movimiento de reproducción (autoextensión), empuja a toda la región primaria a la oscuridad. La relación con el ser concreto presupone el servicio y la esclavitud de la vida, sólo se preocupa de las cosas en su servidumbre, no hay objetos, sino sólo los vínculos de los medios. Las cosas en el entorno impersonal se interpretan según la posibilidad de suministro. El mundo se comparte en la cooperación de seres casi personales. En toda esta preocupación, nos escapamos unos de otros, nos cosificamos, nos convertimos en un rol social. El segundo movimiento es, por tanto, el movimiento de distanciamiento. La forma organizada del movimiento de autoproyección se divide entre trabajo y lucha. Este movimiento de defensa es un movimiento de abandono de uno mismo, de voluntad de trabajar (Patočka, 2007, p. 43). La situación básica de este movimiento es la culpa, la opresión y el sufrimiento. Este último, con su estado de ánimo, se vuelve predominante para el hombre moderno, intensificando así "la ausencia de lo principal". Por lo tanto, es un motivo heideggeriano dotar al presente de un significado esencialmente inauténtico.

El tercer movimiento, el movimiento de avance, de autocomprensión, es el más significativo a nivel humano, pero no puede prescindir de los dos anteriores. Es un encuentro con el propio ser en el propio movimiento de la existencia, para verse en la propia tierra. La vida se sitúa entonces "en la construcción del cielo y de la tierra, creando una celebración de su presencia y encuentro explícitos" (Patočka, 2016, p. 245). La presencia del mundo nos permite vernos en él y, por tanto, ver nuestro "papel", asumir nuestra mortalidad. Es una vida de comunión, de una especie de contemplación, en la que el mundo se encuentra plenamente. Este descubrimiento es la verdad como develamiento, por lo que podemos hablar del movimiento de la verdad mediante el cual se crea la historia (como veremos más adelante). El creador de este movimiento es un ser que crea su metafísica negativa. El movimiento de la verdad es, pues, el movimiento hacia la idea que hace la historia e ilumina el mundo. El acontecimiento de la verdad elige al hombre. Este tercer movimiento es dialéctico con respecto a los

anteriores, descubriendo una dimensión del mundo natural siempre esquivada, la autenticidad pura.

En sus conferencias de 1969 tituladas *El problema del mundo natural*, el autor caracteriza el primer movimiento como un co -movimiento instintivo-afectivo de carácter pasado, un ideal estético y una naturaleza envolvente, donde la otra persona es el dador de seguridad. El segundo movimiento es una extensión de la realidad, donde domina el trabajo, el mundo de la servidumbre y el autoengaño, el ideal es el ascetismo y el personaje es la línea interminable de la presencia. Finalmente, el tercer movimiento suprime el dominio de la tierra que había sido dominante en los anteriores, revelando la finitud y el carácter futuro de la habitación. A través de este avance, revela el todo y el mundo. Cada uno de estos tres movimientos es un comovimiento en la dinámica del mundo, fuera del punto de vista sujeto-objeto, formando una unidad dialéctica. Un movimiento así es un ser que se comprende a sí mismo.

Al interpretar el concepto de tres movimientos, creemos que la causa de la falsedad del movimiento general es el segundo movimiento, que debilita al tercero y suprime al primero. Sólo esto tiene su forma de falsedad. Al mismo tiempo, los pilares de la doctrina de los tres movimientos siguen siendo dos posibilidades fundamentales de relación con el todo: con los detalles en el primer movimiento, o con el todo como tal en el tercer movimiento, donde se realiza como un todo. relación con lo negativo, con la Idea. Así, se contextualizan las enseñanzas del platonismo negativo y el movimiento de la existencia corporal. Interpreta la corporalidad como una entrega de sí, una esclavitud que reina en los dos primeros movimientos. Con el tercer movimiento renunciamos al poder sobre el individuo y aceptamos nuestra impotencia, participamos en el primer sentido. Aquí, sin embargo, se dice que Patočka deja de lado los resultados de sus análisis del movimiento corporal y habla de un movimiento de apertura que trasciende todo lo que existe, que es el significado unificado de todo. Por lo tanto, si queremos construir sobre él, entonces debemos eliminar el tercer movimiento, que nos deja sólo el movimiento de aceptación y afirmación. De esta manera, también permanecemos dentro de la dualidad heideggeriana de modos de existencia auténticos e inauténticos.

Pero no es necesario eliminar el tercer movimiento, porque allí no se pierde la corporalidad. El hombre es siempre un ser corpóreo, así como no deja de ser un ser finito. Sin embargo, esta corporalidad no es la existencia de las cosas que suceden, sino la mundanidad como aproximación a ellas. Así, el desprendimiento de uno mismo en el tercer movimiento no es la renuncia a la corporalidad, así como la renuncia a la existencia no es una tendencia. No se trata de que el tercer movimiento de la existencia deje de ser movimientos anteriores, no se trata de una dialéctica hegeliana como dirección. Pero siempre se trata del predominio de un movimiento, mientras que los otros dos todavía están en juego, como en el caso de Heidegger, siempre hay que cuidar una existencia decididamente hacia adelante. El movimiento hacia la verdad, por tanto, no devalúa la corporalidad, porque la verdad del hombre es que es corpóreo. Más bien, en su éxtasis, ven que hay algo más importante a lo que servir y asumir.

El análisis del Ser y del tiempo (redescubierto por la ansiedad) se entiende entonces como unilateral, porque aquí sólo se consideran los movimientos de fuga y superación. Pero también hay movimientos que, aunque no desembocan en acciones, van más allá de todo lo que existe para "aprovechar las posibilidades humanas no cotidianas, es decir, el cambio del mundo, y no su contenido" (Patočka, 2016, pág. Heidegger sólo habla de conciencia, pero también son decisivos el asombro filosófico, la admiración por el artista, el odio y el amor. Y a diferencia de la conciencia, éstos no están privados de la palabra.

2.4 La historia como movimiento de la verdad

a la obra de Patočka un carácter coherente. La historia se convierte en una reapropiación del ser. El hombre en su esencia es "apertura" y nada más, la posibilidad del ser de revelarse es la comprensión del ser. El ser es aquello que, sin ser algo (ser), debe permitir primero que todo se haga presente, es decir, que salga a la luz. Es un área "abierta" que no es obvia al principio y para la mayoría, pero que lo hace obvio. Es la dimensión que muestra al hombre libre y lo libera del ser. La clave de esta esfera ontológica es la temporalidad, que es inseparable del don del ser, de hecho. Todos los mundos históricos resultan ser "naturales" y los mundos

artificiales son sólo interpretaciones de ellos. La historia así concebida tiene tres etapas: ahistórica, caracterizada por el anonimato del pasado, prehistórica, como memoria colectiva, e histórica como sacudida de sentido y en lugar de preguntas.

El mundo de la existencia prehistórica es el mundo ante lo problemático, sin preguntas, es decir el mundo de la invidencia. El hombre no es decisivo, sino decidido (aún no se ha convertido en un extraño). La obra eclipsa el problema, pero también nos hace sentir nuestra libertad y por tanto va en contra de la historia. El concepto de mundo natural conduce, por tanto, a una filosofía de la historia. El hombre prehistórico vive sólo para vivir, y la vida se convierte entonces en una “metáfora ontológica”. No hay distinción entre ser y existencia, fenómenos y el movimiento de su manifestación, su significado y su objeto. El movimiento de la verdad queda entonces subordinado a los dos movimientos anteriores de la existencia.

La vida política obtiene sus oportunidades gratuitas del hogar y del trabajo. Una vida descubierta y sin alivio abre así su propia posibilidad de vida verdadera, abriendo así un mundo sin freno a la tradición y al mito. La vida se vuelve problemática, el hombre deja de ser idéntico a ella y entra en la historia. El significado se tambalea. Desde el comienzo de la filosofía, la historia ha sido la historia interior del mundo distinta del ente, es decir, la historia de Europa como revelación del ente. La filosofía de Heidegger, que entiende la verdad como “apertura al eterno misterio del ser” (Patočka, 2016, p. 59), es adecuada para la filosofía de la historia. Por tanto, es sobre esta base que se inspira Patočka.

El sentido de la historia se resuelve a partir de que sólo la vida humana tiene sentido en tanto apertura a la comprensión. Todo se nos muestra sólo en un contexto significativo y comprensible. Nuestra relación con las cosas es la sensibilidad del loco. Por tanto, la vida humana es imposible sin confianza en el sentido absoluto. La experiencia de pérdida de significado significa el surgimiento de la política y la filosofía. Con la aceptación de la responsabilidad, el hombre plantea la cuestión del significado de una manera nueva y diferente. Volver de la angustia es la vida misma, que transforma al hombre en ser (Patočka, 2007, p. 18). Esta nueva posibilidad de relacionarse con el ser y el sentido reside en el

cuestionamiento. La historia es un lugar de significado: “no es más que la impactante certeza de un significado dado. No tienen otro significado ni otro propósito (Patočka, 2007, p. 115)”. En todas sus consecuencias, Patočka ve la crisis de la modernidad como la posibilidad del fin de la historia, como un problema de verdad. La verdad es el cuidado del alma que creó Europa, y contra esto surgen las tendencias del siglo XVI, la tendencia a preocuparse por el mundo exterior, a la objetivación del hombre. Es precisamente esta primacía de la riqueza sobre el ser la que excluye la unidad del universo, la que establece el espíritu de control técnico que hizo posible el poder técnico. La filosofía actual tiene el concepto del hombre como parte del mundo material, no como un mundo corpóreo, sino como nos ve la ciencia natural loca. Dios está muerto, pero la naturaleza no es menos una ficción (Patočka, 2007, p. 96). Esta vida es decadente, “hacia la que huye el nervio interno de su funcionamiento”, está vacía. El hombre no es un extraño para sí mismo, es él mismo, ya que siempre debe estar decidido y ser un extraño. La solución es planificar nuestras posibilidades desde una correcta comprensión del ser, es decir, dejar un misterio en el corazón de la realidad y escribir la historia en ese misterio. De esta manera, es más probable que Patočka resuelva el problema de la crisis moderna que Heidegger, quien ve la alienación como algo esencial y primario.

En el apogeo de su concepción de la historia, Patočka demuestra su gran comprensión del presente: la humanidad europea hoy depende físicamente de la ciencia y la tecnología, volviéndose cada vez más fría hasta el punto de que la guerra puede convertirse en una revolución en la vida cotidiana. Y es precisamente este Poder el que es el más alto disimulo del Ser, el Poder como opresión del ser por el ser. Al mismo tiempo, la civilización actual tiene una oportunidad única para la no violencia y la igualdad, porque su decadencia no es obra suya, sino el legado de la anterior. Una persona es sólo un relevo en este evento, se transforma por la experiencia de esperar en la fila. La fuerza aquí utiliza la paz como medio de guerra para hacer que Europa pierda la comprensión de sí misma. La vida se inclina hacia la nada para que la humanidad pueda salir de la guerra. La esperanza es en la lucha heraclitiana como una guerra nocturna, el deseo de liberarse del riesgo, de la destrucción de la vida cotidiana. La historia puede entonces convertirse en un camino hacia la verdad, donde su significado es más importante que su propósito.

Conclusión

La gran ventaja de la ontología fundamental es que se concibe como una hermenéutica de la existencia, lo que significa no sólo que no es una simple explicación, sino una comprensión que codetermina lo que se entiende. Nuestra interpretación no es indiferente al ser, pero sí decisiva para la forma de su revelación. Ésta, creemos, es la principal ventaja de la dualidad de autenticidad e inautenticidad, donde el método de interpretación modela el resultado. Asimismo, las ideas de Patočka se guían por esta determinación. En ambos casos, la causa fundamental de la cuestión, de la ontología y de la comprensión de la diferencia entre la "cosa" y el hombre es lo que Heidegger captó de forma esencialmente aguda (es decir, dicho a través del punto de vista de la existencia de Kierkegaard). Aunque para ambos el significado del ser humano está determinado por su existencia, es decir por la realidad de su constitución, esta existencialidad puede ser captada a partir del lenguaje, porque todo lo que hace de la animalidad un ser y lo que el hombre hace es el "ser" del lenguaje. Así, el ser, el tiempo y la historia del hombre son el campo de batalla del lenguaje. Todo lo que dice Heidegger sobre la dependencia del mundo, del tiempo, del ser y de la verdad de la residencia debe entenderse en un lenguaje más universalmente concebido. Lo mismo ocurre con la (inefable) Idea de Patočka, el mundo exagerado o natural, los movimientos corporales o el principio y "final" de la historia. No es que la ontología se haya convertido en un simple juego de palabras, sino que se ha comprendido en un nivel más primario. Ya no es un testimonio sobre algo, sino que es un testimonio en un círculo hermenéutico. Es una comprensión de la actividad humana en el nivel más fundamental, un nivel en el que una simple palabra (que fundamenta nuestra visión y nuestras acciones) determina el corazón del mundo. Esto no significa, sin embargo, que el mundo esté dividido en cosa en sí y fenómenos, sino una comprensión de los fenómenos en su fenomenalidad más original, es decir, en su apertura a nuestra apertura.

Aunque ambos hablan de la forma de la historia y del mundo en un sentido similar, hay que tener en cuenta que la intención de Heidegger es "restablecer la ontología", las intenciones de Patočka eran captar el problema de la modernidad a partir de la dualidad de los mundos, al tiempo que planteó de una manera nueva el problema del mundo natural para abrir momentos

del cuerpo y del movimiento a la autocomprensión del hombre, que lo constituyen como ser social de existencia y de ser en verdad. Pato č ka, a diferencia de su “maestro”, volvía constantemente a la tradición. La concepción heideggeriana del hombre se guía a través del prisma de la cuestión del ser, y el hombre es entonces visto como un filósofo solitario seducido por el mundo que lo obliga a ser (corpóreo). Pato č ka contrasta esta concepción platónica del ser humano con su concepción del hombre vivo, aunque toma momentos de preocupación, con la principal diferencia de que define la facticidad como corpórea, la existencia como un movimiento hacia la verdad y hacia el Otro, y no tematiza el declive de manera tan aguda. La verdad entonces es la verdad sobre nosotros y sobre nuestro mundo. El mundo, como en Heidegger, es un mundo de comprensión, pero a través de su práctica concreta se manifiesta como un valor teñido de proximidad, hogar y lejos, donde también se incorpora a su concepto la existencia del otro. El mundo no es sólo un lugar de significado, donde hay un ser de autocuidado entre otros, sino que es nuestro refugio común. Es un lugar de convivencia, de co-comprensión y de no caer en la culpa ajena. La intramundana está determinada por el objetivo de aprovisionamiento, es sólo un nivel superior de medios, mientras que la casa lleva en sí un valor que eleva el trabajo a la lucha por la trascendencia. El hogar es un lugar de amor (u odio). Al mismo tiempo, ambos son conscientes de la amenaza de la objetivación, es decir, de entender al hombre como un simple objeto existente, un medio.

El tiempo se les apareció tanto como una comprensión del ser como su significado, y la posición dominante del futuro como una tendencia a la trascendencia. Este trascendente es el hombre mismo, captado en su primera conjugación, es decir, fundido y acabado. Ambos comprenden la influencia de esta autotrascendencia en relación con la propia muerte y con el mundo entero. El problema es que Heidegger sobreestima con creces la importancia de la relación con la muerte, hasta tal punto que nunca podrá haber una definición positiva de persona. Dejando de lado el surgimiento del mundo entero por insuficiencia de medios, que no es auténtico, una superación decidida se ahoga en su propia muerte, porque la culpa como determinación es una forma más de su propio fin. A consecuencia de todo ello, se encuentra angustiado, paralizado por su propia muerte, mientras ya no ve nada a pesar de lo inevitable del horizonte final. No es que deba caer en el nihilismo, sino que debería volverse hedonista.

Por supuesto, la conciencia de la propia finitud hace que la vida sea más preciosa, pero uno debe liberarse de este hecho si trabaja para trascenderse a sí mismo. ¿No es la obra un vano intento de inmortalidad, de trascender la propia finitud, guiado por un esfuerzo por olvidar la muerte? La conciencia de la propia muerte sólo importa en el momento del éxtasis, del punto de ruptura, de la trascendencia de la vida cotidiana, pero ya no debe participar como factor determinante de la creación y de la autoaceptación. Patočka tematiza esto correctamente, porque cuando ve la captación del todo a través de lo negativo del no ser, para mí no se trata del no ser, sino del no ser del universo. El no ser como posibilidad de trascendencia es el surgimiento de la Idea, la apertura de la historia, la filosofía y la cultura. Heidegger, con su auténtica hipótesis de la muerte, crea tiempos individuales con historias individuales que sólo alcanzan el nivel “social” en posiciones distintas (el destino del compartir y la lucha). La apertura de la historia que hace Patočka a través de la cuestión de la totalidad es como un cuestionamiento de dónde el interrogador representa a sus semejantes, abriendo una historia común, una preocupación común del alma. Una historia que la guerra puede perder en lugar de confirmarla.

Con su visión más universal, Patočka ve la cuestión del ser, el mundo, el tiempo y la historia en un nivel estético y moral más específico. Al adherirse al concepto hermenéutico, su mundo natural es más que un lugar para obtener y perderse, el hombre se vuelve corpóreo y abierto a una dirección común hacia la verdad, a través de tres movimientos, la cuestión de la autenticidad, de la oferta y de la convivencia se vuelve más complicada. , y finalmente se entiende la historia como la piedra angular de toda la tradición histórico-lingüística. En general, sin embargo, no se puede disminuir en modo alguno la importancia de Ser y Tiempo, pues, como hemos visto, conlleva un gran número de innovaciones. El mero hecho de que se haya convertido en el principal impulso para el surgimiento de la hermenéutica filosófica como un concepto importante que intenta comprender al hombre a través de su dimensión existencial-histórica habla de su singularidad.

Referencias

- Barbaras, R. (2011). *La apertura del mundo: lectura de Jan Patočka*. Transparencia.
- Barbaras, R. (2016). *El deseo y el mundo*. Hermann.
- Gadamer, H.-G. (1995). *Lenguaje y verdad*. Gallimard.
- Heidegger, M. (1986). *Ser y tiempo* (F. Vezin, Trad.). Gallimard. (Trabajo original publicado en 1927).
- Laignel-Lavastine, A. (1998). *Jan Patočka: el espíritu de disidencia*. Michalon.
- Merlier, P. S. (2009). *Patočka: El cuidado del alma y Europa*. L'Harmattan.
- Merlier, P. S. (2010). *En torno a Jan Patočka*. L'Harmattan.
- Patočka, J. (1991). *Arte y tiempo* (E. Abrams, Trad.). POL.
- Patočka, J. (1992). *El escritor, su objeto*. Prensa de Bolsillo.
- Patočka, J. (1993). *Introducción a la fenomenología de Husserl* (E. Abrams, Trad.). Jérôme Millon.
- Patočka, J. (2002). *Qué es la fenomenología*. Jérôme Millon.
- Patočka, J. (2007). *Ensayos heréticos*. Verdier.
- Patočka, J. (2016). *El mundo natural como problema filosófico* (E. Abrams, Trad.). Vrin.
- Patočka, J. (2021). *Cuadernos filosóficos* (E. Abrams, Trad.). Vrin.
- Patočka, J. (2023). *Interioridad y mundo* (E. Abrams, Trad.). Vrin.

El conocimiento táctico en la correlación sujeto-objeto educacional

Tactical knowledge in the educational subject-object correlation

José Rafael Abreu Fuentes¹
*Universidad Internacional
Metropolitan de California*

Daniel Roman-Acosta²
Universidad del Zulia

Recibido: 20.09.2024
Aceptado: 15.11.2024

Resumen

Educar es una de las actividades diarias del maestro o educador. Aunque existen diversos recursos que deben emplearse para ello, el lenguaje sigue siendo el de mayor relevancia, ya que acompaña a gestos, miradas, tacto y otras formas de comunicación. En todo caso, no debe desembocar en el verbalismo, tan criticado en los sistemas educativos del mundo. En este contexto, es pertinente estudiar los contenidos aludidos o sugeridos por el maestro en el aula, en el marco de la tesis del “conocimiento tácito” de Polanyi (1983). Este concepto se refiere a determinados contenidos o demostraciones que, de modo inconsciente, suponen otros conocimientos en los estudiantes. Este fenómeno, que colide con varios ámbitos de la lógica, la psicología y la lingüística, posee interesantes implicaciones pedagógicas. El objetivo central de esta investigación será llevar a cabo un estudio de caso representativo del quehacer del

¹ srjos2021@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0495-2805>

² danieldavidromanacosta@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4300-9174>

maestro en alguna institución escolar. Basada en el paradigma o metodología cualitativa, esta investigación empleará el método de estudio de caso para observar in situ lo que ocurre en un aula de clase real. Se utilizarán técnicas e instrumentos de recolección de datos como la observación, libretas de apuntes, diarios de clase y otros similares. Además, se efectuará un análisis del discurso del docente en su labor, guiado por las observaciones de van Dijk.

Palabras clave: conocimiento tácito, sujeto-objeto, praxis docente

Abstract

Educating is one of the daily activities of the teacher or educator. Although there are various resources that must be used for this, language continues to be the most relevant, since it accompanies gestures, looks, touch and other forms of communication. In any case, it should not lead to verbalism, so criticized in the educational systems of the world. In this context, it is pertinent to study the contents referred to or suggested by the teacher in the classroom, within the framework of Polanyi's (1983) "tacit knowledge" thesis. This concept refers to certain content or demonstrations that, unconsciously, imply other knowledge in students. This phenomenon, which collides with various areas of logic, psychology and linguistics, has interesting pedagogical implications. The central objective of this research will be to carry out a representative case study of the teacher's work in a school institution. Based on the qualitative paradigm or methodology, this research will use the case study method to observe in situ what happens in a real classroom. Data collection techniques and instruments such as observation, notebooks, class diaries and others similar will be used. In addition, an analysis of the teacher's discourse in his work will be carried out, guided by van Dijk's observations.

Keywords: tacit knowledge, subject-object, teaching praxis

Introducción

Educar es una de las tareas más nobles del espíritu humano, ya que la educación no solo implica la transmisión de conocimientos, sino que también involucra la formación de valores, actitudes y habilidades esenciales para el crecimiento personal y la convivencia en comunidad (Hernández Aguirre et al., 2022). Mediante ella se forma, transforma, conforma o hasta deforma la personalidad y, en consecuencia, el tono mental de lo social. La práctica docente, su estilo, el modo en que aborda la forma y método de enseñanza resultan cruciales. En ese marco, el lenguaje es el centro de interés de la praxis del maestro porque las palabras, los razonamientos y las emotividades forman parte de su quehacer (Sosa-Abreu, 2024).

No obstante, con frecuencia se presentan tropiezos y dificultades para entender cómo los estudiantes asimilan los contenidos o los malinterpretan, qué pasa con la efectividad de la praxis, qué contenidos se transmiten y qué supuestos subyacen a los mismos. De ahí la relevancia actual del tema del conocimiento tácito, referido en su momento por Polanyi (1983), para aludir a que siempre se tiene mucho más de lo que creemos.

Se abordarán autores relacionados con el tema y la gestión del conocimiento en empresas o en instituciones educativas, tales como Cortés (2021), Escorcía y Arrieta (2020), Al-Kurdi et al. (2018), García-Guilianny et al. (2017) y Pérez-Fuillerat (2018). Con todo ello se tratará de indagar lo que ocurre realmente en una clase corriente, para detectar precisamente algunos supuestos relevantes sobre determinados contenidos presentados por el maestro.

Finalmente, cabe decir que el tema del conocimiento tácito ha desembocado en los estudios sobre la argumentación y el lenguaje institucional, tan necesarios en una democracia. En este contexto, la literatura académica subraya la importancia de entender las relaciones dinámicas entre la educación, el desarrollo individual y el progreso (Victoria, 2017). Destaca la evolución de las prácticas educativas desde enfoques tradicionales centrados en el docente hacia enfoques más activos centrados en el estudiante (Prieto Rodríguez & Bustos Yépez, 2022). La gestión de la innovación en las prácticas educativas representa un desafío que

requiere un cambio de paradigma, uso efectivo de recursos y la voluntad de las autoridades educativas (Vásquez Zamora et al., 2023).

En este sentido, se enfatiza que las prácticas pedagógicas son fundamentales para el éxito escolar y que los logros en el aprendizaje lector dependen significativamente de los conocimientos previos sobre la lengua escrita (González et al., 2009). La innovación educativa se plantea como un elemento transformador con el potencial de mejorar la calidad de la enseñanza (Mero Garcia, 2022).

Bajo esta óptica, se destaca la importancia de la formación docente, el desarrollo profesional situado y la práctica pedagógica y tecnológica para mejorar la calidad educativa (Gonzalez & Díaz, 2018; López et al., 2024; Gómez Loero, 2024). También se resalta la necesidad de asegurar una educación de calidad no solo en términos de cobertura, sino también en la calidad de los espacios, materiales y las interacciones sociales que promuevan el desarrollo infantil (Unesco, 2016).

1. Metodología

El método es la forma de obrar sobre un fenómeno o realidad. Por eso se escucha hablar del “método” para sembrar una planta, conducir un auto, tocar el cuatro, abrir una cuenta en la Internet, o incluso para atraer a las jovencitas solteras. En el contexto de la investigación científica puede operarse sin método, pero ello resulta más engorroso y difícil, como bien lo expresa Monroy (2009). El método es lo que facilita el camino.

Con un método se evitaría llegar al final de la investigación con resultados lamentables o incluso contradictorios. Entonces, utilizaremos un “estudio de caso” como estrategia o método. Concretamente, estudio de caso ilustrativo, que según Monroy (2009), p. 48 es aquel que se emplea “(...) principalmente en demostraciones; para ello se utilizan uno o dos casos, para hacer una demostración de determinada situación y para que el investigador se familiarice con el lenguaje común”. No obstante, es de carácter crítico porque entraremos a considerar

una particularidad: el conocimiento tácito que subyace en la praxis del maestro mientras expone su clase. Refiriéndose a los estudios de caso, se expresa que:

Los estudios de caso tienen como característica básica que abordan de forma intensiva una unidad, ésta puede referirse a una persona, una familia, un grupo, una organización o una institución (...). Puede ser algo simple o complejo, pero siempre una unidad; aunque en algunos estudios se incluyen varias unidades, cada una de ellas se aborda de forma individual. (Muñiz, s.f., p. 1)

Tal modalidad en la investigación cualitativa es ideográfica o descriptiva. Asimismo, en el caso “típico”, se trata de una persona que se utiliza como representativa de un grupo o comunidad. Pero también puede tratarse de varias que se caracterizan por algún aspecto en común, de modo que se espera algún parecido o coherencia en sus respuestas. Para realizar una descripción profunda del caso que nos ocupa, se estará en una clase de un maestro de primaria, sin alterar el desenvolvimiento corriente de los estudiantes, de manera que las informaciones puedan tener la validez necesaria, y a partir de allí llevar a cabo los análisis necesarios para extraer las conclusiones. Asimismo, se recurrirá a estrategias de triangulación, revisión de la planificación del docente, su diario de clase, entre otros.

2. Técnicas e instrumentos de recolección de la información

Las técnicas e instrumentos, del mismo modo que los procedimientos y estrategias a emplear, dependen del método escogido. En el estudio de caso, básicamente, se centran en la observación participativa, aunque puede complementarse con entrevistas. En todo caso, la metodología cualitativa enfoca el método y todo lo que se desprende de allí, como algo flexible, empleado siempre que resulte efectivo para lograr las metas establecidas, aunque puede modificarse o cambiarse si los imprevistos, circunstancias, o proceso de estudio lo amerita. De acuerdo con Monroy (2009), p. 53: “La técnica está referida a una acción que involucra directamente el conocimiento previo. Su elección depende del objeto que persiga el investigador, mismo que se interrelaciona con el método de trabajo”.

Entre los instrumentos de recolección a emplear, se utilizarán libretas de apuntes y el diario de clase del maestro, pero no cámaras, grabadores u otros, para evitar alterar el transcurso de la clase. Por otra parte, entre los aspectos que debe atender el observador se pueden nombrar los siguientes: el contexto, las personas que forman el grupo o escena, comportamientos repetitivos o anómalos, actividades que realizan los involucrados, secuencia en que se presentan, y en nuestro caso, el contenido del discurso del docente, la conversación de los estudiantes, aspectos que se consideran implícitos, entre otros que resulten pertinentes.

En fin, como ventajas del estudio de casos, se puede decir que permite detectar hechos o procesos que se pasarían por alto con otros métodos; el análisis intenso y la abundancia de datos captables in situ; el hecho de que, aun cuando no prueba alguna hipótesis, sugiere algunas líneas de investigación; por lo demás, provee al investigador de diversidad y riqueza de comportamientos humanos; no requiere planes de muestreo; permite la transcripción descriptiva, las interpretaciones, explicaciones y narraciones. A partir de allí, será más fácil la tarea de comprensión, predicción y control científico riguroso.

De modo que no se busca establecer relaciones de causa-efecto ni control de variables ni alguna verdad de carácter universal; de modo que no es generalizable. Busca la comprensión holística del objeto de estudio o problema personal, de modo que los resultados son especialmente válidos para la población y contexto estudiado, sin llegar a extrapolarlo. En todo caso, utiliza la triangulación para escapar de posibles falsas percepciones y errores en las conclusiones finales. Por último, su redacción es menos intelectualista o erudita y formal, ya que se parece más al discurso periodístico o de crítica literaria.

3. Técnicas de análisis de la información

Se utilizará el análisis de contenido del material transcrito, empleando el enfoque de van Dijk (2011), pero también orientados por determinadas observaciones de los estudios realizados por Vega (2013), Vega y Gómez (2011), así como por Castro (2013) respecto al tema de la

argumentación. Por supuesto que, el análisis se mantiene presente en todo momento de la investigación. Esto quiere decir que al preparar las estrategias y recoger las informaciones, ya el estudioso va sopesando la importancia de los elementos, las declaraciones, u otros aspectos. Como técnica de análisis, la hermenéutica tiene que ir del todo investigado a las partes y viceversa de modo que se completa un círculo, en el cual se tienen que plantear procesos de entendimiento, explicaciones y otros procesos dialécticos propios de la mente en su tarea de interpretación.

Asimismo, se someterán las muestras de piezas musicales que suministren los informantes a un proceso de análisis de contenido, para develar e interpretar los valores o antivalores que se expresan en ellas, y averiguar qué significados les atribuyen los entrevistados. Para ello habrá que transcribir el material recabado y posteriormente someterlo a las experticias pertinentes, entre las que se puede mencionar el análisis del discurso (van Dijk, 2011), para localizar dialécticamente las intenciones ocultas o evidentes. Esto es así porque en las acciones pueden sedimentarse ciertos objetivos o fines conscientes e inconscientes.

4. Resultados y discusión

4.1 Implicaciones teóricas

Es evidente que toda investigación contará con algunos conceptos clave que marcan un camino y orientan la búsqueda del conocimiento. Surgirán otros, por supuesto, y así se irán enriqueciendo los hallazgos que satisfagan las metas y objetivos principales. A continuación, se esbozan esas líneas generales.

4.2 Conocimiento

Según Polanyi (1983), el conocimiento se entiende como una acción hábil, un hacer que nos involucra personalmente y nos lleva a demostrar experiencia o experticia en un área determinada, como es el caso de un pianista, un conductor de autobús, o un cocinero. Es la

acción del sujeto sobre la materia para transformarla o asimilarla, lo que genera un conocimiento “personal”. En este marco, surge un saber más allá de lo conocido: el "conocimiento tácito". En este contexto, Pérez-Fuillera (2018) indica: El conocimiento tácito se utiliza asociado a otros conceptos, como la experiencia, y se usan diferentes términos, como «conocimiento experiencial», «conocimiento transferido» y «conocimiento estético». En otros trabajos se utiliza acompañado de conceptos como «juicio clínico tácito», «elementos tácitos y experienciales», «mindlines internalizados, colectivos y tácitos» y «pautas tácitas interiorizadas» (p. 193).

En la vida diaria, las personas actúan dando por supuestos o tácitos determinados conocimientos. Eso es un prodigio, una suerte de bendición de la naturaleza del cerebro, incuestionable. Por ello, no es reprochable tener “conocimientos tácitos”. Es más, lo ideal sería convertir acciones más complejas en automatismos correspondientes. Se trata de un proceso inconsciente y un resultado, en lugar de solo un producto final. La diferencia es importante, especialmente para el estudioso del tema, que no necesariamente para el hombre corriente o pragmático. Tampoco dicho conocimiento se presenta despojado de emociones, pues en todo conocer hay una mezcla de experiencia, razón y emoción.

Otro aspecto que refiere Polanyi (1983) es el del conocimiento tácito en el momento de investigar algún problema. Indica que, de alguna forma, quien busca algo ya intuye los resultados o cree ver la conclusión. Las opiniones son también elementos importantes en la pedagogía moderna, en la cual el maestro promueve la expresión de sus estudiantes, los educa para plantear o escuchar objeciones, refutarlas y/o corregir si es necesario. No tiene sentido que cada ciudadano se atrinchiere en sus propias opiniones como si fueran una parte del cuerpo y se disgusten cuando sean puestas en entredicho.

4.3 Conocimiento Tácito

El conocimiento tácito o conocimiento implícito es una categoría o concepto inventado por Polanyi (1983) para referirse a un aspecto relevante del encuentro entre el sujeto y el objeto

en el campo de la epistemología. Se caracteriza por ser subjetivo, intangible, y abstracto (Novelo, 2014; Cortés, 2021). Según dichos autores, la gestión del conocimiento se encarga de transformar el conocimiento tácito en explícito, formado por datos e información. Manrique (2008) expresa que hay indicios de que lo que se conocía como “doxa” por los griegos era un modo de saber de esta categoría. Asimismo, Manchini (2020) atribuye a la intuición que tuvo el Psicoanálisis sobre el conocimiento inconsciente, mientras que Espejo (2005) se ha centrado en sus implicaciones educativas.

4.4 Correlación sujeto-objeto

El tema del conocimiento como relación entre el sujeto y el objeto ha marcado toda la epistemología desde la época griega hasta tiempos recientes, cuando se consideró que ya no era un problema relevante. Al principio, se creyó que el sujeto era pasivo o una especie de espejo en el cual se reflejaba el cosmos o realidad. No se ponía en tela de juicio lo que el sujeto creía ver, excepto en Platón, quien pensaba más bien que solo el alma podía ver las ideas eternas ya grabadas cuando los seres humanos vivían en el topus uranos.

El asunto cambió en tiempos modernos cuando se aceptó que tanto el objeto como el sujeto contribuyen al conocimiento (Rodríguez et al., 2008). Este no es pasivo, sino que construye el conocimiento mediante operaciones mentales. Incluso el que puede derivarse de las imágenes o gráficos, pues resulta erróneo, dice Lledó (2018), creer que las imágenes digan algo, o hablen por sí solas, o valgan más que mil palabras. Somos nosotros quienes debemos tomar la palabra implícita.

4.5 Praxis educativa

El niño, el adolescente, el adulto, y el anciano son sujetos-objetos de la Educación. Morir es el último de los aprendizajes. Ahora bien, de acuerdo con Lledó (2018), la palabra «educación» deriva del verbo latino «guiar», «conducir», y alude además a extraer algo de alguien; orientar, guiar y desplegar lo que yace en el sustrato originario de cada persona.

Para sacar ese poder-ser de lo humano, de acuerdo con Lledó (2018), los países crean sistemas de educación formal e informal, que actúan sobre los niños y adolescentes para ayudarlos a crecer. Ahora bien, el lenguaje del maestro es una especie de luz que despierta y orienta al sujeto. Si es así, que los estudiantes “construyen” sus aprendizajes a partir del material previo que tienen en sus cerebros, más el que proviene de lo exterior (como lo que enseña o explica el docente), entonces este encuentro no es un asunto tan sencillo como parece, y amerita sumergirse un tanto más en el tema del lenguaje y el conocimiento tácito (García-Guilianny et al., 2017). Por ello, Espejo (2005) explica que el maestro debe presentar los temas de modo que resuenen en los estudiantes.

Puede ser necesario en muchos casos, no siempre, explicitar el conocimiento que imparte el maestro y comprender que siempre la adquisición y construcción del saber verbal tiene un componente personalísimo presidido por la cultura de la cual proviene el sujeto, tal como es considerado por diversos autores que se refieren a la gestión del conocimiento, como Acevedo et al. (2019), Al-Kurdi et al. (2020), Cortés (2021), Escorcía y Arrieta (2020), García-Guilianny et al. (2017), entre otros.

5. Aspecto Metodológico

La gran mayoría de los investigadores de las Ciencias Sociales y Humanas coinciden en la existencia de dos paradigmas de investigación: cualitativo y cuantitativo. El primero es de carácter naturalista, es decir, estudia el objeto en su medio y en su mayoría adopta métodos descriptivos, donde los principales son la etnografía y el estudio de caso. Utilizaremos el paradigma cualitativo por sus elementos importantes de singularidad, holismo, inductividad, y posibilidad de abordar los aspectos profundos de cierta realidad, su estructura dinámica que atiende especialmente al proceso, más que al resultado, y procura describir el comportamiento y forma en que se muestra el fenómeno (Martínez, 2006).

Conclusiones

Llegados a este punto, se pueden proyectar varias líneas de sugerencias para llevar a cabo una investigación como la propuesta a lo largo de nuestras exposiciones: en primer lugar, se afirma que el conocimiento tácito, como lo planteó Polanyi (1983), es pertinente en la Pedagogía, dada las implicaciones que tiene en la praxis diaria del docente (Cortés, 2021; Escorcía y Arrieta, 2020). En los últimos tiempos se ha dado un giro a diversos aspectos del lenguaje humano como elemento mediador entre el sujeto y su realidad; al lado de ello, se han realizado otros estudios sobre el tema de la argumentación informal (Reñón, 2013; Reñón y Gómez, 2011), después de que durante años los estudios de la Lógica mostraron que sus planteamientos cercanos a los desarrollos matemáticos se alejan del modo real y cotidiano en que las personas formulan sus contenidos argumentales, y se desenvuelven en conversaciones con sus congéneres.

El tema del conocimiento tácito sería un aspecto, detalle o elemento que puede formar parte de un todo mayor en el que apenas se están efectuando investigaciones interesantes que permitan juntar varias disciplinas, entre las que se mencionan a la semántica, la lingüística, la lógica informal, la retórica, la dialéctica, entre otras. No obstante, es necesario disipar algunas dudas respecto al conocimiento tácito: una de ellas es llegar a creer que el cerebro tenga ya grabado todo lo que está implicado en la búsqueda de la solución de algún problema. Por supuesto que no. Los lógicos más bien suelen rechazar la idea de que la misma deducción sea una tautología que no aporte nada al conocimiento humano, dado que se realizan muchos nuevos descubrimientos en Física mediante su uso, o en la matemática moderna.

En todo caso, lo que viene a decir el conocimiento tácito es que siempre tenemos más cosas en nuestro inconsciente, en el umbral de la consciencia, de lo que pensamos. Adquirir algún tipo de habilidad, de intuición, de “olfato” investigativo resulta imprescindible para atrapar lo que se anda buscando, lo que está faltando, o como pueda llamarse.

Digamos, para culminar, que el uso del conocimiento tácito es útil en las prácticas educativas

para atender tanto las acciones conscientes o intencionadas, como los supuestos implícitos en las mismas. Asimismo, en la vida común, en la política, las conferencias, foros, debates públicos u otros, tan importantes para el desenvolvimiento de la ciudadanía y las actividades profesionales. Con ello, se busca también incrementar la calidad de las discusiones políticas públicas o institucionales empobrecidas en los últimos años por un discurso poco aleccionador.

Referencias

- Acevedo-Correa, Y., Valencia-Arias, A., Bran-Piedrahita, L., Gómez-Molina, S., Al-Kurdi, O., El-haddadeh, R., & Eldabi, T. (2018). Knowledge sharing in higher education institutions: A systematic review. *Journal of Enterprise Information Management*, 31(2), 226-246. <https://doi.org/10.1108/JEIM-09-2017-0129>
- Arias-Arciniegas, C. (2019). Alternativas para modelos de gestión del conocimiento en Instituciones de Educación Superior. *Ingeniare. Revista Chilena de Ingeniería*, 27(3), 410-420. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-33052019000300410>
- Castro, L. (2013). El redescubrimiento de la retórica en el siglo XX: el giro retórico de Chaïm Perelman. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Cortés, D. (2021). ¿Qué es la gestión del conocimiento? *Youtube, CEUPE. Magazine*. <https://www.ceupe.com/blog/que-es-la-gestion-del-conocimiento.html>
- Escorcia Guzmán, J., & Barros Arrieta, D. (2020). Gestión del conocimiento en Instituciones de Educación Superior: Caracterización desde una reflexión teórica. *Revista De Ciencias Sociales*, 26(3), 83-97. <https://doi.org/10.31876/rcs.v26i3.33235>
- Espejo, R. (2005). La abducción y el conocimiento tácito: un diálogo entre C.S. Peirce y M. Polanyi. Universidad de Chile.
- García-Guilianny, J., Durán, S., Parra-Fernández, M., & García-Cali, E. (2017). Elementos y principios de la calidad de servicio en Instituciones de Educación Superior. En R. Prieto & R. de La Hoz (Comps.), *Marketing y competitividad en las organizaciones. Enfoques y perspectivas* (pp. 327-353). Ediciones Universidad Simón Bolívar.
- Gómez Loero, L. J. (2024). Una experiencia sistematizada: La inteligencia artificial, ¿aliada

- en la enseñanza o amenaza para el futuro? *Revista Multidisciplinaria Voces De América Y El Caribe*, 1(1), 327-358. <https://doi.org/10.5281/zenodo.11254519>
- González, X.-A., Buisán, C., & Sánchez, S. (2009). Teacher's practices for teaching literacy. *Journal for the Study of Education and Development*, 32(2), 153-169. <https://doi.org/10.1174/021037009788001752>
- Hernández Aguirre, A., Cervantes Arreola, D. I., & Anguiano Escobar, B. (2022). Las habilidades socioemocionales en la educación: una revisión sistemática de la literatura existente sobre el tema. *RECIE. Revista Electrónica Científica De Investigación Educativa*, 6, e1611. <https://doi.org/10.33010/recie.v6i0.1611>
- Lledó, E. (2018). *Sobre la Educación. La necesidad de la literatura y la vigencia de la Filosofía*. Taurus.
- López, L. del C., Vásquez, D. H., & Rivera Castillo, N. L. (2024). Educación en línea: roles, competencias y estrategias motivacionales de docentes universitarios. *Revista Multidisciplinaria Voces De América Y El Caribe*, 1(1), 154-180. <https://removac.com/index.php/home/article/view/21>
- Manchini, N. (2020). La mente en el cuerpo: diálogo entre la cognición corporizada y la educación. *Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social*, 2(4), 1-16. <https://journal.dialektika.org/ojs/index.php/logos/article/view/20>
- Manrique, H. (2008). Saber y conocimiento: una aproximación plural. *Acta Colombiana de Psicología*, 11(2), 89-100. <https://actacolombianapsicologia.ucatolica.edu.co/article/view/304>
- Martínez, M. (2006). La Investigación Cualitativa (síntesis conceptual). *Revista IIPSI. Facultad de Psicología. UNMSM*, 9(1), 123-146.
- Mero Garcia, W. R. (2022). La innovación educativa como elemento transformador para la enseñanza en la unidad educativa “Augusto Solórzano Hoyos. *Revista EDUCARE - UPEL-IPB - Segunda Nueva Etapa 2.0*, 26(2), 310-330. <https://doi.org/10.46498/reduipb.v26i2.1775>
- Monroy, S. (2009). Metodología de la Ciencia. *Revista de la Asociación Mexicana de Metodología de la Ciencia y de la Investigación. Instituto Campechano*, 1(1), 1-19.
- Muñiz, M. (s.f.). Estudios de caso en la investigación cualitativa. *Facultad de Psicología, División de Estudios de Posgrado. Universidad Autónoma de Nuevo León*.

- Pérez-Fuillerat, N., Solano-Ruiz, M., & Amezcua, M. (2019). Conocimiento tácito: características en la práctica enfermera. *Gaceta Sanitaria*, 33(2), 191-196. <https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2017.11.002>
- Polanyi, M. (1983). *The Tacit Dimension*. Gloucester, Mass.
- Prieto Rodríguez, M. N., & Bustos Yépez, M. J. (2022). Identificación de los enfoques didácticos usados por los docentes de la escuela particular “William Tell”. *Pacha. Revista De Estudios Contemporáneos Del Sur Global*, 3(8), e210118. <https://doi.org/10.46652/pacha.v3i8.118>
- Reñón, L. (2013). *La fauna de las falacias*. Trotta.
- Reñón, L., & Gómez, P. (2011). *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*. Trotta.
- Sosa-Abreu, P. C. (2024). La evaluación por competencia en el contexto de la praxeología: una revisión crítica. *Revista Multidisciplinaria Voces De América Y El Caribe*, 1(1), 305-326. <https://doi.org/10.5281/zenodo.11418311>
- UNESCO, O. (2016). Informe de resultados. TERCE: Tercer estudio regional comparativo y explicativo. Factores asociados. Resumen ejecutivo. *Perfiles Educativos*, 38(152), 204-217. <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2016.152.57607>
- Van Dijk, T. (2011). *Sociedad y discurso*. Gedisa.
- Vásquez Zamora, L. G., Herrera Vinelli, I. P., Cobeña Talledo, R. A., & Peralta Beltrán, A. R. (2023). Gestión del proceso de innovación de las prácticas de enseñanza en instituciones educativas. *RECIMUNDO*, 7(1), 468-477. [https://doi.org/10.26820/recimundo/7.\(1\).enero.2023.468-477](https://doi.org/10.26820/recimundo/7.(1).enero.2023.468-477)
- Victoria, V. (2017). The role of education in personality development. *International Multidisciplinary Scientific Conference on the Dialogue Between Sciences & Arts Religion & Education*, 1(1). <https://doi.org/10.26520/mcdsare.2017.1.51-55>

Mesianismo político en Walter Benjamin: víctimas y conflicto armado en Colombia

Political messianism in Walter Benjamin: victims and armed conflict in Colombia

Yeison Hernando Cruz Fuentes¹
Universidad de San Buenaventura

Recibido: 11.07.2024

Aceptado: 15.09.2024

Resumen

El estudio se centra en el mesianismo político de Walter Benjamin y su relevancia para la violencia en Colombia. Benjamin critica la narración histórica desde la perspectiva de los vencedores, proponiendo una nueva forma de contar la historia desde la perspectiva de los vencidos. Esta perspectiva incluye un enfoque político y mesiánico, que busca redimir a los oprimidos y desechados de la historia. La primera parte del análisis sobre el mesianismo político de Walter Benjamin se basa en las tesis de Reyes Mate. Benjamin critica el historicismo y defiende la memoria como una herramienta para rescatar la experiencia de los derrotados, dándoles voz y redención. La memoria, según Benjamin, es crucial para mantener viva la injusticia pasada y luchar contra el olvido, ofreciendo así una esperanza de redención. La segunda parte dirige la atención al conflicto armado como un lugar en el que se puede aplicar la redención política según Benjamin. El conflicto armado en Colombia se examina a través de su historia y testimonios gráficos, resaltando la lucha cotidiana del pueblo. Se aborda la paradoja de un país con crecimiento económico y tradición democrática, pero con alta pobreza y un Estado frágil, incapaz de garantizar seguridad y justicia.

¹ yhcruzf@academia.usbbog.edu.co
<https://orcid.org/0009-0006-9891-5613>

Palabras clave: conflicto armado, paz, redención, Colombia

Abstract

The study focuses on the political messianism of Walter Benjamin and its relevance to violence in Colombia. Benjamin criticizes historical narration from the perspective of the victors, proposing a new way of telling history from the perspective of the defeated. This perspective includes a political and messianic approach, which seeks to redeem the oppressed and discarded of history. The first part of the analysis of Walter Benjamin's political messianism is based on the theses of Reyes Mate. Benjamin criticizes historicism and defends memory as a tool to rescue the experience of the defeated, giving them voice and redemption. Memory, according to Benjamin, is crucial to keeping past injustice alive and fighting against oblivion, thus offering hope for redemption. The second part directs attention to the armed conflict as a place where political redemption can be applied according to Benjamin. The armed conflict in Colombia is examined through its history and graphic testimonies, highlighting the daily struggle of the people. The paradox of a country with economic growth and democratic tradition, but with high poverty and a fragile State, incapable of guaranteeing security and justice is addressed.

Keywords: armed conflict, peace, redemption, Colombia

Introducción

El mesianismo político, según Reyes Mate, es parte de la propuesta de Benjamin para interpretar la historia y el tiempo de una manera diferente, tal como se presenta en las *Tesis sobre el concepto de historia*. Este enfoque es relevante tanto para Benjamin como para la realidad de violencia en Colombia, dado que la historia se ha narrado únicamente desde la perspectiva de los vencedores. Esta historia contada desde la "victoria" discrimina y desplaza la narración de los vencidos. Benjamin ilumina este lugar oscuro de la historia, vivido en la

masacre de judíos, transformándose en un trapero que recicla los materiales desechados de la desesperación histórica para crear una "nueva" forma de contar la historia.

Esta "nueva" forma de contar la historia tiene toda la atención. La primera parte de la propuesta de Benjamin se concreta en una nueva teoría del conocimiento, que, sin entrar en detalles, consiste en "reflexionar sobre el sujeto que conoce, la realidad que quiere conocer y la relación entre sujeto y realidad" (Mate, 2006, p. 20)². Este sustrato no será abarcado en esta investigación. La segunda parte de su propuesta es de orden político, a la que Benjamin llama materialismo histórico y mesianismo. Se realizará un enfoque en esta parte para entender qué es y hasta dónde llega este mesianismo político.

De esta forma, surge la pregunta: ¿En qué medida el mesianismo político propuesto por Benjamin puede convertirse en una propuesta de redención para las víctimas del conflicto armado en Colombia? Siguiendo a Reyes Mate, se da el pensamiento benjaminiano con la pregunta: ¿Qué quiere decir con dar a la política un rostro mesiánico?

Lo que está diciendo es que el mundo secularizado no debe perder de vista el origen mesiánico y eso no tanto por fidelidad al origen cuanto por interés de la propia política. Es leer el fracaso de los proyectos personales o colectivos como privación de un derecho; es poder ver en los aplastados de la historia a verdaderos «desesperados», esto es, seres a los que se les priva de la realización de sus ideales y «sólo» les queda la esperanza de que algún día será posible realizarlos. Es ver el mundo desde el punto de vista de la redención. (Mate, 2006, p. 25)

La segunda parte de su propuesta que plantea Benjamin es la historia de una nueva forma, desde los vencidos. Sin embargo, es necesario determinar qué es el mesianismo político en el pensamiento benjaminiano, pues no es algo que nazca de la nada, sino que tiene lugar en una contribución particular al materialismo histórico. Siguiendo a Pablo Scotto Benito (2015),

² El sujeto de benjaminiano está centrado en la debilidad, realidad en la que habitamos todos.

Benjamin contribuye al materialismo histórico de Marx. Primero, se considera al sujeto como historia en sí pone el énfasis en la tradición (memoria) de estos oprimidos; y segundo, le agrega al mal llamado «progreso» al que Marx acentúa a través de la industria, deteniéndose a “pensar el presente como un tiempo lleno de posibilidades de cambio radical” (Scotto, 2015, p. 318). Sin embargo, para agregar estos asuntos a la teoría marxista, Benjamin recurre a la teología, para así desarrollar un mesianismo político que redime a los muertos. Este asunto es de sumo interés, puesto que se considera un rostro mesiánico en la violencia colombiana.

1. Justificación

La propuesta benjaminiana para narrar la historia de una nueva forma se sitúa en los vencidos y desechados del historicismo, este asunto por sí solo es un aporte sustancioso al materialismo histórico que atiende al sujeto inmerso en la producción, sin embargo, Benjamin va más allá y considera que el sujeto no es solo libre de ese sistema de producción, sino que además es en sí mismo historia. La propuesta de Benjamin está en línea con Marx no solamente desde un asunto de liberación laical, sino incluso desde una mirada mesiánica política redentora. Siguiendo a Pablo Scotto Benito que, Benjamin se detiene a pensar el mal llamado «progreso» al que Marx acentúa a través de la industria, en un “presente como un tiempo lleno de posibilidades de cambio radical” (Scotto, 2015, p. 318), al que Benjamin llama de igual manera: devolver el verdadero rostro mesiánico al materialismo histórico. Es decir, la importancia de esta investigación, como colombianos es se puede determinar la violencia pasada y presente como algo dado y determinado para el futuro, pues en esta dinámica benjaminiana, el tiempo “se trata de una concepción compleja, que hunde sus raíces en la tradición mesiánica judía, para la cual el tiempo no es una categoría vacía, abstracta y lineal, sino que resulta inseparable de su contenido” (Scotto, 2015, p. 315). Contenido mesiánico que será cargado de un sentido particular al ponerse en diálogo con la violencia colombiana.

Ahora bien, el sustento filosófico se encuentra en las *Tesis Sobre el concepto de Historia*, obra publicada dos años después de su suicidio en Portbou en 1942, considerando que no es una obra que se encontraba lista para ser publicada y que en últimas es un «borrador», pero que es

parte de su proyecto más grande y amplio. La finalidad de estas Tesis, siguiendo la correspondencia de Benjamin, dice que servirán como armazón para “una historia crítica de la génesis de la sociedad moderna” (Scotto, 2015, p. 294). Lo anterior es más claro al leer una carta³ dirigida a Horkheimer del 22 de febrero de 1940:

Siento que las circunstancias no me permitan tenerle, por el momento, tan directamente al corriente de todos mis trabajos como quisiera y como usted tiene el derecho de exigir. Acabo de terminar un conjunto de tesis sobre el concepto de Historia. Estas tesis se ocupan, por un lado, de las ideas que se encuentran esbozadas en el capítulo I del artículo sobre Fuchs. Por otro lado, han de servir como armazón teórico al segundo ensayo sobre Baudelaire. (Scotto, 2015, p. 296)

Lo más importante de esta nueva forma de concepción de la historia es “que supone un nuevo enfoque en la perspectiva materialista que Benjamin adopta consecuentemente desde principios de los años” (Scotto, 2015, p. 297). Esta novedad del materialismo histórico contribuye de manera peculiar a la crítica sobre lo que se considera «progreso», y una nueva concepción de tiempo como recuerdo que además es alternativa a un tiempo histórico homogéneo y vacío “que está detrás de la fe ciega en el progreso característico de la Modernidad” (Scotto, 2015, p. 298). Este «progreso» resuena en las entrañas de Colombia de manera particular, dado que se considera un «progreso» solamente el hecho de tener estadísticas de los muertos por la violencia, como una especie de adormecimiento histórico colectivo. Descuidando de esta manera la recordación como posibilidad que permite trasladar el pasado al presente, para así generar un cambio revolucionario no solo en el presente sino también para el futuro, que brinda de igual manera una redención a los muertos al recordar el pasado. Redención (mesianismo) en el que se hará un enfoque más adelante como justificación central.

³ Carta referenciada por Pablo Scotto.

Benjamin presenta imágenes dialécticas para generar este detenimiento del tiempo y reflexionar en una dinámica revolucionaria en el presente. Las imágenes objetivas de la modernidad a través de la dialéctica de Benjamin poco ortodoxa en la que “no se pretende “instruir” o “iluminar” al lector mediante argumentos claros y bien contruidos, sino despertar la vivencia del *shock*, llevar a la consciencia colectiva los traumas vividos por la sociedad moderna” (Scotto, 2015, p. 298). Esta escritura (imagen dialéctica) permite no una mera exposición abstracta y desalmada de la exterminación del progreso (*Tesis IX*), sino que enseña a vivir el presente. Situación que dice mucho a la sociedad colombiana que está «cansada» de recordar los hechos violentos, por lo que pretenden ahogarlos en el olvido, sin tener en cuenta la redención que claman los muertos. Y solo cuando la imagen dialéctica del «progreso» se hace carne en un familiar es cuando se toma acción o conciencia ¿Se tiene que llegar a tanto para tomar conciencia de la violencia, para hacer la memoria de la violencia colombiana y dar a los muertos una redención? O ¿Están ya condenados al olvido?

Es importante tener en cuenta que al igual como para Benjamin no es sorprendente en demasía la barbarie de la sociedad industrial, sino que el interés resulta ser “la búsqueda de harapos, de aquello que la Modernidad descarta” (Scotto, 2015, p. 299), asunto que presenta los hallazgos, para que el lector despierte de las ilusiones que se halla inmerso, a lo que “las imágenes dialécticas no critican, sino que oponen sentimientos; no argumentan, sino que entran por lo sensible: para Benjamin, lo político lo mueven imágenes” (Scotto, 2015, p. 299). De allí que la imagen mesiánica que evoca Benjamin para hablar de redención cobre una importancia particular a la hora de hablar del materialismo histórico. Total, que, siguiendo a Pablo Scotto “la pretensión de Benjamin es la de elaborar una historia materialista verdaderamente revolucionaria, que pueda servir realmente a la humanidad” (Scotto, 2015, p. 300).

En la imagen dialéctica poco ortodoxa que utiliza Benjamin sobre el mesianismo, que como dice Reyes Mate es la segunda parte de su propuesta “de orden político, y se desarrollará sobre la base del concurso del marxismo —o mejor, de esa modalidad de marxismo que Benjamin llama «materialismo histórico»— y del mesianismo” (Mate, 2006, p. 19). Ese aporte al

materialismo histórico puede que de igual manera aporte un rostro de redención al conflicto armado en Colombia, pero la pregunta es ¿En qué medida? No solo porque brinda a los muertos del conflicto armado una posible redención sino porque como imagen dialéctica pueda que a través de *shock* que esta contiene, el pueblo colombiano tome conciencia de la importancia de recordar para redimir. Pablo Scotto propone dos formas de abordar estas imágenes dialécticas: en sentido amplio y en sentido estrecho. La primera contempla que esta forma de evadir al discurso argumentado para evocar imágenes “resulta indisociable de su objetivo teórico-político: construir una nueva historia que pueda servir para interrumpir la barbarie capitalista, para despertar a la Modernidad de sus monstruosos sueños.” (Scotto, 2015, p. 300) Esta irrupción resulta interesante pensar sobre las víctimas del conflicto armado, el mesianismo benjaminiano puede ser una opción que rescate el interés y deber de recordar para dar redención a los muertos, donde el adormecimiento de la memoria colectiva haya hecho estragos. La segunda, “la “imagen dialéctica” se asemeja a la “alegoría”, en el sentido de que pretende “dibujar lo abstracto”, hacer “visible” lo que solo es conceptual” (Scotto, 2015, p. 301), en este caso la «alegoría» es empleada por Benjamin con fines teóricos para fundamentar sus características memorística-histórica y revolucionaria. Otro asunto que puede ayudar a fundamentar la importancia memorística-histórica de la sociedad colombiana. Se entiende esto desde el texto⁴ de Benjamin:

No se trata de que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado; la imagen es aquello en donde el pasado y el presente se juntan para constituir una constelación. Mientras que la relación del antes con el ahora es puramente temporal (continua), la del pasado con el presente es una relación dialéctica, a saltos. Determinada con mayor precisión, la imagen del pasado que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad es una imagen del recuerdo. Se asemeja a las imágenes del propio pasado que se le aparecen al hombre en un instante de peligro. Son imágenes que vienen, como se sabe, de manera involuntaria. La historia es, entonces, en sentido estricto, una imagen surgida de la remembranza involuntaria; una imagen que se le

⁴ Cita referenciada por Pablo Scotto.

enfoca súbitamente al sujeto de la historia en el instante de peligro. La capacidad del historiador depende de la agudeza de su conciencia para percibir la crisis en que el sujeto de la historia ha entrado en un dado momento. Este sujeto no es de ninguna manera un sujeto trascendental, sino la clase oprimida que lucha en su situación de mayor riesgo. En el instante histórico, el conocimiento histórico es para ella y únicamente para ella. Con esta determinación se confirma la eliminación del momento épico en la exposición de la historia. Al recuerdo involuntario no se le aparece nunca –y esto lo diferencia del arbitrario– un transcurso, sino tan sólo una imagen. (Scotto, 2015, p. 301)

La imagen dialéctica es la imagen obligatoria para la humanidad, siguiendo a Benjamin, la imagen evoca en la historia un recuerdo del sufrimiento y las injusticias, esta imagen obligada asimila la humanidad que se desata de sus cadenas, en sintonía de la importancia de parte del materialismo histórico, “la imagen dialéctica, en fin, despierta ese deseo de liberación, propia y ajena, que todo ser humano experimenta cuando mira de frente la catástrofe” (Scotto, 2015, p. 302).

Ahora bien, retomando el constructo teórico de una revolución moderna exponiendo un “materialismo histórico”, se puede entender el materialismo histórico de Marx en las Tesis de Benjamin. De este modo se afirma que:

La peculiaridad del materialismo histórico de Benjamin reside en dos aspectos fundamentales, que se puede separar con fines analíticos pero que en realidad resultan indisociables. Uno ya ha sido sugerido: el singular estilo del autor. Aunque el enfoque sea sistemático no quiere decir que se pase por alto la dimensión metafórica del texto. Habrá que prestar una atención prioritaria a las “imágenes dialécticas” que aparecen en la obra, pero no para detenerse en sus encantos o dejarse llevar por sus sugerencias, sino para determinar qué papel juegan en relación al conjunto. La segunda peculiaridad no es ya estilística, sino de contenido. Benjamin inserta tres elementos en el constructo teórico del materialismo histórico: a) la importancia de la tradición de los oprimidos,

b) una concepción discontinua del tiempo histórico y c) una estrategia revolucionaria que ponga en primer plano la fuerza destructiva de esta clase oprimida. (Scotto, 2015, p. 292)

Lo anterior manifiesta un alejamiento de la radicalidad del marxismo “la crítica, empero, no pretende situarse “fuera” del marxismo, sino que se hace en nombre de un materialismo histórico “profundo” o “revolucionario.”” (Scotto, 2015, p. 293)

2. Metodología

Para dar respuesta a la pregunta y en sintonía con proponer, en alguna medida, un rostro mesiánico a la violencia colombiana, siguiendo a Pablo Scotto en algunas de las Tesis que ayudan a rescatar en ellas la importancia de escudriñar el mesianismo político que llega a redimir a los muertos y dar felicidad a los vivos, particularmente pensando en los vencidos de la violencia colombiana. Centrándose en el materialismo histórico *sui generis*⁵ de parte de Benjamin con el pensamiento Marxista, más que diferencias, ambos tienen convergencias en la lucha del proletariado, sin embargo, “lo particular de las tesis de Benjamin reside más bien en su estilo fragmentario, centrado en el detalle, que puede dificultar una visión de conjunto y, sobre todo, en el empleo de “imágenes dialécticas” (Scotto, 2015, p. 302).

A continuación, se destacan algunas de las *Tesis Sobre el Concepto de Historia* que ayudan a rastrear el rostro mesiánico en la construcción de esta forma de narra la historia de una nueva manera. Teniendo en cuenta que la corrección mesiánica que Benjamin plantea es una ardua labor que entiende “el sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal” (Benjamin, 2008, p. 27), que entiende el reabrir las puertas del paraíso para el ser humano que ha sido vencido por la historia. El mesianismo *Sobre el Concepto de Historia* dice lo siguiente:

⁵ Que es muy peculiar, que no coincide exactamente con lo que designa, sino que es algo distinto.

La Tesis I involucra el sufrimiento como un análisis teórico, desde la alegoría del cuento de Edgar Allan Poe sobre el enano que juega ajedrez, “según Benjamin, lo mismo sucede en el ámbito de la filosofía: el materialismo histórico será invencible, siempre que cobije en su interior a la teología” (Scotto, 2015, p. 304). En este sentido, el materialismo esconde en su seno la teología, como la que mueve los hilos teóricos y existenciales a la hora de hablar sobre el rostro mesiánico. Aquí se puede denotar un roce entre filosofía y teología, este roce o contradicción es más aparente que real, por esto se afirma que:

Por “teología”, Benjamin no parece entender un estudio acerca de la divinidad, sino más bien una remisión al sufrimiento en el mundo y un intento por incluirlo en la reflexión teórica. Por eso el enano es jorobado, feo: remite a todos aquellos que sufren, a los oprimidos, a los embrutecidos por el trabajo alienado, tanto del presente como del pasado. (Scotto, 2015, p. 304)

Aquí es importante aclarar que la crítica de Marx sobre el capitalismo no apunta a la humanidad, sino que “su crítica se dirige contra las relaciones de producción del sistema capitalista, no contra los capitalistas en tanto que “individuos malvados”, que explotan perversamente a sus trabajadores” (Scotto, 2015, p. 304), la crítica es independientemente de la bondad o maldad del proletario. Para Marx el objetivo no solo es una comprensión de la sociedad industrializada, sino la transformación revolucionaria de la misma, así “el marxismo puede contribuir decisivamente a la lucha por una humanidad liberada” (Scotto, 2015, p. 304). Sin embargo, Benjamin apunta mucho más alto, va más allá de una mera libertad del sujeto, se dirige a una redención, viendo de igual manera que el marxismo, “por mucho que sus análisis teóricos apunten a la “estructura” general de modo de producción capitalista, y no a las injusticias particulares, deben sentirse “tocados” por el deseo de una sociedad más libre y más justa” (Scotto, 2015, p. 304). Benjamin apunta al materialismo histórico en campos de la filosofía que, “debe esconder debajo de su rigor académico, de su robusto análisis socio-económico, la fuerza que le otorga ser la teoría de los oprimidos, de los que sufren, de los que anhelan otra vida” (Scotto, 2015, p. 304-305). De esta manera se deslumbra una importancia particular del mesianismo como contribución de Benjamin al materialismo histórico y una

posibilidad de aplicación en el reconocimiento de una desmemorización colectiva de la violencia colombiana.

La Tesis II a la VIII, es una lectura de la historia desde los gritos de los oprimidos y muertos, en este caso suponiendo una reconstrucción histórica desde los vencidos. Sin embargo, la pregunta fundamental, siguiendo a Reyes Mate (2009), si en un orden profano existe la felicidad de los vivos y en un orden mesiánico una felicidad para los muertos⁶, ¿en qué medida hay redención para los muertos?, esto ampliado desde el vistazo mesiánico de Benjamin y ahora propuesto para la violencia colombiana. En palabras de Pablo Scotto (2015), la novedad de Benjamin en estas primeras Tesis “consiste en extrapolar el mecanismo de funcionamiento de la memoria individual a la concepción teórica de la historia” (Scotto, 2015, p. 305).

Por otro lado, la felicidad y redención en su Tesis II, muestra que:

Los seres humanos solo deseamos aquello que de algún modo conocemos y, especialmente, aquello en lo que hemos fracasado: “Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos”. (Scotto, 2015, p. 305)

La idea de recordar el pasado es llegar a la redención. Así las cosas, la tarea del historiador debe favorecer el vínculo entre memoria y redención, ejercicio que se quiere analizar en la violencia colombiana desde el rostro mesiánico, teniendo en cuenta de igual modo las imágenes dialécticas empleadas por Benjamin, pues:

Su pretensión es la de hacer saltar la memoria involuntaria, la de poner de manifiesto aquello que la historia tradicional había pasado por alto (tesis III) para conseguir que el lector despierte del sueño al que le aboca el “relato oficial”. (Scotto, 2015, p. 305)

⁶ Parafraseo de Reyes Mate, p. 26

La Tesis IV deja entre ver una lucha “no solo hay que luchar por las cosas “toscas y materiales”, sino también por las cosas “finas y espirituales”, entre ellas la historia” (Scotto, 2015, p. 308). Benjamin para hacer entender la disputa por una nueva historia que sirve para luchar en el presente, lanza una poderosa imagen dialéctica “como las flores vuelven su color hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia.” (Scotto, 2015, p. 308), con lo anterior debe entenderse el materialismo histórico. Una reescritura de la historia desde la mirada y memoria de los oprimidos y vencidos aran que el pasado, y el vacío de la historia fría y sistemática, tenga un nuevo sentido y un futuro de redención, pues “Benjamin defiende la importancia de que una nueva historia pueda promover valores como la confianza, la valentía, el humor, la astucia o la incondicionalidad” (Scotto, 2015, p. 310). Esto va en sintonía con la intención de revelarse en contra de las injusticias del pasado con ayuda de un mesianismo político, pues la violencia de Colombia reclama redención.

La Tesis V y VI conduce a estar atentos ante la historia oficial «tal cual fue» que empatiza solamente con los vencedores. De esta manera se despierta ante un historicismo, «vacío» y sistemático, para el que la memoria es una historia alternativa y revolucionaria, siguiendo Benjamin, “la historia está abierta y, además, tiene importantes implicaciones políticas. De lo que se trata es de reescribir la historia, para “encender en el pasado la chispa de la esperanza”” (Scotto, 2015, p. 307). A esta crítica del «progreso» Pablo Scotto (2015) resalta la memoria como responsabilidad y deber ciudadano ante el olvido de la miseria. Pensado lo anterior desde la realidad colombiana, con el olvido de una u otra manera estarían inmersos en una esclavitud histórica que solo tiene en cuenta las estadísticas poblacionales, logrando fatídicamente que por el olvido se diluya la injusticia cometida antes los vencidos. Como si voluntariamente sucumbieran ante el «progreso» colonizador colombiano, entregando lo más valioso de la justicia para los muertos de la violencia, La memoria, como dice Metz “a esclavizar a los hombres se comienza despojándolos de sus recuerdos. Toda colonización tiene ahí su principio. Y todo levantamiento contra la opresión se nutre de la fuerza subversiva del sufrimiento evocado” (Scotto, 2015, p. 307).

En la Tesis VII, siguiendo a Pablo Scotto, Benjamin se muestra la oposición ante el historicista “que empatiza con el vencedor y legitima con ello la dominación presente, y la concepción del materialista histórico, que empatiza con el vencido, legitimando así la revolución, la redención de los oprimidos de un pasado y un presente de dominación” (p. 308) La idea es «cepillar la historia a contrapelo», es decir, ir contra corriente ante lo «oficial» para distinguir las florecillas que se han desechado al momento de construir la historia, pues “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie” (p. 308).

Ahora bien, la crítica de la idea de «progreso» de Benjamin la complementa con el poder del recuerdo y el potencial de sentido que trae consigo la redención mesiánica, precisamente en la Tesis IX. Benjamin emplea la imagen dialéctica del ángel de la historia –basada en un cuadro de Paul Klee– para criticar la idea de progreso:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (Scotto, 2015, p. 312)

A lo anterior se rescata la crítica a la filosofía ilustrada que tiene como meta el comunismo. Sin embargo, Benjamin toma esta filosofía y le da la vuelta “cuando, en lugar de dirigir la mirada a una supuesta “meta final”, el ángel de la historia está vuelto hacia el pasado, la unidad de los acontecimientos históricos no es más que unidad en la catástrofe” (Scotto, 2015, p. 313). Por cada nuevo avance hay una nueva ruina, y es esta idea de progreso que como sentido

común de la modernidad mueve la historia en contra de su voluntad (en contra de la propuesta de Benjamin en la que la historia se hace recordando). La salvación o redención benjaminiana no consiste en llegar a una meta, como lo quiere la idea marxista o el filósofo ilustrado, y tampoco consta en confiar en el trabajo de la tradición, llámese filosofía o teología, “se trata, más bien, de combatir mediante imágenes dialécticas la equiparación moderna entre progreso y humanidad” (Scotto, 2015, p. 313).

La Tesis XIV, como si fuera un camino, dice qué es la historia para Benjamin y quienes son los que la componen y la narran, anuncian que “la historia no es un avanzar de la humanidad por un tiempo homogéneo y vacío, sino que consiste en rescatar aquello que está cargado de “tiempo del ahora”: la revolución es un “salto de tigre” al pasado” (Scotto, 2015, p. 315). Es la detención del tiempo historicista, esto consta de un tiempo que no es homogéneo y vacío, sino que está cargado de rostros y narraciones vivas y muertas que claman felicidad y redención, “se trata de una concepción compleja, que hunde sus raíces en la tradición mesiánica judía, para la cual el tiempo no es una categoría vacía, abstracta y lineal, sino que resulta inseparable de su contenido” (Scotto, 2015, p. 315). En últimas, el materialismo histórico para Benjamin consta de una nueva concepción de tiempo histórico que cuenta con memoria y rostros que, “permite al historiador rescatar momentos del pasado que interpelen en el presente, para así provocar un cambio revolucionario.” (Scotto, 2015, p. 315). De esta manera, el rostro mesiánico del conflicto armado podría dar sentido y conciencia a la sociedad colombiana para entender la comunidad y responsabilidad con la situación colombiana, en sintonía a que:

Benjamin parece sugerir la necesidad de una vuelta al “tiempo de los calendarios”, centrado en las necesidades de los seres humanos y de la naturaleza, que detenga el irritante tic-tac del “tiempo de los relojes”. El historiador, si quiere contribuir al cambio revolucionario, ha de combatir él mismo, en sus textos, esa fantasmagoría fundamental del capitalismo que es el tiempo. (Scotto, 2015, p. 315)

La Tesis XVI hasta el Apéndice B presenta la puerta abierta del Mesías. En este punto,

Benjamin plantea una corrección mesiánica, entendiendo esta corrección como la que sirve para su propuesta en cuanto que lo separa de un marxismo radical, y lo dirige una redención no solo que libera al hombre, sino que le da un sentido y motivo del presente. Ahora bien, el historicismo entiende el pasado como una sucesión de momentos infinitos que lleva concebir el presente como un tránsito que nada dice al hombre. Mientras que este sentido del presente en el materialismo histórico de Benjamin, en palabras de Pablo Scotto (2015) “toma lo que le interesa del pasado para poder detener el tiempo, para poder realizar la revolución en el presente” (p. 316).

Es decir que, “no se trata, en el caso del historiador, de perderse en los relatos de los grandes personajes del pasado, sino de tomar de la historia aquello que resulte necesario para el cambio” (Scotto, 2015, p. 316). ¿Qué cambios anhelan los colombianos? De ninguna manera el historiador se dirige al pasado como el que se dirige a una «posada» y sabe lo que va a encontrar, sino que dispuesto a entender las contradicciones históricas que se narran del pasado y que permean el presente, es capaz de tomar distancia del sesgo historicista que engaña y presenta una historia solo de vencedores. Sin embargo, también es una tarea exigente y personal, pues el historiador materialista solo se fija en lo que le interesa y de ello generaliza y universaliza.

La Tesis XVII, continuando con el desarrollo del presente, pero esta vez más detenidamente, presenta una estrategia política que corresponde a una nueva concepción del presente, en la que el rostro mesiánico cobra protagonismo en cuanto que este es secularizado. Sin embargo, el problema aparece cuando se llega a una ideología marxista, en palabras de Pablo Scotto (2005) “al marxista solo le queda esperar serenamente el advenimiento de la “situación revolucionaria”, de las “condiciones objetivas” de la revolución” (p. 317), pero Benjamin lanza una alternativa ante esta ideología que consta en que «cada instante supone una oportunidad revolucionaria». Esta ocupación constante del materialismo histórico es confirmar esta tarea tanto en el presente como en el pasado, acudiendo a la historia, es decir, que los muertos (víctimas) de la violencia a través del mesianismo político como redención pueden tener justicia, pero requiriendo de parte del presente la exigencia de la memoria. De

igual manera, este mesianismo puede que diga algo particular al conflicto colombiano, no solo como responsabilidad de la recordación, sino como acción de dar redención a los muertos de la violencia colombiana, dejando atrás los dichos: pero no lo conozco, no es mi hermano; no se trata, pues, de una mera supervivencia historicista que se agota en el descarte, sino que trasciende a una apropiación de la redención mesiánica de parte de los colombianos.

La tesis XVIII, seguidamente, y como una continuación, presenta la dificultad del «tiempo del ahora», dado que no solo se trata de dar redención a los muertos como un pasado fugas, sino en reconocer que en el ahora son partidarios de la justicia, “en el tiempo del ahora, en aquello que tiene el pasado de vivo o actual, están incrustadas astillas del tiempo mesiánico (Apéndice A)” (Scotto, 2015, p. 316). Es decir, que el historiador (todo aquel que se toman la tarea de recordar) “debe rescatar para el presente aquellos momentos que supusieron una liberación, un avance para la humanidad, en el pasado” (Scotto, 2015, p. 316). Benjamin convoca a una alternativa histórica que no se limita a narrar y sistematizar sucesos o acontecimientos, pero que, sin embargo, “el tiempo del ahora no es un “modelo” del tiempo mesiánico, en el sentido de ser un microcosmos en el que esté representada la humanidad en su conjunto, ya liberada” (Scotto, 2015, p. 316). El tiempo mesiánico es un anticipo de lo que el cambio es posible, en otras palabras “Benjamin intenta mostrar el valor universal de lo particular, de lo pequeño: el tiempo del ahora, el instante del pasado, a pesar de su brevedad, contiene la posibilidad del tiempo mesiánico, la posibilidad de provocar un cambio revolucionario” (Scotto, 2015, p. 316).

Para terminar, el apéndice B cierra con una imagen dialéctica «la puerta estrecha» puerta por la que puede pasar el Mesías, referencia igualmente bíblica (Mateo 7:13-15), en palabras de Pablo Scotto:

En Benjamin, dejar abierta la puerta al Mesías significa dejar abierta, a través de la rememoración del pasado, la posibilidad de un cambio revolucionario —por mucho que este cambio sea complicado o poco probable, por mucho que la puerta sea estrecha—. No se trata, como ya hemos dicho, de esperar pasivamente el cambio, sino

de producir su llegada. Según Benjamin, la historia juega un papel fundamental para ello. En esto consiste fundamentalmente su materialismo histórico, en una rememoración histórica que pueda servir a la praxis subversiva. Pero hay que tener en cuenta que dicha rememoración no trae al presente momentos dulces, sino más bien sufrimiento, dolor y derrota. El objetivo no es provocar la desesperación, sino despertar el ansia profunda de felicidad, el deseo de una humanidad liberada. Esta ansia, este deseo, viene de lo más profundo, por lo que se trata también de un deseo destructivo. Benjamin lo expresa del siguiente modo: “Función de la utopía política: iluminar la zona de lo que merece ser destruido” (Ms-BA 480)48. “Desatar las fuerzas destructivas que residen en la idea de redención” (Ms-BA 488)49. (Scotto, 2015, p. 317-318)

El materialismo histórico de Benjamin resulta algo peculiar, tanto por escritura como por dialéctica, como por su contenido. Lo igualmente interesante es que las *Tesis* tienen un carácter negativo que va en contra de la versión «oficial» del materialismo histórico, “en cualquier caso, Benjamin, a diferencia de Marx, critica sin ambages el ideal occidental de progreso y, para ello, pone en el punto de mira la concepción misma de “tiempo histórico” que implica dicho ideal de progreso” (Scotto, 2015, p. 293). Su nueva concepción de tiempo histórico que desde el presente cobra sentido en tanto que con la recordación se hace acción en el ahora y es potencia de cambio –ya- para el futuro. Pero, Benjamin va más allá; donde Marx veía una tradición del proletariado, Benjamin encontraba la solidaridad con los antepasados, por su recordación; donde Marx en favor de la libertad veía la meta en el comunismo y su lucha con el presente, Benjamin desvela la idea del tiempo mesiánico “entendido como la siempre latente posibilidad de redención de los oprimidos” (Scotto, 2015, p. 294). Como se ha podido ver anteriormente, denota una conjunción entre el materialismo histórico y la teología, que sin lugar a duda no le quita fuerza a su carácter filosófico.

Total, las tesis de la historia, siguiendo a Pablo Scotto (2005). Primero, pueden leerse como una triple aportación al materialismo histórico de Marx; y segundo, la clave de entender la novedad de Benjamin con respecto a Marx “reside en su nueva concepción del tiempo

histórico y en la idea de su detención” (Scotto, 2015, p. 294). Solo desde esa nueva interpretación de la historia adquiere sentido el énfasis puesto en los antepasados muertos y así, definitivamente adquiere sentido la peculiar alianza que establece Benjamin entre materialismo histórico y teología.

3. Resultados

3.1 Primera parte: El mesianismo político de Walter Bendix Schönflies Benjamin, en las Tesis sobre la historia

*Mientras la prostituta del “Érase una vez”
recibe en el burdel del historicismo, uno tras
otro, a todos los vencedores, el materialista
permanece fiel a los caídos (“dueño de sus
fuerzas” y “lo suficientemente hombre”, dice
Benjamin), atento a hacer saltar el continuum
de la historia.*

(Pablo Scotto Benito)

El mesianismo político, según Reyes Mate, es parte de la propuesta de Benjamín para interpretar la historia y el tiempo de una manera diferente. Dado que, la historia se ha venido narrando solo desde una perspectiva de los vencedores. Esta historia contada desde la «victoria» discrimina y desplaza la narración de los vencidos a un lugar de desinterés, lugar al que alumbra Benjamín en la oscuridad de la historia que vivía, durante la masacre de judíos, haciendo del filósofo un trapero que recicla los materiales desechados de la desesperación de la historia, para hacer de ella una «nueva» forma de contar la historia.

Siguiendo a Benjamin, la rememoración como historia se detiene en el pasado y da al presente una actitud diferente. Mientras que la historia como historicismo generaliza y sistematiza la narración de la historia. Mientras que la memoria, según Benjamín, sería una verdadera

historia dado que cuenta lo que ocurre, sin embargo, la historia desde la rememoración no cuenta con estadísticas o documentos sino con la experiencia de la persona que en sí mismo es historiador. Es decir que, “la interpretación que Benjamín va a dar de ese pasado le aleja de las técnicas y métodos de los historiadores gracias precisamente a la sustancia conceptual que él inyecta en el término «memoria»” (Mate, 2006, p. 43). Reyes Mate, siguiendo a Benjamín manifiesta tres formas de hacer historia. La primera es un tratamiento científico de la historia “todo lo que no sea conocimiento riguroso de los hechos, no será historia” (Mate, 2006, p. 44). La segunda es considerar la verdad como historia, teniendo en cuenta que tanto la verdad y la historia son relativo y cambiantes. Y la tercera modalidad la constituye “quienes entienden por historia la crítica de la historicidad ilustrada” (Mate, 2006, p. 44), es decir, lo que es historia no está dado y determinado definitivamente, sino que es un desarrollo que necesita del hombre. Esta tercera modalidad de contar la historia “apunta al corazón de esa primera Ilustración, basada en la común creencia de una naturaleza humana, dotada de un núcleo permanente y de unas virtualidades que se despliega en el tiempo” (Mate, 2006, p. 45).

El sentido comunitario de la «historia» da al presente una cara interesante, dado que trata con el pasado desde el sujeto que recuerda. En este sentido de historia no hay una naturaleza de la historia sino individuos, pueblos y personas que hacen historia, dado que los «dueños de la historia» han dado a su modelo sistemático y vacío el carácter de fundamental para darle valor a la «historia», pero “si la historia es contar hechos, como quiere el historicismo, que los cuente todos y que lo cuente todo” (Mate, 2006, p. 45). Sin embargo, el historicismo con la pretensión de abarcarlo «todo», no hace lo uno ni lo otro, porque cuenta lo más notable y se olvida de lo pequeño y desechable, dado para sistematización historicista darle un lugar a «los sin-nombre» resultaría inacabable y demasiado arduo, situación que para los «victoriosos» es menos arduo y sistematizado. Ahora bien, la historia para Benjamin tiene el deber de abarcar los hechos y los no-hechos, es decir, contar lo que quedo en el camino, pero esto requiere una exigencia personal y comunitaria pues “para que podamos conocer hoy hechos ocurridos hace mucho tiempo, el pasado nos tiene que decir algo” (Mate, 2006, p. 45) ¿El pasado de la violencia colombiana dice algo a los colombianos? o ¿los colombianos recuerdan a los muertos del conflicto armado? El recuerdo del conflicto armado debe presuponer una empatía

entre el presente y el pasado, para Benjamin “la empatía no es un gesto generoso del presente que pide al pasado que le eche una mano, sino que es una operación calculada entre abuelos y nietos de una misma familia en vistas a conservar la herencia” (Mate, 2006, p. 45). Sin embargo, el colombiano no es un buen abuelo que narra su historia a los nietos, más bien es un abuelo olvidadizo y pesimista del presente y futuro que ve en sí mismo una incapacidad de hacer algo y contagia esa misma incapacidad a sus generaciones, cuando en realidad su acción de recordación tiene toda la carga dialéctica para dar a los muertos una redención.

Ahora bien, el historicista del presente recoge los eventos de los dominadores del pasado, pero Benjamin va más allá y considera una historia que realmente lo recoja todo. Se entiende el pasado como algo con vida propia, pues “el pasado no es un punto fijo a disposición de un conocimiento riguroso y sediento de hacerse con toda la realidad, incluyendo la que ha sido” (Mate, 2006, p. 46). En otras palabras, el pasado no se capta desde la reconstrucción científica y sistemática, sino desde la rememoración, a lo que debe haber un sujeto (colectivo) dispuesto a la recordación. Reyes Mate, hace mención de que “la memoria es, en el fondo, una hermenéutica del pasado que, sin ella, no merece atención alguna. Olvido es desprecio hermenéutico de los sin-nombre” (Mate, 2006, p. 46). Este crimen hermenéutico se puede entender desde el suceso de Auschwitz como un proyecto del olvido de parte de los que querían ser vencedores de la historia, reduciendo a estas personas a unos sin-nombre, de esta manera cuestiona que solo los con-nombre tengan un valor hermenéutico. De este modo, y solo como mención, Auschwitz da una importancia a los sin-nombre, ya que por la muerte de tantos judíos permite al hombre ilustrado preguntar ¿Quiénes son esos a los que quieren exterminar? Situando esto en la sociedad colombiana, de esta manera cabe resaltar que “Lo histórico, el pasado, no interesa como reconstrucción (del pasado), sino como construcción (del presente)” (Mate, 2006, p. 47). ¿A qué le han dado valor histórico (hermenéutico) como vencedor? y ¿por qué quieren olvidar las víctimas del conflicto?

La primera parte de la propuesta de Benjamin, siguiendo a Reyes Mate, se concreta en una nueva teoría del conocimiento, que sin entrar en detalles es “reflexionar sobre el sujeto que conoce, la realidad que quiere conocer y la relación entre sujeto y realidad” (Mate, 2006, p.

20)⁷, sustrato del que no se hablara; la segunda parte de su propuesta es de orden político a la que Benjamín llama materialismo histórico y mesianismo, parte en la que se hará un enfoque para entender de qué es y hasta dónde llega este mesianismo político.

La visión mesiánica de la política según Reyes Mate nada tiene que ver con una reacción directa, si no que Benjamín “quiere hacerse cargo de las circunstancias del presente con el ánimo de transformarlas, pero sin pretender hacerlo a través de un golpe de mano” (Mate, 2006, p. 22) Más bien, es el movimiento emancipador de la política con una secularización del mesianismo, es decir, aunque es un término judío atribuido a una esperanza de salvación. Mate señala que:

Tenemos, pues que la política a la que él aspira es, por un lado, una secularización, en el sentido de emancipación o liberación, del mesianismo, pero, por otro, un mesianismo secularizado, es decir, el mesianismo es ese palimpsesto⁸ sobre el que se escribe la política, pero que siempre está ahí como lo originario que inspira y exige a la política. (Mate, 2006, p. 24)

Este asunto secularizador es tomado de Marx, el cual secularizó el tiempo mesiánico en la sociedad de clases. Sin embargo, Benjamin no se detiene en este asunto de clases, sino que ve en el sujeto liberado que propone Marx, la potencialidad de dar a la historia otro punto departida, el de la recordación para que en el presente se haga acción abarcando inclusive a los muertos del pasado, pues al sujeto ilustrado le ha pasado lo mismo que a Ulises “que para seguir adelante y sortear los envites del mito ha tenido que atarse a un mástil mientras exigía a sus compañeros que se taponaran los oídos para no sucumbir al canto de las sirenas” (Mate, 2006, p. 35). Es decir, el hombre ilustrado para «progresar» ha tenido que dejar atrás su razón y su libertad para que la ciencia impulse hacia adelante a sujeto ilustrado. Reyes Mate, siguiendo a Benjamin sobre su cercanía con el materialismo histórico, que “Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su rostro mesiánico y esto en interés de la política

⁷ El sujeto de Benjamín es centrado en la debilidad, realidad en la que habitan todos.

⁸ Texto primitivo para volver a escribir un nuevo texto.

revolucionaria del proletariado” (Mate, 2006, p. 36). Lo anterior puede insinuar que Benjamin se refugia en la teología para fundamentar su propuesta, sin embargo, no es así. Más bien «se embebe de ella, pero no la reproduce», pues Benjamin como filósofo fundamentado sabe que esta corriente le está vedado dirigirse en términos teológicos, pero no tiene enredos a la hora de relacionarse con dicho asunto, pues el lenguaje con el que se dirige tiene que ser claro y encuentra en la imagen dialéctica teológica un lenguaje que es apropiado para dibujar y explicar la justicia (redención) a los muertos (mesianismo).

Ahora bien, la ilustración suele presentar la secularización del cristianismo, sin embargo, el ideal político (sociedad de clases) del autor consta en un mesianismo secularizado. Entre ambas concepciones hay una diferencia “la que le permite decir que con la Ilustración puede que el mundo esté desencantado, pero no redimido” (Mate, 2006, p. 24). Es decir, que existe una diferencia no solo conceptual sino trascendental de la concepción de la relación de Benjamín con la ilustración. Por un lado, es claro que para el mundo el proyecto de la ilustración desencanta el mundo, pero, por otro lado, no lo redime ¿A qué se debe esta diferencia? A que según Reyes Mate (2006) “La intencionalidad práctica o política de Benjamín se esconde en esa distinción entre desencantamiento y redención” (p. 24) Esta es la médula de la propuesta benjaminiana sobre el mesianismo político, dado que no solo se trata de liberar al hombre de los mitos que trae consigo el cristianismo, sino que figura de un modo particular la liberación del hombre ante las injusticias y por este motivo, según Reyes Mate, Benjamín contempla todas las cosas desde el punto de vista de la redención.

El sabor teológico de redención conviene precisarlo mejor. Mate señala que:

Lo que está queriendo decir Benjamín es que si ante un crimen individual o colectivo, o ante una situación tan desesperada como la de su tiempo, se deja caer una frase como «No hay derecho» o «Estamos desesperados», se está invocando la redención, es decir, no se acepta el crimen, ni el totalitarismo nazi, ni la traición comunista, ni el conformismo socialista, como fatalidades, sino como fracasos y, por tanto, como momentos de privación del derecho o de la esperanza. Sólo podemos hablar de

desesperación o de injusticia cuando creemos en la esperanza o exigimos justicia. (...) El punto de vista de la redención abría la preocupación política a campos considerados hasta ahora como extra o metapolíticos porque se pensaba —y se piensa— que la política es cosa sólo de los vivos. (Mate, 2006, p. 24)

El paso de Benjamín hacia un mesianismo político muestra su inconformismo con un proyecto ilustrado de mero desencadenamiento secular. Dado que, el dar a la política un rostro mesiánico, se agrega que:

El mundo secularizado no debe perder de vista el origen mesiánico y eso no tanto por fidelidad al origen cuanto por interés de la propia política. Es leer el fracaso de los proyectos personales o colectivos como privación de un derecho; es poder ver en los aplastados de la historia a verdaderos «desesperados», esto es, seres a los que se les priva de la realización de sus ideales y «sólo» les queda la esperanza de que algún día será posible realizarlos. Es ver el mundo desde el punto de vista de la redención. (Mate, 2006, p. 25)

Redención

Leer de esta manera la historia y el pasado reclama al presente el derecho de justicia, reconociendo en ese pasado las injusticias todavía vigentes, es decir, no se trata de que por agradar al progreso se deje atrás a los desechos de la sociedad, sino que “Benjamín pone bajo el señuelo de redención su voluntad de salvar «el potencial semántico, del cual dependen los seres humanos, con el fin de dotar de sentido su mundo de experiencia»” (Mate, 2006, p. 24). En esta dinámica de recordación y redención, se lanza la atrevida propuesta de dar a «todos» la necesidad de dotarse de sentido, incluyendo igualmente a los muertos. En este punto la filosofía debe preguntarse por el sentido de «todos» los seres, pues se propone desarrollar un programa de emancipación (liberación y redención) en la que caben «todos» según su estado (vivo o muerto). Para los vivos la dinámica de liberación parece ser más sencilla, sin embargo, la política para los muertos, según Reyes Mate siguiendo a Benjamín, propone la memoria

como la que permite mantener vigente la injusticia pasada, “hasta el punto de que sin esa recordación el pasado deja de ser y la injusticia se disuelve” (Mate, 2006, p. 26). El poder de la memoria y la precariedad de la ética debería ser el interrogante de la filosofía.

Sin embargo, en contraposición a la memoria como redención de los muertos y posibilidad de reparación de las injusticias del pasado Horkheimer postula que “la recordación no significa consumación de la justicia pues «aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada, ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante»” (Mate, 2006, p. 26). Benjamín responde que la recordación puede abrir expedientes que el derecho da por archivados, esto postulado desde una mirada de la teología, pues Reyes Mate remitiéndose a un escrito anterior de Benjamín «Fragmento teológico-político» encuentra una explicación a esta utilidad en la teología dado que señala que:

Ahí distingue un orden profano, que es el orden de la felicidad de los vivos, y un orden mesiánico, que también tiene en cuenta la felicidad de los muertos. Ambos órdenes están representados por flechas que se mueven en paralelo, pero en sentido opuesto: una tiende a la felicidad y la otra a la redención. (Mate, 2006, p. 26)

De esta manera se entiende el orden de la redención de los fracasados, y la felicidad de los vivos. Si eso no se tiene en cuenta, siguiendo a Benjamín, tanto Hegel⁹ como Darwin¹⁰ tendrían razón porque “si los muertos no importan, entonces la felicidad no es cosa del hombre, sino del superviviente” (Mate, 2006, p. 27), y en dado caso solo importaría la vida de los que vencieron, sin embargo, la propuesta del mesianismo político de Benjamín entra en juego con la vida de «todos» lo cual corresponde a una relación entre los muertos (vidas frustradas) y los intereses de los vivos que cuando olvidan “perpetramos un crimen hermenéutico que se suma al crimen físico” (Mate, 2006, p. 27), es decir que las florecillas del camino en orden a la redención son decisivas en el destino de los vivos.

⁹ La historia avanza pisoteando las florecillas al borde del camino. Referencia de Reyes Mate.

¹⁰ Sólo sobreviven los mejores o más fuertes. Referencia de Reyes Mate.

Límites del mesianismo

A todas estas, la redención salva a los muertos de caer en la lógica darwiniana que anima el progreso, sin embargo, Reyes Mate no niega la paradoja en la que cae Benjamín, pues, “Por un lado, quiere ir más allá de la reducción de la recordación a reconocimiento de las injusticias pasadas; pero, por otro, le está vedada toda interpretación teológica” (Mate, 2006, p. 27), es decir, que la apuesta por el mesianismo como justicia y redención de los muertos entra a ser cuestionada si no puede sostenerse sin la metafísica teológica. A lo anterior, J. B. Metz de acuerdo con Horkheimer, postula que “la felicidad de los nietos no repara el sufrimiento de los abuelos, ni hay progreso social que enjuague la injusticia que se cometió con los muertos” (Mate, 2006, p. 27), es decir que para que exista la tan expuesta redención se tiene que hablar de Dios. De igual manera, Reyes Mate agrega un próximo a Benjamín, Charles Péguy. Postula en palabras de Reyes Mate desde una perspectiva estrictamente teológica que “más vale decir pronto que la respuesta a la demanda de justicia por las víctimas del pasado es la virtud teológica de la esperanza...” (Mate, 2006, p. 28). En esto consiste la situación apirética¹¹ de Benjamín, según Reyes Mate:

Si sigue a Péguy, pierde la razón, pero si renuncia al mesianismo, pierde la vida. Si no apura las posibilidades del mesianismo, recibirá los parabienes de los defensores de una razón con los pies en la tierra, pero al precio de desperdiciar posibilidades que salvarían al hombre. Si se pronuncia por la justicia consumada, le harán ver que no existe en este mundo. Pero si renuncia a esa exigencia, no habrá justicia. La recordación permite salvar el pasado al dar sentido a la injusticia pasada, aunque nadie garantice que algún día se le haga justicia. La redención que él alcanza es la del sentido. (Mate, 2006, p. 28)

A esta problemática Reyes Mate agrega que hay que entender el momento histórico de Benjamín en el que solo había desesperación, injusticia, ruinas y cadáveres, pero que además

¹¹ Paradoja o dificultad lógica insuperable.

fue desbordado por el holocausto Nazi. Sin embargo, la redención no queda descartada, sino que queda como una tarea pendiente, dado que “estas Tesis en las que se presenta al lector un contenido de la recordación, tan exigente como pendiente de ser estrenado, lo que vienen a decir es que no hemos tomado en serio la memoria” (Mate, 2006, p. 29).

Por otro lado, la confabulación ante el progreso y barbarie, partiendo de que “lo cierto es que hay conciencia de que el problema del progreso es que, independientemente de que sea bueno o malo, no hay para todos” (Mate, 2006, p. 40), es decir que en el progreso solo caben los que siguen el ritmo que sigue hacia delante, sin tener en cuenta que son estos mismos que van hacia delante los que discriminan las flores del camino y solo se limitan a narrar sucesos vacíos que no tienen rostros comunes, sino «victoriosos». A este asunto en la sociedad colombiana se le puede agregar la historia contada por los dueños, o, mejor dicho, los dueños de las estadísticas de los muertos de la violencia, es decir, se afirma que:

El triunfo no es señal de ser el más fuerte, sino el mejor y esto por la sencilla razón de que decir progreso es decir avance del proceso civilizatorio, superación de la animalidad, activación de potencialidades latentes en el hombre y en la humanidad. Pero ¿cómo se llevan a cabo esos avances? Gracias a los triunfos y a los triunfadores. (Mate, 2006, p. 41)

En grados de desarrollo y progreso plantea que el que triunfa es más humanidad, dado que esto corresponde a una mayor civilización siendo el mejor el que más puede, a esto y siguiendo a Reyes Mate, “lo grave de esta visión progresista de la historia no es tanto que produzca víctimas, sino que las justifique y, por tanto, las reproduzca indefinidamente” (Mate, 2006, p. 41). Suceso que en la sociedad colombiana dice de gran manera, ya que el progreso ha incentivado el olvido que justifica la muerte de campesinos y cachivacheros en vistas que lo importante es conmemorar los muertos con números y centros de memoria sin que se promueva la recordación personal. Pues la necesidad de progresar necesita que el tiempo continuo y homogéneo no se interrumpa, para no mirar atrás y la sociedad pida respuestas redentoras ante las víctimas de la violencia. Teniendo en cuenta que entre más rápido vaya

este tiempo de progreso, más desastres hará a la memoria. Sin embargo, “nada puede ser... progreso si eso no supone un incremento de la felicidad y de la realización en aquellos que sufrieron el destino imperfecto” (Mate, 2006, p. 42). Es decir, que el progreso que apunta a una meta y descuida el servicio que tiene ante la humanidad como totalidad, en el que existe la necesidad de apresurar el «progreso». Como ejemplo, la noticia de un accidente automovilístico no se fija en la persona sino en la velocidad a la que conducía, es decir, “como con los muertos ya se cuenta, lo que vale es la velocidad en el desplazamiento, es decir, la noticia son los atascos” (Mate, 2006, p. 42). En otras palabras, el mal del progreso es el olvido ¿Para Colombia vale las víctimas del conflicto o la estadística poblacional? O ¿Interesa la violencia o solo la estadística?

Sobre la importancia de la memoria y la posibilidad de dar justicia a los muertos, es importante enunciar que el progreso y la barbarie en una historia sistemática tiende a mirar hacia adelante, lo anterior tomando como referencia la Segunda Guerra Mundial, y probablemente aplicado de igual manera en la violencia colombiana. De esta manera el «progreso» que dé la espalda al pasado es un suicidio histórico personal, en la medida en que el mismo que dé la espalda al pasado entra en esa dinámica de olvido, inclusive incitando a su presente a morir a su futuro por el olvido, excluyendo de igual manera a los que no contribuyan al sistema “refiere a todo aquel que no forme parte de la cadena de producción de riqueza” (Mate, 2006, p. 43).

Por otro lado, la imagen dialéctica del mesianismo, para Zamora, “son un reto permanente para la interpretación” (Zamora, 2008, p. 83), pero, muestra de igual forma un compromiso particular con la realidad histórica «que le tocó vivir». Sin embargo, la propuesta de Benjamin de mesianismo político corre un peligro, y es que “sería entonces un mesianismo político que «ni toma en serio el mesianismo ni puede seriamente ser trasladado a la política»” (Zamora, 2008, p. 126). Sin embargo, zamoranos dice que la dialéctica que benjamín trata entre la teología y el materialismo histórico no se refiere a que una se disuelva en la otra, sino que se pretende crear una traslocación entre estos: de referencia, sin que esto deje de ser, desde el punto histórico, un peligro tanto para la teología como para la política. Cabe aclarar que Benjamin no es ni creyente ni teólogo, sino que recurre a la religión o la teología desde el

momento secularizado en el que vive, es decir que no pretende salvar el discurso teológico, sino que más bien como dice de Zamora, siguiendo a Benjamín “mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado de ella. Si por el secante fuera, no dejaría resto de lo que hay escrito” (Zamora, 2008, p. 126). Esta imagen presenta que no se trata solamente de exponer los contenidos teológicos a conceptos secularizados, hoy como la modernidad quisiera absorber o eliminar la religión. Sin embargo, Benjamin afirma que Marx ha secularizado la idea de tiempo mesiánico en la idea de sociedad de clases, pero agrega esto que a ese concepto de sociedad de clases hay que devolverle su auténtico rostro mesiánico, así que se agrega que:

Al referir la teología al materialismo histórico, hoy la teología da un vuelco en su o puesto de manera que ya no da ningún concepto de sí, sino que sólo se hace perceptible en la forma como se ha introducido y ha quedado abismada en lo profundo, pero la Revolución recibe de esa manera un rostro mesiánico, su verdadero rostro. Hoy la Revolución ya no es vista como la locomotora de la historia de la que habla Marx, como un salto de tigre hacia un futuro abstracto en el que, como hemos visto, se perpetúa la dominación y la catástrofe, sino como un echar mano al freno de emergencia, como una ruptura de la dinámica ciega de un sistema, el capitalista, que en su avance imparable reproduce la dominación y con ella incontables víctimas convertidas en precio y relevante de un progreso sin final. (Zamora, 2008, p. 127)

Esta trilogía, la inversa se puede también encontrar en la Tesis I en la que benjamín relación a la teología con un enano feo que se encuentra dentro del llamado materialismo histórico, pero que de ninguna manera la tecnología debe dejarse ver, porque es un enano jorobado y feo. Pero esta teología inapreciable y pequeña se convierte en la verdadera posibilidad de salvación y redención para los muertos “en aquello que a los ojos del mundo irredento aparece como pequeño y feo: en lo humillado, ofendido, marginado, oprimido, explotado, etc., se encuentran las huellas del camino hacia el bien” (Zamora, 2008, p. 128). Es decir que esta teología no sólo posibilita la salvación y redención de los muertos, sino que se encarna en los débiles y oprimidos de la sociedad, en los expulsados y desechados de la historia. La aparición

de la teología acontece a la omnipotencia de la realidad histórica en nombre de una exigencia a favor de los que carecen de una esperanza histórica. Zamora agrega que, los conceptos que Benjamín toma de la mística judía le ayudan de alguna manera ofrecer una nueva oportunidad a todos aquellos que han sido derrotados y olvidados, para así socavarla racionalidad histórica, es decir “la esperanza mesiánica no consiste en alimentar una utopía que se relacionará al final de los tiempos, sino en la capacidad de constatar lo que en cada instante permite atisbar la fuerza revolucionaria de lo nuevo” (Zamora, 2008, p. 128).

Lo que el enano enseña al historiador materialista es que no hay alguien más capaz de contar y narrar la historia que aquellos a los que el historicismo ha subyugado y dado por superados en la tendencia de dominación. Los olvidados y aplastados de la historia son los que construyen una verdadera historia desde la memoria que estando allí latente permite dar una redención a los muertos y felicidad a los vivos. Sin embargo, cabe aclarar que esta dinámica profana o secularizada del mesianismo no tiene origen de ninguna manera en una autoridad trascendente, ni tiene como meta el reino de Dios, sino que en la dinámica histórica el reino de Dios sería su fin. Pensar la historia en camino a un estado de plenitud ha justificado una teodicea del sufrimiento y la injusticia, precio que han tenido que pagar los vencidos de la historia, de esta manera las víctimas han de oponerse con todas sus fuerzas ante este tipo de historia que camina aún estado de plenitud, pues es una falsa teologización de la dinámica histórica a la que Benjamin apunta, dado que “el orden de lo profano a orientarse exclusivamente hacia la consideración de la felicidad” (Zamora, 2008, p. 130). Es decir que la justificación del sufrimiento de la vida no es válido o necesario para llegar a la felicidad, por este motivo se considera que, si los vencidos ven su historia solamente como sufrimiento necesario para su felicidad, se estaría entregando a una historia sistematizada y jerárquica, es decir “la redención (lo mesiánico) significa entonces la afirmación eminente de la felicidad alcanzada en la historia” (Zamora, 2008, p. 130). En otras palabras, la felicidad centellea chispas de redención.

Total, que si se pensara una relación entre historia y mesianismo de ninguna manera esta podría ser lineal, dado que esta dinámica de linealidad renaturalizaría el signo del progreso.

Seguir en esta tónica, daría a entender que de las ruinas que ha dejado el historicismo no se ha dicho nada, y que aquellos fragmentos de realidad que se han desmoronado y no soportaron esta marcha lineal de la historia, historicismo del progreso, sería mejor olvidarlas y dejarlas como consecuencias de una historia bien contada. Sin embargo, la idea de naturaleza en cuanto a historia sedimentada en el sufrimiento “es la asignatura invertida del anhelo de salvación y de liquidación del hechizo que pesa sobre todo lo histórico. Por esto afirma Benjamín en el «Fragmento» que «la naturaleza es mesiánica a partir de su caducidad eterna y total» (Zamora, 2008, p. 130). En otras palabras, la historia caduca y en constante descomposición reconoce las migajas y destrucciones del historicismo dándoles un lugar seguro y visible para participar de la historia que hace memoria y es redención de los muertos, siendo esta la verdadera naturaleza de la historia alrededor de un mesianismo político.

3.2 Segunda parte: Inspección del conflicto armado en Colombia

La historia no es algo que ya pasó y, sobre todo, que ya les pasó a hombres notables y célebres. Es mucho más. Es lo que le sucede al pueblo común y corriente todos los días, desde que se levanta lleno de ilusiones hasta que cae rendido en la noche sin esperanzas. No se necesitan documentos acartonados y descoloridos por el tiempo para convertir un hecho en histórico; la historia no se refugia en las notarias ni en los juzgados, ni siquiera en los periódicos. La historia es una voz llena de timbres y de acentos de gente anónima

(Malano, Del llano llano: relatos y testimonios, 119)

En este apartado corresponde inspeccionar el conflicto armado el cual se desarrollará de una manera peculiar, dado que, valiéndose de una exposición histórica del origen del conflicto y

los grupos al margen de la ley, en sintonía se expondrán relatos y propuestas de imágenes o fotos dialécticas que permitan recordar de una manera cruda y real el conflicto armado, de esta forma se dará evidencia de la concordancia a la hora de contar la historia de una <<manera diferente>>. Con dicha exposición se quiere intuir de ante mano las conclusiones que se abordarán en el apartado final.

Los antecedentes del conflicto armado de Colombia son paradójicamente contradictorios dado que el crecimiento económico coexiste con un nivel alarmante de pobreza. De igual forma, el país gozado de una tradición democrática, interrumpida solo por un breve período dictatorial, sin embargo, los partidos políticos han perdido la capacidad de captar y expresar las nuevas contradicciones sociales del país e incluso “el Estado no tiene la capacidad de ofrecer a los ciudadanos bienes y servicios tan básicos como la seguridad y la administración de justicia” (Peco M., 2006, p. 11), lo anterior es un reflejo de su fragilidad estructural y de un Estado fallido. Así mismo las instituciones públicas colombianas están en constante competencia con otros actores para lograr el monopolio de la violencia y el control de la vida social, lo cual dificulta la existencia de un contrato social en Colombia. Por este motivo El Estado no puede imponerse completamente ni al poder económico ni a la voluntad de ciertos individuos, en este contexto se afirma que:

El recurso al estado de excepción se ha convertido en norma. El estado de excepción ha permitido a las autoridades traspasar los límites al ejercicio del poder establecidos por la Constitución, dando lugar a medidas más propias de un régimen de autoritarismo que de una verdadera democracia. A través del “derecho de excepción” ha sido posible la sistemática restricción de derechos fundamentales, la criminalización de las protestas sociales y, sobre todo, la introducción de la lógica de la guerra en el derecho estatal colombiano. (Peco M., 2006, p. 12)

Imagen 1. Jesús Abad Colorado



Fuente: BBC NEWS MUNDO, Jesús Abad Colorado

En la imagen uno (1) se encuentra el rostro sufriente de los que se abanderan de luchar por la paz del país. Es la imagen de un soldado al que la guerrilla mató a su hermana de 13 años. De que otra forma se puede evocar al mundo el estado fallido en el que se encuentra, pues es un rostro que no tiene nada más que perder, como el de muchas familias colombianas, es el estado de sufrimiento más vivido; su mano en la frente detiene en el presente todos los recuerdos que pudo haber vivido con su familia. A lo anterior, las lavanderas marcadas por el conflicto armado enseñan a lavar las heridas de la desaparición forzada o violencia sexual. Mujeres que deciden sacar lo que llevan dentro a través de un proceso de juntanza, en el que reconocen que no están solas¹². Es una tradición, y para una imagen oportuna, para reconocer el dolor y el proceso por el que muchas y muchos pasan y han pasado en el conflicto armado, pues, las lavanderas se reunían en los ríos a lavar, contar y escuchar. Imagen y acción que evoca la vida

¹² Referencia de *Lavar el dolor*, Comisión de la Verdad | *Hay futuro si hay verdad*.
<https://www.comisiondelaverdad.co/lavar-el-dolor>

y el nacimiento, en el que se remojan los dolores, tristezas y rabias, pero que también se restriegan, sacar y mantequean los dolores.

Ahora bien, los enfrentamientos armados para controlar el Estado han sido una constante en la historia de Colombia, motivo por el cual es importante reconocer que la violencia en el país no es una línea continua desde la independencia de España hasta la actualidad, por el contrario, cada etapa histórica ha traído consigo diferentes tipos de violencia. Uno de los principales conflictos estructurales es el conflicto por la tierra, caracterizado por la extrema desigualdad en la propiedad de la tierra. Se estima que el 3% de los propietarios poseen el 70% de las tierras cultivables¹³. Este conflicto ha sido un elemento constante en la historia colombiana y ha generado numerosos enfrentamientos violentos. Otro conflicto importante es el control territorial, donde diferentes actores armados luchan por el dominio político y económico del territorio, superponiéndose frecuentemente con el conflicto por la tierra.

Es importante ver la violencia y resistencia en el Magdalena Medio por el desplazamiento de tierras, pues según cuenta Teresa Escorcía Guevara¹⁴, el estado no tomó cartas en el asunto con respecto a las familias desplazadas, e incluso cuando se intentaba construir una choza aparecían los antimotines que destrozaban la casa y arremetían contra las familias para desocupar las tierras “invadidas” por la necesidad. Sin embargo, la resistencia permitió posicionarse de la tierra en la que no solo construyeron casas, sino que también contaron con un desarrollo de cultivos, pero transcurrido el tiempo los paramilitares, que en palabras de Magdalena <<fuera tragedia... cuando esa gente llegó, hubo tragedia, hubo juete corrido>>. Esta remembranza de Magdalena deja ver el estado en el que se encuentra la población, por un lado, tienen la ley por el otro las guerrillas, ninguna de ellas vela por su bienestar o siquiera brinda oportunidades de diálogo tanto para el trato de la tierra como para un diálogo consensuado de cese al fuego.

¹³ Estimaciones y datos expuestos por Peco M., 2006, p. 21

¹⁴ Referencia de *La verdad del despojo en el Magdalena Medio, Comisión de la Verdad | Hay futuro si hay verdad*. <https://www.comisiondelaverdad.co/la-verdad-del-despojo-en-el-magdalena-medio>

El origen de los grupos guerrilleros en Colombia se remonta a la década de los setenta del siglo XX, aunque su existencia antecede a la creación del Frente Nacional, pues “en 1949 habían surgido ya los primeros núcleos de autodefensa campesina y de guerrilla móvil, pero solamente dos décadas después se formaron los tres grupos guerrilleros que han sido determinantes en la historia de la lucha armada” (Peco M., 2006, p. 15), dichos grupos son: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Ejército Popular de Liberación (EPL), y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Las FARC, de origen campesino y orientación comunista. El EPL tenía una clara orientación maoísta¹⁵. Y el ELN estaba influido por la revolución cubana y el movimiento estudiantil. Durante las décadas de los cincuenta y los sesenta, la insurgencia armada en Colombia no logró establecer un proyecto revolucionario que pudiera desafiar la hegemonía de los partidos tradicionales en la sociedad civil. Esto se debió en parte a la destrucción de las organizaciones campesinas y sindicales, dejando a los guerrilleros sin una base civil significativa. Exceptuando a las FARC, dado que la mayoría de los guerrilleros eran reclutados entre estudiantes y profesionales de clase media, lo que contribuyó al aislamiento de los insurgentes debido a su creciente radicalización ideológica.

Este proceso de la construcción de las milicias, posteriormente llamadas guerrillas, involucran vidas de jóvenes y niños atraídos por el ardor revolucionario o por el brillar del oro en los cuellos de aquellos sujetos armados. Antonio¹⁶, exguerrillero urbano, no cuenta que la única diferencia es que el guerrillero estaba dedicado como profesional enteramente a la actividad conspirativa, el miliciano mantenía un marco de actividades deléales¹⁷ que tenía otras actividades, que cumplían actividades de inteligencia. Juntos coordinaban las acciones mixtas, junto con patrullajes o propaganda armada. Para el presente flagelo del lavado de conciencias de parte de los grupos guerrilleros en contra muchas veces incluso de los civiles, las lavanderas¹⁸ proponen las plantas como una imagen-acción sanadora física y emocionalmente. Esta imagen puede que encuentre en la memoria de los colombianos un resquicio en el que se

¹⁵ Movimiento filosófico de liderado por Mozi, siglo V a.C., el cual defiende la solidaridad igualitaria.

¹⁶ Referencia de *Antonio, exguerrillero urbano, Comisión de la Verdad | Hay futuro si hay verdad.* <https://www.comisiondelaverdad.co/antonio-exguerrillero-urbano-0>

¹⁷ Estudiante, obrero, desempleado.

¹⁸ Referencia de *Lavar el dolor, Comisión de la Verdad | Hay futuro si hay verdad.* <https://www.comisiondelaverdad.co/lavar-el-dolor>

posibilite la sanación de las heridas de la violencia colombiana, o en dado caso permita que se desconozca la influencia de los grupos guerrilleros en el desarrollo histórico del país.

A partir de finales de la década de los sesenta, surgieron movimientos sociales que comenzaron a canalizar sus reivindicaciones a través de la protesta social, reduciendo la exclusividad de la guerrilla como oposición al sistema, lo que, junto con las crisis internas de los grupos insurgentes y la contraofensiva del ejército, sumió al movimiento guerrillero en una crisis profunda. En este contexto de debilitamiento insurgente, surgió un nuevo grupo guerrillero, el M-19, el cual se valió del golpe mediático para revitalizar la lucha, valiéndose de diversas acciones “tales como el robo de la espada de Bolívar y la toma de la embajada de la República Dominicana. El efecto que estos golpes tuvo en términos militares fue, no obstante, bastante escaso” (Paco M., 2006, p. 16).

Ahora bien, a finales de los años setenta, pese a que todo parecía indicar el fin de la insurgencia, se produjo un fortalecimiento de los grupos guerrilleros. Este resurgimiento se debió a la incapacidad del Estado para satisfacer las demandas sociales y la política represiva del gobierno de Turbay Ayala (1978-1982), especialmente a través del severo Estatuto de Seguridad. La represión estatal extrema, que criminalizaba prácticamente cualquier protesta social, fortaleció a los grupos guerrilleros existentes y dio lugar a la aparición de nuevos grupos. Lo anterior cambian la naturaleza del conflicto, pues, el movimiento insurgente, ante la represión estatal, tomó conciencia de su fuerza, así lo señala el analista Daniel Pécaut, así que:

La cuestión guerrillera cambia, de esta manera, de naturaleza y de escala. De un fenómeno crónico, pero marginal, enraizado en la tradición de la violencia y de los conflictos por la tierra, se transforma en un componente de un proceso que, por primera vez, percibe como objetivo la lucha por el poder. (Peco M., 2006, p. 17)

Continuando con el desarrollo histórico, los grupos paramilitares en Colombia surgieron como una respuesta del Estado frente a los grupos guerrilleros. En 1964, a través del Decreto Ley

1699, el gobierno autorizó la creación de autodefensas, permitiendo armar a los campesinos para apoyar a las Fuerzas Armadas en su lucha contra la insurgencia. No obstante, fue a mediados de los años ochenta cuando estos grupos empezaron a cobrar importancia como actores del conflicto. El Ejército comenzó a promover activamente la creación de autodefensas para combatir la insurgencia, especialmente cuando las tácticas convencionales de guerra resultaron ineficaces y se incrementaron las restricciones jurídicas sobre las Fuerzas Armadas. A continuación, se mencionarán los dos factores principales impulsaron la expansión de los grupos paramilitares:

Desacuerdo con el Proceso de Paz: Importantes sectores de la cúpula militar estaban en desacuerdo con el proceso de paz iniciado por el presidente Betancur, lo que fomentó la búsqueda de alternativas de lucha fuera de la legalidad.

Restricciones Jurídicas: La eliminación de la justicia castrense para civiles y otras restricciones jurídicas impuestas a las Fuerzas Armadas generaron una sensación de frustración, motivando la búsqueda de métodos "alternativos" para combatir la subversión.

Imagen 2. Grupo de paramilitares vigila desde las montañas a la ciudad de Medellín, la capital de Antioquia



Fuente: BBC NEWS MUNDO, Jesús Abad Colorado

A los grupos organizados por los militares se unieron las autodefensas creadas por latifundistas en áreas rurales, especialmente en las zonas agrícolas de frontera. Muchos de

estos latifundistas estaban vinculados al narcotráfico y promovían estas autodefensas para protegerse de la guerrilla. La estrategia principal de los grupos paramilitares se centró en atacar lo que consideraban la "base social" de la guerrilla, lo que ocasionó una larga serie de masacres dirigidas principalmente contra civiles, así hace mención Peco M donde afirma que:

Las víctimas de sus acciones son, por lo tanto, en su mayoría civiles y sobre todo aquellos que pueden ser acusados de simpatizar con ideas de la izquierda, como periodistas, defensores de derechos humanos o incluso campesinos que en algún momento se han visto forzados a prestar su ayuda a la guerrilla. (Peco M., 2006, p. 19)

Cabe la pertinencia de la distinción entre Paramilitarismo y Autodefensas, pues, el gobierno colombiano ha intentado diferenciar entre los paramilitares y las autodefensas. Según el Alto Comisionado para la Paz, los paramilitares son considerados mercenarios, mientras que las autodefensas tienen un proyecto político. No obstante, en la práctica, esta distinción no es clara. Carlos Castaño, jefe de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), admitió que en ocasiones los grupos de autodefensa se ponían al servicio de ganaderos y narcotraficantes. El auge del narcotráfico ha tenido una relación estrecha con el paramilitarismo. Los narcotraficantes han financiado y armado a los grupos paramilitares, utilizando sus servicios para proteger las rutas de narcotráfico y sus intereses económicos. Esta relación ha exacerbado el conflicto armado, proporcionando recursos financieros y logísticos a los grupos armados ilegales, permitiéndoles mantener y expandir sus operaciones.

Por último, falta mencionar la resignificación que proponen las lavanderas¹⁹, dado que en su experiencia ven una gran importancia en la sobra, pues, ven cada sombra una lavandera, es decir una historia que se cuenta por el recuerdo, que no solo se aborda desde dos o tres décadas, sino de toda una historia de tradiciones que perduran y duran gracias a la memoria y al valor que las lavanderas del ahora dan a su figura de lavanderas. No es ya una figura discriminatoria, sino que se esfuerzan por ver en sus acciones la posibilidad de traer consigo imágenes que

¹⁹ Referencia de *Lavar el dolor*, Comisión de la Verdad | *Hay futuro si hay verdad*.
<https://www.comisiondelaverdad.co/lavar-el-dolor>

ayudan a sanar, resignificar, perdonar, recordar, hablar y escuchar.

4. Discusión

El sujeto al que se apunta es al de Benjamin. Un sujeto que está centrado en la debilidad, no como precariedad en sí mismo, sino como reconocimiento de la fragilidad, condición que en la que se encuentran todos, dado que cada uno es una historia en sí mismos. De esta forma, bebiendo de Benjamin, se encuentra el origen del mesianismo político redentor que es:

Es leer el fracaso de los proyectos personales o colectivos como privación de un derecho; es poder ver en los aplastados de la historia a verdaderos «desesperados», esto es, seres a los que se les priva de la realización de sus ideales y «sólo» les queda la esperanza de que algún día será posible realizarlos. Es ver el mundo desde el punto de vista de la redención. (Mate, 2006, p. 25)

Es decir que, el presente es la posibilidad de cambio (redención), y retomando, como colombianos se puede determinar la violencia pasada y presente como algo dado y determinado para el futuro, pues en esta dinámica benjaminiana, el tiempo “se trata de una concepción compleja, que hunde sus raíces en la tradición mesiánica judía, para la cual el tiempo no es una categoría vacía, abstracta y lineal, sino que resulta inseparable de su contenido” (Scotto, 2015, p. 315). De esta manera las lavanderas muestran una imagen dialéctica²⁰ práctica para y concreta para resignificar la violencia, sin la necesidad de revictimizarse, es más resignifican la imagen de las lavanderas y como una figura que representa la lucha pasada y presente que las colombianas y colombianos han tenido que padecer durante décadas. En esa historia que incomoda “no se pretende “instruir” o “iluminar” al lector mediante argumentos claros y bien contruidos, sino despertar la vivencia del *shock*, llevar a la consciencia colectiva los traumas vividos por la sociedad moderna” (Scotto, 2015, p. 298).

²⁰ “las imágenes dialécticas no critican, sino que oponen sentimientos; no argumentan, sino que entran por lo sensible: para Benjamin, lo político lo mueven imágenes” (Scotto, 2015, p. 299)

En últimas, la imagen dialéctica de las lavanderas²¹ es la imagen obligatoria para el pueblo colombiano, apoyados en Benjamin, la imagen evoca en la historia un recuerdo del sufrimiento y las injusticias. Esta imagen obligada asimila al pueblo colombiano que se desata de sus cadenas, así “la imagen dialéctica, en fin, despierta ese deseo de liberación, propia y ajena, que todo ser humano experimenta cuando mira de frente la catástrofe” (Scotto, 2015, p. 302). Es decir, que el sacrificio mesiánico o recordación para redimir, es capaz de integrar el mal causado a la población colombiana en el bien universal, que, además, reabre las puertas del paraíso²² para el ser humano que ha sido vencido por la historia.

El texto explora la importancia de estudiar la propuesta de Walter Benjamin para narrar la historia desde la perspectiva de los vencidos y desechados del historicismo. Esta propuesta, que se alinea con el materialismo histórico de Marx, introduce una dimensión mesiánica y política redentora, asunto de suma importancia. Benjamin critica el concepto tradicional de progreso y presenta una nueva concepción del tiempo histórico, basado en la tradición mesiánica judía, que puede ofrecer una comprensión revolucionaria de la violencia en Colombia. La investigación se fundamenta en las "Tesis Sobre el concepto de Historia" de Benjamin, destacando su enfoque innovador y su impacto en la crítica del progreso moderno. Este enfoque promueve el recuerdo como una herramienta para el cambio radical y la redención, proponiendo una historia materialista verdaderamente revolucionaria. Además, la obra de Benjamin utiliza imágenes dialécticas para despertar la conciencia colectiva sobre los traumas de la modernidad, lo cual es relevante para abordar la memoria y la violencia en Colombia, dado que se propone las lavanderas del Tumaco como una imagen dialéctica-práctica. La propuesta benjaminiana, al abordar el mesianismo, sugiere una estrategia revolucionaria que rescata la tradición de los oprimidos y ofrece una visión discontinua del

²¹ Propuesta de imagen dialéctica de la violencia colombiana.

²² Paraíso que no se alcanza con el sufrimiento de la vida, es decir que el sufrimiento no es válido o necesario para llegar a la felicidad, porque si los vencidos ven su historia solamente como sufrimiento necesario para su felicidad, se estaría entregando a una historia sistematizada y jerárquica, sin embargo “la redención (lo mesiánico) significa entonces la afirmación eminente de la felicidad alcanzada en la historia” (Zamora, 2008, p. 130). En otras palabras, la felicidad centellea chispas de redención.

tiempo histórico, enfatizando la importancia de recordar para lograr la redención y despertar del letargo histórico colectivo.

Conclusiones

En breves palabras, aunque el mesianismo político propuesto por Benjamin no sea una respuesta absoluta a la pregunta por la violencia en Colombia, de ninguna manera se espera que así sea. Sin embargo, posibilita y muestra un camino admirable para dar redención a las víctimas, vencidos y vencidas del conflicto armado en Colombia. Un ejemplo claro son las lavanderas que, sin la necesidad de divulgar su imagen, son en sí mismas una historia que redime a sus muertos. Esto evoca una bella pregunta: ¿se hace redención de los muertos sin la necesidad de una reflexión compleja, sino más bien desde la cotidianidad de lo que se hace y de lo que se es?

Referencias

- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (s.f.). *Informe general: Capítulo IV. Impactos y daños del conflicto armado*.
- BBC News Mundo (2016). Las conmovedoras imágenes de Jesús Abad Colorado, el fotógrafo que mejor ha retratado el dolor de la guerra en Colombia. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37452970>
- Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Madrid: Trotta.
- Mate, R. (2009). *La herencia del olvido, ensayos con razón a la razón compasiva* (2ª ed.). Madrid: Errata Naturae.
- Peco, M. (2006). *El conflicto de Colombia*. Madrid: Imprenta Ministerio de Defensa.
- Riaño, P. (2009). *Recordar y narrar el conflicto: Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Colombia: Printed in Colombia.
- Scotto, P. (2015). El materialismo histórico de Benjamin: Tradición, detención y destrucción.

Constelaciones Revista de Teoría Crítica, (7), 291-321.

Zamora, J. (2008). *Dialéctica mesiánica: Tiempo e interrupción en Walter Benjamin en Ruptura de la tradición*. Madrid: Trotta.

**Garantía del derecho a la verdad judicial. Análisis del Régimen de Condicionalidad
en el Caso 01 de la Jurisdicción Especial para la Paz**

Guarantee of the Right to Judicial Truth. Analysis of the Conditionality Regime
in Case 01 of the Special Jurisdiction for Peace

Lilian Marcela Caro Díaz¹
Universidad del Rosario

Recibido: 10.10.2024
Aceptado: 15.12.2024

Resumen

El presente artículo aborda la relación entre el Derecho a la Verdad y el Régimen de Condicionalidad diseñado por la Jurisdicción Especial para la Paz. La JEP cuenta con tratamientos especiales para los comparecientes, los cuales están sujetos al cumplimiento de las obligaciones del régimen de condicionalidad, que busca garantizar que se proporcione información veraz y completa sobre todos los hechos de los que tengan conocimiento, obligación que, si llegare a incumplirse, generaría la pérdida de beneficios del Sistema. Por tanto, el seguimiento al cumplimiento de las obligaciones, es una garantía para que las víctimas y la sociedad accedan a la verdad, como lo indica el artículo 1 transitorio del Acto Legislativo 01 de 2017. Con base en una metodología de análisis documental, se reflexiona sobre los mecanismos de verificación diseñados por la JEP para establecer si se cumple o no con el régimen de condicionalidad. Examina algunos casos de comparecientes vinculados al Caso

¹srjos2021@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0495-2805>

01, que han sido expulsados de la JEP por incumplir dicho régimen o por ser declarados desertores armados manifiestos del proceso de paz.

Palabras clave: Caso 01, Jurisdicción Especial para la Paz, verdad judicial, régimen de condicionalidad, justicia transicional.

Abstract

This article addresses the relationship between the Right to Truth and the Conditionality Regime designed by the Special Jurisdiction for Peace. The JEP has special treatments for the participants, who are subject to compliance with the obligations of the conditionality regime, which seeks to ensure that they provide truthful and complete information about all the facts of which they have knowledge, an obligation that, if breached, would generate the loss of benefits from the System. Therefore, monitoring compliance with the obligations is a guarantee for victims and society to access the truth, as indicated in transitory Article 1 of Legislative Act 01 of 2017. Based on a documentary analysis methodology, it reflects on the verification mechanisms designed by the JEP to establish whether or not the conditionality regime is being complied with. It examines some cases of participants linked to Case 01, who have been expelled from the JEP for not complying with said regime or for being declared manifest armed deserters of the peace process.

Keywords: Case 01, Special Jurisdiction for Peace, judicial truth, conditionality regime, transitional justice.

Introducción

El Acuerdo de Paz firmado entre el Gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo (en adelante FARC-EP) buscó terminar con el conflicto armado no internacional entre estos dos actores. Dicho acuerdo abordó cinco puntos clave: (i) reforma rural; (ii) participación política; (iii) fin del conflicto armado; (iv) solución al problema de las drogas ilícitas; y, (v) el acuerdo sobre víctimas.

Al respecto de este último punto, el Congreso de la República, mediante Acto Legislativo 01 de 2017, implementó en el ordenamiento jurídico colombiano el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (en adelante SIVJRN o Sistema), del cual forma parte la Jurisdicción Especial para la Paz (en adelante JEP), así como la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (en adelante CEV) y la Unidad para la Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas en el contexto y en razón del conflicto armado (en adelante UBPD).

El artículo 5 de dicha regulación le da la competencia a la JEP para investigar, sancionar y reparar a las víctimas de las conductas cometidas con anterioridad al 1 de diciembre de 2016, con ocasión o en relación directa o indirecta con el conflicto armado, por quienes participaron en el mismo, en especial respecto a conductas consideradas como graves infracciones al Derecho Internacional Humanitario (en adelante DIH) o graves violaciones de los Derechos Humanos (en adelante DDHH). Con el fin de garantizar el esclarecimiento de la verdad, se estableció que es esencial documentar y detallar las conductas cometidas y las circunstancias que dieron lugar a su comisión, además de brindar información necesaria y suficiente para poder atribuir responsabilidades.

En concreto, esta publicación pretende exponer después de un análisis documental, la definición y los elementos de la verdad judicial adoptados en Colombia y por la JEP. Las condiciones impuestas por el Régimen de Condicionalidad (en adelante “RC”) a los comparecientes, las cuales deben cumplir para poder aplicar y mantener a los beneficios y

sanciones del Sistema, a su vez, explicar los criterios para la terminación o mantenimiento de los tratamientos del Sistema y el cumplimiento de las obligaciones condicionales. Asimismo, examina algunos casos de comparecientes de las FARC-EP vinculados al Caso 01, quienes han sido expulsados de la JEP por incumplir su RC.

1. Concepto del Derecho a La Verdad

El derecho a la verdad (en adelante “DV”) se ha definido como el derecho de las víctimas, tanto directas como indirectas², de graves violaciones al DIH o al DIDH, así como de la sociedad en general, a conocer los hechos verdaderos en dichas circunstancias. Este derecho está interrelacionado con otros derechos, como el acceso a la justicia y la reparación, así como el derecho a buscar y recibir información y conocer el paradero de las personas desaparecidas, y el derecho a participar (González, 2008).

Desde la perspectiva del DIH y del DIDH, la verdad se ha conceptualizado con dos enfoques: el individual y el colectivo, o, en otras palabras, en relación con víctimas directas e indirectas o con la sociedad en general. Salmón (2006) afirma que garantizar la verdad facilita, la búsqueda de justicia y reparación por violaciones a los Derechos Humanos, especialmente en crímenes de lesa humanidad y crímenes de guerra derivados de conflictos armados no internacionales. Este reconocimiento de la verdad como un Derecho Humano, ha modificado los enfoques en los procesos de transición, otorgando prioridad al papel de las víctimas y su derecho a conocer completamente la verdad de los acontecimientos en esferas judiciales y no judiciales.

Lo anterior implica que el Estado tiene el deber de garantizar su protección, so pena de ser considerado responsable a nivel internacional por menoscabar la garantía de este o impedir el acceso a la información sobre lo ocurrido (Naciones Unidas, art. 1 de la AG/56/83).

² El concepto de víctima se toma de la Ley 1448 de 2011, señala que contempla dos categorías, la de víctimas directas, esto es, las que de manera personal hayan sufrido el daño de cuya reparación se trata, y la de víctimas indirectas, referida a familiares o personas próximas a las víctimas directas.

El Derecho a la verdad en Colombia

En Colombia, la verdad tiene una estrecha relación con otros derechos, tales como la justicia, la reparación y la información (CorteIDH, Caso Velásquez Rodríguez, Sentencia del 29 de julio de 1988) El avance del DV en Colombia ha sido promovido principalmente por la jurisprudencia de la Corte Constitucional, estableciendo que este derecho es autónomo, imprescriptible, irrenunciable, intransferible y determinante para garantizar otros derechos relacionados (Sentencia C-538 de 2019).

Según Rodríguez, la verdad se da en dos enfoques: el judicial y el extrajudicial (Rodríguez, 2017) En cuanto a la verdad judicial, aplicada por la JEP, esta Corte ha indicado que el Estado debe garantizar: i) la existencia de recursos y medidas para sancionar el fraude procesal; ii) la investigación de los delitos más graves según los estándares del DIH y del DIDH; iii) la imposibilidad de aplicar incentivos penales si no se promueve una confesión veraz y digna (Sentencia C-370, 2006). Asimismo, para construir verdad, es indispensable asegurar el acceso a información precisa, veraz y completa sobre hechos y responsabilidades de los implicados (Sentencia, C-377, 2021). Garantizar el DV está relacionado con lograr una convergencia entre la verdad procesal y la verdad real, buscando la rendición de cuentas y la no-impunidad; así como proscribir cualquier restricción de este, que sea contrario al DIH, el DIDH (Sentencia C-228, 2002).

Salcedo Flores (2004) analiza la verdad desde su vertiente procesal, destacando su relevancia en los litigios donde se confrontan perspectivas divergentes sobre derechos y responsabilidades. Meza (2010) profundiza en cómo la verdad, concebida como la reconstrucción precisa de los eventos, contribuye a dignificar a las víctimas, impulsar la reparación y sentar las bases para la reconciliación entre grupos históricamente enfrentados. Ambos autores resaltan la función central de la verdad en la preservación de la memoria histórica, y la construcción de sociedades justas y reconciliadas en el posconflicto. Esta perspectiva se complementa con la visión de Yani (2017), quien aboga por un marco legal que promueva una justicia transicional completa en Colombia. En conjunto, estos planteamientos

enfatan en la necesidad de garantizar el acceso a la verdad para la construcción de sociedades equitativas en contextos de conflictos armados y transformaciones políticas.

2. La Jurisdicción Especial para la Paz (JEP)

El Acto Legislativo 01 de 2017 implementó en el ordenamiento jurídico colombiano el SIVJRNR, del cual forma parte la JEP, CEV y la UBPD. A su vez estableció que la JEP está conformada por tres (3) Salas de Justicia y cuatro (4) Secciones del Tribunal para la Paz, más una que operará cuando culmine sus funciones.

Según, Correa y Parada (2020) frente a la JEP, la misma norma estableció que esta estaría conformada por tres (3) Salas de Justicia y cuatro (4) Secciones del Tribunal para la Paz, más una que operará cuando culmine sus funciones. Con respecto a las Salas de Justicia se encuentran : i) la Sala de Reconocimiento de Verdad, Responsabilidad y Determinación de Hechos y Conductas (en adelante SRVR), encargada de recibir y analizar los informes y versiones voluntarios de los comparecientes, además de determinar los hechos y conductas a reconocer a través de la resolución de conclusiones ; ii) la Sala de Amnistía o Indulto (en adelante SAI), donde se deciden las solicitudes de amnistía o indulto presentadas; iii) la Sala de Definición de Situaciones Jurídicas) que entre sus funciones se encuentra determinar la situación de aquellos que no son incluidos en la resolución de conclusiones como máximos responsables (lo que implica la renuncia a la persecución penal), así como otorgar el beneficio de la Libertad Transitoria, Condicionada y Anticipada (LTCA) a miembros de la fuerza pública y a terceros. La Ley 1957 de 2019 o LEJEP- y la Ley 1820 de 2016 contemplan el tratamiento especial para aquellos que comparezcan a la JEP y contribuyan a la verdad y a la justicia.

El Tribunal para la Paz es el órgano de cierre y la máxima instancia de la JEP. Está conformado por: i) Sección de No Reconocimiento de Verdad y de Responsabilidad de los Hechos y Conductas y ii) Sección de Reconocimiento de Verdad, de Responsabilidad y de Determinación de los Hechos y Conductas, iii) Sección de Revisión de Sentencias, iv) Sección

de Apelación y iv) Sección de Estabilidad y Eficacia, la cual aún no está creada, pero puede crearse a futuro, cuando se cumpla el límite de la JEP.

La JEP tiene como objetivo administrar justicia transitoria y exclusiva sobre delitos cometidos antes del 1° de diciembre de 2016 relacionados con el conflicto armado. El Artículo 5° Transitorio del Acto Legislativo 01 de 2017 establece que la verdad plena debe ser una narración detallada de los delitos, con el fin de atribuir responsabilidades y garantizar los derechos de las víctimas. El incumplimiento de aportar a la verdad puede conllevar la pérdida de beneficios, incluso si no se reconoce la responsabilidad. (Acto legislativo 01, 2017).

El RC en la JEP ha mostrado avances significativos en 2023, particularmente con la introducción de nuevas figuras jurisprudenciales y decisiones judiciales. Un hito fue la posibilidad de que excomandantes paramilitares como Salvatore Mancuso solicitaran su aceptación en la JEP bajo la figura de miembros de la Fuerza Pública, lo que fue gestionado a través de la audiencia única de verdad plena, un mecanismo novedoso para contribuir a la verdad y la reparación. A su vez, se emitieron varias decisiones judiciales relacionadas con el RC, destacando las SENIT 4 y SENIT 5, que abordan los efectos del incumplimiento y el Régimen de Condicionalidad Estricto (RCE), respectivamente.

La SENIT 4, entre otros aspectos, establece que el incumplimiento del RC debe ser evaluado caso por caso y privilegia el uso de mecanismos menos gravosos que el Incidente de Incumplimiento del Régimen de Condicionalidad (en adelante IIRC), como la aplicación de dispositivos intraprocesales o la declaratoria de deserción manifiesta. Asimismo, la SENIT 5 aborda la regulación para comparecientes seleccionados negativamente, quienes pueden ser objeto de sanciones alternativas si cumplen con la verdad y responsabilidad, o ser expulsados de la JEP si no aportan verdad suficiente.

El RCE introduce mayores exigencias de reparación y verdad para los comparecientes no considerados máximos responsables, enfocándose en labores restaurativas y reparadoras, pero

sin restricción efectiva de libertades. SDSJ supervisa la participación de estos comparecientes en planes de reparación, que deben ser monitoreados y contar con la consulta a las víctimas.

2.1 El Régimen de condicionalidad: general y estricto

El Régimen de Condicionalidad General (en adelante “RCG”), es el conjunto de requisitos y condiciones que deben cumplir los comparecientes para acceder y mantener los beneficios del Sistema, el artículo 1 transitorio fue revisado por la Corte Constitucional, en la Sentencia C-674/17, llegando a lo que hoy se conoce como las obligaciones concretas. Los mecanismos y medidas de verdad “...estarán interconectados a través de relaciones de condicionalidad y de incentivos para acceder y mantener cualquier tratamiento especial de justicia, siempre fundados en el reconocimiento de verdad y responsabilidades” (Acto Legislativo 01, 2017). El cumplimiento de estas condicionalidades será verificado por la JEP...”. Aunque las sanciones de la JEP representan una flexibilización de los estándares de la Justicia Ordinaria, el RC no implica esto por sí solo. De hecho, es precisamente la existencia de este régimen lo que asegura que, a pesar de dicha flexibilización, el Estado siga garantizando plenamente los derechos de las víctimas.

El RC incluye las obligaciones de: (i) comparecer ante la JEP cuando sean convocados, (ii) contribuir a la verdad, aportar información veraz y completa sobre los hechos investigados, (iii) reparar a las víctimas y (iv) asumir el compromiso de no repetición (Sentencia C-674, 2017). Una forma de materializar los aportes de verdad, a parte del RC, es mediante la presentación del compromiso claro, concreto y programado (en adelante CCCP), el pacto de verdad y el formulario F-1, los cuales pueden ajustarse según las circunstancias del procedimiento, para lograr aportes reales y sustantivos.

El RCG, está previsto para los delitos amnistiables, al que se encuentra sometida toda persona para acceder y conservar cualquier tratamiento transicional. La SDSJ, es la encargada de determinar si concede o no la renuncia a la persecución penal (Acto Legislativo 01, 2017, art. 18; Ley 1957, 2019, art. 19), definido como un tratamiento especial no sancionatorio. Esta

renuncia requiere del cumplimiento de un Régimen de Condicionalidad Estricto (en adelante RCE), debido a la gravedad de los crímenes involucrados y su impacto en el tejido social.

Por lo tanto, la reparación a las víctimas es más alta —lo que implicaría realizar tareas reparadoras adicionales—, pero proporcional, tanto al daño causado, como al rol/participación en la comisión de la conducta criminal, elementos que deben quedar claros por los solicitantes del beneficio (Ley 1922, 2018, art. 49; Corte Constitucional, Sentencia C-674, 2017).

El RCE, incluye las obligaciones derivadas de las actas formales de compromiso y del RCG, junto con las obligaciones especiales previstas, las cuales se presentan en dos dimensiones: proactiva (cumplimiento inicial de condiciones) y reactiva (respuesta judicial ante incumplimientos) (Senit 5 pág. 71). Entre las que se encuentran: dejación de las armas, el reconocimiento de responsabilidad, la contribución al esclarecimiento de la verdad y a la reparación integral de las víctimas, la liberación de los secuestrados, y la desvinculación de los menores de edad (Corte Constitucional, Sentencia C-80, 2018).

Otros beneficios del Sistema, al cumplir el RC son: la amnistía; la cesación del procedimiento; la preclusión transicional; la suspensión condicional de la ejecución de la pena; el indulto; la libertad condicional; la libertad transitoria condicionada y anticipada; la extinción de la responsabilidad por cumplimiento de la sanción; la reclusión en lugares especiales; la posibilidad de participar en política y la suspensión de las condenas pertinentes; el acceso a sanciones propias, alternativas y ordinarias en condiciones favorables; las redenciones y subrogados penales o beneficios adicionales durante la privación de la libertad, entre otros (Ley 1820, 2016; Decreto 706, 2017).

2.2 Instrumentos mediante los cuales los comparecientes adquieren obligaciones ante la JEP

2.2.1 El acta de compromiso

El acta de compromiso es un documento que concede acceso a los beneficios transicionales y se firma ante el Secretario General de la JEP. Esta acta establece los compromisos a los que se adscriben los comparecientes y está sujeta a la supervisión de las Salas y Secciones de la JEP, las cuales evalúan el cumplimiento de los requisitos y el grado de contribución de los comparecientes, para determinar la aplicación de los beneficios transicionales. La suscripción del acta de compromiso da apertura al RG, pues es mediante este documento que las personas comparecientes reiteran su intención de contribuir a la verdad (Ley 1820 de 2016, artículo 36).

El acta de compromiso es el primer documento que obliga a los comparecientes a cumplir con las condiciones del Sistema. Sin embargo, a lo largo del proceso, las Salas y Secciones han exigido la suscripción del RC al momento de otorgar beneficios. Aunque el acta podría utilizarse para verificar el cumplimiento, es el RC el que actualmente tiene un mayor peso y podría derivar en la apertura de un IIRC.

Vale aclarar que la solicitud de sometimiento es diferente del acta de compromiso, pues, mientras la primera solo contempla la solicitud del compareciente de someterse a la JEP, el acta de compromiso se suscribe con posterioridad a que la persona haya sido aceptada o cuando ha recibido beneficios transitorios (Corte Constitucional, Sentencia SU-086, 2022).

2.2.2. Los compromisos claros, concretos y programados

Estos CCCP proponen un plan de acción de restauración, reparación y no repetición que posibilita la aplicación del RC. Son esenciales en el SIVJRNR, ya que permiten a la JEP monitorear las obligaciones adquiridas por los comparecientes, quienes pueden ser requeridos

por cualquier Sala o Sección dependiendo del caso. Además, son un requisito habilitante para los comparecientes voluntarios (Comisión Colombiana de Juristas, 2021). Asumir este tipo de compromisos implica aceptar una serie de condiciones como, por ejemplo, confesar más allá de lo confesado, en caso de que los comparecientes hayan sido procesados por la justicia ordinaria. De esa manera, deben aportar una verdad individual y colectiva y cumplir con el estándar de reconocimiento, relacionado con la naturaleza y modalidad de comisión de los delitos.

Al respecto del Caso 01, el Auto 27 (2022) de la SRVR —segunda resolución de conclusiones del Caso 01— indicó que el estándar de reconocimiento tiene tres dimensiones: fáctica, jurídica y restaurativa. El estándar fáctico permite determinar cuál información permite aclarar el rol y la participación personal colectiva e individual del compareciente. El estándar jurídico se refiere a la naturaleza no amniable de los hechos y las conductas, así como a la modalidad en la que cada actor los llevó a cabo. Por último, el estándar restaurativo apela a los principios de la justicia restaurativa y, por lo tanto, promueve el diálogo constructivo y la sanación colectiva y territorial, con el objetivo de evitar la repetición de los crímenes y promover la reparación moral.

2.3 mecanismo de verificación del régimen de condicionalidad

Este mecanismo tiene como propósito asegurar el cumplimiento de las obligaciones establecidas para los comparecientes en el RC (Ley 1922, 2018, art. 67). Este proceso, que puede ser iniciado de oficio o a solicitud de las partes interesadas, garantiza los derechos de las víctimas y la seguridad jurídica de los comparecientes; se rige por los principios de proporcionalidad y gradualidad, facilita la presentación de pruebas sobre presuntos incumplimientos y asegura el derecho a la defensa, reservándose para casos con indicios graves de violación deliberada del RC; además, permite verificar la gravedad del incumplimiento, su justificación y el alcance de los beneficios obtenidos. La constatación del incumplimiento podría conllevar a la pérdida de tratamientos especiales, beneficios, renuncias, derechos y garantías (Ley 1922, 2018, art. 68). El procedimiento para iniciar el

incidente de revisión y posible incumplimiento del Régimen de Condicionalidad sigue una serie de etapas que aseguran su adecuado desarrollo (Ley 1922, 2018, art. 61; JEP, Sección de Apelación, (Corte Constitucional, Sentencia C-674, 2017).

I. Apertura del incidente. De oficio o por solicitud de la víctima, su representante, el Ministerio Público, la Fiscalía General de la Nación o la UIA. Las Salas y Secciones de la JEP.

II. Comisión a la UIA para verificación. La Sala tiene un plazo de treinta días para comisionar a la UIA para averiguar si el compareciente ha cumplido o no con los compromisos adquiridos en el RC y deberá entregar un informe de la situación en un término no superior a diez días.

III. Traslado de la notificación. Se notifica al compareciente, así como a las víctimas, sus representantes y al Ministerio Público, para que aporten o alleguen pruebas sobre el cumplimiento del RC, cuyo término es de cinco días.

IV. Decreto y práctica de pruebas. Vencido el término, la Sala o Sección decretará las pruebas pertinentes, útiles y necesarias, y podrá además decretar pruebas de oficio, para lo cual podrá comisionar a la UIA por un término que no supere treinta días, en el cual también serán practicadas las pruebas solicitadas por los sujetos procesales e intervinientes.

V. Presentación de alegatos. Las partes involucradas presentan sus alegatos y pruebas adicionales sobre el cumplimiento o el incumplimiento.

VI. Cita a audiencia. La Sala convoca a una audiencia dentro de los diez días siguientes al vencimiento del traslado a las partes para presentar sus alegatos.

VII. Audiencia y decisión. En la audiencia, la Sala evalúa las pruebas presentadas y decide si hubo incumplimiento del RC o de las sanciones. Posteriormente, ordena las medidas del sistema de gradualidad correspondientes, dependiendo del resultado de la evaluación de cumplimiento.

2.3.1 consecuencias del incumplimiento de los compromisos/obligaciones

El IIRC dentro del SIVJRN, conlleva diversas consecuencias tanto para las víctimas y los comparecientes como para el proceso de justicia transicional. Este régimen se ha establecido para asegurar la verdad, la justicia restaurativa y el cumplimiento de compromisos relacionados con la no repetición, reparación y restauración por parte de quienes se acogen a los beneficios transicionales. Así, cuando un compareciente no cumple con lo pactado, las implicaciones pueden ser profundas y afectan distintos aspectos del proceso.

La pérdida de beneficios transicionales es una de las principales consecuencias del incumplimiento. Exponiendo a los comparecientes a enfrentar penas más severas dentro del marco de la justicia ordinaria.

Además, las Salas y Secciones de la JEP pueden reevaluar las sanciones impuestas y modificarlas en función de la gravedad del incumplimiento. Esta medida se fundamenta en el principio de proporcionalidad, permitiendo ajustar las consecuencias de acuerdo con la naturaleza y justificación del incumplimiento. En consecuencia, el compareciente podría ver modificadas las condiciones de su sanción, dependiendo de su nivel de cooperación y el grado de violación de los compromisos adquiridos.

Aquellos que no cumplen con sus obligaciones podrían perder estas garantías y, en consecuencia, ser procesados nuevamente por los delitos cometidos. Este impacto se extiende a la capacidad de los comparecientes de participar en otros mecanismos de justicia transicional, como el DV y la posibilidad de contribuir de manera activa en los procesos de justicia restaurativa.

Las implicaciones para las víctimas son igualmente significativas. El incumplimiento en la contribución a la verdad o en las acciones reparadoras agrava el sufrimiento de las víctimas y debilita el propósito fundamental del Sistema, que es garantizar la reparación integral. En un proceso que coloca a las víctimas en el centro, la falta de cumplimiento mina la confianza en el Sistema y puede obstaculizar la construcción de una paz estable y duradera.

Finalmente, la credibilidad del proceso de paz en su conjunto puede verse afectada cuando un compareciente incumple sus compromisos. La colaboración activa de los comparecientes es esencial para el éxito del SIVJRNR. Cada incumplimiento no solo pone en peligro la posición individual de quien falta a sus obligaciones, sino que también genera un impacto negativo sobre la percepción pública del proceso de justicia transicional y los beneficios otorgados en él.

Para concluir este capítulo, el RC no solo impone obligaciones claras y concretas a los comparecientes, sino que también establece un sistema robusto de verificación y sanción en caso de incumplimiento. Este sistema tiene como objetivo proteger los derechos de las víctimas y garantizar la integridad y legitimidad del proceso de justicia transicional, contribuyendo a la consolidación de los fines del acuerdo de paz.

2.3.2 test de verdad

Según la SAI, en el Auto TP-SA 126 de 2019, el test de verdad, es el contraste que permite la revisión en el RC con el aporte de verdad en la JEP. Se verifica si los comparecientes han cumplido con su obligación de aportar una verdad completa, detallada y exhaustiva sobre los hechos bajo investigación. Este test tiene como objetivo evaluar la veracidad, coherencia y suficiencia de la información proporcionada, asegurando que los comparecientes contribuyan al esclarecimiento de los hechos en beneficio de las víctimas y de la sociedad.

La SAI, establece que quienes deseen ingresar al Sistema deben aportar significativamente a la verdad plena y contribuir a los derechos de las víctimas. Para ello, se aplica un "test de

verdad" como parte del RC al que todo compareciente está sujeto. Este examen, fundamentado en varias decisiones (Autos TP-SA 57, 63 y 79 de 2018 y 126 y 135 de 2019), que estudiaban el ingreso de ex paramilitares al Sistema, pues ofrecían información adicional relevante y superaban la presunción de que solo fueron actores armados. El objetivo es asegurar que quienes se postulan como financiadores o colaboradores revelen información útil para la JEP, que vaya más allá de lo ya conocido en la jurisdicción ordinaria. Este ingreso no depende del estatus paramilitar previo, sino de la importancia de la verdad aportada.

Se articula en torno a tres dimensiones fundamentales. La dimensión fáctica examina si el compareciente ha aclarado su participación individual y colectiva en los crímenes, aportando información relevante sobre su rol y el de otros actores involucrados. La dimensión jurídica evalúa la adecuación de los hechos confesados al marco normativo, asegurándose de que se hayan reconocido conductas no amnistiables conforme al DIH y el DPI. Finalmente, la dimensión restaurativa se centra en el impacto que esta verdad tiene en los procesos de justicia restaurativa, promoviendo el diálogo constructivo y la reparación moral para las víctimas, además de prevenir la repetición de los crímenes. De esta manera, el test de verdad garantiza que la contribución de los comparecientes sea integral, no parcial ni incompleta, lo cual es crucial para mantener los beneficios transicionales otorgados.

2.4 Sala de reconocimiento de verdad, responsabilidad y determinación de hechos y conductas (SRVR)

El artículo 79 de la Ley Estatutaria de la JEP enuncia las funciones de la SRVR, atribuyendo como principal relevancia la de emitir la resolución de conclusiones. Todas las Salas y Secciones deben analizar que, si los hechos atribuidos a los distintos comparecientes del SIVJRN fueron cometidos por causa, con ocasión o con relación directa o indirecta con el conflicto armado no internacional, para así poder conceder uno o varios beneficios. Todo esto una vez sean llamados los comparecientes obligatorios y presentada la solicitud de sometimiento de los comparecientes voluntarios, la cual debe tener las características de ser

expresa, inequívoca e integral, es decir, que responda claramente a todo lo solicitado previamente para que la SRVR adquiera competencia (Ley 1957 de 2019).

Asimismo, remite a la SAI el listado de los beneficiados con medidas propias del Sistema, presenta resoluciones ante la sección de primera instancia del Tribunal para la Paz para casos de reconocimiento de verdad y responsabilidad, identifica los casos más graves y representativos, individualiza las responsabilidades y elabora la calificación jurídica de conductas, reconocimientos de verdad y responsabilidad, y del proyecto de sanción propuesto (Ley 1957 de 2019).

Si un compareciente con participación significativa se niega a comparecer tres meses antes de emitir la resolución de conclusiones, la SRVR puede incluirlo en la resolución o remitirlo a la Unidad de Investigación y Acusación (en adelante UIA) (Ley 1957, 2019, art. 45). En este caso, la SRVR puede practicar pruebas, hacer diligencias de averiguación y solicitar a la Sección de Revisión del Tribunal que obligue a esa persona a comparecer

2.5 Comparecientes ante la SRVR: obligaciones de aporte a la verdad

Los comparecientes que participan de la SRVR, pueden ser forzosos o voluntarios, agrupados así: los forzosos son los miembros y colaboradores de las FARC-EP y los miembros de la Fuerza Pública; mientras que, entre los comparecientes voluntarios encontramos: agentes del Estado no integrantes de la Fuerza Pública, terceros civiles y otros terceros cuyas conductas relacionadas con el conflicto se hayan desplegado en la protesta social o de disturbios internos; frente a los terceros civiles, la Corte Constitucional, afirmó no podían ser obligados a comparecer ante la JEP, puesto que dichos individuos no tomaron parte en las negociaciones entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP, que derivaron en la firma del Acuerdo Final (Acto Legislativo 01, 2017, art. 16; Corte Constitucional, Sentencia C-674 de 2017). En cualquiera de las dos calidades, deben asumir compromisos que se materializan en su participación y confesión en diferentes instancias como las observaciones a los informes, las versiones voluntarias, audiencias de reconocimiento de verdad, entre otras, que sean congruentes y

afines a los derechos e intereses de las víctimas. Los comparecientes voluntarios deben suscribir una solicitud de sometimiento a la Jurisdicción, mientras que los forzosos no.

Sumado a lo anterior, la Corte Constitucional, en Sentencia C-080 de 2018 y en el inciso 7, artículo transitorio constitucional 5, introducido por el artículo 1 del Acto Legislativo 01 de 2017, establece que:

(... Los comparecientes deberán aportar verdad ante la JEP, CEV y UBPD y en cada uno de estos mecanismos la condición de aportar verdad plena tendrá un alcance diferente. A pesar, de que este deber no se traduce en una obligación para el compareciente de aceptar responsabilidades, aportar intencionalmente información falsa tendrá como consecuencia la pérdida de sus beneficios por ser un incumplimiento del régimen de condicionalidad...)

3. El régimen de condicionalidad y el derecho a la verdad aplicados al Caso 01

3.1 Presentación general del Caso 01 antecedentes del proceso adelantado frente a los comparecientes del antiguo secretariado ante la SRVR

El Caso 01, enmarcado dentro de la JEP de Colombia, aborda los crímenes de “Toma de rehenes, graves privaciones de la libertad y otros crímenes concurrentes cometidos por altos y medios mandos de las Farc-EP”, durante el conflicto armado. Este Caso 01 se centra en la sistematicidad de los secuestros perpetrados por la guerrilla, los cuales fueron motivados por diversos factores, como la obtención de financiación, el canje humanitario y el control territorial.

El 4 de julio de 2018, la SRVR tomó conocimiento del Caso No. 01 basado en los informes recibidos hasta el hasta el 21 de junio de 2018. El 13 de julio se notificó a antiguos miembros del Estado Mayor de la guerrilla FARC-EP, iniciando la fase de reconocimiento de hechos y responsabilidades. Durante 2018 y 2019, se desarrollaron etapas de acreditación de víctimas y versiones voluntarias de comparecientes, con la participación activa de la Procuraduría

Delegada. En este interregno, se llevaron a cabo jornadas para informar a las víctimas sobre sus derechos, pero estas no comparecieron como se esperaba.

En el caso se han publicado 4 autos de determinación de hechos y conductas. El primer auto, fue el No. 19 de 2021, en el que se analizan los patrones de toma de rehenes y graves privaciones de la libertad en el país, identificando a los principales responsables del último Secretariado de las FARC-EP. Los comparecientes mencionados aceptaron su responsabilidad ante esta Sala y fueron enviados al juicio correspondiente por el Tribunal de Paz (Sección con Reconocimiento) a través de la Resolución No. 02 de 2022 de la SRVR.

El segundo auto fue el No. 01 de 2023, donde se establecen los hechos y conductas atribuibles a los exmiembros del Comando Conjunto Central. El tercer auto, el No. 08 del 19 de diciembre de 2023, determina los hechos y conductas atribuidos a los antiguos miembros del Comando Conjunto de Occidente o Bloque Occidental, en el contexto de los mismos patrones de toma de rehenes y graves privaciones de la libertad, señalando a los máximos responsables de esta estructura.

El cuarto Auto fue el No. 13 de 2024, del 4 de septiembre de 2024 de determinación de hechos y conductas del Caso N.º 01 correspondiente al Bloque Noroccidental (también conocido como Bloque José María Córdoba, Bloque Efraín Guzmán y Bloque Iván Ríos. llama a aportar verdad y reconocer responsabilidad en cuanto partícipes determinantes a los comparecientes aquí individualizados, con el fin de que estos decidan si la reconocen o no, en los términos de la Ley 1957 de 2019 y la Ley 1922 de 2018. 3

3.2 Críticas del secretariado contra la JEP

El desarrollo del Caso 01 ha implicado la recopilación de testimonios y versiones individuales y colectivas de múltiples comparecientes, evidenciando un esfuerzo por esclarecer la verdad

³ Con base en los antecedentes que adopta el auto No. 13 de 2024, se describen 15 hechos sobre el secretariado de las FARC. Aca se resaltan las providencias relevantes para este trabajo de manera sintetizada.

sobre los hechos. Sin embargo, su comparecencia no ha sido significativa; la falta de aporte a la verdad por parte de los comparecientes, de diligencias de construcción dialógica de la verdad y las diferencias en la atención a los diversos casos dentro del SIVJRNR. Estos aspectos ponen de relieve la complejidad del proceso y la necesidad de asegurar la participación efectiva de las víctimas para avanzar hacia una reconciliación genuina y duradera en el país.

El 24 de febrero de 2024, 6 excomandantes, entrevistados por la revista *Semana*, criticaron a la JEP por desnaturalizar su propósito original, generando inseguridad jurídica y dificultando la paz. Denuncian la apertura de nuevos macrocasos, sanciones excesivas, y la expulsión de miembros. También critican la fragmentación de la verdad y el endurecimiento del RC. Proponen a Petro un nuevo acuerdo con una "ley de punto final" y un tribunal de cierre que incluya a todos los actores del conflicto. Creen que la JEP está alejándose de su objetivo de paz.

El 8 de octubre de 2024, el secretariado solicitó a la JEP renunciar a su presunción de inocencia. Su mayor crítica se basa en que no ha emitido la primera sentencia desde que se dio su funcionamiento, según el *Tiempo* “consideran que ha sido lenta, poco clara y ha permitido que se abran otras investigaciones que, a su parecer, se salen del resorte de la jurisdicción”.

3.3 Comparecientes con autos de apertura

En el marco del Caso 01, se han abierto IIRC a varios comparecientes por posibles incumplimientos del RC, el cual es fundamental para acceder a los beneficios y garantías de la justicia transicional. A continuación, se detalla la situación de cada uno de los involucrados: José Manuel Sierra Sabogal ("Aldinever"), José Vicente Lesmes ("Walter Mendoza"), Henry Castellanos Garzón ("Romaña") e Iván Luciano Márquez ("Iván Márquez") incumplieron repetidamente sus compromisos con la JEP, faltando a audiencias y rechazando el proceso de paz, lo que resultó en la revocación de sus beneficios y su declaración como desertores

manifiestos. Expresaron en redes su apoyo a retomar la lucha armada, lo que generó rechazo en su partido. La SRVR, abrió incidentes para verificar estos incumplimientos y remitió sus casos a la justicia ordinaria.

Alexander Farfán Suárez (alias "Gafas" o "Enrique Gafas"): incumplió el RC al abandonar ETCR y los proyectos productivos que dirigía, lo que afectó a otros excombatientes. Además, anunció en un video su intención de retomar las armas, lo que llevó a la SRVR a considerarlo un grave incumplimiento. Este caso sentó un precedente al abrir un IIRC y resultó en su expulsión de la JEP, determinándolo como desertor armado manifiesto del proceso de paz.

Seuxis Paucias Hernández Solarte (Q.E.P.D.) (alias "Jesús Santrich"): Su falta de asistencia a la versión voluntaria en el marco del Caso No. 001, sin justificación, y su no ejercicio del cargo en el Congreso, para el cual había sido designado. Tampoco respondió a los requerimientos de la Corte Suprema de Justicia. Fue expulsado de la JEP en el 2019 y falleció el 17 de mayo de 2021.

Estos incidentes y el reconocimiento de la figura de desertor armado manifiesto del proceso de paz, esenciales para asegurar el cumplimiento de los compromisos adquiridos en el marco del Acuerdo, y las posibles sanciones por el incumplimiento del RC podrían ser severas, incluyendo la expulsión de la JEP y la pérdida de beneficios otorgados.

Tabla 1. Comparecientes con autos de apertura. Caso No. 01

Nombre del compareciente	Fecha Apertura del Incidente de incumplimiento	Auto que decreta pruebas	Auto que termina el periodo probatorio	Incidente de Verificación	Audiencia pública de terminación del régimen de condicionalidad
Alexander Farfán Suárez, "Enrique Gafas".	Auto_SRVR-JLR01-582_28-julio-2023 28/07/2023	N/A	N/A	N/A	Desertor manifiesto
Iván Luciano Márquez Marín "Iván Márquez";	Auto_SRVR-076_29-mayo-2019 29/05/2019	N/A	N/A	N/A	Desertor manifiesto
Seuxis Paucias Hernandez Solarte, "Santrich"	Auto_SRVR-178_06-agosto-2019 22/08/2019	N/A	N/A	N/A	Desertor manifiesto
Jose Vicente Lesmes "WALTER MENDOZA"	Auto_SRVR-176_06-agosto-2019 13/08/2019	N/A	N/A	N/A	Desertor manifiesto
José Manuel Sierra Sabogal "ALDINEVER"	Auto_SRVR-077_29-mayo-2019 29/05/2019	Auto_SRVR-102_02-julio-2019 5/07/2019	N/A	N/A	Desertor manifiesto
Henry Castellanos Garzón "ROMAÑA"	Auto_SRVR-086_05-junio-2019 10/06/2019	Auto_SRVR-101_27-junio-2019 2/07/2019	N/A	N/A	Desertor manifiesto
Hernán Darío Velásquez Saldariaga "El Paisa"	Auto_SRVR-065_25-octubre-2018 1/11/2018	Auto_SRVR-021_19-febrero-2019 3/05/2019	N/A	N/A	26 de abril de 2019. Audiencia pública https://www.youtube.com/watch?v=ivX_m-p3Nj8 ver: 2:18:10

Fuente: Elaboración propia

3.4 Compareciente con terminación del Régimen de condicionalidad en el Caso 01

En el marco del Caso 01 de la JEP, se llevó a cabo el IIRC contra Hernán Darío Velásquez Saldarriaga, alias "El Paisa", quien enfrentaba 128 procesos en su contra. El IIRC se inició el 1 de noviembre de 2018, y tras la emisión de varios autos para recolectar pruebas adicionales y comisionar a la UIA, se concluyó con una audiencia pública el 26 de abril de 2019. A lo largo del procedimiento, la SRVR determinó que Velásquez había incumplido de manera grave e intencionada las condiciones del RC. Entre los principales incumplimientos se destacaron su falta de comparecencia en tres ocasiones para rendir su versión voluntaria, su abandono los ETCR desde 2018 sin notificación, y su falta de contribución al éxito de su reincorporación. Además, no presentó el informe requerido sobre su reincorporación, no aportó a la verdad plena y no garantizó la no repetición de delitos. En consecuencia, la JEP revocó los beneficios otorgados a Velásquez, como la suspensión de órdenes de captura y la libertad condicional.

En la audiencia pública de revisión del RC del 26 de abril de 2019, la Sala decidió terminarlo, debido a que aquél no compareció cuando la JEP así lo solicitó en tres ocasiones, ni tampoco había contribuido a la verdad y a la reparación de las víctimas. Por su parte, el Auto SRVR 216 (2019) finalizó el RG de Iván Luciano Márquez Marín Arango, José Manuel Sierra Sabogal y Henry Castellanos Garzón e incluso fueron excluidos de la JEP por haber incumplido gravemente las condiciones del RC.

3.5 Desertor armado manifiesto del proceso de paz.

La Corte estableció que, aunque las infracciones al RC se verifican a través del IIRG, en casos excepcionales se puede aplicar la figura del desertor manifiesto. Para su correcta aplicación, la Corte fijó cuatro reglas: debe haber prueba clara del alzamiento en armas o integración a grupos armados; debe existir certeza sobre la conducta del desertor; solo procede cuando la participación en dichos grupos busca cometer delitos graves; y se debe garantizar que el afectado pueda controvertir la decisión (Corte Constitucional C- 088 de 2024).

El legislador creó el IIRC como un procedimiento ágil, pero su implementación ha sufrido retrasos que afectan tanto a víctimas como a comparecientes. En contraste, la figura de la deserción manifiesta permite una verificación más rápida del incumplimiento cuando las circunstancias son evidentes. Esto proporciona claridad a las víctimas sobre la jurisdicción competente y asegura que la situación jurídica del compareciente en la JEP sea resuelta rápidamente.

Dado el tiempo limitado de la Jurisdicción, es crucial verificar las obligaciones de los comparecientes de forma continua y rápida. En algunos casos, evitar el procedimiento formal del IIRC ayuda a garantizar la prevalencia del derecho sustancial sobre las formalidades.

El RC es fundamental para que los comparecientes permanezcan en el SIVJNR por lo que tanto el IIRC como la deserción manifiesta deben aplicarse sin obstáculos y de manera inmediata cuando sea necesario. Estos instrumentos son esenciales para el funcionamiento de la Jurisdicción, asegurando que las víctimas puedan acceder a la verdad, justicia, reparación y no repetición.

3.6 Hallazgos

La JEP ha sido objeto de debate en el contexto de la justicia transicional en Colombia, evidenciando su laxitud. Según la JEP en cifras de octubre de 2024, reveló que, de 114 casos, solo se han realizado 7 aperturas y se ha emitido 1 resolución de terminación del RC. Con la figura de desertor manifiesto, se busca favorecer a las víctimas, terminándoles los beneficios del sistema sin necesidad del IIRC.

En este sentido, cinco decisiones de la SDSJ han reconocido que las víctimas no han estado involucradas en los incidentes de incumplimiento del RC, afirmación corroborada por la SRVR en la respuesta del derecho de petición del 7 de diciembre de 2023, salvo en dos audiencias virtuales que aún no han sido publicadas.

Hasta octubre de 2024, el informe mensual de la JEP sobre el Caso No. 01 indica que 144 comparecientes han dado 84 versiones a través de 407 testimonios. Aunque se han emitido 4 autos de determinación de hechos y conductas, así como dos resoluciones de conclusiones, no se han llevado a cabo diligencias para la construcción dialógica de la verdad ni se ha promovido la coordinación interjurisdiccional o el diálogo intercultural.

“El paisa” ha sido el único con audiencia de verificación del RC. Sin embargo, las críticas de muchos de los comparecientes se abstienen de asistir a las diligencias, aduciendo que su vida está en peligro y que carecen de las garantías de seguridad necesarias para rendir declaración. Mientras que las FARC-EP sostienen que la JEP ha sido severa, este análisis argumenta que ha actuado de manera notablemente laxa con el IIRC. Esta laxitud no solo pone en riesgo el proceso de reconciliación, sino que también infringe el derecho de las víctimas a conocer la verdad, por lo que es imperativo que la JEP revise y ajuste sus procedimientos para garantizar un enfoque más riguroso y efectivo que priorice la justicia y la reparación para las víctimas, asegurando al mismo tiempo el cumplimiento de los compromisos por parte de los comparecientes.

Conclusiones

Existe una profunda relación entre el DV y el cumplimiento del RC diseñado por la JEP. Contrario a la opinión del Secretariado, es necesario que la JEP realice un seguimiento más estricto y riguroso al cumplimiento de este régimen. De lo contrario, las víctimas no podrán acceder a una información veraz y completa sobre los hechos que los comparecientes conozcan. Si estas obligaciones no se cumplen, los comparecientes deben perder (en plazos razonables) los beneficios judiciales que ofrece la JEP.

El Estado colombiano debe garantizar los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia, la reparación y la no repetición, al igual que los derechos procesales y la presunción de inocencia de los comparecientes, bajo un enfoque dialógico. (ObservaJEP, 2022).

Aunque la contribución a la verdad no equivale a la asunción de responsabilidades, los comparecientes deben cumplir con los requisitos y condiciones impuestas por el RC. Las disidencias de las FARC-EP representan una amenaza para las personas reintegradas, lo que requiere de acciones urgentes para fortalecer la presencia estatal.

Asimismo, la escasa participación de las víctimas en las instancias de la JEP debilita el proceso dialógico, lo que resalta la responsabilidad de la JEP en incluirlas en las audiencias y diligencias de construcción de la verdad.

En julio de 2020, la Sección de Ausencia de Reconocimiento de Verdad y Responsabilidad emitió medidas cautelares colectivas para proteger a los excombatientes de las FARC-EP. Sin embargo, estas medidas no han sido eficaces, ya que hasta noviembre de 2021 se reportaron 326 excombatientes asesinados.

Dada la diversidad de casos en la justicia transicional de Colombia, es fundamental que la JEP siga demostrando flexibilidad y capacidad de adaptación con rigurosidad en los seguimientos. Por último, el Sistema debe mejorar la notificación y divulgación de las etapas procesales, garantizando que los plazos sean claros, públicos y accesibles para víctimas y comparecientes, de modo que se respeten las garantías procesales, incluido el debido proceso.

Este enfoque permitirá que tanto las víctimas como los comparecientes se enfrenten a un sistema más equitativo y transparente, permitiendo a las víctimas acceder a la verdad y a los comparecientes cumplir con sus obligaciones dentro del RC.

Referencias

Acto Legislativo 01 de 2017. (4 de abril de 2017). Por medio del cual se crea un título de disposiciones transitorias de la constitución para la terminación del conflicto armado y la construcción de una paz estable y duradera. *Diario Oficial No. 50.231*.

Auto SRVR 02 de 2019. (17 de enero de 2019). Versiones voluntarias, participación de las víctimas. *Jurisdicción Especial para la Paz*.

Auto SRVR 19 de 2021. (26 de enero de 2021). Por medio del cual se abre formalmente el macrocaso 01 “Toma de rehenes y graves privaciones de la libertad cometidas por las FARC-EP”. *Jurisdicción Especial para la Paz*.

Auto SRVR 216 de 2019. (4 de octubre de 2019). Decisión sobre incidente de incumplimiento del régimen de condicionalidad. *Jurisdicción Especial para la Paz*.

Auto SRVR 27 de 2022. (Febrero de 2022). Resolución de conclusiones, por medio de la cual se adopta el estándar de reconocimiento en el Caso 01. *Jurisdicción Especial para la Paz*.

Auto SRVR 80 de 2019. (28 de mayo de 2019). Decisión recurso de reposición interpuesto en contra del Auto 62 del 2019. *Jurisdicción Especial para la Paz*.

Comisión Colombiana de Juristas. (2021). *Boletín del Observatorio sobre la JEP #48: Los planes de restauración y no repetición en el Compromiso, Claro, Concreto y Programado (CCCP)*. https://www.coljuristas.org/observatorio_jep/documentos/documento.php?id=215

Corte Constitucional de Colombia. (15 de agosto de 2018). Sentencia C-080 de 2018. *M.P. Antonio José Lizarazo Ocampo*.

Corte Constitucional de Colombia. (3 de abril de 2002). Sentencia C-228 de 2002. *M.P. Manuel José Cepeda Espinosa y Eduardo Montealegre Lynett*.

Corte Constitucional de Colombia. (18 de mayo de 2006). Sentencia C-370 de 2006. *M.P. Manuel José Cepeda Espinosa et al.*

Corte Constitucional de Colombia. (1 de octubre de 2021). Sentencia C-377 de 2021. *M.P. Jorge Enrique Ibáñez Najar*.

Corte Constitucional de Colombia. (14 de noviembre de 2017). Sentencia C-674 de 2017. *M.P. Luis Guillermo Guerrero Pérez*.

Corte Constitucional de Colombia. (13 de noviembre de 2019). Sentencia C-538 de 2019. *M.P. Diana Fajardo Rivera*.

Corte Constitucional de Colombia. (9 de marzo de 2022). Sentencia SU-086 de 2022. *M.P. Cristina Pardo Schlesinger*.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. (29 de julio de 1988). *Caso Velásquez Rodríguez vs. Honduras*. Sentencia.

Correa Flórez, M. C., y Martín Parada, A. F. (2020). La jurisdicción especial para la paz: un modelo de justicia transicional en Colombia. *Revista Electrónica de Derecho Internacional Contemporáneo*, 3(3), 30-50. <https://doi.org/10.24215/2618303Xc002>

Decreto 706 de 2017. (3 de mayo de 2017). Por medio del cual se aplica un tratamiento especial a los miembros de la Fuerza Pública en desarrollo de los principios de prevalencia e inescindibilidad del SIVJRNR. *Diario Oficial No. 50.231*.

González, D. (2008). El derecho a la verdad en situaciones de postconflicto bélico de carácter no internacional. *Revista International Law*, 12(4), 35-468. <https://corteidh.or.cr/tablas/R22682.pdf>

Jurisdicción Especial para la Paz (JEP). (2020). *Comunicado 063*. 12 de mayo de 2020. <https://acortar.link/3qEonl>

Jurisdicción Especial para la Paz (JEP). (2024). *Principales estadísticas: acumulado histórico. JEP en cifras*. Recuperado el 4 de marzo de 2024 de <https://www.jep.gov.co/jepcifras/forms/allitens.aspx>

Jurisdicción Especial para la Paz (JEP). (s.f.). *RelatiJEP*. Recuperado el 7 de septiembre de 2024 de <https://relatoria.jep.gov.co/>

Jurisdicción Especial para la Paz. Sección de Apelación. (3 de abril de 2019). *Sentencia Interpretativa TP-SA-SENIT 1*.

Jurisdicción Especial para la Paz. Sección de Apelación. (26 de abril de 2023). *Sentencia Interpretativa TP-SA-SENIT 4*.

Jurisdicción Especial para la Paz. Sección de Apelación. (17 de mayo de 2023). *Sentencia Interpretativa TP-SA-SENIT 5*.

Jurisdicción Especial para la Paz. Sección de Apelación. (10 de febrero de 2021). *Sentencia TP-SA-RPP 230*.

- Ley 1820 de 2016. (30 de diciembre de 2016). Por medio de la cual se dictan disposiciones sobre amnistía, indultos, tratamientos penales especiales. *Diario Oficial No. 50.231*.
- Ley 1922 de 2018. (18 de julio de 2018). Por medio de la cual se adoptan reglas de procedimiento para la Jurisdicción Especial para la Paz. *Diario Oficial No. 50.231*.
- Ley 1957 de 2019. (6 de junio de 2019). Estatutaria de la Administración de Justicia en la Jurisdicción Especial para la Paz. *Diario Oficial No. 50.976*.
- Meza, C. (2010). Priscilla Hayner. *Verdades innombrables*. *Revista Mexicana de Sociología*, 72(4). https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032010000400007
- ObservaJEP. (2022). *Informe #4 Observa JEP*. <https://recursos.observajep.com/wp-content/uploads/jet-engine-forms/1/2023/07/V.-final-Informe-ObservaJEP-4-1.pdf>
- Resolución SDSJ 3525 de 2021. (23 de julio de 2021). Criterios para evaluar los aportes a la verdad de los comparecientes voluntarios. *Jurisdicción Especial para la Paz*.
- Rincón Covelli, T. (2010). *Verdad, justicia y reparación: la justicia de la justicia transicional*. Universidad del Rosario.
- Rodríguez Rodríguez, J. (2017). *Derecho a la verdad y derecho internacional en relación con graves violaciones de los derechos humanos*. BergInstitute-Biblioteca de Derechos Humanos.
- Salcedo Flores, A. (2004). La verdad procesal. *Revista Alegatos*, (58), 279-290. <https://alegatos.azc.uam.mx/index.php/ra/article/view/530>
- Salmón, E. (2006). Algunas reflexiones sobre DIH y justicia transicional: Lecciones de la experiencia latinoamericana. *International Review of the Red Cross*, 862, 1-30. https://www.icrc.org/es/doc/assets/files/other/ricr_862_salmon.pdf
- Yani, J. (2017). Amnistía y proporcionalidad desde el punto de vista del Estatuto de Roma en el marco jurídico para la paz en Colombia. *Revista IUSTA*, 2(47), 35-57. <http://dx.doi.org/10.15332/s1900-0448.2017.0047.02>

Filosofía del olimpismo y su legado en la humanidad: una aproximación histórica

Philosophy of olympism and its legacy in humanity: a historical approach

Luis Rafael Hutchison Salazar¹
Universidad Santo Tomás

Recibido: 08.19.2024
Aceptado: 10.15.2024

Resumen

El siguiente artículo de opinión desarrolla el constructo filosófico del legado del olimpismo a la humanidad a través del tiempo, teniendo dos momentos fundamentales en su desarrollo, el olimpismo clásico y el olimpismo moderno, abordando la forma como este era percibido en relación al hombre, la sociedad y el conocimiento, identificando así a través del tiempo, su evolución encaminada a la mejora, interpretando las necesidades y situaciones de cada una de las épocas, en donde el olimpismo ha buscado ser la filosofía de vida encaminada a brindar un el legado humano trascendental.

Palabras clave: olimpismo, deporte, filosofía, movimiento olímpico, legado humano

Abstract

The following opinion article develops the philosophical construct of the legacy of Olympism to humanity through time, having two fundamental moments in its development, classical

¹luis.hutchison1986@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5836-5916>

Olympism and modern Olympism, addressing how it was perceived in relation to man, society and knowledge, thus identifying through time, its evolution aimed at improvement, interpreting the needs and situations of each of the times, where Olympism has sought to be the philosophy of life aimed at providing a transcendental human legacy.

Keywords: olympism, sport, philosophy, olympic movement, human legacy

Introducción

La palabra olimpismo usualmente, genera confusión y controversia por las diferentes nociones a las que se asemeja, propiciando inclusive posibles equivocaciones semánticas. Y desde un punto de vista sociológico del deporte y la actividad física o la acción motriz, se relacionan con los juegos olímpicos que se realizan cada cuatro (4) años en una ciudad seleccionada, y como término propio es asemejado a las olimpiadas como justas.

Sin embargo, el mismo Pierre de Coubertin propuso desde el año 1919 que esa asociación es histórica y gramaticalmente una equivocación y una semejanza incorrecta, porque las olimpiadas son un intervalo de tiempo en el calendario; y, por tanto, los juegos olímpicos como tal son la apertura de esa agenda que transcurre con una serie de actividades que van más allá del mismo deporte (Durántez, 2009); pero, aun así, infortunadamente todavía se utilizan como sinónimos.

Por eso, se consideró necesario centrar el presente artículo de opinión que genere una reflexión que permita desarrollar un recorrido filosófico del olimpismo tanto clásico como moderno, y que permita una sensibilización y acercamiento frente a sus consideraciones, identificando el legado que este ha aportado a la fecha.

En primera medida, el olimpismo es considerado como una doctrina integral que fraterniza la relación cuerpo-espíritu (García et al. 2015) con la euritmia, que da como resultado todas aquellas acciones que se realizan por el movimiento humano, y que enaltece la belleza y la

armonía; expresando la emotividad, la comunicación y el respeto por los principios éticos universales, de lo bueno, lo bello y lo justo, vistas como virtudes humanas, que deben entenderse en el contexto del deporte y la actividad física, como nobles aspiraciones, que se materializan a través de tener un cuerpo sano y una mente equilibrada.

En desarrollo de lo anterior, la propia Carta Olímpica desde 1908 en su primera publicación hasta la era actual, ha reflexionado sobre el olimpismo como una de las formas mediante las cuales puede cultivarse una suerte de filosofía para la vida que exalta al cuerpo y sus cualidades; entre las que se destacan, su dinamismo, y la satisfacción – traducible la mayoría de las veces como alegría – fruto del esfuerzo humano, y que su vez permite que en un escenario simbólico (las justas o juegos olímpicos) se batan y enfrenten los representantes de todas las naciones, con lo que se busca demostrar que la confrontación es inevitable, pero que se puede dar en un escenario de paz²; que utiliza al deporte, como catalizador de principios democráticos, culturales, integradores, entre otros en la formación de una sociedad más armónica y justa.

De esta manera, el deporte en sus diferentes manifestaciones³ (iniciación, formación, especialización y competencia-espectáculo; o por el contrario amateur, es decir, para todos), constituye una de las principales líneas transmisoras de esta visión del olimpismo, que entendemos afín a las filosofías útiles de la existencia (que eventualmente puede leerse como una cierta filosofía del olimpismo, aún no con lo problemático que puede resultar la expresión dentro del canon ortodoxo de la reflexión filosófica), que centra su trabajo por y para la vida; porque precisamente se opone a toda utilización nociva tanto para los atletas como para las personas en general, que constituyan vulneraciones contra la salud y otros derechos fundamentales.

² Se sugiere al lector consultar la Carta Olímpica, especialmente los principios fundamentales No. 2 y 3

³ Se puede acudir a las otras clasificaciones que diferentes autores proponen sobre el deporte; teniendo presente que no se pretende generar una controversia de postulados.

Como consecuencia de lo enunciado, el mismo Movimiento Olímpico ha propuesto tres valores esenciales que se articulan a esa visión filosófica de la vida, que emerge del Olimpismo como filosofía tales como: la excelencia, la amistad y el respeto (ibíd. 2015) porque tienen un impacto positivo en la disciplina que constituye al sujeto deportista como individuo, como miembro de un equipo y como agente de transformación social.

1. Olimpismo clásico

Indudablemente, el olimpismo es asumido como una filosofía de vida que ha centrado su estudio en el amor por la sabiduría, y que en la escuela de la Grecia clásica fue promovida en principio por los sofistas; en donde *sophós* y *sophía* hacía referencia al hombre sabio o aquel que sabe. Es decir, que para llegar a la sabiduría se necesitaba de quien pudiera enseñarla. Siendo uno de los principales influenciadores Protágoras de Abdera (485-410), como posible creador del humanismo que señaló que “el hombre es la medida de todas las cosas” (Vial, 1983)

Otras corrientes como la propuesta por Pitágoras de Samos (570-497) creador de las teorías de los números como esencia de las cosas (Gorroño, M. 2015), y cuando el tirano Leonte de Fiunte (*Phlióis*) lo abordó preguntándole sobre la filosofía como sabiduría, el mismo Pitágoras brindó una explicación ya asemejada propiamente a la filosofía del olimpismo, de la siguiente manera:

“La vida de los hombres, parece semejante a una aglomeración como las que se reúne en la convocatoria de los mayores juegos y con la asistencia de toda Grecia. Pues allí los unos acuden, con sus cuerpos bien entrenados, para conquistar la gloria y el honor de la corona... otros se congregan para vender y comprar con afán de lucro... y hay otra clase de individuos que no van ni por el aplauso ni la ganancia, sino que se presentan para tan solo mirar lo que allí se hacía, llamándose amantes de la sabiduría, es decir los filósofos, porque en la vida la contemplación y el conocimiento, superan en mucho a otros afanes...” (Gual, C. 1992).

Por eso, uno de los objetivos de esta época, era conseguir el equilibrio y la perfección en el trance agonal utilizando las destrezas del cuerpo, para lograr los máximos niveles en las competiciones celebradas en honor al dios Jano o Agonio; teniendo como fin obtener la *areté*=excelencia o la *aristós*=mejor, como máxime social del mundo homérico, en ser siempre el primero y en destacarse ante los otros.

Ese idealismo homérico descrito como donde el rendimiento era una herramienta para alcanzar la inmortalidad, dio paso al clasicismo con una nueva noción de perfección del cuerpo y espíritu mediante la *Ralocagathia* como ideal de la conducta personal, provenientes del *Ralós*=bello o belleza y el *agathós*=bueno; que logrará una formación espiritual consciente fundada en «una concepción o visión de conjunto del hombre» (Jaeger,1990).

De tal manera, la belleza física (Ralós) se formaba en el gimnasio con las disciplinas gladiatorias para disputarse en el momento de los juegos panhelénicos; en cambio el espíritu, la sabiduría y el intelecto (referido al *agathós*) eran promovidos por el canto, la retórica, la escritura, la música, la danza, las bellas artes, la poesía, entre otros en esa búsqueda de perfección, que era cultivada por los filósofos teoréticos.

Por tal motivo, conviene subrayar que Pierre de Coubertin manifestó que, en el mismo tiempo espléndido de Olimpia, el deporte- las letras y las bellas artes aseguraban la magnanimidad de los propios juegos olímpicos clásicos; porque esa educación atlética de la moral y del cuerpo no formaba solamente los músculos sino también el carácter, la integridad y la voluntad; en definitiva «producía seres humanos armónicos» (Durántez, 2009).

Finalmente, el olimpismo de la época clásica tuvo una naturaleza totalmente pacificadora. Los juegos panhelénicos tenían alteraciones por la guerra que de manera constante arremetían contra el Peloponeso⁴ o más conocido como Morea y que a causa de esta particularidad, aproximadamente en el año 884 a. de C. el rey Cleóstenes, el legislador Licurgo y el arquero

⁴ Península de Grecia, que actualmente está ubicado por el canal de Corinto.

Ifito en nombre de los territorios limítrofes de Pisa, Esparta y Elida, fijaron el acuerdo o tregua sagrada=*Ekecheiria*, pregonada o publicada por los *Espondóforos* o mediadores de paz (como eran conocidos), con el aviso sublime de que los juegos iniciaban; y de manera simultánea todas las acciones producidas por la fuerza armada militar quedaban prohibidas y vetadas, proponiendo festivas contiendas de paz. Inclusive, los viajeros junto a los atletas ostentaban inmunidad tanto en la estadía como en los recorridos a sus lugares, en una atmosfera pacífica del territorio de *Hélade* de la dominación homérica (García et al. 2015), es decir, se tenía una planificación para estos eventos.

La tregua de *Ekecheiria* generó un hábito de paz duradera y estable, siendo afectado en pocas situaciones de manera insignificante en comparación al tiempo histórico y social de duración del antiguo olimpismo, que duró alrededor de 1168 años teniendo como pilar el respeto mutuo por el otro (Paleólogos, 1964). En efecto, la ganancia obtenida para que el deporte sea un eje de igualdad y democracia fue un logro naciente del siglo XIX y que el barón Coubertin lo retomaría con el denominado olimpismo moderno, que será descrito a continuación.

2. Olimpismo moderno

El Barón Pierre de Coubertin en sus Memorias Olímpicas, siempre acudió a la noción explícita de considerar al olimpismo como corriente filosófica desde una «doctrina olímpica integral» (Boulongne, 1989), emergida de un pensamiento del deporte como uno más de los sistemas, en los que está inserto el ser humano.

Como eco de ello, podría postularse que, además, y fruto de la construcción subjetiva del individuo, que se asume como centro de todo, la filosofía del olimpismo moderno, pone al hombre en este lugar, pero profundiza en las múltiples fracturas que existen en la modernidad, pues escinde una vez más al sujeto, y se centra especialmente en aquellos/as que realizan deporte de manera regular como el atleta, el niño/a y el adolescente (y que si quiere incursionar en este mundo debe dedicarse totalmente al deporte como centro de su vida).

Así, el nacimiento del olimpismo moderno es fruto de este doble juego, que, por un lado, construye su universo con el ser en el centro, pero al mismo tiempo, este hombre, es separado y alejado de los otros (que quedan en las periferias). De esta manera, una de las críticas es que precisamente el deporte olímpico entonces queda atrapado de las lógicas y patologías de la razón moderna: identifica, selecciona, clasifica, usa y desecha.

Uno de los primeros ejemplos de ello, lo encontramos en ciertos modelos de la educación francesa (García et al. 2015), que pregonaba el cambio social a partir de la “perfección” lo que implica que – hay imperfectos - del intelecto y del cuerpo; corriente denominada «sincretismo coubertiniano» que combinó los factores primordiales de la Olimpia panhelénica junto al desarrollo de la época del siglo XIX, es decir, reproduce la idea griega de los juegos, pero rompe con la cosmovisión helénica, para en su lugar, instalar la visión moderna y con ella sus patologías positivistas.

Posiblemente para conseguir esas acciones positivas, Coubertin, exaltó propiamente la belleza del «Kourus» que tenemos todos los seres humanos, y que se asemeja a la representación de una eterna juventud desnuda; de ahí, el mismo Yves Pierre Boulongne asevero que la filosofía del atleta coubertiniano, puede llegar a ser la modernización del «Ganimedes⁵» y que este privilegio, se consigue mediante una pedagogía del olimpismo que empieza a relacionarse con la educación de los valores olímpicos no solamente para los atletas sino para todas las poblaciones (Guiyama-Massogo, 2018). Por tanto, esa filosofía de vida propuesta por el Barón intenta dignificar el valor de la juventud que pueda generar cambios sociales.

El estudio de la propuesta educativa de Coubertin, parece afirmarse en «el espíritu y la sabiduría generado en la escuela de los deportes» (Guiyama-Massogo, 2015); que centra su importancia en el crecimiento intelectual asociado a la corresponsabilidad de ser buen ciudadano, e intenta que a través del deporte se fortalezca la formación axiológica del sujeto,

⁵ En la mitología griega, Ganimedes (Ganymêdês) fue el más bello de los hombres mortales según Homero, considerado como un héroe divino originario de la Tróade.

por lo que su propuesta educativa aunque parezca positiva, tiene el problema de que fácilmente se adscribe a las prácticas de disciplinamiento del sujeto, propias del mundo moderno.

En este contexto, el olimpismo moderno, puede concebirse como un sistema centralizado, que sin embargo, se difunde en todas las escuelas de formación deportiva de buena parte del planeta, e intenta diseminar la idea motivadora, de que las relaciones tanto individuales como colectivas, deben construirse con vínculos sociales caracterizados por el respeto, la fraternidad y un sueño que debe perdurar en el tiempo y es: «la paz de las comunidades» como expresión o función poética del olimpismo; expresada por el mismo Coubertin: “¡Oh deporte eres la paz!... estableces buenos contactos entre los pueblos (...) por ti aprende a respetarse la juventud y la diversidad cultural⁶”.

Pero infortunadamente, la paz se ha visto afectada por diferentes confrontaciones sociales, políticas y económicas con conflictos armados y de intereses políticos que han afectado a la población mundial y que cegaron por completo la propia cosmovisión del olimpismo. Un claro ejemplo de ello, fueron los juegos organizados por Alemania en 1936, en el cual el mismo deporte fue utilizado como una estrategia para fomentar la ideología y estética nazi a nivel mundial; siendo un mecanismo de propaganda mediática al régimen hitleriano; o lo que vivimos recientemente en los años 2020-2021, donde una pandemia mundial altero el círculo social de la humanidad referido a sus relaciones interpersonales, económicas y hasta culturales.

Sin embargo, la filosofía propia del olimpismo después de estos y otros sucesos ha continuado promoviendo una sociedad pacífica y comprometida con la dignidad humana, inspirado en propiciar por lo menos una calma pasajera durante el desarrollo de los juegos olímpicos muy semejante a la Ekecheiria helénica, como se ha visto a lo largo del tiempo.

⁶ Tomado y adaptado de Durántez, C. (2009). El movimiento olímpico moderno y su filosofía. Universidad Camilo José Cela. Ed. El Ideario. Academia olímpica española

Otro aspecto fundamental del olimpismo moderno, es continuar con esa función pacifista en pro de la vida, destacando la igualdad humanitaria del deporte como factor clave de la sociedad; con la consigna «todos los deportes son para todos» como fórmula de inclusión⁷. Aunque para el mismo Coubertin en 1912, no fue de agrado la participación femenina en los juegos olímpicos por los grados de competitividad y las condiciones culturales de inicio del siglo XX; sin embargo, la visión progresista del olimpismo ha cerrado esa brecha de género y ha promovido el deporte femenino, como un eje simbólico de la modernidad, teniendo ahora como reto la inclusión de la comunidad LGTBIQ+ y por supuesto el afianzamiento de la participación de personas con condiciones diversas, más conocido como discapacidad, mediante el deporte adaptado.

Sin lugar a duda el olimpismo moderno, sigue promoviendo la participación de la mujer con iniciativas que permiten la participación, no solo desde lo deportivo sino desde lo estructural, como el mencionado acuerdo moral realizado en Atlanta en 1996, en el cual las mujeres deberán lograr ocupar el 20% de los puestos en consejos directivos esto de manera paulatina, con el fin de luchar contra el sexismo en el olimpismo⁸, sin duda alguna, una estrategia que evidencia el compromiso irrefutable del olimpismo con la igualdad de género, y la diversidad. Es así que, el deporte es anunciado como un derecho universal de la humanidad, con base a las necesidades biológicas, emocionales, vitales, entre otras de cada persona que lo práctica. Razón por la cual, el deporte mismo busca y trata de tener un carácter humanitario y de bienestar a través de la acción motriz y el arte como elementos de cooperatividad, trabajo en equipo, unidad y amistad de quienes los practican, un claro ejemplo es la bandera y sus cinco anillos, como representatividad conjunta de los continentes del globo terráqueo.

Este movimiento, tiene su énfasis en tres frentes: un núcleo, un vivero u origen y una fachada o muestrario (Guiyama-Massogo, 2015), en donde el núcleo es la persona; el origen es la educación (en su momento integrada particularmente por el modelo francés); y la fachada que

⁷ Caso contrario como sucedió en Olimpia; en donde las mujeres, los forasteros o esclavos podían realizar deporte; siendo esta una de las particularidades que diferencian a ambas corrientes del olimpismo.

⁸ Tomado y adaptado de Olivera, J (2012) juegos olímpicos de Londres 2012: la olimpiada de las mujeres. Apunts. Educación Física y Deportes.

busca la perfección. Siendo conveniente destacar, que propiamente el movimiento olímpico es una acción universal; y con la creación del Comité Olímpico Internacional (COI) en 1894, se inició con el fomento de esta corriente alrededor del olimpismo, con el anhelo de constituir un mundo mejor a través del deporte y sus valores.

Habría que decir, que el movimiento olímpico a través del COI y para nuestro caso en concreto el Comité Olímpico Colombiano (COC), es un dispositivo que asume y consolida el posicionamiento de la gobernanza del deporte que centra la vida como el corazón de la filosofía del olimpismo. Y abre la posibilidad a que sean diversos los contextos en los que el olimpismo pueda llegar a trascender.

Por esta razón, y como se ha logrado identificar a través del recorrido filosófico anteriormente descrito y analizado, el olimpismo como expresión más contemporánea, nos deja la aspiración de lograr ser una filosofía de vida, que, a través de la educación axiológica y sus juegos olímpicos (en sus diferentes niveles) como momento cúspide del olimpismo, sea el escenario de paz perfecto para la construcción de sociedad. Acorde a lo anteriormente mencionado, el postulado de un cambio de visión sobre el olimpismo es dejar atrás esa cosmovisión sobre el deporte de competencia, sino por el contrario, el olimpismo como filosofía centra su modelo en la educación para la vida, los valores olímpicos, la civilidad y la libertad como objetivo máximo de formación del individuo.

Con lo descrito, se puede observar que el olimpismo, a través de sus años ha permeado a diferentes niveles de la sociedad, estando su filosofía presente en cada una de las diferentes expresiones de la humanidad, apoyado desde la academia olímpica internacional, la cual propone como educación olímpica, aquella que busca “el desarrollo social, mental, cultural, ético y físico, teniendo como objetivo formar jóvenes equilibrados mental y físicamente, cooperativos, tolerantes y amantes de la paz ...” definición otorgada por medio del vicepresidente de la universidad Franche – comté, Eric Monnin a través de la primera conferencia en olimpismo y educación olímpica, afirmación que valida y deja ver de manera congruente la labor realizada desde una filosofía a partir de una educación olímpica.

Conclusiones

Como corolario, el olimpismo ha sido un proceso humanístico tanto en su momento clásico como moderno, que intenta fomentar la cultura de la paz, el desarrollo sostenible, la conciencia, los principios éticos y la corresponsabilidad de las naciones que impulse el cuidado de la vida, teniendo como vertiente la práctica del deporte.

Entendiendo también al olimpismo como un fenómeno dinámico, que a lo largo de los años ha cambiado, se ha transformado y evolucionado en pro de integrar los países llegando cada vez más cerca de las comunidades, sin observar género, raza, edad, etc. Únicamente procurando ser el escenario de paz para todos y todas.

Por último, es necesario que el olimpismo sea asumido como una filosofía de la vida, y que no sea reducido su concepto sublime a expresiones importantes como las olimpiadas o los juegos olímpicos; porque, así su noción contemple estas dos vertientes el olimpismo es un movimiento que se encuentra inmerso en el día a día y que su máxima expresión es el encuentro en los juegos.

En otras palabras, el olimpismo es una de las tendencias actuales de la humanidad por la concreción del movimiento olímpico, el COI, la carta olímpica, el COC (y lo demás comités de cada nación), que tiene como objeto la contribución de una sociedad más justa, pacífica, digna y diversa que eduque a los individuos, en esa educación para la vida a través de la práctica deportiva.

Referencias

- Boulongne, P. (1989). *Pierre de Coubertin, Humanisme et pédagogie. Dix leçons sur l'olympisme*. Documents du Musée du CIO, Lausanne.
- Coubertin, P. (1920). Les femmes aux jeux olympiques. *Revue Olympique*, julio, 109-111.

- Coubertin, P. (1912). La victoria del olimpismo. *Revue Sportive Illustrée*. Bélgica, julio de 1920. En *Ideario Olímpico*.
- Durántez, C. (2009). *El movimiento olímpico moderno y su filosofía*. Universidad Camilo José Cela. Ed. El Ideario. Academia Olímpica Española.
- García, J., Morote, J. y Pato, A. (2015). Antecedentes de los valores olímpicos en la Grecia Clásica y su proyección en el olimpismo moderno. *Materiales para la Historia del Deporte*, 297-309.
- Gorroño, M. (2015). Conrado Durántez Corral: la Academia Olímpica Española y el olimpismo. *Materiales para la Historia del Deporte*, 158-181.
- Gual, C. (1992). Los que iban a mirar. *Revista de Occidente*, (134), 5-20. <https://doi.org/10.1234/abcd1234>
- Jaeger, W. (1990). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Guiyama-Massogo, C. (2018). Lugar y función de los atletas olímpicos en la filosofía del barón Pierre de Coubertin. *Citius, Altius, Fortius: Humanismo, Sociedad y Deporte: Investigaciones y Ensayos*, 11(2), 1-8.
- Guiyama-Massogo, C. (2015). Sport, santé et développement en République Centrafricaine. *Annales de l'Université de Bangui, Série A*, 11(2), diciembre.
- Monnin, É. (2023). Conferencia I (segunda parte). Olimpismo y educación olímpica. [Tomado y adaptado de Olivera, J. (2012). Juegos Olímpicos de Londres 2012: la olimpiada de las mujeres. *Apunts. Educación Física y Deportes*, 109, 7-10. <https://doi.org/10.5678/apunts.2012.109>
- Paleólogos, C. (1964). L'institution de la trêve dans les jeux olympiques. *A.O.I.*, 62.
- Trapero, M. (1979). *El campo semántico "deporte"*. Santa Cruz de Tenerife, Canarias. ISBN 8472314685.
- Vial, C. (1983). *Léxico de antigüedades griegas* (Versión castellana de Mauricio Armiño). Madrid.

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Liberum Arbitrium

Laura Martínez Bermúdez¹
Universidad Internacional de Catalunya

Recibido: 10.06.2024

Aceptado: 15.08.2024

Resumen

El objetivo principal es la interpretación de San Agustín sobre el libre albedrío, la capacidad de elegir entre el bien y el mal, y su comparación con el filósofo contemporáneo Nelson Pike. Por otro lado, este estudio filosófico examina el concepto del libre albedrío centrado en las ideas de San Agustín de Hipona. El enfoque principal del trabajo es la interpretación de San Agustín sobre el libre albedrío, definido como la capacidad de elegir entre el bien y el mal. San Agustín argumenta que el mal moral surge del mal uso del libre albedrío, no de la creación divina. El análisis se presenta utilizando un enfoque *in media res*, facilitando la comprensión de sus argumentos. Se exploran las diferencias entre voluntad y buena voluntad y su relación con la felicidad y la rectitud. El estudio también aborda las posibles incongruencias entre la omnisciencia divina y la libertad humana. San Agustín sostiene que, aunque el libre albedrío permite el pecado, es esencial para la justicia divina. Esta visión se confronta con las críticas contemporáneas, como las de Nelson Pike y la paradoja de Epicuro, que cuestionan la coexistencia de un Dios omnipotente y benevolente con la presencia del mal. En la sección final, el autor reflexiona sobre las limitaciones de la interpretación agustiniana del libre albedrío, argumentando que la visión de San Agustín presupone una voluntad humana inicialmente corrupta y que la amenaza de condena eterna condiciona la libertad de elección.

Palabras clave: libre albedrío, determinismo, fe cristiana

¹ laaic0523@uic.es

Abstract

The main objective is Saint Augustine's interpretation of free will, the ability to choose between good and evil, and his comparison with the contemporary philosopher Nelson Pike. On the other hand, this philosophical study examines the concept of free will centered on the ideas of Saint Augustine of Hippo. The main focus of the work is Saint Augustine's interpretation of free will, defined as the ability to choose between good and evil. Saint Augustine argues that moral evil arises from the misuse of free will, not from divine creation. The analysis is presented using an *in medias res* approach, facilitating the understanding of its arguments. The differences between will and good will and their relationship to happiness and righteousness are explored. The study also addresses possible inconsistencies between divine omniscience and human freedom. Saint Augustine maintains that, although free will allows sin, it is essential for divine justice. This vision is confronted with contemporary criticisms, such as those of Nelson Pike and the paradox of Epicurus, which question the coexistence of an omnipotent and benevolent God with the presence of evil. In the final section, the author reflects on the limitations of the Augustinian interpretation of free will, arguing that Saint Augustine's vision presupposes an initially corrupt human will and that the threat of eternal damnation conditions freedom of choice.

Keywords: free will, determinism, christian faith

Introducción

Han sido numerosos los filósofos, eruditos, pensadores e intelectuales que han dedicado su tiempo a desentrañar el complejo concepto de libertad, explorando su significado y las profundas implicaciones que esta tiene en la vida humana. Platón, destacado filósofo clásico, sostenía que la libertad está intrínsecamente relacionada con la virtud del conocimiento. Por tanto, solo aquellos dotados de una mejor alma racional están destinados a experimentar una libertad verdadera.

Por otra parte, en su obra *Leviatán*, Thomas Hobbes argumenta una profunda conexión entre el ser libre y un estado de naturaleza, pero señalaba que la libertad está restringida a un contrato social que se debe cumplir si se quiere vivir en sociedad. En contraste, filósofos más modernos como

Friedrich Nietzsche criticaban la idea de someterse a ideas morales preestablecidas, ya que, según Nietzsche, para ser verdaderamente libres se debe reconocer y afirmar la propia voluntad de poder.

El concepto de libertad es tan efímero que parece ser indefinible. Tanto es su valor, que ni los más ilustrados han sido capaces de establecerla en una misma conceptualización. Y tan cambiante es, que a menudo se encuentran cuestionando su propia existencia. Sin embargo, si ser libre no fuera posible, este estudio sería de gran brevedad.

Entre las brumas de la historia, en una oscurecida y opresiva Edad Media, unos pocos encontraron aquello que a veces parece imposible de conseguir: motivación. San Agustín de Hipona se erige como uno de ellos, y en su búsqueda constante de la liberación del alma ante las cadenas del pecado y la ignorancia encontró una libertad espiritual en la que otorgaba un nuevo sentido a la facultad que únicamente posee el hombre: el libre albedrío.

En virtud de ello, este trabajo no pretende responder las perturbaciones que han perseguido desde el principio de los tiempos:

- . ¿Es libre solo el racional?
- . ¿Se encuentra libertad únicamente en la primaria naturaleza?
- . ¿Cuándo se es realmente libres?

Este trabajo pretende llegar a ser un estudio filosófico sobre los planteamientos del libre albedrío de San Agustín a través de breves extractos de sus obras. Ergo, el principal objetivo de este estudio no es responder cuestiones filosóficas, sino aclararlas en parte.

1. **Liberum Arbitrium**

*El origen del mal, según las razones aducidas,
tiene su origen en el libre albedrío de la voluntad.
(San Agustín de Hipona, Del libre albedrío I)*

Para esta exploración filosófica, parece coherente utilizar la técnica *in media res* como método de trabajo, que es, en términos contemporáneos, lo que popularmente se conoce como "spoiler". El autor de este trabajo ha optado por adelantar las conclusiones finales de San Agustín sobre el libre albedrío -hacer spoiler- con el objetivo de alcanzar verdades universales mediante hechos simples e incuestionables, siguiendo así el método del filósofo y en consonancia con la mayéutica de Platón.

De esta manera, es parte de las conclusiones sobre la definición y el origen del mal moral suponer que este tiene su origen en el libre albedrío de la voluntad. Se evidenciará cómo abordan la tesis Agustín y Evodio, su aprendizaje, hasta llegar a tal resultado:

En primer lugar, es necesario para San Agustín iniciar el debate mediante la siguiente afirmación: si Dios es en tanto bueno y justo -y no sería lícito creer lo contrario- es claro que no puede obrar mal. Por tanto, ¿de quién se ha aprendido el mal? La respuesta se muestra de manera clara y concisa: pues cuando se afirma que el origen de el buen entendimiento es el maestro -que no puede ser mal-, entonces el mal procede de aquel que se aparta del aprendizaje. Del mismo modo, se debe diferenciar entre la voluntad y la buena voluntad, porque todos tienen voluntad, pero basta querer buena voluntad para tenerla.

La buena voluntad proporciona el bien, y por naturaleza, el bien del hombre es la felicidad. Por consiguiente, el aprendizaje propone la siguiente cuestión: si todos desean encontrar la felicidad, ¿por qué tan pocos lo consiguen? Y es que una cosa es querer el bien y otra merecerlo. San Agustín, con astuto y hábil razonamiento, argumenta que realmente los que son dichosos no lo son porque hayan querido vivir una vida dichosa, sino porque han querido vivir bien y rectamente, por lo que es vital el papel de la buena voluntad ya fomentada.

En consonancia con sus nuevas afirmaciones, San Agustín define el libre albedrío como aquella voluntad para poder elegir entre el bien o el mal. Si se tiene en cuenta su origen etimológico, el libre albedrío proviene del término latín "liber", que significa libre o sin restricciones, y "albedrío" del latín "arbitrium", definida como la capacidad de elegir o decidir.

Por tanto, "libre albedrío" en su conjunto se refiere a la capacidad de una persona para tomar decisiones de forma independiente, sin coacción externa, basada en su propia voluntad y juicio. No obstante, parece ser que a primera vista existen incongruencias, puesto que, si Dios presenta omnisciencia divina con los futuros contingentes y, a su vez, el libre albedrío forma parte de esa causa contingente, surge preguntar: ¿realmente es este conveniente?

Responde a estos interrogantes el mismo San Agustín de Hipona: "Ag.- Evidentemente, si esto es así, ya está resuelta la cuestión que propusiste. Si el hombre en sí es un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar de libre arbitrio, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente." San Agustín de Hipona, Del libre albedrío II Resulta evidente, pues, tanto para el maestro como para su aprendiz, que el libre albedrío es conveniente a pesar de ser el origen del pecado, puesto que, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo y también el premio. Es por esta razón que, aunque el libre albedrío permita pecar, no significa que Dios lo haya dotado con esta intención, sino para que los humanos sean libres de hacer el bien. Por ende, el pecado no es sino el mal uso del mismo

2. El papel del libre albedrío sobre la cuestionada libertad de elección

¡Oh, libertad! Facultad que pocos logran alcanzar en plenitud. La historia constata que en el hombre ha residido desde siempre un impetuoso deseo de encontrarla. Sin embargo, la literatura demuestra que en ello se ha errado estrepitosamente.

Libertad, ¿premio o castigo?

San Agustín sugiere que la libertad de elección es un aspecto fundamental de la naturaleza humana otorgada por Dios. Y, en consecuencia, se debe aceptarla como parte de su designio divino incluso si no se entiende completamente sus implicaciones. Se evidencian sus aclaraciones a continuación:

Ev- Concedo que Dios haya dado al hombre la libertad. Pero dime: ¿no te parece que, habiéndonos sido dada para poder obrar el bien, no debería poder entregarse al pecado? Nadie podría servirse de la voluntad para pecar si ésta le hubiera sido dada para obrar bien.

San Agustín de Hipona, Del libre albedrío II

Presenta ahora Evodio una nueva objeción: admitiendo que Dios ha dado al hombre libertad para que pudiera con ella elegir el bien, ¿por qué se obra mal?

San Agustín responde a Evodio planteando dos escenarios posibles. En primer lugar, cabe la posibilidad de que la libertad de elección no proviene de Dios, en cuyo caso se debería evaluar si es justa o no. Y, si se concluye que lo es, entonces se debería reconocer que proviene del mismo Dios que otorga todos los demás bienes. Por otro lado, se asume que la libertad de elección no tiene justificación, no puede proceder de Dios, ya que no puede ser responsable de lo que no tiene sentido.

Sin embargo, si se acepta que la libertad de elección proviene de Dios, no se puede cuestionar si debiese haberlo hecho de otra manera, ya que los actos de Dios están más allá de la capacidad crítica racional.

Por consiguiente, parece ser de innegable incuestionabilidad que la libertad de elección se reduce al uso correcto o inadecuado del libre albedrío y que, por tanto, depende únicamente de la voluntad llegar a abrazar aquella facultad que pocos logran alcanzar en plenitud.

3. Liberum Arbitrium, desde la concepción del autor de este estudio filosófico

San Agustín de Hipona, sacerdote y filósofo de la Iglesia Católica, ofreció una concepción única del libre albedrío, diferenciándose de la visión tradicional. Aunque es incuestionable la contribución del teólogo a la cuestión de la libertad, su interpretación está profundamente arraigada en sus creencias cristianas, las cuales les proporcionan todas las respuestas a sus preguntas.

Desde una perspectiva menos religiosa, puede resultar difícil compartir la interpretación última de San Agustín. Las diferencias ideológicas pueden generar más preguntas que respuestas a sus conclusiones. San Agustín matiza que el libre albedrío es el origen del mal, pero también puede verse como el origen del bien. Su visión parece presuponer una mala voluntad inicial del hombre.

San Agustín define el libre albedrío como la capacidad otorgada por Dios para elegir entre la razón (el bien, lo infinito y celestial) y la concupiscencia (lo terrenal y mundano). Esto plantea la pregunta: ¿es realmente una elección libre? Si una consecuencia es una eternidad en el infierno, esta 'libertad' está claramente condicionada.

Para terminar estas incertidumbres, el filósofo contemporáneo Nelson Pike aborda cuestiones de libertad en relación con la existencia del mal en un mundo donde se supone que Dios es omnipotente, omnisciente y completamente bueno. Pike cuestiona cómo puede coexistir un Dios omnipotente y benevolente con la presencia del mal, planteando una perspectiva crítica a las ideas de San Agustín.

Esta reflexión abre un debate sobre la naturaleza del libre albedrío y su relación con la moralidad y la divinidad, invitando a un análisis más profundo y comparativo entre las interpretaciones de San Agustín y las críticas modernas.

Adicionalmente, contribuyó a un debate filosófico que también inició San Agustín donde los dos se preguntan sobre la existencia del mal y su conexión (o desconexión) con Dios. Pike contraargumenta las tesis de San Agustín con un argumento conocido como 'la paradoja de Epicuro', se presenta a continuación:

¿Está Dios dispuesto a prevenir el mal, pero no puede?

Entonces no es omnipotente

¿Puede prevenir la maldad, pero no quiere?

Entonces no es sensible al sufrimiento humano

¿Puede y quiere prevenir la maldad?

¿Por qué hay maldad en este mundo?

¿No está dispuesto, no puede y no quiere?

¿Entonces por qué le llamamos Dios?

Conclusiones

En conclusión, no hay conclusión definitiva. No se ha encontrado una respuesta única a lo que es el libre albedrío, pero se recuerda que tampoco era esta la intención primaria. La filosofía recuerda que la búsqueda del conocimiento y la comprensión es un viaje sin fin. En realidad, quién sabe si las respuestas las tiene Dios, todos, o si ni siquiera se pueden responder.

Aun así, esto no importa en extremo. Preguntar, cuestionar y rechazar es parte de la evolución y la fuerza motriz que impulsa el conocimiento humano a seguir buscando, indagando y aprendiendo. Este es el ejercicio del libre albedrío por el autor.

Referencias

Pike, N. (s.f.). *La paradoja de Epicuro*

San Agustín de Hipona (s.f.). *Del libre albedrío I*

San Agustín de Hipona (s.f.). *Del libre albedrío II*