

# Filosofía y personalismo en un mundo en crisis

TOMO 2

Édgar Javier Garzón-Pascagaza  
Compilador

MAESTROS  
2



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
de Colombia  
Vigilada Mineducación



# Filosofía y personalismo en un mundo en crisis

2

TOMO 2

Departamento de Humanidades

ÉDGAR JAVIER GARZÓN-PASCAGAZA  
COMPILADOR



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
de Colombia  
Vigilada Mineducación

Garzón-Pascagaza, Édgar Javier (comp.)

Filosofía y personalismo en un mundo en crisis / Édgar Javier Garzón-Pascagaza (comp.)  
y otros siete. — Bogotá : Universidad Católica de Colombia, 2017

Tomo II; 17 x 24 cm – (Colección Maestros ; no. 2 )

ISBN: 978-958-8934-92-1 (impreso)

ISBN: 978-958-8934-93-8 (digital)

I Título II Serie. III Gómez-Rodas, Carlos Andrés IV Masías-Vergara, Carlos Agustín  
V Muñoz-Buitrago, Darwin Arturo VI Parada-Silva, Juan Alexis VII Prada-Rodríguez, Manuel Leonardo  
VIII Victoria-Aguilar, María José de Fátima IX Puig-Zhamaganov, Bair Eloyevich

1. PERSONALISMO (FILOSOFIA) 2. FILOSOFIA 3. HUMANISMO

Dewey 141.5 ed. 21

Proceso de arbitraje

1era evaluación: 8 de febrero de 2016

2da evaluación: 25 de abril de 2016

© Universidad Católica de Colombia

© Carlos Agustín Masías-Vergara

Carlos Andrés Gómez-Rodas

Darwin Arturo Muñoz-Buitrago

Juan Alexis Parada-Silva

Manuel Leonardo Prada-Rodríguez

Bair E. Puig-Zhamaganov

María José de Fátima Victoria-Aguilar

Primera edición, Bogotá, D. C.

Marzo de 2017

**Dirección editorial**

Stella Valbuena García

**Coordinación editorial**

María Paula Godoy Casasbuenas

**Corrección de estilo**

John Fredy Guzmán

**Diseño y diagramación**

Juanita Isaza Merchán

**Impresión**

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.

Bogotá D.C. Colombia

**Departamento de Humanidades**

Diagonal 47 # 15-50

Sede El Claustro

humanidades@ucatolica.edu.co

**Editorial**

Av. Caracas no. 46 - 72, piso 5

editorial@ucatolica.edu.co

www.ucatolica.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta publicación  
no puede ser reproducida ni total ni parcialmente  
o transmitida por un sistema de recuperación  
de información, en ninguna forma ni por ningún  
medio, sin el permiso previo del editor.

Hecho el depósito legal

© Derechos reservados

Impreso y hecho en Colombia

# Contenido

1	
Relación entre humanismo y personalismo, y su pertinencia para la educación en la actualidad.....	5
DARWIN ARTURO MUÑOZ-BUITRAGO, JUAN ALEXIS PARADA-SILVA, MANUEL LEONARDO PRADA-RODRÍGUEZ	
2	
La condición shemática del hombre.....	97
CARLOS AGUSTÍN MASÍAS-VERGARA	
3	
La persona humana y la búsqueda del bien desde la mirada de Karol Wojtyła.....	107
MARÍA JOSÉ DE FÁTIMA VICTORIA-AGUILAR	
4	
La personalidad según las nociones budistas, su propósito y lugar en el mundo en crisis.....	119
BAIR E. PUIG-ZHAMAGANOV	
5	
El fenómeno de la voluntad en <i>La carta apologética e Historia y dogma</i> de Maurice Blondel.....	133
CARLOS ANDRÉS GÓMEZ-RODAS	
Conclusiones.....	151



# 1

## Relación entre humanismo y personalismo, y su pertinencia para la educación en la actualidad

DARWIN ARTURO MUÑOZ-BUITRAGO\*

JUAN ALEXIS PARADA-SILVA\*\*

MANUEL LEONARDO PRADA-RODRÍGUEZ\*\*\*

### ¿En qué consiste la actualidad?

Las sociedades del tercer mundo parecen estar prediseñadas, al estilo de las descritas por las distopías. Como en *Un mundo feliz* (Huxley, 2007), en varias ciudades de Latinoamérica hay castas sociales, las cuales van desde los alfa hasta quién sabe cuál letra. Bogotá servirá en este caso como ejemplo, y el lector decidirá si dicho caso se aplica al suyo propio o no.

Los sectores donde vive la mayoría de obreros, de personas productivas para las fábricas, las empresas, los puntos de venta y demás instituciones que mueven la economía de la ciudad, están situados en la periferia de la ciudad. Pero esta ya no es geográficamente lejana como sucedía hace unas décadas, cuando el norte era reconocido como el lugar de vivienda de las élites económicas y el sur, el del proletariado; por el contrario, ahora es posible encontrar un barrio de estrato seis —es decir, el más lujoso— al lado de uno de estrato uno o dos, popular y sin mayor infraestructura en pro de la calidad de vida. Sea al norte o al sur, la pobreza extrema convive con la riqueza más inmoral. Se ven cambuches, y a pocas

.....  
\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia; magíster en Ciencia Política por la Università di Salerno; magíster en Ciencia Política por la Universidad Católica de Colombia; teólogo por la Pontificia Universidad Javeriana.

.....  
\*\* Doctor en Filosofía, magíster en Filosofía Latinoamericana y licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Santo Tomás.

.....  
\*\*\* Doctor en Filosofía y magíster en Filosofía Latinoamericana por la Universidad Santo Tomás; teólogo por la Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia.

cuadras, mansiones amuralladas y excesivamente protegidas por instituciones de vigilancia especializada. Así de difícil será soportar la consciencia que, siendo adinerado, hay que blindarse para cuidarse del otro, con tal de no verle el rostro que juzga la injusticia social, que es la que garantiza los lujos que disfruta.

Sin embargo, a pesar de la cercanía que hay entre pobreza y riqueza, la brecha entre ambas sigue siendo tan infranqueable como la que había entre los castillos y los feudos, habitados y trabajados por agricultores; solo que ahora esa brecha está marcada por la incapacidad de unos de tener los recursos que tienen los otros, y la incapacidad de esos otros de compartirlos con esos unos. Hoy en día la gente se tolera, como diría José Saramago, pero no comparte nada; aguanta a los demás desde su isla, sin ponerse en común acuerdo con ellos, todo porque ya no hay proyecto.

Aunque la gente de ahora tiene algo en común: se pasa la vida concentrando sus percepciones en los objetos emitidos por la industria del entretenimiento a través de los aparatos tecnológicos, quienes habitan sectores adinerados tienen más acceso a la cultura y, por ende, más oportunidades de realizar una existencia cómoda; entre tanto, la gente menos privilegiada no piensa en sí misma, en cuáles son sus necesidades actuales, sino que se empeña en satisfacer las virtuales, estando pegada a sus pantallas para obtener la sensación de haber solucionado todas las necesidades actuales, de forma similar a como el habitante de la calle se dopa con alguna droga para llegar a creer que ya no tiene hambre. En otras palabras, no importa si no hay mucho dinero para comer dignamente y cultivar la *humanitas* con algún saber adquirido de manera empírica —asistiendo a un museo, por ejemplo—, sino que lo que interesa es que haya entretenimiento virtual, lleno de movimiento, colores y mucha vacuidad, por lo cual la compra de un televisor plano de muchas pulgadas es más urgente que los productos de primera necesidad de la canasta familiar

Lo anterior se manifiesta en términos de espacio. Las personas que tienen un mejor acceso a la educación comúnmente tienen una vivienda más espaciosa; a las demás las están embutiendo en sitios más parecidos a jaulas de zoológico que



a casas y apartamentos. Los ricos gozan de zonas verdes en las cuales da gusto vivir, mientras que los otros sufren la desesperación de habitar la parte inmediata de la montaña, que ya está árida, polvorienta y ocupada por casas de ladrillo y sin fachada, en caso de las más “opulentas”, y de latas y plásticos en los cambuches que parecen ser metafísicos, ya que siempre están ubicados más allá de todo lo demás y debido a que quienes los habitan parecen ser entes sin referente en la realidad, pues eso es lo que manifiesta la indiferencia con que son habitualmente tratados por los ciudadanos afortunados, que sí tienen entidad actual, no solo potencial.

En esa línea de pensamiento se ubican los colegios, donde se educan los hijos de las personas tecnócratas, que tienen un saber especializado, en compañía de herederos de fortunas bien habidas, testaferros y comerciantes sin mayor educación formal, pero con mucho éxito en los negocios —el caso es tener el “token” para participar en el juego de la educación—; en fin, si los padres cuentan con suficiente dinero, pueden matricular a sus hijos en colegios que exigen donaciones voluntarias equivalentes a cuarenta salarios mínimos legales en Colombia, que enseñan inglés y otro idioma diferente al español, entre otras materias orientadas a laboratorios especializados para preparar a los futuros obreros en el tecnócrata trabajo especializado, como buenos alfas que son, creyéndose desde pequeños los pioneros abanderados del progreso de la sociedad.

Ellos están rodeados de ambientes campestres, bonitos, donde da gusto estar, por cuanto generan toda clase de inspiración: cada niño cuenta con mucho espacio y confort; los profesores tienen amplia experiencia, títulos académicos, viajes, trabajos alternos para mejorar su calidad de vida, entre otras ventajas, por lo cual el aprendizaje brindado por ellos tiende a ser significativo para los estudiantes; la excelente nutrición está garantizada, así como la recreación con equipos que cumplen altísimos estándares de calidad. En otras palabras, el colegio soñado por los padres que quieren invertir en una educación privilegiada, sea porque la tuvieron de pequeños o porque no la tuvieron y ahora saben lo conveniente que resulta, es parecidísimo a un club, donde los estudiantes pueden socializar adecuadamente y entablar futuras alianzas para llegar a desarrollar la meta

de —siendo trabajadores tecnócratas, llámense administradores o gerentes de transnacionales— esforzarse por ser creativos, novedosos, llenos de ideas, para poder obtener el dinero que les permita vivir en un condominio y pasar los fines de semana en su finca con casa inteligente o en el club, sea aquí en Colombia o en Australia, porque no tienen miedo al mundo globalizado, ya que crecieron en él; por ello mismo, saben pescar el pez con su excelente manejo de las redes. Estos son los estudiantes que van a cumplir con las demandas laborales del futuro:

La nueva subjetividad va a requerir otro tipo de competencias para un tipo de organización industrial diferente que no está centrada en el trabajo fijo y la repetición, sino en las innovaciones continuas y variadas exigidas por la diversidad de gustos y modas. Este proceso se desmaterializa aún más en cuanto los nuevos productos se basan en la imagen, la novedad y el valor simbólico. De tal manera, son sometidos a una renovación permanente para poder competir, y por lo tanto, las competencias individuales también se transforman haciendo de la creatividad, la iniciativa y la autonomía, las características deseables de ese nuevo asalariado de punta del capitalismo globalizado, capaz de asumir la flexibilidad como condición para garantizar la más alta productividad. (Mejía, 2012, p. 42)

Entre tanto, la mayoría de la población está recluida en colegios que parecen centros carcelarios, que lucran en gran medida a sus dueños. Ya es famosa la excelente idea del negocio que es un colegio de barrio: alguien monta un jardín infantil en una casa con patio, y en pocos años ya tiene primaria; en dos décadas, hay un edificio diseñado para aprovechar cada espacio, no en pro de la dignidad de los estudiantes, sino del proceso de embutido de más clientes para obtener mayores ganancias; no hay zonas verdes amplias, entornos agradables, sino represión, agresión y ganas de estallar. Lo que tienen que experimentar inhumanamente estos estudiantes se parece mucho a lo que pasaban los fabricados en la sociedad imaginaria de Aldous Huxley:

—Observen —dijo el director, en tono triunfal—. Observen.

Los libros y ruidos fuertes, flores y descargas eléctricas; en la mente de aquellos niños ambas cosas se hallaban ya fuertemente relacionadas entre sí; y al cabo de doscientas repeticiones de la misma o parecida lección formarían ya una unión indisoluble. Lo que el hombre ha unido, la Naturaleza no puede separarlo.

—Crecerán con lo que los psicólogos solían llamar un odio instintivo hacia los libros y las flores. Reflejos condicionados definitivamente. Estarán a salvo de los libros y de la botánica para toda su vida. —El director se volvió hacia las enfermeras—. Llévenselos.

Llorando todavía, los niños vestidos de caqui fueron cargados de nuevo en los carritos y retirados de la sala, dejando tras de sí un olor a leche agria y un agradable silencio.

Uno de los estudiantes levantó la mano; aunque comprendía perfectamente que no podía permitirse que los miembros de una casta baja perdieran el tiempo de la comunidad en libros, y que siempre existía el riesgo de que leyeran algo que pudieran, por desdicha, destruir uno de sus reflejos condicionados, sin embargo... bueno, no podía comprender lo de las flores. ¿Por qué tomarse la molestia de hacer psicológicamente imposible para los Deltas el amor a las flores?

Pacientemente, el D.I.C. se explicó. Si se inducía a los niños a chillar a la vista de una rosa, ello obedecía a una alta política económica. No mucho tiempo atrás (aproximadamente un siglo), los Gammas, los Deltas y hasta los Epsilones habían sido condicionados de modo que les gustaran las flores; las flores en particular, y la naturaleza salvaje en general. El propósito, entonces, estribaba en inducirles a salir al campo en toda oportunidad, con el fin de que consumieran transporte.

—¿Y no consumían transporte? —preguntó el estudiante.

—Mucho —contestó el D.I.C—. Pero sólo transporte.

Las primulas y los paisajes, explicó, tienen un grave defecto: son gratuitos. El amor a la Naturaleza no da quehacer a las fábricas. Se decidió abolir el amor a la Naturaleza, al menos entre las castas más bajas; abolir el amor a la Naturaleza, pero no la tendencia a consumir transporte. Porque, desde luego, era esencial que siguieran deseando ir al campo, aunque lo odiaran. El problema residía en hallar una razón económica más poderosa para consumir transporte que la mera afición a las primulas y los paisajes. Y lo encontraron.

—Condicionamos a las masas de modo que odien el campo —concluyó el director—. Pero simultáneamente las condicionamos para que adoren los deportes campestres. Al mismo tiempo, velamos para que todos los deportes al aire libre entrañen el uso de aparatos complicados. Así, además de transporte, consumen artículos manufacturados. De ahí estas descargas eléctricas.

—Comprendo —dijo el estudiante.

Y presa de admiración, guardó silencio. (Huxley, 2007, pp. 24-25)

Ahora bien, si entendemos que la educación busca dar técnicas y perfeccionar las habilidades de las personas para que en un futuro puedan trabajar y desarrollar su propio proyecto de vida, entonces es pertinente revisar qué se ha perdido en la época actual en comparación con la pasada (entreviendo cómo se educaba antes y cómo se hace ahora), tema que se mirará con mayor detalle más adelante.

### **Breve comparación entre la técnica antigua y la técnica actual**

Suenan las campanas que percuten una alabanza elevada por los aires para alegrar los corazones del pueblo y también del cielo, dando las buenas noticias de que por un ratito al día, en una misa, será posible alimentar la subjetividad; pero en este caso no por medio de una reducción eidética, al estilo cartesiano-husserliano, sino de una contemplación del alma que empieza con la observación del arte religioso, el cual fue compuesto por maestros que pensaban en el bienestar del pueblo y por eso le enseñaban cómo era posible creer en Dios por medio de los cuadros que pintaban. Casi todas las obras de arte de una iglesia colombiana que subsista en esta época, desde la colonial, son un resumen de Hebreos 11, el capítulo de la fe; una fe que lleva, a los que la tienen, a morir antes que a renunciar a sus convicciones.

Algunos retratos de santos muestran las consecuencias en su rostro después de que fueron apedreados, aserrados, muertos a filo de espada, todo porque su vida estuvo orientada por una causa final: el reino de los cielos. Para ellos, la búsqueda de la felicidad consistía en mantenerse en el camino que conduce a Dios por medio del servicio a los pobres y la exigencia de justicia, transparencia política, equidad social, entre otros factores que ayudan a convertir las utopías en hechos concretos. En otras palabras, la comodidad ante la realidad, según el cristianismo primitivo, es terriblemente pecaminosa porque pone al ser humano al servicio de sus instintos, de su naturaleza animal, privándolo de ser libre para realizar elecciones y llevándolo a ser un esclavo obediente al vicio de la pereza, de la incapacidad crítica, de la poca advertencia ante las injusticias, de la indiferencia, del ser ente óntico y jamás ontológico.

La santidad es, entonces, inconformidad, ver el mundo al revés, voltear las mesas del templo que contienen dineros conseguidos a punta de corrupción y estafas a los creyentes, ayudar al que está enfermo sin cobrarle dinero, dar prendas de vestir al que no tiene ropa adecuada para el clima bogotano sin esperar nada a cambio, alimentar al habitante de la calle que está hambriento y perdido por tanto consumo de bazuco, sin sentirse orgulloso por haberlo hecho y sin publicarlo a los cuatro vientos para que los demás vean su magnanimidad.

El cristianismo es, por consiguiente, un sendero de luz en medio de las tinieblas, de iluminación de podredumbres, de denuncias acerca de injusticias que otros no pueden ver por falta de elementos teóricos que les permitan orientar sus juicios o por puro miedo a la exclusión y la muerte; el cristianismo es caminar de tú a tú con el otro sin cuestionarlo por ser diferente, sino valorándolo por no ser el mismo que yo, una copia de mi subjetividad, un remedo de lo que soy, un eco de mis pensamientos balbuceados, una imagen en el espejo de los deseos y las inversiones o los malgastos de dinero. El cristianismo consiste en recorrer, con el que de ahora en adelante es considerado como amigo o hermano, esas tierras que otros han privatizado, usando el terror como arma central.

Así, en la época anterior a la nuestra no se retrataba a los santos de la actual fe neoliberal que promueven algunas iglesias gerenciadas y condicionadas por periodistas, administradores de empresas, publicistas, entre otros, que instauran y protegen un sistema de captación legal de dinero por medio de publicidad excesivamente agresiva, que no se diferencia de la usada por otras empresas exitosas, para poner a ver a sus clientes lo que ellos quieren que vean: que ellos ahora son mejores personas que las demás por comprar ese producto. Es decir, así como una persona que porta ropa avaluada en varios millones de pesos, cuya sola billetera vale más que el salario mínimo que gana un colombiano promedio para mantener a su familia, usa su dinero en este tipo de mudas para sentirse diferente a los demás, pero no como un siervo humilde sino como un amo superior, gobernado por el orgullo, de manera similar los compradores de la salvación terminan creyendo que son mejores que los demás por asistir a una bodega para escuchar un concierto de música pop y el mensaje publicitario insistente de su líder, que los trata como ovejas y los programa neurolingüísticamente para que le den su lana.

Visto desde el otro lado, no desde la oveja sino del que la trasquila, no hay diferencia entre este último y el diseñador de modas que ya se ha hecho cuanto cirugía ha querido y ha viajado a cualquier lugar del mundo; esto por todo el dinero que ha logrado al convencer a esos clientes de dudosa autoestima acerca de que las prendas que le ofrece le darán seguridad, confianza, superioridad, éxito en las conquistas, entre otros atributos ficticios, convirtiendo sus carencias de

convicción para afrontar la vida en un complejo de grandeza. El arribismo se convierte en la ética de los clientes que, por invertir mucho dinero en los productos que les ofrecen, creen tener más poder que quienes no lo hacen; dicha ética está compuesta por la suma de utilitarismo y consumismo, la cual da como resultado el derroche absurdo de los recursos naturales, además de la paranoia apocalíptica constante de que este mundo se puede acabar en cualquier momento si a algún presidente occidental se le ocurre enviar misiles nucleares a alguna nación musulmano-petrolera.

Mientras que las éticas antiguas proponían a la felicidad como causa final de la existencia y sostenían que una vida que no persigue esa condición no merece ser vivida, la ética actual sustenta las acciones cotidianas de casi todas las personas que no se preocupan —porque no se dan cuenta de ello— por el hecho de que otros les digan lo que deben ser, pensar y hacer, sino que les fascina que lo hagan. Este es un claro indicio de que esta época patina sobre un lago de hielo, abusando de su resistencia, como sucede en la canción infantil: “Dos elefantes se balanceaban sobre la tela de una araña. Como la tela se resistía, fueron a llamar a otro elefante”, y así *ad infinitum*. Como la capa delgada de hielo no se ha roto, entonces ha surgido la creencia de que se le puede poner más peso; pero en cualquier momento esa sociedad montada sobre un remedo de fundamento se derrumba y deja a todos congelados.

En algún momento, la tierra sobreexplotada no podrá continuar con el ritmo de perforación petrolera ni la matanza de bosques. Esto último es una masacre porque, aunque no parezca, los árboles son seres vivos que nacen, crecen, tienen sus historias amorosas y mueren, pero no por ciclo natural, sino por asesinato; y ese genocidio en Chocó y Amazonas, principalmente, se da porque hay personas que ya no tienen raíces y patinan en una búsqueda incesante de dinero y de más dinero, quién sabe para qué. Por no tener teleología, por no perseguir una causa final en sus empresas, no respetan la causa final que por naturaleza tienen los árboles y les dan, más bien, solución final cuando ellos apenas están en el esplendor de su vida. Y lo mismo le pasa a las vacas engordadas “a la brava”, los pollos enjaulados desde pequeños como si fueran los esclavos de la caverna

para cumplir con un propósito del cual nada saben, que es generar más dinero al dueño de su vida y de la jaula en la cual se desperdicia.

Como el resto de la naturaleza, las vacas y los pollos de esta época globalizada son emplazados, como diría Martin Heidegger, porque tienen que crecer a toda velocidad mediante químicos de Monsanto para producir más y más carne, leche y huevos, pero no por causas altruistas —porque si el negocio está mal, el empresario prefiere regar la leche que compartirla con los hijos de sus compatriotas, a quienes el dinero solo les alcanza para tomar agua de panela—, sino para traducir esos animales tangibles en elementos intangibles a favor de su dueño, es decir, en dinero, acciones, poder, etc.

Aristóteles habló de cuatro causas, que, a lo largo de la historia, han sido explicadas con el clásico ejemplo del escultor que hace una estatua. Dichas causas eran todas complementarias; no era usual, por ejemplo, concebir la hechura de una estatua sin material, y era ilógico tratar de hacer una estatua sin forma. Pero hoy en día se ha logrado la manera de realizar los objetos técnicos sin una de las importantes causas, a saber: la finalidad. Como dice Cruz Vélez (1991):

Además, para Aristóteles todo movimiento tiende a un fin específico, que actúa como causa determinante del proceso, como *causa finalis*.

Galileo simplifica todo esto. Para él no hay más movimiento que el movimiento local, esto es, la traslación en el espacio de cuerpos o partículas movidos por causas mecánicas. No hay diferencia entre el movimiento en el cielo y el movimiento en la tierra, porque la naturaleza es homogénea. El movimiento de los cuerpos en toda la naturaleza se rige por las mismas leyes naturales. Por lo demás, Galileo destierra la *causa finalis* de la física. Las categorías fundamentales con que esta debe operar son el espacio, el tiempo, el movimiento y la medida. Con otras palabras: Galileo destierra de la física toda consideración cualitativa. Ella sólo puede tener en cuenta lo cuantitativo, lo mensurable, lo que se puede medir y calcular matemáticamente. (p. 244)

Por ese motivo, en nuestra opinión, Martin Heidegger no usa el ejemplo clásico de las estatuas, sino que acude al de la copa sagrada. ¿Por qué? Porque traer de lo oculto mediante la técnica, desocultar en el sentido de ‘crear’ (*poiesis*), es algo que debe pensarse bien antes de hacerse. Si el orfebre no emplea su sabiduría, su técnica, para “traer a la vida” un útil con fines sagrados, si el fin de la *poiesis* no es equivalente

al de un fin sagrado, entonces no tiene sentido raparle la copa a lo oculto. El mero darle forma de copa (causa formal) el orfebre (causa eficiente) a la plata (causa material), excluyendo de la causalidad la importante causa final, es una constante de esta época que amenaza con el ser del hombre.

Al no haber fin alguno en la causa final, lo que lo reemplaza es el querer hacer las cosas por el querer mismo; por eso se hacen copas y más copas sin fines elevados, sagrados, sino con un carácter de desechable, el cual va de la mano, en nuestra opinión, con esa sed del neoliberalismo —que está tan ligado desde su origen a la Modernidad— de acumular por el acumular mismo. Acumulemos copas de plata. ¿Para qué? Para nada en especial, solo porque es chévere acumular. Destrozcamos la naturaleza en nuestra búsqueda de nuevos materiales y nuevos avances tecnológicos. ¿Para qué? Para nada en especial, solo por el placer de avanzar y avanzar. Dominemos los materiales, dándoles forma indiscriminadamente. ¿Para qué? Solo para exaltarnos en tanto que causas eficientes, para sabernos a nosotros mismos como los amos o señores o dominadores de la naturaleza:

Pero con la inserción de la máquina de vapor entre el hombre y la naturaleza este esquema se rompe. Ahora lo primero no es la fijación de un fin concreto. Lo que se busca ahora es la acumulación de energía, una energía que originariamente no está destinada para esto o aquello, sino que queda a disposición del hombre para múltiples fines, como una “fuerza amorfa”, según la expresión de Max Weber. Lo que se persigue con ella no es, pues, mover la canoa sobre el río, sino la fuerza por sí misma, el puro poder, gracias al cual pueda el hombre dominar la naturaleza e imponerle su voluntad. (Cruz Vélez, 1991, p. 251)

Con base en la copa elegida por Martin Heidegger, el siguiente ejemplo puede ayudar a comprender la situación que atraviesa el mundo actual. Por no tener fin la causa final, la gente de ahora ya no patina en suelo firme como la de antes, sino sobre un lago de hielo delgado, susceptible de ser fracturado con facilidad. Vamos a comparar un vaso desechable, que representará a la época actual, con una copa sacrificial, que representará a la pasada; para ello nos sirve, en primer lugar, la ubicación panorámica que nos ofrece la siguiente tabla.



**Tabla 1.** Comparación entre la época actual y la época pasada desde la perspectiva de las causas aristotélicas

VASO DESECHABLE DE LA ÉPOCA ACTUAL	COPA SACRIFICIAL DE LA ÉPOCA PASADA
<p>1. <i>Causa material</i>: plástico.</p>	<p>1. <i>Causa material</i>: oro o plata.</p>
<p>2. <i>Causa formal</i>: aspecto o figura que da forma al material y que a su vez le permite contener cualquier líquido frío. El material no es suficiente para que el vaso sea vaso. Un ejemplo de esto es que no es lo mismo un vaso de plástico que un anillo de plástico para piñatas. Ambos elementos tienen usos muy diferentes, que no solo dependen de la causa final —el para qué fueron hechas—, sino también de la forma. La forma del anillo dice que no es posible verter un líquido en él, así como la forma del vaso avisa que no es viable portarlo en un dedo como si se tratara de un adorno.</p>	<p>2. <i>Causa formal</i>: aspecto o figura que da forma al material y que a su vez permite contener un líquido sagrado: sangre o su representación a través del vino, tal como sucede en la Eucaristía, en el momento de la Transubstanciación. Sin embargo, si bien es cierto que el material no es suficiente para que la copa sea copa, ya que no es lo mismo una copa de plata que un anillo de plata, el material sí es suficiente para decir que algo es importante o no lo es. No es lo mismo demostrar su amor a una mujer por medio de un anillo de plástico para piñatas que por uno de plata. Este último, el valor simbólico que tiene la plata, más el costo que implicó adquirirla, va en relación con el alto aprecio que el hombre tiene a la mujer. Sin embargo, dicho aprecio queda en duda cuando la tacañería lleva al hombre a dar un anillo de plástico. Como es impensable que una persona sea tan tacaña, entonces la mujer opta por pensar que lo del anillo de plástico es una broma, algo pasajero y espontáneo hecho por molestar, por reír. A la vez, a ella le queda claro que ese momento de alegría fugaz que se experimentó por recibir el anillo de plástico no es duradero, mientras que al recibir un anillo de plata ella puede percibir lo opuesto. O sea, la risa y lo pasajero están ligados al plástico, mientras que la seriedad y la durabilidad están asociados a la plata. De ahí que si nuestra vida usa mucho plástico, se vuelve risible y poco duradera, siguiendo las políticas de obsolescencia programada del neoliberalismo, según las cuales debemos consumir productos que duren poco para, después de que se dañen, botarlos y reemplazarlos por unos nuevos, en lugar de hacer productos duraderos y arreglables, pensando en el medioambiente y el futuro de las próximas generaciones.</p>
<p>3. <i>Causa final</i>: que el dueño de la fábrica gane más dinero. Si muere tras vender un lote de vasos desechables, ¿podrá decir que fue feliz trabajando duro para conseguir más dinero? ¿Y qué preguntar acerca de la felicidad del operario?</p>	<p>3. <i>Causa final</i>: el monje orfebre busca adorar a Dios por medio de su trabajo y promover la reconciliación entre Él y los hombres. Si muere tras terminar una copa, puede hacerlo con tranquilidad por haber cumplido la labor que lo hizo feliz durante su vida.</p>
<p>4. <i>Causa eficiente</i>: operarios manejando máquinas en fábricas.</p>	<p>4. <i>Causa eficiente</i>: un monje que conoce a la perfección el arte de la orfebrería y, a la vez, ayuna, hace obras de caridad, entre otras disciplinas espirituales para imprimir el carácter de sacralidad en la copa.</p>

En segundo lugar, revisemos breve y comparativamente cada una de las causas.

### ***Causa material***

Comencemos con la causa material, que es tan importante dado que hoy en día se habla mucho de materialismo. Este último se está llevando a cabo, principalmente, por medio del hábito de reemplazar los aparatos técnicos que se dañan, en lugar de arreglarlos, tal como lo hacían las generaciones anteriores; por eso, una característica de esta generación es el despilfarro de los recursos naturales. Si la gente no está cambiando las piezas de un computador, por ejemplo, sino arrojando el viejo a la basura y comprando uno nuevo, entonces hay un montón de minerales valiosos como el coltán que están siendo desperdiciados. Para encontrar más minerales se está destrozando la tierra, desplazando gente, esclavizándola mediante largas jornadas de trabajo mal remuneradas, entre otros aspectos degradantes que podrían ser frenados si las fábricas produjeran aparatos técnicos de muy buena calidad, que promovieran el reciclaje de dichos minerales para la elaboración de futuras piezas.

Pero lo anterior es muy difícil de realizar porque, tal como lo dice Heidegger, la esencia de la técnica moderna es la estructura de emplazamiento, la *Gestell*, que consiste en que hoy en día alguien solicita algo a alguien para satisfacer a alguien que a su vez le solicitó algo, y por eso todo debe fluir en continuo y veloz movimiento, para que la economía marche hacia el progreso del nuevo y libre ser humano, a partir de la aniquilación de su hogar:

¿Qué es la técnica moderna? Es también un desocultar. Si nosotros clavamos la mirada sobre todo en este rasgo fundamental, se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna.

Ahora bien, el desocultar que domina a la técnica moderna no se despliega en un producir en el sentido de *ποίησις*. El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas. Pero, ¿no vale esto también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas giran, ciertamente, en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas.

Por el contrario, una región es provocada a la extracción de carbón y minerales. La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación. Entretanto, la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que *pone* a la naturaleza. La pone en el sentido de provocación. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación. El aire es puesto dentro de la entrega de nitrógeno, el suelo por los minerales; minerales, por ejemplo, el uranio, éste por la energía atómica, que puede ser desintegrada para destrucción o para usos pacíficos. (Heidegger, 1997, pp. 123-124)

Ahora bien, el problema no es solo que la continuidad de la vida esté amenazada por el progreso del hombre occidental, sino que la política de la obsolescencia programada, que lleva a la gente a usar los artefactos como si estos fueran desechables, termina haciendo de su vida algo desechable. Un ejemplo de esto es el matrimonio: las parejas de las generaciones pasadas se juraban amor eterno y lo cumplían, solo la muerte las separaba; una hija, desde los tres años, se paraba en la butaca de la cocina; sesenta años después, su nieta y bisnieta, al visitarla, también se suben a la misma butaca para alcanzar algo en la cocina. ¿Por qué? Porque en la mente de los de antes no estaba implantada la idea de consumir y arrojar a la basura, sino de consumir y reparar para poder seguir consumiendo. Lo que hoy en día es visto como basura, en esa época era visto como algo reutilizable; sin embargo, ahora muchos matrimonios duran lo que subsisten las butacas: tres años en algunos casos, tres meses en otros; y como las cosas no tienen arreglo, se cree que las relaciones tampoco. Lo más práctico, entonces, es conseguir una relación nueva.

De la misma manera, si alguien quería demostrar afecto a otra persona, tal como se mostró en la tabla 1, lo hacía por medio de la elección de un metal duradero, que le hiciera conocer que su aprecio estaba directamente relacionado tanto con el costo del material empleado como con el valor simbólico de este y su durabilidad en el tiempo. La elección del material era muy importante en la antigüedad para demostrar la solemnidad y el amor a otra persona a la hora de darle un

regalo; un ejemplo de esto es el siguiente, ubicado en el Segundo Libro de Samuel, en el capítulo 24, desde el versículo 18 hasta el 25, que dice:

Y Gad fue aquel día a decir a David: —Vete a edificar un altar al Señor en la era de Arauná, el jebuseo. Fue David, según la orden del Señor que le había comunicado Gad, y cuando Arauná se asomó y vio acercarse al rey con toda su corte, salió a postrarse ante él, rostro en tierra. Y dijo: —¿Por qué viene a mí su majestad? David respondió: —Vengo a comprarte la era para construir un altar al Señor y que cese la mortandad en el pueblo. Arauná le dijo: —Tómela su majestad, y ofrezca en sacrificio lo que le parezca. Ahí están los bueyes para el holocausto y la rastra y los yugos para leña. Tu servidor se lo entrega todo al rey. Y añadió: —¡El Señor, tu Dios, acepte tu sacrificio! Pero el rey le dijo: —No, no. Te la compraré pagándola al contado. No voy a ofrecer al Señor, mi Dios, víctimas que no me cuestan. Así, compró David la era y los bueyes de Arauná por medio kilo de plata. Construyó allí un altar al Señor, ofreció holocaustos y sacrificios de comunión, el Señor se aplacó con el país y cesó la mortandad en Israel.

¿Qué no haría un banquero o político de la actualidad ante la oportunidad que se le presentó al rey David? Pero él, que no tenía una visión neoliberal de la vida, todavía podía reconocer que regalar algo a alguien, sin que eso le hubiera costado, era una muestra de menosprecio, y no de amor. ¿Qué se le está diciendo hoy en día, entonces, a una persona que uno ama cuando, para regalarle algo, se busca el aparato técnico más barato, hecho en plástico?

De forma similar, en la actualidad la mayoría de seres humanos, por falta de tiempo, por vivir en ese afán de conseguir un centavo —lo cual está bien representado en la película dirigida por Andrew Niccol y estrenada en el 2011: *El precio del mañana (In time)*—, termina creyendo que su cuerpo es desechable. ¿Cómo más se puede explicar que casi no duerma, que coma a toda carrera, que para buscar relajarse use sustancias tóxicas, etc.? Los papás de antes iban al mercado a seleccionar los mejores productos para sus hijos, los cocinaban con paciencia durante horas y llevaban a cabo un ritual en el almuerzo, al cual todos debían asistir puntual y elegantemente, con el objetivo de compartir la comida.

Nadie podía pararse hasta que todos terminaran, por lo cual se degustaba el alimento. Mientras que ahora, aparte de que las familias tienen poco tiempo para reunirse a almorzar —y cuando lo hacen, cada uno está observando sus aparatos

técnicos—, lo normal es que una persona coma una empanada calentada en microondas, acompañada de una gaseosa, en cinco minutos. Ya no hay ritual en el almuerzo, ya no importa la comunidad, ya no interesa disfrutar, ya no es relevante esperar con paciencia, sino terminar lo más rápido posible. ¿Qué se puede esperar de la salud, dentro de treinta años, de una persona que lleva un ritmo de vida así?, ¿para dónde va esta sociedad que corre con mucho afán, pero sin saber a dónde va porque ya no orienta su vida por una causa final elegida por él mismo, sino impuesta por la educación del mercado: el fin de la vida es hacer dinero?

### ***Causa formal***

En cuanto a la causa formal, es posible mencionar algo semejante a lo de la causa material. En las fiestas ya no importa la forma de las copas, sino el efecto. El proceso, el medio, el ritual están quedando marginados porque el aparato técnico, en cuanto instrumento, reemplazó al medio. Ya no es necesario, para agasajar al cumpleaños, ir al bife, buscar la copa más elegante que fue heredada por tres generaciones, desempolvarla con mucho cuidado para no romperla, lavarla bien, ponerla sobre una servilleta de tela fina que reposa sobre una bandeja de plata, servir el vino añejo que se estaba guardando para esta ocasión y hacer sentir a dicha persona como la más importante del universo durante ese día. Ahora todo ese proceso es reemplazado por el instrumento, por el vaso de plástico. ¿Para qué lavar? En esta época no se puede perder tiempo. Y lo que antes era importante, ceremonioso, y que servía para dar sentido a la vida, ahora es una pérdida de tiempo. Si el niño cumple años, entonces lo mejor es contratar a alguna empresa multinacional de hamburguesas para que se encargue de todo, mientras los adultos pueden hablar aparte.

¿Esa nueva y libre forma de celebración cumple con el objetivo de demostrar el gran amor de los padres hacia los hijos?, ¿decirle a su hijo que le interesa muy poco, que no quiere perder tiempo preparándole una fiesta con sus propias manos, es, siquiera, respeto? Por consumir tantos productos hechos con materiales desechables, nuestra vida se convirtió en desechable. La causa formal iba directamente ligada a la causa final. Pero como esta última ya no es importante,

¿para qué conservar a la causa formal? Cualquier cosa sirve para festejar. Finalmente, nuestro cuerpo, como nuestra existencia, es desechable.

### ***Causa eficiente***

En ese sentido, la causa formal va también relacionada con la causa eficiente. Como se ve en el cuadro comparativo, la diferencia entre la forma de una copa sacrificial y un vaso desechable es que en este último se puede verter cualquier líquido frío, mientras que en el cáliz no. Pero, ¿por qué este último solo acepta líquidos sagrados? Porque es, a su vez, sagrado. ¿Y por qué es sagrado? Porque su orfebre también lo es. ¿Y por qué este lo es? Porque ha apartado y dedicado su vida a la oración, contemplación, entre otras disciplinas espirituales que le permiten elaborar su producto con esmero, paciencia, exactitud, excelente calidad, garantía de durabilidad, entre otras cosas que puede ofrecer cualquier orfebre reconocido. Pero el plus es que, mientras hace la copa, este monje la dedica a Dios, le va imprimiendo su finalidad, el para qué la está haciendo:

Sin embargo, en deuda en tercer lugar está, sobre todo, con esto: aquello que de antemano circunscribe a la copa al ámbito de la consagración y de la ofrenda. A través de ello es delimitada como útil para el sacrificio. Lo delimitante finaliza a la cosa. Con este fin nos acaba la cosa, sino que desde él comienza lo que será después de la producción. (Heidegger, 1997, p. 117)

Con base en lo anterior, es posible especular lo que sucedería si se le avisara al monje orfebre que en esta época su arte (*τέχνη*) ya no es valorado y que, por tanto, para sobrevivir él tendría que trabajar en una fábrica, cuidando a una máquina que hace vasos desechables y echándole el plástico cuando se acabe. Al preguntar por la finalidad, el para qué de la copa desechable a cuya producción se dedicaría de ahora en adelante, y al ser enterado de que será para beber cualquier tipo de licor en cualquier lugar y que posteriormente será espichada y descartada en la basura, es de esperar que el monje orfebre rechazara, por dignidad religiosa y consciencia convencida, esa propuesta. Su felicidad consiste en agradar a Dios por medio de la elaboración de copas que reconcilien a la humanidad con Él, mas no en hacer copas desechables para usos profanos. Mientras que si en un futuro el dueño de la actual fábrica de vasos desechables se diera cuenta de que ese negocio ya no es

rentable, no va a pensar que la finalidad última de su vida consistía en ser feliz a través de la gerencia de su fábrica elaboradora de vasos desechable, y que preferiría suicidarse antes que renunciar a tan magna labor; el dueño de la empresa simplemente la vendería y reinvertiría el dinero en un negocio que en ese momento esté prosperando, porque su finalidad, lo que persigue, es el dinero.

Recordando que estamos hablando sobre la causa eficiente, cabe resaltar que en la época antigua, debido a que el arte o la técnica manual eran muy bien valorados, las personas que querían agradar con un buen regalo a quien amaban buscaban a un artista reconocido; es decir, así como era tan importante seleccionar y pagar caro económica y simbólicamente por el material que se habría de emplear en la elaboración del producto, de manera similar era menester escoger a un artista o técnico que supiera tratar con destreza ese material fino, dándole una forma igualmente fina. Al material prestigioso le corresponde un fabricante igualmente acreditado, y no es deseable que alguien que apenas está empezando a aprender a hacer productos use ese tipo de materiales, porque los puede dañar. El artista había elegido su oficio y estaba feliz de haberlo escogido; decía que no estaba trabajando sino haciendo lo que le gustaba, y por todo eso cobraba por lo que valía su trabajo. Entonces, si bien es cierto que la satisfacción económica era importante, más aún lo era su bienestar, el saber que estaba haciendo algo bueno por la humanidad al decidir invertir todo su tiempo y genialidad en la elaboración de ese tipo de productos. ¿Quién puede dudar, entonces, de la calidad de un producto bien pensado y elaborado?

Ahora bien, pensemos en la motivación que puede tener el operario de una fábrica de vasos desechables, que se levanta a las tres de la mañana para hacer el almuerzo y salir antes de las cinco, para alcanzar a llegar a su trabajo a las siete. Si sale quince minutos después —y le ha pasado—, llega tardísimo a la fábrica y su jefe lo regaña y lo penaliza con un descuento de dinero en el pago mensual. Él trabaja ocho horas al día normalmente, aunque a veces son quince, mirando fijamente una máquina, verificando que todo funcione bien y agregando material cuando se acaba, tal como se había mencionado. Ese trabajo repetitivo va

haciendo de su vida algo repetitivo, así como el consumo de vasos desechables va haciendo de nuestra vida algo desechable.

Cuando tiene tiempo libre, el operario se dedica a seguir viendo y operando aparatos técnicos. ¿Con qué alegría puede trabajar esa persona que cuando pequeño soñaba con ser astronauta o presidente y ahora está habitando un espacio de un metro cuadrado casi todo el tiempo de su vida, tras haber llegado allá luego de haber sido estrujado en el sistema de transporte que usa?, ¿con qué ganas puede imprimir calidad en lo que hace este operario que, en el fondo, no tiene que hacer nada crucial para su existencia, viendo así en la máquina un espejo que le muestra todo el tiempo su inutilidad, lo absurdo de su paso por esta tierra, lo fácilmente reemplazable que es por otro ente-óntico al cual, curiosamente, todavía le dicen humano?, ¿con qué ánimo puede trabajar este obrero si no tiene la oportunidad de usar el potencial de su cerebro inventando algo, sino cuidando que todo marche bien, y tampoco recibe un salario que le permita elegir otras opciones de vida? Mejor dicho: ¿es siquiera comparable la búsqueda de felicidad del operario mediante su labor en la fábrica de vasos desechables, en la cual trabaja solo por un sueldo, con la que emprendió el monje orfebre?

### ***Causa final***

Por último, y en ilación con lo anterior, abordaremos rápidamente la causa final. El problema no es que no haya causa final, porque sí la hay: ganar dinero. El problema es que esa causa no es estrictamente final, en el sentido de que no finaliza, no se agota. Cuando una abuelita está cocinando el almuerzo para su nieto —recurriendo de nuevo al ejemplo ya usado—, aparte de que invierte dinero en buenos materiales y tiempo en la elaboración paciente del producto, disfruta muchísimo de ver comiendo a su nieto con agrado lo que le preparó; es decir, podría decirse que si esa abuelita tuviera que morir en ese momento, lo haría tranquila, porque fue feliz al alimentar a su nieto de la mejor manera posible y ver que su esfuerzo valió la pena. Y si no tuviera que morir en ese momento, de igual manera es feliz porque su labor finalizó, porque cumplió su objetivo, porque alcanzó lo que se había propuesto. Pero, ¿qué podrían decir el dueño de la fábrica de vasos desechables y el operario que vigila su producción?



Un operario promedio de la actualidad gana un sueldo que no le alcanza para sobrevivir, y por eso, apenas puede, sale corriendo a trabajar en otro lugar; en otras palabras, él gasta la mayoría de su tiempo trabajando para otros, haciendo de su vida una materia enteramente disponible a cambio de dinero. El fin de su vida es la adquisición de dinero y podría decirse que lo es por cuanto gana muy poco dinero; es decir, podría esperarse que si el operario ganara, con una única función ejecutada durante ocho horas, el salario equivalente a los tres empleos que tiene en la actualidad, entonces pararía de someterse a tal explotación y viviría un poco; pero lo común es que la codicia se apodera del operario, que termina endeudándose más para conseguir más y, por ende, trabajando más para pagar la deuda.

Ahora bien, lo mismo le sucede al dueño de la fábrica y a cualquier multimillonario. No es normal ver a una persona adinerada paseando por el mundo, malgastando su dinero en fiestas o algo así; lo habitual, su ética, es trabajar muchas horas al día, muchos años de la vida, dirigiendo bien sus empresas. Es decir, no hay mayor diferencia entre el estrés de un operario y el que padece el dueño de su tiempo, presente y futuro económico; y surge la pregunta: ¿para qué tanto sacrificio? Una vez más, la respuesta es: para ganar dinero. Pero cuando se hace la pregunta: ¿para qué ganar más dinero?, no se sabe la respuesta.

Cuando uno, desde una condición de operario normal, mira lo que gana al año alguien como Bill Gates, por ejemplo, se pregunta: ¿para qué quiere ganar más dinero ese señor? Cuando uno ve que alguien como Luis Carlos Sarmiento Angulo, que tiene tanto dinero y poder, está desposeyendo a los campesinos desplazados de la tierra de los campos baldíos que por ley les pertenece, entonces surge la pregunta: ¿para qué más?, ¿cuándo va a frenar su codicia?, ¿cuándo va a parar su conquista de terrenos y nuevos mercados? Y la respuesta es: nunca, porque él no es él, sino que está poseído por la enfermedad moderna que Martin Heidegger nombró, reinterpretando a Friedrich Nietzsche, como voluntad de poder.

Lo anterior puede relacionarse con el anillo de poder que porta Frodo en *El señor de los anillos*; Tom Bombadil fue el único personaje que al ponérselo no se volvió invisible ni se dejó gobernar por ese poder; los demás sucumbieron ante él, sin

poder dominarlo. El poder no es dominable, sino dominador, poseedor de almas, y parece que eso es lo que le sucede a casi todo el mundo en la actualidad. Todos quieren más porque, como lo diría Søren Kierkegaard, los de esta época nadan en el estadio estético, probando placer tras placer, pero siempre en el plano material nada más. La durabilidad de esa alegría es corta, por lo cual se les convierte en un vicio que los obliga a buscar cada vez más; así es la búsqueda del dinero, por lo cual podría hablarse de causa sin fin, de causa ilimitada o causa desbordada, mas no precisamente de causa final. Parece ser que esta última reaparecerá solo cuando una guerra nuclear finalice todo intento humano de lo que sea, ya que, posiblemente, después no habrá ninguno.

¿Qué es el dinero? Inicialmente, una representación de un producto tangible; el billete representaba oro y mediante esa representación, a lo que se quisiera comprar con él. Pero el hombre occidental se acostumbró tanto a dicha representación que terminó aborreciendo al mundo real. Por eso comenzó a explotarlo para producir artefactos reproductores de representaciones de la realidad, o ¿qué otra cosa es un televisor, una pantalla de computador, una valla publicitaria, una revista de moda? Ahora el operario prefiere ver una montaña en una película que recorrerla en carne y hueso; ahora el dinero ni siquiera representa algo tangible, sino que es representación pura: el dinero representa más dinero y sale de la nada, de la deuda. Entonces, ¿qué es lo que persigue el hombre occidental de la actualidad? Una representación absoluta. De lo ente absoluto que se pensaba en la medievalidad, se pasó en la Modernidad a la búsqueda de su representación; pero ya no ligada a la cosa por ella representada, sino enfocada a la representación misma, libre de lo que representa. Es como si la imagen del espejo se independizara de la persona que posa al frente de él; es como si el objeto reclamara libertad absoluta al sujeto. Y esto se puede constatar en casi cualquier reunión familiar, en cualquier lugar de la actualidad, donde se puede observar a la gente sentada una al lado de la otra, mirando sus aparatos técnicos, los mensajes que sus amigos les escriben, en lugar de reunirse con ellos en vivo y en directo. Cuando se reúnen con dichos amigos, entonces les escriben mensajes a sus familiares.

En resumen, la principal característica de la actualidad es la constante evasión de lo real, entendido esto como lo actual, para mirar solo lo virtual, es decir, lo potencial. Importa más lo que todavía no es. El hombre occidental actual añora que las cosas salgan pronto de lo oculto, el producto que todavía no se ha inventado, la solución al problema que ni siquiera se ha planteado; adora los descubrimientos, los adelantos tecnológicos, las invenciones, las nuevas tecnologías, las nuevas películas que superarán en efectos especiales a las viejas. Lo viejo, entonces, dada la velocidad de la información, se convierte en lo que ya ha quedado al descubierto. Lo nuevo es lo que apenas está saliendo, la noticia fresca que en unas horas, tras ser exhibida, se convertirá en vieja y caduca; lo más deseado es la primicia, esa noticia de lo que aún no ha salido, pero que saldrá en el futuro, porque quien divisa lo que viene, quien tiene la chiva, tiene el dinero.

El problema es que si sigue dando preeminencia a la representación y no a la cosa real, a la Tierra objetualizada, y no a la Pachamama como sujeto, cuando el hombre occidental se dé cuenta, solo contará con representaciones del mundo que devastó, y él mismo dejará de ser sujeto de carne y hueso para volverse imagen, objeto, porque ¿con qué va a alimentar su subjetividad, su *res cogitans*, si aniquiló lo que podía alimentar a su cuerpo? El hombre occidental empezó objetualizando al mundo y terminó objetualizándose a sí mismo. Por eso, en lugar de seguir usando la matriz DOFA para todo, pensando siempre en obtener más rentabilidad, debería usar las cuatro causas aristotélicas, para saber al menos hacia dónde va al emprender sus movimientos.

### **Cómo piensa el colombiano promedio de la actualidad**

En la actualidad se sabe que el triunfo del pensamiento libre sobre el pensamiento dogmático no fue de una guerra sino de una batalla, y que fue poco duradero —por eso mismo es tan relevante reforzar el papel protagónico de la mirada epistemológica de la realidad—. Realmente, la teología no era la enemiga principal de la libertad y mucho menos lo era la ciencia, tan amiga de la filosofía; tampoco lo era la técnica ni la industrialización. El enemigo poderoso del pensamiento libre en esta época es la manipulación hecha por los poderosos sobre las personas que

con tanta facilidad se someten al consumismo extremo de tecnología visual, táctil y auditiva. El olfato y el gusto parecen haberse salvado, por ahora, de la esclavización del cuerpo humano en la era digital. Esos dos sentidos están sometidos, más bien, al consumismo subterráneo de drogas que aumentan psicológicamente el placer que se puede obtener por medio de la estimulación de ambos.

Ahora bien, esa era digital que está dominando la atmósfera de las ciudades y los pueblos de esta patria no es experimentada por los colombianos tal como lo hacen los estadounidenses o los europeos. Aquí hay expresiones de diferentes eras que conviven separada y simultáneamente como si se tratara de varios países pertenecientes a épocas diferentes, no de una nación homogénea; esto hace que en Colombia sea imposible hablar de *posmodernidad* y *era digital* como si fueran términos equivalentes, intercambiables en un texto a manera de sinónimos. Incuestionablemente hay era digital, pero jamás una postmodernidad unívoca vivida en todo el territorio nacional. El siguiente fragmento del pensamiento de Cruz Kronkly (1994) puede ilustrar mejor esta idea:

Comprender la situación actual del país resulta entonces imprescindible. Pues mientras muchos parecen coincidir en que se trata, en lo fundamental, de un proceso delincencial generalizado, nosotros sostenemos que no se trata sólo de eso, sino de nuestro despliegue definitivo hacia lo que podríamos denominar nuestra inserción en el mundo moderno. Avanzamos, entonces, no hacia el abismo sino hacia la modernidad con todos sus costos. Con una advertencia: ingresamos en la modernidad cuando el resto del mundo avanzado ya ha entrado en la posmodernidad. Nuestras jóvenes generaciones son hoy, por tanto, al mismo tiempo modernas y posmodernas, aunque en medio de instituciones sociales y políticas relativamente premodernas y, sobre todo, padeciendo una pobreza que los espíritus modernos ya no están dispuestos a soportar con la misma resignación de otros tiempos. Se trata, pues, de pensar nuestra época recuperando una perspectiva teórica que dice relación con el entendimiento de lo que sucede en una sociedad cuando asume por fin, aunque sea tardíamente, los valores y la cultura del mundo moderno y postmoderno, con lo que eso significa. (pp. 1-12)

En varios pueblos colombinos todavía se puede respirar la atmósfera cultural del Medioevo traída por los españoles en la época colonial, mezclada con la indígena; síntesis que se puede evidenciar en fechas como la Semana Santa, cuando el sincretismo religioso y cultural sale a relucir con toda su fuerza. Por esa razón

es fácil encontrar en los pueblos o campos colombianos a campesinos que revisan su cuenta de Facebook a través de su iPhone, actividad que aparentemente los sumerge definitivamente en la era digital, pero que siguen percibiendo en las noches a las brujas que salen a asustarlos —creencia que la Modernidad va a combatir con vehemencia a través de la ciencia y su fundamentador ideológico: el positivismo lógico—, por lo cual hay que echarles sal, tal como lo haría cualquier indígena amerindio precolombino o cualquier celta medieval.

Ahora bien, con lo anterior no se está promoviendo la idea positivista de que los indígenas americanos o europeos son primitivos. Se rechaza la visión biologicista-progresista de la historia<sup>1</sup>, entendiendo que las culturas son diferentes y que no necesariamente tienen que pasar por una escala evolutiva, por medio de los periodos de: a) Edad Clásica o Antigua, b) Edad Media, c) Edad Moderna y d) Edad Contemporánea o Posmoderna, ya que esta visión responde más bien a los intereses de quienes sacan provecho de la globalización que fomentan en la actualidad que a los de las culturas locales. Las culturas no son plantas que siguen un destino inalterable: nacer, crecer, reproducirse y morir, sino que son destellos espontáneos de la voluntad de quienes se atreven a regular su mundo y su tiempo con el ánimo de pasar a la historia, más la de los regulados, que básicamente tienen tres opciones: a) someterse voluntariamente al poder; b) aparentar someterse, pero hacer lo que quieren hipócritamente, c) o resistir, saliendo a la luz pública para plantear una oposición clara.

También se rechaza la idea según la cual la Edad Clásica es primitiva y la posmoderna está llena de novedades. Por una parte, en la actualidad no hay tecnología

.....  
 1 Spengler (2011) expresó esta visión en *La decadencia de Occidente*. Según el autor, las culturas nacen (y son primitivos como los indígenas americanos, animistas; es decir, pueden creer que un volcán es un dios que está muy bravo y por eso expresa su ira escupiendo fuego, demandando un sacrificio), crecen (y son como adolescentes: a veces adultos, a veces niños dependientes, heterónomos, que no han alcanzado la mayoría de edad; creen en la metafísica, o sea, que el volcán no es ningún dios, sino que es una criatura divina que explota cuando Dios, que no forma parte de este mundo, quiere castigar a un pueblo que no ha seguido sus normas), se reproducen (como en la modernidad, cuando Occidente dominó al mundo, apropiándose abusivamente de materias primas y esclavos; generando un esplendor cultural en las ciudades europeas y en los condominios lujosos donde vivían las élites latinoamericanas europeizadas, al estilo de las aristocracias afrancesadas del siglo XIX en Colombia) y mueren (tesis central de su texto, según la cual la cultura europea ha llegado al tope de su magnificencia y por eso se prepara para morir).

para levantar edificaciones como las que construyeron los egipcios o los incas, lo cual implica: o que en la actualidad somos todavía primitivos en relación con los “aborígenes”, o que, sin ser primitivos, estamos menos avanzados tecnológicamente que los ancestros<sup>2</sup>.

Por otra parte, en el presente hay destellos de ideologías muy antiguas; por ejemplo, Hollywood promueve en casi todas sus películas de acción el típico dualismo entre el bien y el mal. En conclusión, no hay que comparar las edades ni las culturas, porque unas parecerán más primitivas que otras; lo que hay que ver, al estilo de los sofistas, es que cada cultura es diferente y por eso no pueden ser sometidas a un criterio único de validación.

Volviendo al tema que se venía desarrollando antes del párrafo anterior, es importante mencionar que en el Medioevo la vida de la gente giraba en torno a la idea de que Dios creó al mundo, motivo por el cual había que cuidarlo con suma reverencia; así, por ejemplo, en esa época se prohibían los experimentos alquímicos o investigar el cuerpo humano, pues, ya que la Biblia dice que somos tierra, debemos volver a ella, debemos ser enterrados y no cremados ni profanados, es decir, examinados científicamente. Curiosamente, hoy en día es común escuchar noticias en Colombia acerca de cadáveres robados, que luego, misteriosamente, aparecen en morgues de hospitales donde los aprendices de medicina experimentan, con el objetivo de entender mejor al cuerpo humano y poder curarlo. Esto normalmente genera escozor en esta sociedad, principalmente conservadora, que considera sacrílego sacar un cuerpo de la tumba y privarlo del descanso eterno, causando que su alma quede penando por los siglos de los siglos, amén.

Tampoco falta la explicación que se viste de ropajes científicistas y apela a que la desaparición de cuerpos no se debe al negocio de unos profanadores de tumbas ni a la sed de conocimiento de unos estudiantes de medicina, sino a

---

<sup>2</sup> La hipótesis de que fueron los extraterrestres quienes edificaron las construcciones de Sumeria, Egipto, Babilonia, México, Perú, etc., me suenan a eurocentrismo, a esa idea de que solo el hombre occidental moderno puede levantar grandes obras arquitectónicas, por lo cual es imposible que los “primates” incas o mayas hayan podido hacerlo. Quizás en algún momento de la historia futura, después de tantas guerras, al ver los vestigios de la Torre Eiffel o la Estatua de la Libertad, haya teóricos iluminados que sostengan la hipótesis de que dichas estructuras no pudieron haber sido hechas por humanos, sino que, necesariamente, fueron hechas por extraterrestres que tenían conocimientos y tecnologías superiores a las suyas.

una abducción hecha por una nave extraterrestre, cuyos tripulantes quieren hacer experimentos metacientíficos para llegar a generar, mediante clones, una nueva especie de seres humanos que van a controlar el mundo, reemplazando a los reptilianos. Esa misma nave, cuyo número de matrícula intergaláctica es aún desconocido, fue la que secuestró el avión Boeing 777 de Malaysia Airlines. En Colombia hay gente que sigue ávida de explicaciones basadas en la proyección de cualidades humanas para conformar mundos mitológicos que expliquen mejor que la ciencia lo que acontece aquí.

De lo que no se da cuenta es que primero habría que demostrar la existencia de los extraterrestres, identificar el planeta del cual vino la nave intergaláctica, entre otros detalles, para luego sí poder afirmar como cierta dicha explicación. Posiblemente, no haya mejor evidencia de la mixtura de pensamiento medieval europeo con indígena, que hace actuar a muchas personas en esta patria tal como lo hacen a menudo. Ahora bien, esta mezcla de ideologías, lejos de ser chabacana y primitiva, puede ser una gran ventaja para los diálogos interculturales, la preservación ecológica del planeta, entre otros temas vigentes en la agenda mundial. Si no se puede desenterrar al cuerpo humano porque es pecado, ni talar el árbol porque con ese acto se está matando a un dios, entonces, definitivamente, el mundo tiene más esperanza de salvación ante la inminente catástrofe que puede ocasionar, por ejemplo, una tercera guerra mundial. Si no se lanza el primer machetazo contra la naturaleza, difícilmente se arrojará una bomba nuclear ultratecnológica y moderna sobre alguna ciudad, para borrarla del mapa, como sucedió en el caso de Hiroshima y Nagasaki.

Mientras que la Modernidad, al ubicar a la mente humana en el centro del universo como fundamento constituyente de todo lo que es y puede ser pensado —al estilo de lo que siglos antes de René Descartes hubiera explicado Parménides—, descartando los rastros de la religión medieval a través de la Reforma protestante, el Renacimiento y, posteriormente, la Ilustración, se deshizo de paso de ese respeto sagrado por la vida tanto humana como animal, que encajaba perfectamente con la forma indígena de pensar. Desde ahí en adelante, el amor por la naturaleza empezó a ser considerado como primitivismo y la explotación de esta, su muerte,

como progreso. Así, por ejemplo, Leonardo da Vinci examinó muchos cuerpos humanos abiertos, dando pie al progreso de la anatomía. Más adelante se abrieron ranas y se usaron micos para probar vacunas, antes de usarlas en seres humanos, como si la humanidad fuera más importante que la naturaleza, como si realmente lo único valioso en el universo fuera el ser humano, que es su centro, visto desde el humanismo; la corona de la creación, visto desde el protestantismo. En otras palabras, la ciencia avanza a partir de la muerte y la profanación de lo que en la Edad Media era considerado como sagrado.

Libre de creencias en brujas, monstruos mitológicos y otras habladurías medievales, los modernos empezaron a declarar que este mundo ya no pertenecía a ningún dios ni a sus explicaciones sobrenaturales, platónicas, sino al hombre occidental, llamado a superarse a sí mismo, vez tras vez, por medio de la ciencia físico-matemática y de la técnica, ya que a los africanos, asiáticos, oceánicos y centro-sur-americanos los superó hace mucho tiempo, idea conocida como “eurocentrismo”, la cual fue anteriormente mencionada. En otras palabras, la Modernidad convirtió a la navaja de Ockham en una gran motosierra —no solo para talar bosques en nombre del progreso, que traducido es: más numeritos en las acciones de valores y cuentas bancarias de los inversionistas madereros— que arrasa mitologías, duplicaciones del mundo para explicarlo.

De eso faltaría mucho aquí en Colombia, según un pensamiento positivista; por eso es tan complicado afirmar que un colombiano pueda ser moderno, científicista, absolutamente racional. Por ejemplo, el científico más moderno de los colombianos nos puede sorprender sacando de su billetera una estampita de la Virgen del Carmen para rezarle y pedir que todo salga bien antes de experimentar con ratas. Esto, lejos de ser un defecto, puede ser una ventaja para conducir a la ciencia y la tecnología por un camino dialogante, no monológico, que, así sea a partir de personificaciones o reificaciones, hable con los dioses, las diosas, los hombres, las mujeres, los animales, la tierra y pregunte qué es lícito hacer y qué no, para llegar a decisiones consensuadas, en lugar de seguir imponiendo el pensamiento occidental falogocentrista, en términos de Jacques Derrida, como el único válido que hay.

La antropología moderna, que ya no considera al ser humano como un ente creado que tiene la imagen y semejanza de Dios, sino como *subjectum* (sujeto *versus* objeto),



fue una de las causas ideológicas del surgimiento de los estados liberales que se opusieron a los regímenes totalitaristas de la Edad Media, llamados “monarquías”, y la alianza irrompible entre matemática y física que empezó con la *Nuova Scienza* de Galileo Galilei y que se vive día a día en el cálculo que hacen los ingenieros. La idea de progreso fue manifestándose, por ejemplo, a través del positivismo decimonónico, el cual quería erradicar a la teología y la metafísica para poner en su lugar a la ciencia. Por medio de los adelantos tecnológicos y científicos, el hombre occidental ha hecho lo que ha querido a lo largo de los últimos siglos, dominando a la naturaleza y a los hombres de todas las razas y dando pie a lo que la escuela de Fráncfort ha denominado como “razón instrumental”, o a lo que Martin Heidegger, interpretando a Friedrich Nietzsche, llamó “voluntad de poder”; pero claro, ni la explotación de la naturaleza ni la esclavitud de la mayoría de la humanidad forman parte de la explicación oficial, la cual se enfoca en el maquillaje de estos conceptos, llamándolos adelantos tecnológicos, confianza inversionista, generación de empleos, etc.

### **Sumisión del colombiano promedio de la actualidad a los medios masivos de comunicación**

Revisando esta idea con algo de detenimiento, de cómo el ser humano es manipulado por medio de la técnica, en especial a través de los medios masivos de comunicación, lo cual ocasiona que vez tras vez el ser del hombre sea socavado, hay que decir que en la Modernidad —a diferencia de la Edad Clásica que el humanismo y el Renacimiento intentaron rescatar— el estudio dejó de ser el fin último de esta vida y un medio para alcanzar la del más allá, para convertirse en un medio usado en esta vida con el fin de tener poder también en el más acá. El *Nuevo Órgano* de Francis Bacon le pasó la navaja de Guillermo de Ockham a eso que más tarde Friedrich Nietzsche catalogaría como platonismo para el pueblo, tal cual como mediante el *Órgano* Aristóteles había rechazado el objeto ideal de estudio de su maestro, para dedicarse al estudio de este mundo de carne y hueso.

Lo que cambió paulatinamente desde el Renacimiento hasta estos tiempos es que el conocimiento ya no se valora como lo hacía Aristóteles: una acción

contemplativa o teórica del mundo, que permite alcanzar la felicidad, en oposición a la *praxis* propia de los esclavos. El conocimiento ya no es visto como un fin, sino como un medio mecanicista para lograr riquezas, adquirir poder y dominar al mundo por medio de la información de sus leyes naturales y de las personas que están esclavizadas cuidando máquinas en maquilas, por ejemplo; es decir, se conocen las leyes naturales, al tiempo que se les da una única forma para imponer hegemoníamente esa visión en todas las naciones, uniformándolas por medio de publicidades eurocéntricas.

Por ejemplo, en el siglo XX todo el mundo se vio obligado, por la homogenización de la educación mundial, a creer en la evolución *versus* el creacionismo, en el caso de la búsqueda de los orígenes del ser humano; en el mecanicismo deísta *versus* el intervencionismo teísta, en el tema de la indagación por el nuevo fundamento cosmológico, apartado de los mitos cosmogónicos; si alguien postulaba a Dios como fundamento del mundo, entonces el cientificismo, convertido en opinión de las masas, lo excluía por no estar a la moda.

En relación con lo anterior, para no quedarse atrás —porque retroceder es un pecado en la época de esa religión llamada “progreso”—, en el siglo XXI todas las personas están obligadas por medios epistemológicamente coercitivos a soportar los efectos de las ideas publicadas durante el siglo pasado, justificadoras de prácticas económicas como el neoliberalismo, que acude a la azarosa selección natural, a la supuestamente natural ley del más fuerte, con el fin de legitimar la interminable y cada vez más temible brecha entre los multimillonarios, que son muy pocos, y los extremadamente pobres, que son la mayoría. Los intentos iniciales del Renacimiento —que no tienen nada que ver con su origen humanista— se trocaron en intentos decididos de socavar poco a poco el ser del humano, privándolo de su libertad corporal por medio de eso que Michel Foucault llamará “sociedad disciplinar” y de su libertad de pensamiento a través de eso que Noam Chomsky denunciará como las *Diez estrategias de manipulación mediática*, que curiosamente se relacionan con los *Once principios de la propaganda política nazi* postulados por Joseph Goebbels, y que tristemente pueden ser un resumen de la historia de Colombia, Latinoamérica y el mundo, desde que se globalizó la imposición del uso del televisor, la radio y los demás medios masivos de comunicación.

¿No es la siguiente cita bibliográfica un resumen de lo que vienen haciendo los políticos de Colombia con el pueblo colombiano, siguiendo el modelo y las órdenes de sus jefes extranjeros, a través de los medios oficialistas de comunicación, que son casi todos?

1. *Principio de simplificación y del enemigo único.* Adoptar una única idea, un único símbolo. Individualizar al adversario en un único enemigo.
2. *Principio del método de contagio.* Reunir diversos adversarios en una sola categoría o individuo. Los adversarios han de constituirse en suma individualizada.
3. *Principio de la transposición.* Cargar sobre el adversario los propios errores o defectos, respondiendo el ataque con el ataque. “Si no puedes negar las malas noticias, inventa otras que las distraigan”.
4. *Principio de la exageración y desfiguración.* Convertir cualquier anécdota, por pequeña que sea, en amenaza grave.
5. *Principio de la vulgarización.* “Toda propaganda debe ser popular, adaptando su nivel al menos inteligente de los individuos a los que va dirigida. Cuanto más grande sea la masa a convencer, más pequeño ha de ser el esfuerzo mental a realizar. La capacidad receptiva de las masas es limitada y su comprensión escasa; además, tienen gran facilidad para olvidar”.
6. *Principio de orquestación.* “La propaganda debe limitarse a un número pequeño de ideas y repetir las incansablemente, presentarlas una y otra vez desde diferentes perspectivas, pero siempre convergiendo sobre el mismo concepto. Sin fisuras ni dudas”. De aquí viene también la famosa frase: “Si una mentira se repite suficientemente, acaba por convertirse en verdad”.
7. *Principio de renovación.* Hay que emitir constantemente informaciones y argumentos nuevos a un ritmo tal que, cuando el adversario responda, el público esté ya interesado en otra cosa. Las respuestas del adversario nunca han de poder contrarrestar el nivel creciente de acusaciones.
8. *Principio de la verosimilitud.* Construir argumentos a partir de fuentes diversas, a través de los llamados globos sondas o de informaciones fragmentarias.
9. *Principio de la silenciación.* Acallar las cuestiones sobre las que no se tienen argumentos y disimular las noticias que favorecen el adversario, también contraprogramando con la ayuda de medios de comunicación afines.
10. *Principio de la transfusión.* Por regla general, la propaganda opera siempre a partir de un sustrato preexistente, ya sea una mitología nacional o un complejo de odios y

prejuicios tradicionales. Se trata de difundir argumentos que puedan arraigar en actitudes primitivas.

11. *Principio de la unanimidad.* Llegar a convencer mucha gente que piensa “como todo el mundo”, creando una falsa impresión de unanimidad (Dobb, 1950).

En este territorio donde la población es manejada a través de la información, el campesino colombiano ha venido perdiendo su tierra a partir de la legitimación estatal del desplazamiento, a veces dialogado y en otras ocasiones forzado por la violencia que está en la Ley 200 de 1936. En resumen, esta ley afirma que si un campesino está viviendo en una tierra rica, por ejemplo en oro, entonces debe desplazarse hacia un campo baldío, para que no interrumpa el progreso de la nación; de esta manera, el Estado colombiano se queda con esa tierra y luego se la da a la multinacional, que necesita seguir enriqueciéndose a costillas de su habitual saqueamiento. Es decir, el Estado colombiano corrientemente valida la posesión neocolonial de la tierra por parte de la multinacional extranjera, favoreciendo una política global: el neoliberalismo. Esto implica, por supuesto, que el Estado colombiano no tiene soberanía, sino que sigue al pie de la letra las órdenes que sus dueños y jefes le dan.

Ahora bien, el Estado colombiano no solo piensa en las multinacionales extranjeras a las cuales obedece, sino también en las personas colombianas “de bien”, tal como las designaba irónicamente Jaime Garzón mediante su personaje conocido como ‘Godofredo Sínico Caspa’; personas que son las que desde antaño vienen constituyendo las oligarquías criollas. La gente de bien adquiere cada vez más recursos económicos, no para adueñarse de las tierras y de las personas que las habitan, ni más faltaba, sino para generar trabajo entre una comunidad de campesinos que, si contara con el dinero de los subsidios del gobierno, entonces se dedicaría a emborracharse y malgastársela en poco tiempo. Por eso, en la actualidad el Estado colombiano sigue empeñado en continuar las políticas de Agro Ingreso Seguro, no sea que se pierda la costumbre:

#### El pobre de la familia Irigorri: un campesino muy avión

*El Representante Wilson Arias denunció en debate de la Comisión V de Cámara que la familia Irigorri está involucrada en un caso de acaparamiento de baldíos en el Vichada.*

La sociedad Agro Elbita SAS es copropietaria de al menos tres predios contiguos con antecedente de baldío ubicados en la Primavera, Vichada, que suman alrededor de 3.800 hectáreas. Los representantes legales de esta empresa pertenecen a la familia Iragorri, del departamento del Cauca. Se trata de María Alejandra y Julián, hijos de la reconocida Maruja Iragorri y sobrinos del Senador Aurelio Iragorri Hormaza. En este caso, además de acumulación de tierras baldías, se presentaron irregularidades en la adjudicación que efectuara el INCORA (hoy INCODER), puesto que el propio Pablo Valencia Iragorri, empresario del sector de la aviación y también hijo de Maruja, fue beneficiario de la adjudicación de un predio, contrariando las disposiciones de la Ley 160 de 1994, la cual establece claramente que los terrenos baldíos deben ser adjudicados a campesinos pobres, sin tierra, que se dediquen a la explotación del predio.

A las cuestionadas inversiones en la Altillanura del nuevo Ministro de Agricultura, Rubén Darío Lizarralde al frente de Indupalma, y su exesposa, la Ministra de Educación, María Fernanda Campo, se le suman estos hechos que involucran directamente a la familia del recién posesionado al frente de la cartera del Interior, Aurelio Iragorri Valencia, primo hermano de los protagonistas de este caso de apropiación de baldíos.

“Se confirma el conflicto de intereses al interior del gobierno Santos frente al tema de tierras, ¿cómo podrían los ministros Lizarralde o Iragorri tramitar una ley que afecte inversiones propias o de sus familiares?”, señaló el Representante Arias, quien rechazó cualquier intento del gobierno por sanear estas compras contrarias a la ley y promover que grandes empresarios se apropien de la Altillanura, agudizando el problema de la concentración de tierras en Colombia. (Castillo, 2013)

Más allá de si se cae este proyecto o no, de si la paz firmada en La Habana se vuelve realidad o no, ¿cómo es posible que alguien como Wilson Arias tenga que hacer este tipo de denuncias en un país cuya Constitución parece ser casi celestial y perfecta? ¿Cómo es posible que el Gobierno siga regalando tierras a las personas más adineradas del país, en lugar de asignárselas justamente a los campesinos que las necesitan para poder seguir alimentando nutritivamente a esta patria, a cambio de pocas monedas, educación poco útil para la vida, sistema de salud deplorable, entre otros factores que no aparecen directamente sino disfrazados con términos bonitos en los informes del Gobierno sobre cómo está ejecutando los dineros recaudados a través de los múltiples impuestos? Y lo más terrible: ¿cómo es posible que el pueblo colombiano se ría acrítica y constantemente, a pesar de la desgracia de sus compatriotas, tal como lo denunciaba Jaime Garzón?

La mayoría de la gente colombiana se percibe a sí misma como la más feliz del mundo, pues es lo que los medios de comunicación le dicen que debe repetir acerca de sí misma. Mientras el filósofo moderno René Descartes o el teólogo moderno Martín Lutero promovían el libre examen, aquí los gobernantes propagan ideas medievales de acallamiento ante las órdenes, para acatarlas sin refutar; por ejemplo, el Centro Nacional de Consultoría, trabajando para Gallup, encuesta a los colombianos acerca de si son felices o infelices. Esta es una multinacional estadounidense que busca la verdad acerca de qué piensa la gente en el mundo para propósitos diversos:

[Por ejemplo], ayudar a las productoras de Hollywood a conocer los gustos del público y producir películas más rentables. Esas fórmulas, que constituyen hoy día las bases de la mercadotecnia de Hollywood, estudian los hábitos de los amantes del cine, hacen diagnósticos cinematográficos en materia de qué títulos utilizar, que anécdota narrar en la película, qué actores contratar y cómo hacer pre-estrenos con audiencias científicamente seleccionadas. [...] En agosto de 2003, la empresa inauguró la Universidad Gallup en un terreno de 50 acres, en las márgenes del río Missouri, en el estado de Omaha, con la misión de informar, educar y aconsejar a un millón de personas de las más influyentes del mundo. En 2004, se creó la casa editorial Gallup Press con el fin de publicar libros y otros materiales sobre opinión pública mundial. (Contacto Magazine, 2008)

No es muy difícil suponer, entonces, que detrás de esta empresa haya intereses de dominación del mundo por medio de la expansión de ideas unívocas o imaginarios globalizados, con el fin de uniformar a todos respecto a lo que deben desear, para dar rienda suelta al consumismo y al enriquecimiento de las demás multinacionales que transforman los recursos naturales del tercer mundo en productos que a su vez les vende carísimos, haciendo de esa práctica un negocio redondo. Tampoco es traído de los cabellos pensar que otro propósito de Gallup es, diciéndole a la gente de todo el mundo lo que debe pensar, convencerla de jamás criticar esa política global de mercado. No es casualidad, entonces, que el colombiano promedio se perciba como el ser humano más feliz sobre el planeta Tierra, teniendo en cuenta que su aparente felicidad consiste en consumir productos digitales, en añorar ver día y noche lo que proyectan las pantallas —ya están muriendo las relaciones sociales en las reuniones familiares, por ejemplo, porque la gente se la

pasa revisando sus aparatos que los “conectan” con el mundo—, en vivir soñando con tener algún día ese estilo de vida fluidamente consumista porque cuenta con los fondos económicos para ello. El colombiano asocia felicidad con esclavitud consumista; un excelente complemento a esta idea es el siguiente artículo publicado por la revista *Semana*:

### Colombianos, los más felices otra vez

Si la felicidad se basa en factores objetivos, no se ven muchas razones para que los colombianos sean los más felices del planeta. El número de índices negativos del país apuntaría más bien a lo contrario. Colombia, para comenzar, además de ser un país pobre, es uno con uno de los mayores niveles de desigualdad en el mundo. Según el índice Gini, que es la herramienta para medir la inequidad económica, entre 129 países Colombia es el antepenúltimo de la lista. Ciento veintiséis países son más justos económicamente y solo dos están peor: Haití y Angola. Ese índice ha mejorado un poco últimamente pero todavía el país no sale del sótano.

Y en materia de violencia la cosa no es mucho mejor. Aunque atrás quedaron los días de Pablo Escobar, Colombia ha vivido uno de los conflictos armados más largos de la historia con los 50 años de guerra con las Farc. Se podría decir que Siria, Afganistán e Irak son en la actualidad países más violentos que Colombia. Eso es verdad, pero el solo hecho de estarse comparando con las papas calientes del mundo ilustra el rango en el que el país está. En cuanto a ciudades, se acaba de publicar un estudio sobre las 50 más violentas del mundo. Entre estas, Colombia tiene seis: Cali, Cúcuta, Medellín, Santa Marta, Pereira y Barranquilla. Ningún país aporta este número de ciudades al listado. La relativa mejoría en seguridad en los últimos años no cambia el hecho de que Colombia sigue muy abajo.

Y si se trata de desplazamiento, Colombia es el país con la mayor cantidad de desplazados internos del mundo: entre 4,5 y 5,5 millones de personas. Esto es entre el 10 y el 12 por ciento de la población. Sorprendería que esas personas a quienes la violencia las sacó de su hábitat contestaran en la encuesta que son muy felices.

En corrupción no existe un escalafón exacto pero cualquiera que haya leído un periódico en los últimos meses llegaría a la conclusión de que Colombia está muy lejos de ser Suiza. Más de la mitad de los empresarios registran en las encuestas que para hacer un negocio hay que pagar una mordida. Hay carrusel de contratación, carrusel de la salud, carrusel de pensiones y no se sabe cuántos más.

Y si algo indigna más a los colombianos que la corrupción es el sistema de justicia. El nivel de impunidad es cercano al 95 por ciento. Esto significa que no más del 5 por

ciento de los que cometen delitos acaban sancionados. Las grandes eminencias jurídicas como los Darío Echandía, los Antonio Rocha y los Eduardo Zuleta del siglo pasado ya no se ven. La Justicia, que debería ser la encargada de perseguir la corrupción, está hoy día corroída por esta. El gobierno Santos trató de aprobar una reforma a la rama judicial pero esta iniciativa fracasó. Algunos congresistas lograron meter algunos goles tan peligrosos que el gobierno se vio obligado a desistir de ese proyecto. Si Santos es reelegido, un proyecto parecido será presentado, ojalá con mejores perspectivas.

Sobre salud tampoco hay escalafones exactos para comparaciones internacionales, pero lo único en que todo el mundo está de acuerdo es en que la situación es comparable con la de la justicia. La mitad de las EPS están quebradas, a los hospitales se los están robando políticos corruptos y la reforma al sistema enfrenta toda clase de intereses y *lobbies* egoístas.

Por estos últimos días se ha hablado mucho de educación. La revelación de que Colombia se encontraba en el puesto número 62 entre 65 países que se sometieron a la medición Pisa fue recibida como un baldado de agua fría. Peor que el país, en educación, solo están Qatar, Indonesia y Perú. Nunca se había pensado que la educación nacional fuera buena pero tampoco se esperaba un deterioro frente a los años anteriores como el que refleja ese resultado. Según el organismo, la mayoría de los colombianos no puede ni siquiera entender lo que leen; eso tal vez ayuda a entender por qué Colombia ganó la medalla de oro en la encuesta de la felicidad. En la mayoría de los índices mencionados arriba el país se encuentra entre los diez últimos puestos. A pesar de que recientemente ha habido mejoras en algunos de los sectores nombrados anteriormente, Colombia sigue siendo un país de una injusticia social enorme, extremadamente violento, pésimamente educado, sin un sistema de salud viable y con una justicia prácticamente inexistente. Si en esas circunstancias 40 millones de sus 47 millones de habitantes logran ser felices es un milagro. Si se buscara alguna explicación racional para esa euforia solo se visualiza una en el panorama: Colombia quedó de cuarto en la clasificación mundial de la FIFA. (Torres, 2014)

Como lo dice la anterior cita, la gente de este terruño celebra los triunfos de los cantantes y los deportistas, sin criticar las derrotas que ha venido sufriendo, generación tras generación, al seguir confiando a ciegas, sin criticismo, por causa de la manipulación mediática, en los amos que los maltratan con el látigo de la democracia, palabra que en la actualidad justifica cualquier horror cometido por la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), por ejemplo, contra los países tercermundistas, susceptibles de ser invadidos



por su riqueza mineral. En fin, los ideales optimistas de la modernidad se convierten en el habitual y difícilmente soportable pesimismo de la posmodernidad, ese que aún se niega a entrar con fuerza en Colombia, el país donde viven las personas más felices del mundo, riendo porque la sangre derramada que mancha sus zapatos no es la suya propia, sino la de sus hermanos, y porque uno de sus mejores futbolistas anotó un gol en una tierra española que muy pocos compatriotas conocerán algún día, a pesar de portar sus colores y símbolos en camisetas por las cuales pagan sin recelo casi la mitad de un salario mínimo.

El colombiano promedio, ciego de la felicidad, parecido a las víctimas de la ceguera blanca descrita por José Saramago en su *Ensayo sobre la ceguera*, no se da cuenta de lo que hace al celebrar la Independencia de Colombia el 20 de julio de cualquier año, pero portando una camiseta del Real Madrid, tan blanca como la siguiente ceguera:

Había llegado incluso a pensar que la oscuridad en que los ciegos vivían no era, en definitiva, más que la simple ausencia de luz, que lo que llamamos ceguera es algo que se limita a cubrir la apariencia de los seres y de las cosas, dejándolos intactos tras un velo negro. Ahora, al contrario, se encontraba sumergido en una albura tan luminosa, tan total, que devoraba no sólo los colores, sino las propias cosas y los seres, haciéndolos así doblemente invisibles. (Saramago, 2008, pp. 15-16)

Una forma de resumir este asunto es la utilización de la visión teleológica de la historia que Hegel tenía, según la cual esta rueda hacia el futuro por medio del ciclo progresista constituido por una antítesis, que en este caso sería la racionalidad instrumental de la Modernidad, según la escuela de Fráncfort, o la época de la técnica, según Danilo Cruz Vélez. Lo anterior es antítesis del humanismo, que vino primero cronológicamente hablando, para dar nacimiento a una síntesis: la crisis ecológica y humana de la actualidad, en tanto que pareciera que el mundo se fuera, apocalípticamente hablando, a acabar por causa de las multinacionales que se lo están tragando, botando las migajas de pan que les sobra —llámense *regalías*— a las naciones a las que quitan legal pero inmoralmente sus recursos naturales, sometiéndolas a aceptar por la fuerza políticas democráticas, ya que de no hacerlo serán parte de la lista negra de terroristas.

¿Y quién quiere afrontar al mejor ejército del mundo, es decir, al más efectivo a la hora de matar, que se desplaza desde donde está para defender los intereses de las multinacionales que lo financian, las cuales tuvieron problemas con los gobernantes nacionalistas que no las dejaron entrar a sus territorios para seguir saqueándolos, como siempre lo han hecho? ¿Quién quiere rebelarse contra el destino manifiesto de la historia, de entablar el reino de quién sabe cuál dios en la tierra por medio de la democracia? Quién mejor para contestar esta pregunta que el pueblo iraquí; él habita una arena que tiene la maldición del petróleo, no porque este sea maldito en sí, sino porque atrae como un imán las imprecaciones de la guerra, que en la mayoría de los casos es originada por la avaricia de quienes legitiman su terrorismo con el uso del sustantivo “democracia”, que les sirve con tanta efectividad para tomar vorazmente la bebida negra que les encanta.

### **El colombiano promedio de la actualidad en relación con las humanidades**

El mundo actual está pasando por circunstancias que preocupan en sumo grado a los profesores de humanidades y que a muchas otras personas de la población universitaria no les inquieta, por lo cual las críticas humanistas les parecen irrelevantes; además, a dichas personas les incomodan las clases humanísticas porque, esencialmente, no están planteadas en términos interactivos y juegos lúdicos, sino que, por el lado opuesto, requieren tanto de lectura de textos densos como de reflexión y escritura de filigrana, en una época que genera en dichos estudiantes impaciencia porque casi todo su mundo está al alcance de los dedos por medio de un clic, sin más esfuerzo que pocos segundos de espera para obtener los resultados impuestos a través de la publicidad y esperados por ellos con ansiedad. Los profesores de humanidades parecen ser, desde esa perspectiva, personajes de otros mundos y otras épocas, incomprensibles y poco aceptados en el mundo actual. Lo anterior se expresa en términos concretos en las siguientes descripciones simples de algunos acontecimientos de estos tiempos.

Algunos integrantes de las facultades de las universidades no creen en la importancia de las humanidades porque no saben para qué sirven, dado que están especializadas

en su tema, o sea, patrocinan —o son víctimas de— la fragmentación del conocimiento y la sociedad, lo cual les impide mirar la realidad desde la totalidad, desde las alturas del concepto. Ellos creen que al permitir el desarrollo de las materias humanísticas están perdiendo horas que podrían aprovechar en la impartición de clases propias de su facultad.

Es preciso decir también que algunos estudiantes, algunos profesores de facultades y algunos de sus respectivos decanos ni siquiera tienen claro qué son las humanidades. En una época donde mandan los hechos y lo concreto, cuando ya no hay que pensar porque los diseñadores o inventores ya lo han hecho por los demás, parece que pocos universitarios no humanistas están preocupados por entender las abstracciones humanísticas. Pocos quieren entender que el ser humano es más que un objeto de estudio, que se puede seccionar para analizar y cuya integridad no se comprende ni tiene sentido hacerlo; no se sabe a ciencia cierta, porque afortunadamente las humanidades siguen escapándose de la exactitud de los métodos científicos, qué es la humanidad, qué la diferencia de su entorno, qué la hace especial, por qué hay que cuidarla, de qué hay que protegerla... En fin, en el mundo actual la mayoría de la gente está sometida a una sobreadundancia de información no filtrable ni jerarquizable ontológicamente, que enceguece la visión panorámica del camino, el subirse al árbol más alto del bosque para ubicarse, que era lo que antes ofrecía la filosofía desde el concepto, desde lo abstracto. A la mayoría de estudiantes que menosprecian las materias humanísticas les cuesta aprovechar la sabiduría hecha carne a través de humanistas dando clase y viviendo en el mundo real lo que predicaban en los salones.

Algunos estudiantes universitarios se preguntan constantemente acerca de por qué las universidades conservan las, consideradas así por ellos, “materias de relleno”, que, en su opinión, no sirven sino para estorbar el camino académico de cada disciplina, en una época en la cual el único tema importante que debería ser enseñado es cómo destrozarse la tierra y esclavizar a los operarios para producir dinero; por ende, detenerse un momento a revisar ese proceso críticamente es un desperdicio de tiempo, es decir, de más dinero, porque el tiempo es oro o,

más bien, el afán es una acción en la bolsa de valores. Ellos no ven la relevancia de tomar una materia que tiene más créditos y, por tanto, más horas de estudio, que una materia disciplinar. Ellos, al salir del colegio, pensaron que por elegir una ingeniería, por ejemplo, no tendrían que volver a leer un texto de filosofía o ciencias sociales en su vida, razón por la cual constantemente se decepcionan y se fastidian al enterarse de que estos últimos constituyen las fuentes bibliográficas de las materias humanísticas.

### **Algunas ideas que tienen algunos profesores colombianos de humanidades en relación con las asignaturas que orientan**

Algunos profesores de humanidades no encuentran ningún sentido a su quehacer; por una parte, varios de ellos se ven obligados por las circunstancias económicas (deudas con el ICETEX, el pago de una vivienda y la educación de sus hijos, etc.) a ocupar todo su tiempo trabajando en diferentes universidades, intercambiando sus saberes por plata, en lugar de estar dedicados a cumplir su sueño de investigar y preparar muy bien las clases.

Además, algunos profesores de humanidades sienten que están perdiendo el tiempo con estudiantes que no tienen suficientemente desarrolladas las destrezas lectoescritoras y a quienes no les gusta evaluar la realidad críticamente. Muchos estudiantes de hoy en día se han dedicado a consumir videos cortos y que no dicen mucho, por lo cual no han desarrollado las habilidades básicas para leer textos difíciles o desarrollar ensayos con rigor.

Junto a esto, varios profesores de humanidades de la actualidad ya no saben para qué estudiaron su pregrado, teniendo en cuenta que la mayoría de su tiempo se va en llenar formatos de mejoramiento de la calidad empresarial de la academia; de seguimiento a los estudiantes que han fallado a clases porque la deserción escolar es terrible para los dueños de las universidades, que no se pueden dar el lujo de perder clientes, entre otras actividades inacabables que sirven bien para medir la calidad de los productos de una fábrica, mas no necesariamente para revisar la calidad educativa de una universidad, ya que ni la educación es mercancía ni los estudiantes son productos, sino seres humanos.

El tiempo se va y los libros siguen esperando ser leídos o escritos por profesores que lamentan que su vida se les está deslizando entre esos dedos que están ocupados en las pantallas digitales, haciendo cualquier cosa menos posibilitar que la cabeza piense en cómo liberarse de semejante deshumanización. Entre menos tiempo tengan los profesores para leer, pensar sobre lo leído, escribir sobre lo pensado y publicar sobre lo escrito tanto en textos como en clases y otras maneras de hacerlo, más surgirán opciones de desesperanza y mediocridad como alternativa única para soportar el peso del sistema administrativo de medición de empresas aplicado a la academia. Por eso los profesores de humanidades, que antaño se arriesgaron a elegir una profesión por amor al conocimiento y por compromiso con la sociedad a la cual también aman y por la cual viven soñando utopías de transformación, hoy en día, desencantados de la academia y presionados por los nuevos estándares de medición profesoral, que consisten en satisfacer al cliente, eligen salir del paso a los procesos en el menor tiempo posible, a ver si en algún momento, así sea corto, pueden llegar a vivir emancipadamente.

Lo anterior hace que algunos profesores estén publicando artículos autoplagiados, “reencauchando” ideas viejas para participar en congresos académicos y repitiéndolas como loros en las clases; un profesor puede participar en veinte congresos académicos diferentes con la misma ponencia. Ellos están haciendo de todo, menos lo que deberían estar haciendo: humanizando al mundo actual, inicialmente, con buenas propuestas realizables en un mundo no ideal.

Pocas cosas están funcionando en la relación que hay entre las facultades y las humanidades. Ni los decanos, ni los estudiantes, ni los profesores se han puesto de acuerdo al dar respuesta a por qué son esenciales las humanidades ni para qué sirven. Esto es un gran problema: los decanos necesitan justificar que hay algo en sus programas que los diferencia de un programa de instituto técnico, pero no están de acuerdo con que las humanidades sean dicha justificación y preferirían, por ejemplo, una práctica profesional que las reemplazara. Ellos quieren que los profesores de humanidades enseñen a sus estudiantes temas concretos, fáciles, aplicables a su carrera, muy a pesar de que los profesores

de humanidades también están empapados sobre ciencia, tecnología, mercado-tecnia, entre las otras cosas fácticas que gobiernan al mundo actual y que posibilitan hacer mediaciones en las clases para que los temas sean comprendidos, con base en ejemplos aterrizados, concretos, ceñidos a la realidad.

Lo que pasa es que, a pesar de ese esfuerzo hecho por parte de los profesores de humanidades, el mercado —que es el dueño real de las universidades en la actualidad y, por ende, de los decanos y demás miembros de la jerarquía académica de las distintas facultades que quieren excluir a los departamentos de humanidades— busca que los estudiantes sean algún día trabajadores obedientes, que simplemente lleguen a dominar técnicas industriales sin cuestionar el para qué y por qué de su uso. Las universidades ya no están pensadas para educar seres humanos, sino para condicionar entes ónticos, no ontológicos, cada vez más parecidos a las máquinas. Y en el logro de ese objetivo, las humanidades son un lastre.

A lo anterior se añade el hecho de que, voluntariamente, los estudiantes aceptan las condiciones que les ofrece el mercado, convirtiéndose así en algo muy diferente a los estudiantes de, por ejemplo, las décadas del setenta y el ochenta en la Universidad Nacional de Colombia, cuando ellos clamaban a las autoridades del país por una educación cada vez más exigente a nivel de docencia, investigación y publicaciones, con el fin de mantener la calidad académica que la caracterizaba y la excelencia profesional que también era común entre sus egresados. Los estudiantes actuales quieren ser reconocidos como pensadores críticos, pero sin tener que aguantar el cansancio que deja el esfuerzo ejercido al leer y pensar antes de publicar sus posturas en una clase o en una red social. Eso es como si un deportista pretendiera tener un cuerpo atlético caminando apenas cinco minutos al día y comiendo grasas y harinas por doquier.

No se sabe por qué, pero la mayoría de estudiantes de diferentes facultades cree que por medio de las materias humanísticas pueden subir el promedio sin asistir a clase, sin leer, sin hacer ensayos, sin pensar; ellos no saben nada del sacrificio y dedicación que sus profesores humanistas tuvieron que hacer para entender los temas que predicán en clase. Ellos, sencillamente, son coherentes con lo que

los políticos neoliberales les han enseñado: todo para mí, nada para el otro; los beneficios más altos con la menor inversión posible y los materiales más baratos. En eso terminan convirtiéndose los estudiantes que se gradúan hoy en día: en productos de fábrica poco humanistas, dispuestos a ser tratados como cosas utilizables y desechables, con el fin de sobrevivir, sin pensar jamás en la construcción de un propio proyecto de vida y sin criticar nunca que otros les estén quitando los mejores años de su vida, obligándolos a producir, atentando contra la naturaleza, generándoles estrés, enfermedades hacia futuro, fragmentación de las familias, etc.

Ante esta situación, algunos profesores de humanidades se sumergen en depresiones por no contar en las clases con los estudiantes de Filosofía y Sociología de la Universidad Nacional de Colombia de 1970, sino con personas que ni tiran piedra ni argumentos porque poco estudian y casi no piensen críticamente acerca de este sistema económico-político, el cual cada vez les ofrece menos opciones académicas, laborales y, sobre todo, menos opciones de vida digna, de buen vivir.

Por lo anterior, es evidente que hay condiciones o circunstancias que están amenazado el ser del humano en la actualidad, razón por la cual, desde una postura humanista, es importante cuidarlo —incluso curarlo— de tanta exposición a ambientes inhumanos y, por ende, deshumanizantes: el trabajo desmedido y explotador en maquilas calurosas y poco ergonómicas, que tratan a las personas como máquinas; las adicciones esclavizadoras a los videojuegos, por medio de las cuales los amos entrenan a sus futuros trabajadores en el manejo de máquinas controladas por *joystick* (tanques de guerra, máquinas de construcción, etc.); la paulatina legalización de las drogas para que la gente se acostumbre a disfrutar al máximo el poco tiempo libre que tiene —muy al estilo del *soma* en la novela de Aldous Huxley *Un mundo feliz*—, en lugar de “desperdiciarlo” soñando con una sociedad libre y justa, en la cual el horario laboral sea de ocho horas al día, mas no de quince o veinte como sucede en la mayoría de casos colombianos; por ello, no es necesario aislarse de la sociedad para calmar el estrés por medio de una droga, sino vivir la realidad que es alentadora, entre otros ambientes que subyugan al ser humano, en lugar de permitirle su libre existencia.

**¿Es importante que los académicos del humanismo, que hacen que las universidades de estudios generales sean lo que son, se dediquen a criticar la época en la que viven?**

Teniendo en cuenta que la universidad es producto y causante de la burguesía, así como en el pensamiento aristotélico la ciudad es la condición sin la cual es imposible que un humano sea tal cosa y no un dios o un animal, a la vez que el hombre (no necesariamente el humano, ya que en Grecia había machismo antropológico y, por tanto, la mujer no era considerada como humana, actitud que el académico del humanismo a menudo cuestiona y contraargumenta) es quien funda las ciudades, los estudios generales debían, en su surgimiento histórico, estar libres de clasismos, por más que no todo el mundo fuera apto para los estudios superiores ni realmente todo el mundo fuera aceptado en la academia.

Pero, tras las revoluciones burguesas del siglo XIX, los ciudadanos contrarrestaron con su vivencia las ideas que mantenían el régimen económico y epistemológico<sup>3</sup> medieval, negando que solo el rey, el noble y el sacerdote pudieran tener acceso al conocimiento y al poder, que siempre han ido de la mano, pero más aún en la Modernidad. En resumen, los burgueses, que antes habían sido primordialmente artesanos, proponían que el conocimiento debía ser para todo el mundo, descubriéndolo o destapándolo mediante el arte o la técnica, mas no solo para las tres clases sociales privilegiadas desde antaño.

No obstante, puesto que en la época de las revoluciones burguesas la mayoría de campesinos se quedó en el feudo y ni la monarquía ni la nobleza ni el clero estaban dispuestos a ceder el poder, el sueño ciudadano de la publicación universal del saber quedó reducido a esto: el conocimiento buscado y ofrecido por los burgueses es para ellos mismos. De ahí que las universidades fueran creadas por los ciudadanos, al tiempo que ellas cualificaban en estos últimos esa mentalidad burguesa —como la llamaría el historiador José Luis Romero— que empezó a traducirse en liberalismo político y económico, investigación científica y

.....  
<sup>3</sup> Había tacañería por parte del rey feudal para con los campesinos, quien aumentaba cada vez más el porcentaje de cultivos y servicios que ellos tenían que hacer para él, y también por parte del sacerdote para con ellos, ya que no les enseñaba a leer ni mucho menos les permitía, en caso de que aprendieran a hacerlo bajo cuerda, obtener los textos polémicos, lejanos del dogma de la cristiandad.



tecnológica, uso cotidiano de cosas útiles hechas a partir de la destrucción de la naturaleza y, lo más terrible para los académicos del humanismo, la cosificación del ser humano que sufre en la actualidad el efecto Frankenstein. Dicha paradoja consiste en que la ciencia físico-matemática y la tecnología fueron planeadas para servir al ser humano; sin embargo, en la práctica, este último quedó al servicio acrítico de ellas en unos casos y derrotista en otros, en específico el de algunos filósofos reaccionarios que más parecen adolescentes melancólicos y ávidos de identidades que adultos observando al mundo con ojo agudo.

En ilación con lo anterior, no es casualidad que el uso constante de cosas útiles haya generado en el pensamiento burgués la necesidad de justificar argumentativamente tanto dicho empleo de las cosas hechas con arte<sup>4</sup> como la aniquilación paulatina, en primera instancia y acelerada en la actualidad, de los recursos naturales de los países que no forman parte del quién-sabe-por-quién llamado *primer mundo*; países que no tienen soberanía nacional bien sea porque los gobernantes los conceden a los imperios políticos y económicos como las multinacionales de hoy en día o porque dichas empresas transnacionales ponen en el poder de los Estados a los títeres que les conviene. Un ejemplo de esto es que apenas los marines estadounidenses tumbaron al muñeco de Saddam Hussein Abdel Majid at-Tikriti en Irak, montaron nuevas marionetas a su servicio.

De ahí que la cotidianidad de los burgueses, ese hábito o *ethos* (*ἦθος*) del cual procede el significado de la palabra *ética* y que se ha colado intacto en nuestro idioma por medio de la palabra *consuetudinario*, se haya tematizado en las universidades de estudios generales y convertido en, primeramente, teoría ética y, luego, sistema ético exportado sin previa consulta a los importadores desde estados Unidos y los demás países afiliados a la OTAN en todo el globo terráqueo.

A tal acción que realizamos todos los días sin que nos demos cuenta es a la que conocemos como *utilitarismo*; una acción que se realiza como si se tratara de una dotación natural que tenemos de nacimiento, y no de un marco referencial o

.....  
 4 Arte-factos, cuya primera palabra viene de *ars* o *artis*, traducción latina del griego *techné* ( τέχνη ), que hoy en día empleamos en la palabra *técnica*, la cual, según el pensamiento heideggeriano, impera en nuestra época. Mundo moderno si se ve desde Europa, y colonial si se observa desde Latinoamérica. Mundo posmoderno si se teoriza desde allá, y transmoderno si se idealiza desde acá, sin el cual ya no podemos vivir y por lo cual nuestra identidad está ligada a él.

presuposición o gafitas de sol que hemos adquirido a lo largo de nuestro proceso de aprendizaje, con los cuales vemos el mundo tal y como lo vemos: a blanco y negro, maniqueamente y no de otra manera, por causa de nuestra cultura dual promovida con agresividad epistémica por Hollywood y los medios masivos de comunicación, considerados como el cuarto poder estatal que nos hace interpretar lo que nuestros sentidos captan del mundo una vez más de esa manera y no de otra. Así, más allá de que nos consideremos éticos liberacionistas o éticos humanistas cristianos, todos los seres humanos del mundo actual, incluidos los que pertenecen a comunidades indígenas de Colombia y tribales de África, en el fondo, es decir, en la forma, en la esencia que hace que seamos lo que somos y no otra cosa, somos utilitaristas porque nacimos en la época o mundo del utilitarismo extremo y no podemos tener otra forma de ser ni de pensar ni de actuar, así supongamos que sí.

Con base en lo anterior, es posible advertir que las universidades latinoamericanistas de estudios generales que hoy en día suelen pronunciarse en contra del panamericanismo, el neoliberalismo, la globalización, la firma de tratados de libre comercio, entre otros temas antimodernos, antiposmodernos y todo esto criticado desde lo transmoderno —en especial por causa de las teologías y filosofías latinoamericanistas de la liberación—, fueron, en su origen, causantes del pensamiento liberal que después se convirtió en neoliberal. Muchas universidades son, en este momento de la historia, productoras de loros dogmáticos, mas no necesariamente promotoras de intelectuales, que se quejan todo el tiempo del maldito mundo que les tocó vivir, al tiempo que juegan a no dejarse desaparecer, jugando en ese casino de suerte y riesgo que es el mundo de los negocios. Las universidades de este tiempo se aferran a la más mínima oportunidad de hacer dinero cual gatos en una cortina, con el fin de mantener la estabilidad ya no en términos de reputación académica, sino económica.

Esto es algo semejante a lo que sucede con el pensamiento cartesiano. No es que el avance tecnológico que el ejército israelita está empleando desde hace algunas semanas contra Palestina, más los riesgos nucleares de Fukushima que quedaron tras el tsunami nipón de 2011, más el calentamiento global, más la contaminación mundial y el aburrimiento que azota la existencia de los seres humanos cosifica-

dos de nuestra época, sean resultado culposo del filósofo francés que fue criado por los jesuitas. Ni ellos ni su pupilo metafísico, físico y matemático<sup>5</sup>, como se les ha querido echar en cara muchas veces de manera injustificada, pueden ser los responsables de las acciones de los *sujetos libres* —palabras predilectas de la Modernidad europea y burguesa— que vinieron después de ellos y que, echando para atrás, se convirtieron paradójicamente en esclavos sujetos por la técnica.

Sin embargo, los planteamientos teóricos de René Descartes sí fueron indubitable, clara y distintamente interpretados y utilizados como se les dio la voluntad de poder (no referida tanto a la schopenhaueriana ni a la niezscheana, sino a la interpretación heideggeriana de dicho concepto) por los éticos utilitaristas como fundamentos de la Modernidad. Tampoco se puede descartar la idea de que los jesuitas proclamaron y vivieron ideas modernas, muy a pesar de que nacieron como los abanderados de la Edad Media, gracias a la necesidad de contrarrestar la Reforma protestante. Lo que ya queda claro como *La cosa política* —que entre más muestra, más oculta— es que en los procesos históricos hay paradojas, mas no necesariamente tesis opuestas que, al contradecirse, generan, por obra y gracia del espíritu absoluto, una síntesis histórica; de ahí que sea mejor hablar de devenires históricos azarosos e impredecibles, por más que la estadística probabilística quiera adueñarse de lo que les corresponde a los filósofos que gustan de la historiografía del pensamiento —bien sea por medio de sus estudios sobre la literatura clásica que es tan histórica y tan conceptual al mismo tiempo o por otro método filosófico— y que, como Nietzsche, se atreven a avizorar el futuro. Por consiguiente, si los teóricos del humanismo quieren argumentar que son víctimas de un proceso o acaecer histórico que no pensó en ellos como sí lo hizo en Hegel, deben saber que —y no tenemos temor de que este argumento sea considerado como un clisé popular por los detectives y cazadores fanáticos de falacias lógicas— están “escupiendo para arriba”.

---

5 Curiosamente, son las tres características centrales de la Modernidad elevadas al grado de lo que en el Medioevo hubieran sido virtudes venidas del cielo por revelación divina, más importantes que las teologales y las cardinales y, por tanto, incuestionables y practicables so pretexto de morir en la hoguera; hoy en día se convierten en la burla social en el caso de los académicos y en la muerte extrajudicial en el de los activistas políticos, al estilo de la de Jaime Hernando Garzón Forero.

Redondeando esta idea, los académicos del humanismo contemporáneo<sup>6</sup> también son hijos de esta época. Buscando distanciarse del “reguetonero” y del “hipster”, que creen tener gustos refinados porque son considerados por él y su combo como independientes y alternativos —aunque, como en el caso de las otras subculturas, dichos gustos e inclinaciones son un “sancocho” de muchas influencias y, por ende, los atributos de los cuales se ufanan son poco emancipados y elegidos sin coerciones—, el teórico humanista termina siendo muy parecido a ellos. Por tanto, no es posible que él elabore así no más una buena crítica, hecha con la distancia temporal suficiente para visualizar desde las alturas, desde el concepto, este momento histórico que apenas está transcurriendo

El anterior problema se identifica al vislumbrar que si la mayoría de académicos del humanismo critica su época, es porque en las universidades está de moda hacerlo, lo cual la convierte en parte de la tan filosóficamente criticada masa y no habría mayor diferencia entre ellos y un grupo de “punketos”, que en nombre de la crítica al sistema consumen los productos para la rebeldía que él les ofrece en el mercado: las drogas que los activan, en caso de que las consuman; las botas para defenderse —como lo hace el policía defensor del sistema— de los skin-heads que no piensan como ellos, quienes a su vez son producto comercial de la importación mercantil de la ideología seudonazi, porque, ¿qué más se puede decir de un mestizo cachetón, bajito y con rasgos indígenas que se cree ario y puro? En otras palabras, de manera similar a como los dueños y conductores de los taxis amarillos de Bogotá se están levantando recientemente en contra de Uber —no solo porque dicha empresa les está quitando el negocio de las carreras desde el aeropuerto, sino también porque ya se hicieron protestas en París y Londres, por mencionar únicamente dos casos de ciudades que han de imitar los taxistas chovinistas—, los intelectuales de hoy en día están plagiando críticas foráneas a la realidad así no más, sin pensar detenida y serenamente.

.....  
<sup>6</sup> Que no son lo mismo que los valientes mártires humanistas del inicio de la Modernidad y de la actualidad, porque, hasta donde se ha sabido, ninguno ha muerto en estos días por alguna causa altruista ni ha revolucionado el mundo. Esa no es la labor de los eruditos del humanismo, sino la de dar contenido, orden y dirección al pensamiento de quienes sí son capaces de y quieren entregar su vida a cambio de no negociar sus creencias, casi siempre de manera incauta, como le pasó a Camilo Torres Restrepo, posiblemente para pasar a la historia como héroes, ya que les importa más el recuerdo o la memoria que se tenga de ellos en el futuro que el placer hedonista que puedan experimentar cómodamente en vida. Otro ejemplo típico de esta situación es Ernesto Che Guevara.

Ahora bien, *a fortiori*, ¿qué más se le puede decir a un académico del humanismo que se cree original porque critica de manera involuntaria al sistema en el que está inmerso de pies a cabeza, sin darse cuenta de que él hace eso porque lo leyó en textos de autores liberacionistas mexicanos o argentinos, por ejemplo, quienes a su vez lo leyeron de los filósofos de la escuela de Fráncfort, que forma parte constituyente del primer mundo? Este último no solo pone un sistema repulsivo por y para todas las naciones, vistas por él como una bodega de materiales y un buscador de mano de obra pésimamente remunerada, sino que también propone las críticas y las posibles propuestas de transformación social; solo así se puede controlar cualquier intento de subversión, de cambio de orden. En términos concretos, a manera de ejemplo, se puede mencionar que el comunismo es la otra cara del liberalismo, así como el presidente venezolano Hugo Chávez fue la otra cara del presidente estadounidense George Bush y así como el teórico socialista alemán Carllos Marx lo fue de la del teórico capitalista escocés Adam Smith.

De cualquier forma, por encima de los autores del capitalismo y del socialismo, así como de los practicantes del liberalismo y el comunismo, están los banqueros. Ellos prestan dinero a las guerrillas africanas para luchar por la liberación de la opresión de los Estados a los cuales también endeudan de por vida, y lo mismo sucede por aquí. Dichos personajes crean de este modo, como el dios de los hebreos tan propicio para validar teóricamente la masacre de sus vecinos, dinero de la nada para prestar a la industria armamentística que vende sus productos a ambos bandos, haciéndolos matar con las mismas balas. En fin, los dueños de los bancos tienen el control de las deudas de todo el mundo y, sin ser dueños materiales de este, lo son de cierta forma. Quien controla el dinero domina, de paso, la política, la educación, toda la gente del mundo, incluida la del primer mundo, que se cree libre, pero que es tan esclava del consumismo como el académico del humanismo que lo critica desde el tercer mundo. El dinero tiene el poder de dar forma a la realidad, en especial por medio del cuarto poder, el cual distorsiona la que es para hacerla ver bonita, aceptable, nada cuestionable ni revolucionable; en otras palabras, el papel del cuarto poder en la actualidad es equivalente al de la Iglesia en la Edad Media.

En conclusión, en lugar de criticar destructivamente todo lo que los rodea, los que escriben y conferencian desde la forma humanista de pensar tendrían que aprender mucho de ciencia, tecnología y todo lo concerniente al mercado para humanizarlo y, sobre todo, tener autoridad moral para juzgarlo. Esto es estoicismo: el perro, por más que dé sentido a su vida yendo contra la carreta de la realidad, halada en este caso por un caballo, jamás podrá ganarle a ese destino inamovible. Un grupo de académicos del humanismo, que habitualmente cree estar excluido de la sociedad de consumo por pasársela criticándola, aunque en verdad es más bienvenido que nunca por cuanto ayuda a conservar el flujo del mercado, es como un perro que no podrá jamás ganar una sola batalla, ya no contra una carreta premoderna con un caballo de fuerza, sino contra la nave espacial del neoliberalismo, que tiene mucho más potencia y velocidad que las demás ideologías y movimientos que se han venido dando en la historia, y, lo más importante, que va siempre en busca del infinito y más allá, de manera insaciable.

En otras palabras, de poco sirve que el académico del humanismo tome partido, legitimando la guerra económica o soñando utópicamente con que el amor llegue al sistema monetario y que lo concerniente al mercado sea armonía pura; es más provechoso partir del hecho de que el mercado está basado en el principio de la guerra y que el principio del amor jamás podrá reconciliarse con él, tal como lo dijo Jesús: “Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas” (Mateo 6, 24). Este tipo de maniqueísmo económico quizás responda al marco referencial que domina a todo intérprete occidental del mundo, pero por eso mismo es que puede afirmarse, en términos kantianos, que es una realidad, así los sentidos jamás alcancen a percibirla tal y como es; sin embargo, esa cruda realidad se puede humanizar, como se dijo con anterioridad.

El caso es que el pensador del humanismo está llamado a ver ambas posturas, también el punto medio de esos opuestos, pero no para vivirlas ni justificarlas, sino para pararse encima de ellas y señalar a los demás cuál es el camino que están tomando y cuál el que deberían seguir. Ellos, esos que han sido estigmatizados por algunos filósofos como la masa que no piensa, son como personas perdidas en un bosque espeso. No interesa si ellas están al inicio de este, en la mitad o al final,

sino que continúen, pero ya no en círculos viciosos, confusamente, sino derecho hacia la salida, para no seguir perdidas porque alguien sabio las orienta; el teórico del humanismo, simplemente, es el guía que señala por dónde es el camino, sabiendo que es posible que el grueso de la sociedad nunca salga del bosque porque le fascina malgastar su existencia, viviendo perdido y sin preguntar a nadie por dónde ir, por simple orgullo o, peor aún, estupidez.

Sin embargo, a pesar del fracaso que se da casi siempre porque lo tildan de loco o desencajado en el tiempo y el espacio, el académico del humanismo puede quedar con la satisfacción de que al menos llegó a la garita más alta de la prisión que es la realidad, según la actualización de la alegoría de la caverna de Platón que hizo Michel Foucault en *Vigilar y castigar*, para cumplir con el *telos* de su historicidad: indicar a los demás por dónde es la ruta de escape; es decir, su conciencia solo quedará limpia si se esfuerza académicamente por llegar a la cúspide del árbol más alto del bosque, subiéndolo poco a poco, conociendo los detalles de la realidad a partir de la experimentación de todo tipo de trabajo y práctica social para, por inducción, ir alcanzando los principios generales de esta, tanto en acto como en potencia, a partir del conocimiento de su previo acontecer histórico y de su prospección.

No hay nada que interese más a un filósofo moderno que entender qué es y cómo funciona la conciencia; entre más pura esté ella, tanto mejor. ¿Por qué no, entonces, vivir depurándola, a partir de lo que en teología —que es la base de los estudios generales y que, por consiguiente, jamás se puede desechar para dar paso al dominio omnicompreensivo o postura de las gafas hermenéuticas de la ciencia y la tecnología como súbditas del mercado— se conoce como una actitud de denuncia profética? Si las universidades de estudios generales empiezan a poblarse de profetas, en su debida proporción, entonces tendrán algo serio y pertinente para decir al mundo de ahora y de más tarde.

## ¿En qué consiste el humanismo?

### Diferencia entre inicio y origen

Para empezar a contestar la pregunta de qué es el humanismo y cuál es su pertinencia hoy en día, cuestión que hace las veces de objetivo central de este ensayo y que dudosamente será alcanzado con precisión —ya que el humanismo no es

una ciencia exacta y su objeto de estudio no está en la realidad, sino que debe ser pensado y propuesto por quienes piensan de manera humanista—, quisiéramos aprovechar la clásica explicación filosófica sobre el origen del universo para mostrar que el humanismo tiene un *inicio* y un *origen*, y que estas dos últimas palabras no significan lo mismo; así como no es lo mismo ver que contemplar ni oír que escuchar, aunque estas parejas de palabras sean aparentemente sinónimas, de manera similar una cosa es el comienzo histórico del humanismo y otra muy diferente es el principio u origen que lo fundamenta.

El inicio de algo no siempre es sinónimo de su origen, las cosas pueden ser iniciadas y después abortadas sin haber tenido jamás un fundamento orientador; a su vez, hay ideologías, sentimientos, motivaciones que pueden ser causas de múltiples inicios de movimientos históricos que jamás llegan a concretarse en la realidad, que no saltan desde la potencia hasta el acto, hablando en términos aristotélico-tomistas. Esta distinción entre inicio y origen puede ser ilustrada por medio del ejemplo de una relación de pareja: dos personas se conocieron, digamos, el 20 de julio de 1810; seis meses después se convirtieron en novios comprometidos; dos años más tarde se casaron; al transcurrir cincuenta años y celebrar las bodas de oro, si un nieto pregunta a la abuelita por el inicio de la relación entre ella y su esposo, ella puede citar la fecha anteriormente mencionada, pero si dicho personaje le pregunta por el origen de la relación, aquel sustrato primigenio que ha mantenido a su abuela unida a su esposo durante tanto tiempo a pesar de los cambios físicos, emocionales, económicos, etc., entonces ella puede contestar que el *arjé* de esa relación es el amor, entendido este como paciencia, aguante, perseverancia, solidaridad, perdón, capacidad de volver a empezar sin rencor tras las ofensas cometidas, etc.

Otro posible ejemplo para explicar la diferencia en cuestión es el de las independencias latinoamericanas. No es apropiado decir que la fecha en la cual se conoció la pareja del ejemplo anterior sea el origen de la Independencia de Colombia; esa fecha es, más bien, su inicio histórico. El hecho de que haya habido un montón de movimientos libertarios en casi toda Latinoamérica, Norteamérica, Francia y otros lugares del mundo —movimientos que ya estaban globalizándose, solo que no lo hacían con tanta velocidad informática y mercantil



como hoy en día—, llevados a cabo de manera organizada, usando los mismos símbolos: el gorro frigio que comparten diferentes países latinoamericanos y que también está en el cuadro pintado por Eugène Delacroix: *La libertad guiando al pueblo*, por ejemplo, muestra que el origen o fundamento de los movimientos independentistas es algo más complejo y grande que su fecha de partida.

El inicio de algo puede ser casual, mientras que su origen no siempre está diseñado. Así las cosas, el principio de las independencias latinoamericanas no es una fecha en especial sino la búsqueda del poder por parte de pequeños grupos de criollos —españoles nacidos en América que no eran reconocidos como españoles de pura cepa sino de segunda clase—, que, aburridos de no contar con el poder en España que les permitía tener a su disposición las tierras americanas y los esclavos africanos, por aquello de la mancha de la tierra, estudiaron en Francia los ideales de la Revolución de 1789, para regresar a Latinoamérica a motivar a los pueblos agotados del yugo español a pelear contra esa forma de esclavitud, con el fin de someterlos a otra, mediante un nuevo pacto colonial con Inglaterra.

En esa línea de pensamiento es posible afirmar que los criollos iniciaron su vida en Latinoamérica, en una fecha específica, pero su alma o mente o forma de ser o lo que los distinguía de las demás clases sociales, definitivamente, no era latinoamericana, sino europea; es decir, alguien como Simón Bolívar no sentía empatía por el indígena-otro o el negro-otro, de acuerdo con la terminología heideggeriana usada por Enrique Dussel en su etapa setentera de pensamiento, sino por el europeo-otro, cuya personalidad estaba basada en el *ego conquiro*. Simón Bolívar no quería simplemente “ponerse en los zapatos” del indígena que sufría la esclavitud, sino en los de Napoleón Bonaparte, que liberaba a los oprimidos para ser perpetuamente reconocido por ellos como su salvador. Son el egocentrismo alimentado por el eurocentrismo y la voluntad de poder —deseo de dominarlo todo y a todos— los que van a llevar a Simón Bolívar a imitar a su modelo francés a seguir.

El dolor de patria que tiene por el otro es propaganda para ganar adeptos que den su vida por el nuevo ideal en la guerra; si no, ¿cómo se entiende que él haya propuesto una dictadura ilustrada, por ejemplo, para gobernar sobre los indígenas,

africanos, mestizos, zaínos, zambos, entre las demás personas clasificadas como productos en castas sociales subyugadas por el colonialismo español? Si un liberador y gobernante propone algo así es porque supone que sus gobernados no son ciudadanos sino súbditos; que ellos no son inteligentes sino brutos; que sus tradiciones epistemológicas no sirven para nada, por lo cual hay que imitar a las occidentales. En lugar de vestirse como un zipa o un zaque o un paco o un yatiri o un chamán, entre otras designaciones para los sabios indígenas, Simón Bolívar quería parecerse a un torero, igual que Napoleón; ocultar su mano derecha en el pecho a la hora de ser retratado, tal como lo hacía el defensor de la Revolución francesa; usar un caballo blanco parecido al de su modelo a seguir, etc.

De esta manera, así como es posible predicar de Simón Bolívar que es el libertador, si se lo mira desde la postura del *statu quo* que es enseñada de memoria en los colegios, también es posible afirmar que él es un soñador egocéntrico, que quiere entablar nexos con la Corona inglesa para que lo monten en el poder como dictador ilustrado o emperador de estos territorios. Mejor dicho, él quiere ser en América lo que antes era el virrey de España, solo que ahora de Inglaterra; ya no bajo el retraso del Medioevo colonial, sino bajo el progreso de la Modernidad neocolonial; ya no cobijado por la anticuada idea de una monarquía, sino por la novedosa idea de una república; ya no sustentado por un Estado dominado por la Iglesia, sino por los directores laicos de la orquesta de democracias y repúblicas que surgieron, precisamente, en esa misma época, en casi todos los lugares del mundo. La dictadura empezó a verse como sinónimo de esclavitud y la democracia, como sinónimo de libertad, y en nombre de esa libertad, tal como Napoleón esclavizó a los españoles después de haber apresado a Fernando VII, lo cual fue bien denunciado por Francisco de Goya, hoy en día quienes profesan ser los abanderados del legado del libertador continúan esclavizando a los pueblos. Desde ese entonces, la democracia sigue siendo la excusa perfecta que tienen las potencias mundiales para adueñarse por la fuerza legal y militar de los recursos naturales de los pueblos y las vidas esclavizadas de quienes los integran.

En resumen, tras cansarse del colonialismo medieval traído por los conquistadores españoles —expresado en la academia por el principio de autoridad y el

silogismo—, las oligarquías criollas, también entendidas como grupos independentistas y hoy próceres de la historia latinoamericana, buscaban someter a los pueblos al neocolonialismo inglés, centrado en la extracción de materias primas y mano de obra barata de este continente, para desarrollar ese momento histórico conocido como Revolución Industrial. Y lo lograron. Y ahí se mantienen. Esa sed criolla de poder es el origen de las independencias latinoamericanas. Y 1810 es apenas el inicio del desarrollo de la extracción del agua y los demás recursos latinoamericanos del cual beben las cómodas oligarquías criollas, que tienen posdoctorado en regalar tierras a sus jefes, las multinacionales, con tal de conservar el poder y los lujos a costillas del desangramiento de los pueblos, causado casi siempre por la contratación de grupos paramilitares para proteger los predios y subsuelos que enriquecen tanto a las multinacionales como a los pequeños y cerrados grupos de poder latinoamericano que se los conceden; si no, ¿cómo se explica el hecho de que, por ejemplo, el Decreto 1760 de 2003 favorezca más a las petroleras multinacionales que a Ecopetrol? El inicio permite que las cosas comiencen a ser; el origen, que estas se mantengan en el tiempo, avivando la llama del poder vez tras vez, devorando todo lo que haya a su alrededor.

Lo anterior muestra cómo el origen de algo, que cuida que todo esté unido a pesar de la diversidad y que posibilita que algo subsista o permanezca permanentemente presente a pesar del cambio, es un término parecido a *esencia*, a aquello que hace que algo sea lo que es y no otra cosa. Pero el origen no es una esencia estática, opuesta a la potencia, sino una que transcurre transversal y no tangencialmente toda la cosa, desde el inicio hasta el final, desde el acto hasta la potencia, desde la existencia hipotética hasta la concreción, desde la utopía hasta la realidad. Así, el fuego de Heráclito, que es el origen de todas las cosas, según su visión lógica de la vida, no es igual al inicio de todas las cosas. Si el fuego fuera el inicio, incendiaría todas las cosas, y la realidad sería un cúmulo de cenizas —claro, tal parece que esto último es, precisamente, la realidad, al menos la latinoamericana, asiática y africana—. Pero si el fuego se entiende como la representación de aquella hipotéticamente lógica que mantiene en orden y unidad todo lo que hay, a pesar de la variedad y el devenir, constituyendo así un conjunto universal, entonces queda más fácil comprender la diferencia entre origen e inicio.

### ***Del comienzo histórico del humanismo a su fundamento filosófico***

A partir de la anterior diferenciación, es posible sostener que el humanismo tiene, por un lado, un inicio y, por otro, un principio u origen. Si hablamos del comienzo del humanismo, entendemos que este último es un movimiento histórico que apareció, no de la nada, en la Italia del siglo XIV, periodo que también es conocido como “Bajo Renacimiento”. En Florencia hubo una comunidad artística patrocinada económica y culturalmente por los Médici, que, al estilo de los ilustrados del siglo XVIII, consideraba a la Edad Media como una etapa histórica que estaba caducando y que había que superar. Por esta razón, a la usanza de los arqueólogos israelitas, los humanistas de esa época (y esta expresión implica que también puede haber humanistas en otras épocas, por lo cual no necesariamente el inicio es el origen, sino que este último puede generar inicios en diferentes épocas) procuraron perforar más profundo en el *tell*<sup>7</sup> de la historia hasta encontrar lo que se había vivido inmediatamente antes del Medioevo, es decir, la sociedad grecolatina conocida como época clásica<sup>8</sup>, según la manera occidental de organizar lineal y teleológicamente la historia.

Ahora bien, el propósito del párrafo anterior es, por inducción, superar los datos históricos acerca del humanismo para llegar a revisar cómo esas pequeñas acciones de los humanistas se configuraron en ideas que fundamentaron una nueva época,

7 Montículos desérticos de Israel que albergan muchas culturas, unas debajo de otras. El montículo es como una pirámide que muestra en su superficie, por ejemplo, la Jericó de hace quinientos años. Más abajo, hacia la base de la pirámide o montaña, yace la Jericó del 2000 a. de C., y así sucesivamente. Las civilizaciones que pasaron por ese lugar dejaron ocultos ante la vista de los transeúntes de la actualidad esos registros cotidianos que hoy son considerados como arqueológicos, a los cuales se puede llegar atravesando capas de polvo y sangre, dolor y llamas, penetrando lenta y analíticamente desde arriba hacia abajo para desocultar las apariencias y llegar así a la verdad

8 Es un enigma por qué los renacentistas no miraron con el mismo ahínco a Egipto, Babilonia o Sumeria, siendo que estas eran civilizaciones más antiguas y también muy importantes. Los humanistas tal vez pensaron que esas culturas aportaban asuntos esotéricos no aptos para investigar en público, sino abordables solo en grupos pequeños y herméticos, bajo el juramento del silencio y el secreto. O quizás los textos que consignaban lo mejor de esa sabiduría antigua fueron quemados en el incendio de la Biblioteca de Alejandría. Los pergaminos que anteriormente habían sido protegidos con celo por los sacerdotes tal vez ardieron más adelante al ser considerados como paganos por los cristianos presos de ese fanatismo que en ocasiones caracterizó al cristianismo medieval (y también en ocasiones al actual, ya que en pleno siglo XXI hay pastores fundamentalistas de Estados Unidos que queman el Corán en sus cultos poco dotados de religación con Dios y sí desbordantes de propaganda política, para incentivar —origen— a su grey, mas no necesariamente a la de Dios, al inicio de nuevas cruzadas contra los musulmanes). De ahí que haya que esperar hasta las conquistas napoleónicas para que Jean-François Champollion encuentre la Piedra Rosetta y posibilite un acceso al conocimiento de los textos sagrados de los egipcios, por medio de la traducción de la escritura hierática al griego.

bastante distinta a la medieval. A partir de esta premisa se puede contestar brevemente, entonces, qué es el humanismo; de esta manera, se pasa del inicio de dicho movimiento histórico a su origen, que es lo que más le interesa a la filosofía.

Para empezar a contestar esta pregunta, es importante acudir al pensamiento de Danilo Cruz Vélez, filósofo heideggeriano que, en uno de sus textos, hizo un recorrido histórico por la “multiplicidad de humanismos en conflicto, cada uno de los cuales pretende poseer la verdad única y excluir todos los demás como falsos” (Cruz Vélez, 1991, p. 24); actitud que califica como “La anarquía de los humanismos”, título de ese ensayo. Allí, dicho filósofo afirma que es un desconocimiento del sentido originario de los humanismos el identificarlos solamente con la filología, la lingüística y la gramática clásicas, ya que son, más bien, intentos pedagógicos que procuran salvar el ser del hombre —lo que nos hace humanos, diferenciándonos de los animales y de los dioses— en momentos en los que este último está en crisis. En otras palabras, hay épocas históricas, como la actual, que traen amenazas, en el sentido de que quieren transformar el ser del humano en otra cosa: máquina, animal, imagen sexual para vender un producto o promocionar una idea o un estilo de vida, adorno —tal y como se usan los cuerpos femeninos en los desfiles de moda o en las premiaciones deportivas—, etc.

Así, para cada época usualmente surge un humanismo oponiéndose a esos peligros, dando respuestas críticas y propositivas mediante una educación diferente, contextualizada, dadora de herramientas para que los estudiantes puedan afrontar los problemas que amenazan su ser en dicho periodo histórico. Esto quiere decir que el humanismo es una forma de pedagogía, tanto del trasfondo pedagógico como del desarrollo didáctico, que “deriva su nombre de la palabra latina *humanitas*, empleada por Cicerón para traducir la noción griega de *paideia*, la cual se había convertido en la época de la república en el modelo de la educación de los romanos” (Cruz Vélez, 1991, p. 119). El humanismo es en su origen una pedagogía que tiene como meta final —y procura que los medios coincidan con dicho fin— liberar al ser humano de la esclavitud en la cual está sumergido, llevando a cabo la agenda que terceros le han puesto, en lugar de destinar su tiempo a hacer lo que quiera para llegar a ser lo que quiera, no lo que le toque.

Por ende, el humanismo se trata de educar a los estudiantes en el amor para con la naturaleza, para con los demás seres humanos y para consigo mismo, lo cual contrasta con nuestra educación volcada exclusivamente hacia las matemáticas, la física, la química, entre todo aquello que nos permita calcular y medir la naturaleza para dominarla; dominación que implica en nuestra época una competitividad demasiado agresiva y antihumanista, desde la cual los unos pasamos por encima de los otros en vez de construir solidaridades. Al respecto, Mumford (1936) comenta:

El motivo que subyace a la disciplina mecánica y muchas de las invenciones primarias [...] no era la eficiencia técnica, sino los negocios o el poder sobre otros hombres. En el curso de su desarrollo, las máquinas han extendido estos propósitos y proporcionado un vehículo para su realización. (p. 364)

El hombre occidental, al ubicarse en el centro del universo como fundamento de todo lo que hay —lejos de llegar al rescate de su *humanitas*—, se está convirtiendo en la amenaza de exterminio de todo; pero esto se puede revertir si se enseña desde diferentes flancos de la vida que esta última es la prioridad del estudio y que su conservación no es una materia de relleno, de costura.

En esa línea de pensamiento, los humanistas que con su pensamiento constituyeron ese periodo histórico conocido como humanismo buscaron entender qué sucedía en la época anterior a la crisis que estaban experimentando. Los humanistas aprendieron griego y latín para estudiar y traducir los libros que fueron compuestos en una época anterior a lo que ellos empezaron a considerar, sin hacer total justicia a la Edad Media, como un régimen oscurantista, poco abierto al libre pensamiento. Las esculturas, los estilos arquitectónicos, entre otras ramas de la cultura grecolatina que se volvió la base de la sociedad occidental de la Modernidad, fueron el objeto de estudio de los renacentistas.

El motivo de su búsqueda —y con esto ya nos aproximamos al origen del humanismo— era averiguar si había algo diferente a la forma de pensar y vivir de las personas medievales, cuando el ser del humano llevaba a cabo un papel secundario en el curso de la historia, a pesar de que teológicamente era considerado como imagen y semejanza de Dios. Se pretendía indagar si era posible mirar al ser humano independientemente de los prejuicios antropológicos del cristianismo

medieval, para buscar un nuevo fundamento del cual agarrarse en épocas de crisis, en lugar de dejarse arrastrar por la corriente de la historia, tal como lo hacía la gente de a pie, sin tener conciencia de no estar viviendo auténticamente su vida, situación que también acontece en la actualidad. En ese sentido, el inicio del humanismo se da en el *quattrocento*, cuando un grupo de hombres se da cuenta de cómo el ser del humano se ve amenazado por las causas que generaron la crisis de la Edad Media. Cuando el hombre pierde su libertad, cuando está a punto de ser ahogado, surge el humanismo como una protesta y propuesta de salvación. Este es el origen o fundamento del humanismo.

En relación con lo anterior, hay que decir que no es gratuito recurrir en este momento del ensayo a Danilo Cruz Vélez para hablar de humanismo; se acude a dicho autor porque vivió una transición semejante a la descrita previamente. El filósofo caldense escribe sobre dicho tema no tanto para pensar sobre él como un tema histórico que ya quedó anclado en el pasado y que no está de moda, sino, más bien, para comprender el periodo histórico que estaba viviendo en Bogotá antes de verse obligado a viajar a Alemania, en 1951. De alguna manera, este abogado y filósofo se percibía a sí mismo como lo pudo haber hecho, guardando las debidas proporciones, Giordano Bruno, por ejemplo, dado que sabía que cualquier cosa que se pensara, dijera, escribiera o publicara en ese momento, si no pasaba por el filtro de la teología escolástica, podía ser condenable por la Inquisición.

El contexto colombiano de finales de la primera mitad del siglo XX, que coincide con el final de la Segunda Guerra Mundial, era bastante conservador en lo concerniente a la enseñanza de la filosofía, la cual estaba supeditada al movimiento neotomista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, orientado por Monseñor Rafael María Carrasquilla y su texto *Sobre el estudio de la filosofía*; trasfondo ideológico desde el cual se criticaba a la filosofía moderna porque propagaba el ateísmo, el protestantismo y la masonería. El neotomismo no era lo malo; lo malo era que este fuera considerado como la única filosofía permitida. Así, por ejemplo, explicar algo de Nietzsche era equivalente a ser apóstata porque hablaba de la muerte de Dios. Este ambiente, aunque ocurrió mucho tiempo antes que la vida de Cruz Vélez y en el contexto de Antioquia, quedó muy bien descrito en una novela de Tomás Carrasquilla titulada *Luterito*.

Ante esta realidad, Cruz Vélez buscaba, como cualquier humanista, problematizar el hecho de que la libertad, de la cual depende la existencia humana auténtica, estaba amenazada por el pensamiento que atacaba al ser del humano, tal como había sucedido en la Edad Media; es decir, el humanismo dejó de verse solo como un movimiento histórico que tuvo un inicio y una terminación, para verse como un origen o causa que destella distintos inicios, en cualquier época histórica cuando el ser del humano esté en peligro.

Motivado por ese espíritu humanista, el discípulo de Heidegger buscó normalizar la filosofía en Colombia, cofundando inicialmente el Instituto de Filosofía dentro de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia; para ello luchó contra las estructuras epistemológicas de poder que mantenían al pensamiento colombiano en el ostracismo, mientras que en Occidente ya se estaban pensando filosóficamente los temas y los hechos dados en la Modernidad. Desde ese momento, las humanidades recobraron fuerza en el país. La guerra contra la teología parecía ganada y ahora se encontraban pregrados con materias humanísticas tales como epistemología, también conocida como teoría del conocimiento y gnoseología, filosofía política, antropología, ética —vista desde el plano filosófico, no religioso-moral—, entre otras.

Ahora bien, ¿por qué es tan importante ver dentro del pênsum universitario esas materias humanísticas, que tienen fama de ser aburridas y que son consideradas habitual e ignorantemente como de relleno o costura?, ¿por qué no es pertinente eliminarlas de los pregrados tecnocientíficos, retrocediendo así al totalitarismo epistemológico que aún se vivía en la primera mitad del siglo XX? Para contestar estas preguntas, acudiremos momentáneamente a una revisión epistemológica de la realidad actual.

### ***La importancia de la epistemología para entender la época actual***

En la *Pregunta por la técnica*, Heidegger (1997) enfatiza la diferencia que hay entre técnica y esencia de la técnica. No es lo mismo una cosa que lo que hace que dicha cosa sea lo que es; así como no es lo mismo el inicio que el origen, tal y como se explicó al comienzo de este ensayo. El autor alemán lo ejemplifica de la siguiente manera:



La técnica no es igual que la esencia de la técnica. Si nosotros buscásemos la esencia del árbol, tendríamos que elegir aquello que domina a través de todo árbol en cuanto árbol, sin ser ello mismo un árbol, que se pudiera encontrar entre los restantes árboles. Así también, la esencia de la técnica no es, en absoluto, algo técnico. (p. 113)

Entonces, él especifica que no es posible llegar a la esencia de la técnica a través de la representación corriente de la técnica, la cual nos deja ciegos para verla. La representación corriente de la técnica consiste en la unión de dos definiciones, a saber:

Una dice: la técnica es un medio para un fin. La otra dice: técnica es un hacer del hombre. Ambas determinaciones de la técnica se copertenecen. Pues poner fines, que utiliza y dispone medios para ellos, es un hacer del hombre. (p. 114)

Dicha representación lleva a casi todos los seres humanos de la actualidad a pensar que la técnica actual es indomable. No es posible comparar la técnica antigua de una serrería de madera en un bosque que la técnica moderna de una planta nuclear, ya que uno puede controlar con facilidad la caída de un serrucho desde la mesa al piso, pero no tanto una explosión nuclear en el interior de la planta. Las consecuencias de la técnica antigua son limitadas, abarcables, se les puede trazar un perímetro, medirlas, dominarlas; por eso los dilemas éticos de antes eran fácilmente resueltos y las guerras que empezaban algún día terminaban dando la posibilidad a los vencidos de levantarse y reconstruir la vida en un espacio geográfico que resurgía de las cenizas. Pero las consecuencias de la técnica moderna se desbordan día a día, no se puede calcular lo que pueda suceder —a no ser que la casi total exterminación de la vida en este planeta, tras una tercera guerra mundial, pueda ser considerada como un cálculo—. Entonces, esa representación corriente de la técnica sugiere una solución:

Es correcto: también la técnica moderna es un medio para un fin. Por eso, la concepción instrumental de la técnica determina todos los esfuerzos para llevar al hombre a la recta relación con la técnica. Todo estriba en manejar la técnica, en cuanto medio, de la manera adecuada. Se quiere, como se suele decir, “tener espiritualmente en el puño” a la técnica. Se la quiere dominar. El querer dominarla se hace tanto más urgente, cuanto más amenaza la técnica con escapar al control del hombre. (Heidegger, 1997, p. 115)

Como la visión estándar de la técnica es ilusoria, ya que nadie puede dominar la técnica actual, hay que cuestionar si ella es realmente un instrumento o un fin.

Si se había dado por sentado que la definición instrumental de la técnica era correcta, entonces ella sí es un fin; pero aún no se ve qué es eso de la esencia de la técnica. Por eso Heidegger quiere llegar a lo verdadero a través de esa definición correcta. Para poder entenderla mejor, considera pertinente preguntar, precisamente, qué es lo instrumental. ¿La técnica, siendo medio, es la que permite que algo sea efectuado, alcanzado, logrado?, ¿la técnica es desocultadora, descubridora? Para allá va el filósofo de la Selva Negra con su argumentación.

Para el filósofo alemán, partiendo de una explicación etimológica, la verdad significa desocultación y no rectitud del concebir o corrección del representar. ¿Cómo se relaciona este significado con la esencia de la técnica?

¿En dónde nos hemos extraviado? Preguntamos por la técnica y hemos llegado ahora a la *ἀλήθεια*, al desocultar. ¿Qué tiene que ver la técnica con el desocultar? Respuesta: Todo. Pues, en el desocultarse se funda todo producir. Pero éste reúne en sí los cuatro modos del dar-lugar-a —la-causalidad— y los domina. A su ámbito pertenecen fin y medio, pertenece lo instrumental. Éste vale como el rasgo fundamental de la técnica. Preguntamos paso a paso lo que sea propiamente la técnica, concebida como medio, y llegamos al desocultar. En él descansa la posibilidad de toda fabricación productora.

La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abriría un ámbito distinto para la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad. (pp. 120-121)

En ese sentido, la técnica (*τέχνη*) está relacionada con la epistemología (*ἐπιστήμη*), en tanto que ambas son formas de descubrir, o sea, son modos de la verdad:

La otra cosa que, con respecto a la palabra *τέχνη*, hay que meditar, es aún más importante. La palabra *τέχνη* está unida, desde los comienzos hasta el pensar de Platón, a la palabra *ἐπιστήμη*. Ambas palabras son nombres para el conocer, en el más amplio sentido. Mientan el reconocerse en algo, el comprenderse en algo. El conocer abre. En cuanto abriente, es un desocultar. Aristóteles distingue en una consideración especial (*Et. Nic. VI, c. 3 y 4*) la *ἐπιστήμη* y la *τέχνη* y, ciertamente, desde el punto de vista de lo que desocultan y cómo lo desocultan, La *τέχνη* es un modo del *ἀλήθεύειν*. Ella mienta lo que por sí mismo no se produce, ni está aún ahí delante de nosotros, por lo que puede tener-lugar ya de una manera, ya de otra. Quien construye una casa o un barco o forja una copa sacrificial [causa eficiente], desoculta lo que hay que producir según los respectos de los cuatro modos del dar-lugar-a. Este desocultar reúne de antemano el aspecto [causa formal] y la materia [causa formal] de barco y de casa sobre la cosa

intuida, acabada y lista [causa final], y determina desde ahí el modo de la confección [causa eficiente]. Por consiguiente, lo decisivo de la *τέχνη* no estriba, de ninguna manera, en el hacer y manipular; tampoco en aplicar medios, sino en el citado desocultar. Como desocultar, no como confeccionar, es la *τέχνη* un producir. (pp. 121-122)

En ese sentido, la epistemología ayuda al ser humano de la actualidad a dialogar con la esencia de la técnica, con la estructura de emplazamiento que exige a la naturaleza brotar más productos en menor tiempo y a menor costo porque otro lo solicita; es decir, la epistemología ayuda al ser humano a realizar la tarea socrática de examinarse a sí mismo para indagar: ¿por qué me comporto de esta manera y no de otra?, ¿por qué compré esta prenda de vestir si ya tenía en el ropero varias que cumplían la misma función, tanto abrigadora como adornadora?, ¿por qué sigo las órdenes que otros me dan, sin que pueda siquiera someterlas a crítica, sino aceptarlas así no más? La epistemología, mediante su cuestionamiento a la realidad y a través de su discernimiento entre lo que es conocimiento que vale la pena ser perseguido y lo que es mera información momentánea, chisme de pasillo, habladería sin fundamento o *doxa*, puede contribuir al ser humano un objeto de estudio claro y un método de estudio efectivo para aprehender lo que se anhela conocer. La epistemología impide que uno “trague entero” la información que le llega, le posibilita tener criterio propio para pensar en qué es lo conveniente antes de tomar decisiones; es decir, la epistemología es la base de la ética. El conocimiento de la cosa es previo, según Sócrates, al comportamiento exigido por la cosa; así, yo no puedo ser virtuoso (ética) si antes no sé qué es la virtud (epistemología). Sin epistemología, entonces, el comportamiento no tiene teleología y uno no sabe para dónde va con sus acciones.

Así, la epistemología ayuda al ser humano a encontrar la pertinencia de comparar el presente que vive con el pasado que otros vivieron y del cual dejaron rastro (historia, arqueología, dado que la epistemología no puede vivir sola, sino que subsiste gracias a su relación interdisciplinar con todo aquello que es conocimiento). Si no lo hace, si no se para desde un punto hipotético de Arquímedes, fuera de este mundo, de esta época, para contemplarla como si se viera desde lejos, objetualizándola, tematizándola, analizándola, criticándola, transformándola hipotéticamente mediante

utopías, describiéndola pesimistamente a través de distopías, entre otras labores epistemológicas, el ser humano de la actualidad simplemente no va a conocer nada en su vida, sino que flotará en los fríos y poco jugosos témpanos de hielo de la *doxa*, que sustentan la delgada capa de hielo que es la época actual, metáfora que se volverá a usar más adelante.

Hoy en día son los periódicos que alguien reparte en la calle, y no los libros especializados que habitan en los estantes sepulcrales de las bibliotecas, las fuentes principales de consulta de la mayoría de personas. Hoy en día es el comentario de una modelo, que hace las veces de presentadora de noticias, el que es citado en las conversaciones cotidianas por quienes alardean de vivir bien informados, olvidándose que por dedicar tiempo a eso y nada más que a eso se privan de la posibilidad de vivir bien conocidos, de conocerse a sí mismos antes que dedicarse al estudio de las sombras de la caverna. En esta época lo que importa es conocer antes que nadie qué mensaje publicó tal famoso en tal red social, mas no lo que postuló el sabio Aristóteles en todo un órgano de publicaciones de su pensamiento serio. Y a esa ausencia de profundidad la llamamos *uniformidad* o *publicidad*, lo que todos deben pensar, como si la superficialidad fuera una entidad, como si la oscuridad fuera también una entidad y no simplemente la ausencia de luz, la cual sí es una entidad real. A la representación la llamamos *cosa* y *fin de la vida*.

Estamos viendo todo al revés. Por eso, la invitación epistemológica es a ver ese cúmulo de sombras que se nos presenta como si fuera la realidad con ojo crítico, reconociendo que la justicia y la política real están en otro lado, en el reino de la episteme, en la construcción de una sociedad basada en ideas bien pensadas. Hay que ver las cosas tal y como son, no en su apariencia, sino en lo que son esencialmente; hay que dialogar con la esencia de la técnica y preguntarle: ¿para qué tanta prisa en la actualidad?, ¿qué buscan los poderosos que ya tienen todo el dinero del mundo al esclavizar a las masas con tanto trabajo y entretenimiento mass-mediática?, ¿para dónde iremos después de que los recursos naturales de este planeta se acaben?, entre otras cuestiones que comienzan a surgir al pensar en el problema central de la época actual.

### ***Cómo el origen del humanismo causó su inicio o irrupción histórica***

Partiendo del hecho de que la epistemología nos puede ayudar a colar los datos informativos para quedarnos con lo importante: el conocimiento, a descartar lo oscuro para quedarnos con lo iluminado, a mirar desde el ideal la realidad para no validarla, encomiarla, sino criticarla con el fin de que se perfeccione cada vez más, podemos retomar la idea de cómo el inicio del humanismo se dio como consecuencia de su origen o fundamento filosófico.

En el Medioevo, la construcción de las catedrales medievales, en especial las góticas, era bastante demorada, por lo que sus paredes testifican todavía el paso de muchos trabajadores que dedicaron su vida a contrastar la grandeza de Dios con la pequeñez humana. Ante esto, los humanistas cuestionaron por qué el ser humano tenía que seguir quedando al margen de la cultura, sin protagonismo, recluso al cumplimiento acrítico de la voluntad de un señor celestial, cuyos representantes en la tierra parecían ser cada vez más diabólicos, tales como Alejandro VI. Por eso, y en contraposición, los humanistas diseñaron obras artísticas para ensalzar al ser humano, afirmando que la creatividad propia de los animales racionales no debía engrandecer únicamente a la inteligencia divina por medio de la construcción de catedrales.

En otras palabras, la grandeza de la humanidad ya no soportaba estar subordinada al dominio de la teología, por lo cual era necesario pensarla desde categorías terrestres, no extraterrestres, tal como lo está haciendo en la actualidad la antropología estadounidense esparcida por el mundo a través de History Channel, por ejemplo. Por eso se empezó a hablar en esa época de anatomía, fisiología, entre otras ramas de lo que hoy conocemos como medicina y que en la Edad Media eran temas prohibidos porque atentaban contra la antropología teocéntrica y, por tanto, se trataban en grupos cerrados, más adelante científicos, buscando evitar perder la vida a manos de los inquisidores. También empezó a hablarse, siglos más tarde, de humanidades: sociología, antropología, etc., tratando de no depender de nuevas explicaciones metafísicas para justificar el conocimiento, muy a pesar de que en esa época las hubo por montones.

De esta forma, ubicado ahora en el centro del universo, luego de haber desplazado al teocentrismo, el hombre renacentista, a diferencia del medieval, ya no se preocupaba por alcanzar a Dios en la otra vida, dedicando esta a los *studia divinitatis*, sino que empeñaba todos sus esfuerzos en instalarse en este mundo, aquí y ahora, para señorearlo, mediante los *studia humanitatis*. Lo metafísico ya no está más allá de la realidad, ya no es un fundamento desconocido por el hombre, misterioso, y solo alcanzable mediante la contemplación devota. Ahora lo metafísico es el hombre mismo. Lo que lo hace racional y diferente de los demás animales, su mente, se autoerige como *subjectum*.

En ese sentido, estudiarse a sí mismo se convierte en la Modernidad en algo semejante a un acto religioso que requiere de toda disciplina espiritual —tal como la que siguió René Descartes, fiel devoto de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola— a la hora de examinar su interior, de reflexionar. Pensar en sí mismo ya no es sacrilegio, ya no es idolatría, ya no es poner al hombre por encima de Dios. Interiorizar y, en relación con esa mente puesta en el centro del universo, dominar al mundo son actos constitutivos de la nueva visión religiosa del mundo. El hombre moderno hace de sí mismo su propio dios, sigue los lineamientos de su voluntad, que son las órdenes que él mismo se da, y condena todo lo que le suene a heteronomía (para eso surge la autonomía), sumisión a la monarquía (para eso reaparece la república) y falta de pensamiento crítico (para eso publican su pensamiento los autores ilustrados, que se oponen al oscurantismo).

***Cómo, paradójicamente, el fundamento filosófico del humanismo no solo causa su inicio, sino también su archirrival: el antihumanismo; la realidad es, entonces, dual***

Al convertirse en su propio dios, desplazando a Dios del centro del universo, el hombre moderno —que inicialmente luchaba por librarse de un sistema medieval que lo subyugaba, sustentado ideológicamente por el clero y protegido militarmente por la nobleza— termina acomodándose a una nueva esclavitud creada por él mismo. Ahora se somete a lo que antes lo había liberado. Ahora se aferra al antropocentrismo como única forma posible de ver el mundo,

poniéndose así en el lugar que ocupaba el dictador hegemónico que antes tanto criticaba; es decir, al hombre moderno que pretende liberarse de la esclavitud medieval por sus propios medios, más adelante el “tiro le saldrá por la culata”, dando pie a lo que se conoce como la paradoja de Frankenstein: añorando dar libertad al ser humano, el hombre moderno emprende investigaciones científicas para lograr adelantos tecnológicos —en esta expresión ya se ve cómo la idea de progreso es intrínseca a la Modernidad— con el fin de enriquecerse, pero tiempo después acabarán enseñoreándose también de la vida en general, la humana y la biológica, tornándola en esclava. Al respecto, Sierra (1996), escribiendo sus conversaciones con Cruz Vélez sobre el pensamiento de este último autor, explica:

Es un problema que se manifiesta por la pérdida que ha sufrido el hombre del control de la técnica. “Aprendiz de brujo”, lo llama en *Tabula rasa*. Textualmente dice: “...día a día cobra más fuerza el sentimiento de que el hombre ha perdido el control de las fuerzas que desencadenó, de que como en la leyenda del aprendiz de brujo comienza a ser dominado por su propia creación, y de que corre el peligro de convertirse en su víctima”. Mary Shelley, la creadora del mito de Frankenstein, caracterizaba con mucha agudeza esa falta de control de la técnica. Recordemos que la novela, no las simplificaciones cinematográficas, termina en una persecución infructuosa, por parte del doctor Frankenstein, del monstruo que él mismo creó, con el ánimo de destruirlo. (p. 121)

Para comprender la paradoja de Frankenstein, basta mirar la cotidianidad de un obrero que, luego de trabajar sentado quince horas en un *call center*, atendiendo llamadas y contestando mensajes a través del correo electrónico, llega a su casa y se sienta a descansar, mirando un *reallity show*, luego de haber cumplido el ritual sagrado de revisar primero y ante todo su cuenta de Facebook; es decir, el descanso del obrero de la actualidad consiste en someterse voluntariamente a un poco más de esclavitud a los adelantos tecnológicos. En la actualidad hay una tecnoddependencia que amenaza al ser humano. ¿Cómo? “Mediante la técnica *política*, pedagógica y de la propaganda, ha invadido también la esfera íntima de la *res cogitans* cartesiana, es decir, de la persona humana, para manipularla y dirigirla” (Cruz Vélez, 1991, p. 253).

La técnica moderna no esclaviza al cuerpo físico con cadenas de metal, tal como sucedía en la antigüedad, sino que sujeta al sujeto, es decir, a la mente o cosa pensante, con cadenas simbólicas. Un ejemplo de ello se da cuando observamos cómo los videojuegos amarran a los niños durante muchas horas al día, impidiéndoles la libertad de ir al parque a experimentar el mundo con su cuerpo y no solo con la mente (a través del audio-juego, el tacto-juego, entre los demás sentidos que son más que la vista) y quitándoles también las ganas de hacerlo, mostrando al parque como algo ridículo y aburrido, sin retos, sin tableros por superar (fomentando así en los niños la explotación laboral), sin animales que matar (sugiriendo así en ellos la matanza de la naturaleza para lucrar) ni princesas que rescatar (avivando así en ellos el consuetudinario machismo).

### **Crítica heideggeriana a los humanismos**

Ante el teocentrismo de la Edad Media, según el cual el ser humano no era tan inferior como un animal pero tampoco tan superior como Dios, el humanismo protestó, intentando restablecer el valor preeminente y central sobre todo ente que le dieron al hombre los griegos y los latinos. Por cuanto lo propiamente humano no es su mundo natural, instintivo, que está ceñido a leyes inquebrantables, predeterminadas, sino su mundo cultural, basado en la libertad, humanistas como Giannozzo Manetti escribieron textos como *De dignitate et excellentia hominis*:

La salvación de la “dignidad del hombre” y de su “excelencia” es lo que en el fondo pre-ocupa a los primeros humanistas, no la vuelta a la antigüedad greco-romana. La vuelta no es más que un camino para satisfacer su anhelo primario. (Heidegger, 1997, p. 127)

Una prueba de esto es que en la Edad Media ya se había dado una primera vuelta hacia la cultura grecorromana, pero no con fines humanistas sino de forma opuesta: teocéntricos. Ante el ahogamiento causado por la Iglesia y el Estado de la Edad Media, el humanismo renacentista busca salvar al individuo; solo que desde ese rescate comienza una especie de endiosamiento del ser humano, como si este estuviera obligado a tapan el hueco que quedó tras la superación de la concepción medieval de Dios.

Heidegger, por su parte, se opone a esa clase de humanismo y a los muchos otros que siguieron esa misma corriente, principalmente por estar basados en



la metafísica de la subjetividad, por ser antropocéntricos y no centrados en el universo, al cual se llega no solo por la ciencia, sino también por el misticismo. Por eso escribió la *Carta sobre el humanismo*, polemizando el pensamiento humanista de Sartre:

[Este filósofo] centra el problema de la *humanitas* en cada hombre en particular, considerado en sí mismo y sin referencia a ninguna instancia. El principio supremo de este Humanismo es que el hombre se inventa y se hace a sí mismo. De suerte que el ámbito en que Sartre ve el proceso de la realización del ser propio del hombre no es el establecido por los autores griegos y latinos ni la relación con Dios; tampoco es el de la sociedad ni el de la vida Política y económica. Ese ámbito es el de la libertad absoluta y creadora del hombre, al cual, a diferencia de todos los otros entes, se le ha impuesto la tarea de realizar su ser. (Heidegger, 1997, p. 123)

El filósofo de la Selva Negra rechaza el humanismo sartreano y con este a los demás humanismos, por su tendencia a reducir el problema de la *humanitas* a la relación de la subjetividad consigo misma. Aunque el filósofo francés quiere devolver al ser humano la dignidad suprema que da la libertad absoluta de poder determinar su propio ser, rescatándolo así de las garras y de las técnicas que lo escudriñan, lo desmenuzan, programan y manipulan como si fuera una mera cosa (Heidegger, 1997, pp. 127-128) —lo cual suena muy heideggeriano—, el filósofo alemán considera que la manera de devolverse dicha libertad no es encerrándolo de nuevo en la prisión de la subjetividad, sino sacándolo del todo hacia el exterior, estableciendo más bien una relación libre con el ser mediante una relación libre con la esencia de la técnica.

Al respecto, es necesario explicar que Heidegger no considera al ser humano como una mente (sujeto) encerrada en un cuerpo que permite captar imágenes del mundo (objeto), sino como alguien diferente a todo lo que hay, que formula preguntas ontológicas y que está arrojado en el mundo, a su lado, no en frente. El párrafo anterior describiría mal el intento del discípulo de Husserl al mencionar que él quiere sacar al ser humano hacia el exterior; para el filósofo en cuestión no hay un adentro (sujeto) y un afuera (objeto), sino que el ser humano es su cuerpo en correlación con su mundo. En otras palabras, Heidegger rechaza la idea

cartesiana, tan de moda en estos días gracias a Hollywood, de que el ser humano es ante todo inteligencia pura, calculadora, que puede transmigrar de cuerpos porque su identidad no reside en el *hardware* (objeto) sino en el *software* (sujeto), no necesariamente a través de la reencarnación, sino en el aquí y el ahora.

Está el caso de *Avatar*, con Jake Sully, cuya identidad, según James Cameron, no reside en su cuerpo, sino en su mente militar, de *marine*; por eso, él puede abandonar su cuerpo y encarnarse en un avatar con forma de *na'vi*, indígena nativo del planeta Pandora. Lo mismo sucede en el caso de *Robocop*, *Wall-E*, *Los sustitutos*, etc., películas donde se muestra que el ser humano es su cerebro encarnado bien sea en un cuerpo físico, actual, o en un cuerpo virtual<sup>9</sup> por medio del cual resulta más interesante vivir: Mario Bross, por ejemplo, en el caso de un niño que encarna dicho papel al jugar, como si se tratara de una obligación impostergable, el videojuego muchas horas al día. Para Heidegger, amante de esquiar montañas alemanas, deseoso de contemplar árboles en bosques, celoso de vivir con su propio cuerpo la vida, este tipo de existencia subjetivista resulta una reducción de todo lo que el mundo tiene que ofrecer para la construcción de una existencia actualmente —no virtualmente— auténtica.

Según Heidegger, los filósofos existencialistas quieren retroceder en la historia de la filosofía para superar esa supuesta grandeza omnipotente y omnisciente del pensar puro, propia del idealismo alemán, con el fin de llegar a una metafísica no reduccionista, que considere las otras facetas del *cogito* del ser humano: su voluntad, sus sentimientos, sus emociones, etc. Al respecto señala Cruz Vélez (1995):

Como se sabe, Sartre pertenece como pensador a la filosofía de la existencia, que representa la etapa final de la filosofía de la subjetividad inaugurada por Descartes en los albores de la época moderna.

Descartes descubre la subjetividad humana, el *ego cogito*, como el único fundamento suficiente para explicar filosóficamente el ser de todo lo que hay. Pero el estudio de ese campo fue una tarea en común de las mejores cabezas de la modernidad. Los ingleses exploraron las funciones sensibles del yo; Kant esclareció las funciones no sensibles, lo que él llama las actividades trascendentales de la subjetividad pura, por medio de las cuales se constituye el sentido de las cosas; y el llamado idealismo alemán

<sup>9</sup> Aquí se usa la diáda “actual *versus* virtual”, haciendo referencia a la clásica ontología aristotélica, según la cual las sustancias están en acto y en potencia. Esta última palabra se usa, por tanto, como sinónimo de *virtual*, en oposición a lo que está en acto.

(Fichte, Hegel y Schelling), al ahondar en esas funciones, en un arrebatado especulativo las hipertrofian hasta el infinito, convirtiendo al humilde *ego cogito* cartesiano en un Yo absoluto y divino, del cual hace salir, en rigurosos pasos lógicos, todo lo existente. Este es el momento en que aparece la filosofía de la existencia como una reacción contra semejante arrebatado especulativo, pidiendo una vuelta al sujeto humano, con el cual Descartes había puesto en marcha la filosofía de la subjetividad, pero sin limitarlo al puro pensar como había ocurrido en la filosofía moderna, sino en su plena concreción. La filosofía de la existencia pone, pues, a la vista al sujeto humano concreto, finito, “arrojado” en el mundo y en la historia, viviendo en vista de la muerte, sin un ser fijado de antemano como el de las cosas, sino condenado a realizarlo proyectándose hacia sus propias posibilidades. (pp. 174-175)

Pero para el filósofo de Messkirch no es suficiente la delimitación del *subjectum*, el intento de los existencialistas de retroceder hasta Descartes para comenzar de nuevo, sin darle al hombre concreto esas ínfulas heroicas, cuasi divinas, del idealismo alemán. Para él, hay que comenzar de nuevo, pero mucho más atrás de la filosofía cartesiana; hay que superar dicha metafísica, pues, sea desde la hipertrofia del ser humano causada por el idealismo alemán o desde la “humildad” del *ego cogito* que quieren rescatar los existencialistas, de cualquier manera, dentro de dicha metafísica, se continuará viendo al ser humano como una cosa: cosa pensante, cosa emotiva, cosa sensible, cosa voluntariosa, etc. Además, puede que, siguiendo el camino de la metafísica de la subjetividad, el humanismo existencialista no llegue al grado de filosofía porque descuida la totalidad y, entonces, siga siendo otra cosa, menos filosofía:

A pesar de que *El ser y la nada* lleva como subtítulo *Ensayo de una Ontología fenomenológica*, sus análisis de la existencia humana no tienen un carácter ontológico en sentido estricto. Él [Jean-Paul Sartre] se limita a lo óntico, es decir, a describir situaciones y casos concretos existenciales, como lo hace el novelista o el dramaturgo, sin lograr destilar de ese material lo ontológico, esto es, las estructuras generales de la existencia humana, sencillamente porque no tenía ojos para ellas. (Cruz Vélez, 1994, p. 176)

En contraposición, Heidegger sitúa el problema del humanismo en la relación trascendente del hombre occidental con el ser; trascendente, porque el ser no es el ser humano, como pretendió afirmar la metafísica de la subjetividad al afirmar que el “yo” era el nuevo fundamento del universo, reemplazante de la

idea medieval de Dios. Pero el ser tampoco es Dios, reificación terrible que se dio en la Edad Media:

Cuando Heidegger aísla lo característico del hombre en una relación con el ser, no en la relación con un ente determinado (Dios, la Naturaleza, la materia, la sociedad, etc.) como venía ocurriendo, está movido por el anhelo de sacar al hombre del ámbito de las meras cosas, para poder darle una posición eminente y privilegiada en el conjunto de lo que hay<sup>10</sup>. (Cruz Vélez, 1991, p. 128)

El ser es sencillamente la dimensión peculiar del humano, el escenario donde desarrolla su *existencia*, así como la naturaleza es la dimensión peculiar del animal, el teatro donde lleva a cabo su *esencia*<sup>11</sup>. *Trascendencia* es el substantivo abstracto del verbo *transcendere*, que significa ‘subir pasando por encima de algo’. Etimológicamente no alude, pues, a una cosa, sino a un movimiento cuya estructura corresponde a la estructura del ser del hombre:

El hombre es sin duda una cosa con propiedades; es una cosa entre cosas como el animal, dueño de unas cualidades naturales que lo diferencian de las otras cosas. Pero esto no es lo humano en él. La *humanitas* del hombre se constituye en el movimiento de la trascendencia. Esto se ve claramente en las exclusivas del hombre, en las cuales este va más allá de las cosas, las sobrepasa, las trasciende hacia un mundo que él mismo constituye, como un horizonte de sentido, proyectándose hacia un sistema de posibilidades de su ser. Este mundo es distinto de la naturaleza. No es el mundo como la totalidad de las cosas, sino el mundo en el sentido que tiene este concepto en las expresiones el mundo árabe, el mundo griego, el mundo del Renacimiento, del mundo del pintor, el mundo del labriego, etc. (Cruz Vélez, 1991, p. 196)

.....  
10 “De ahí se deriva necesariamente un principio metodológico según el cual las ciencias auxiliares en el estudio del hombre no son las ciencias de la naturaleza, sino las ciencias históricas. El principio lo formuló Dilthey: *Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte*, ‘sólo la historia nos puede decir qué es el hombre’. En la dirección que marca este principio se hicieron investigaciones muy valiosas. Se estudiaron las llamadas ‘concepciones del mundo’, en diferentes épocas, se hizo una tipología del hombre griego, del Hombre Medieval, del hombre del Renacimiento, del burgués, etc. Pero cuanto más valiosas eran estas investigaciones, mayor era el olvido de la pregunta por el ser peculiar del hombre. [...] Por otra parte, la conciencia de ellas [todas las dificultades indicadas] ha impulsado a dicha filosofía en otra dirección, donde no existe el peligro de confundir el ser del hombre con el ser de un ente natural o de un ente histórico. En esa dirección no se trata de establecer el puesto del hombre en el campo de la naturaleza o en el campo de la historia, sino de seguir el movimiento en que despliega su ser, y de mantenerse en las dimensiones de ese despliegue” (Cruz Vélez, 1991, p. 203).

.....  
11 La esencia se refiere a lo que hace que las cosas sean lo que son, diferenciándose de otras. Generalmente, la esencia no es física, experimentable por medio de los sentidos, sino que se refiere al uso de las cosas: la esencia de una silla no es que tenga tres patas, pues estas son sus características. Independientemente de que tenga una o tres patas, lo que hace que una cosa sea una silla es que dicha cosa sirve para que un humano se siente. Mientras que el ser humano no está determinado, no tiene una función que cumplir, ya que está abierto a muchas posibilidades que puede elegir libremente para construir su ser.

Con base en el pensamiento heideggeriano, la propuesta de Cruz Vélez parte de una diferenciación entre ética y humanismo. La ética material, esos sistemas normativos, sirven, según el filósofo caldense, para regular los procesos históricos. Así, por ejemplo, a comienzos de la Modernidad, el Vaticano y su defensor eximio, España, quisieron defender al Medioevo a toda costa; por eso, mediante la contrarreforma en Europa y a través de la difusión del pensamiento medieval, también inquisidor, impuesto en las colonias americanas, dichos agentes fortalecieron y promulgaron sus normatividades, sus éticas materiales, con el fin de salvaguardar ese mundo que tanto apreciaban, porque mientras dicho mundo duró, ellos lo dominaron, constituyéndose como el imperio de turno.

El mando político, el dominio económico, el poder cultural, etc., del papa y de los españoles se veía amenazado por la Modernidad llevada a cabo al otro lado los Pirineos:

Cuando en dicho siglo [XVII] comenzó propiamente una historia cultural hispanoamericana, España ya se había aislado de Europa. Encerrada en sí misma detrás de los Pirineos, había decidido vivir de espaldas a la filosofía y la ciencia que habían fundado Descartes y Galileo; y en quijotesca oposición al espíritu de la Modernidad, estaba empeñada en mantener viva en su territorio y en sus colonias una Edad Media que ya pertenecía al pasado. (Cruz Vélez, 1991, p. 23)

De esta manera, desde los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola hasta el *Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum* o *Índice de libros prohibidos* por la Sagrada Congregación de la Inquisición de la Iglesia Católica Romana, posteriormente conocida como la Congregación para la Doctrina de la Fe, entre otras normatividades, el Vaticano y España intentaron regular el proceso histórico de la Modernidad, reteniendo su entrada en América y en España, manteniendo el orden medieval.

No obstante, lo que está en juego hoy en día no es el proceso histórico actual, dominado por los países que conforman la OTAN; lo que hay que salvar no es el mundo de la técnica:

La época de la técnica es una época histórica y como toda época histórica tuvo un comienzo y tendrá un fin. Lo único que la diferencia de las épocas anteriores es que en ella existe la posibilidad de la terminación de la historia humana a causa de la posible

destrucción del hombre. Pero si esta posibilidad no se cumple, la época de la técnica terminará algún día, y entonces vendrá una nueva figura de la historia universal animada por un principio nuevo<sup>12</sup>. (Cruz Vélez, 1991, p. 256)

Lo que está amenazado es el ser del humano, el único que puede tener historia, por cuanto no mora en la naturaleza sino en su propio mundo. Por dicho motivo, lo que se necesita es un humanismo contextualizado en esta época, que trate de salvar, justamente, la *humanitas* amenazada:

Por eso en épocas de crisis el hombre se sitúa en el centro de atención, y si no se puede constituir un código moral respecto al proceso histórico que pueda frenarlo, apela al humanismo, que es el nombre para designar el afán en torno al ser del hombre. [...] De manera que si bien no es posible un sistema de normas éticas ni hacer construcciones convincentes, pero utópicas, como la de que por medio de una técnica interior se puede detener el proceso de la técnica exterior, podemos en cambio recurrir al Humanismo, en ese sentido esencial y radical que hemos hablado. Y en ese horizonte del Humanismo, puede el hombre colaborar en el proceso histórico moderno mediante la meditación sobre la esencia del hombre y sobre la técnica como polo originario que el hombre tiene en su habérselas con el mundo. (Sierra, 1996, pp. 131-133)

Mientras no se salve el ser del humano, no se salvará el planeta. Si el ser del humano sigue sometido al consumismo, entonces tendrá que seguir siendo esclavo.

## Humanismo para salvar al colombiano promedio de la actualidad

### Educación para el colombiano promedio actual

En respuesta al *Libro verde* —seudónimo que Clive Staples Lewis asignó al pequeño libro de lenguaje destinado a niños que cursan sus últimos años de escuela, para no poner en ridículo, mediante su crítica severa, a sus autores, “dos modestos profesores que hacían lo mejor que podían” (Lewis, 2000, p. 11)—, el literato irlandés llega a la conclusión de que es preferible la educación clásica al condicionamiento de la actualidad.

.....  
12 En esa misma línea de pensamiento, “la técnica no es portadora de valores morales. Un microscopio, un avión de combate, una central nuclear o un depósito de desechos radioactivos no son buenos ni malos desde el punto de vista moral. El único portador y el único sujeto de los valores morales es la persona humana” (Cruz Vélez, 1991, pp. 257-258).

La educación clásica acompañaba los procesos naturales de los estudiantes, sin forzarlos; se parecía mucho a esa espera paciente del campesino que labra la tierra, en contraste con el agricultor industrial que condiciona a la semilla y a su entorno: tierra, luz, agua, para fines consumistas —no de consumo, sino de oferta y demanda, de aumento de capital— que no son inherentes a la naturaleza de la semilla. Para no fatigar demasiado al estudiante, se pensaba siempre en la finalidad concreta de la obra que se iba a realizar mediante las horas de estudio: ser feliz. Para no cansar el intelecto, se combinaba la educación con la aplicación de lo aprendido en actividades lúdicas. El resultado de esto era un ser humano integral, que sabía bailar, cantar, jugar, divertirse, interpretar, ingeniar, crear, inventar, componer, entre otros verbos que hoy en día suenan a anarquía, desobediencia civil, hipismo y mala educación. El resultado de esto eran hombres como Erasmo de Rotterdam o Leonardo da Vinci, en fin, hombres con pecho:

Así como el rey gobierna mediante su ejecutivo, la Razón en el Hombre debe gobernar los meros apetitos mediante el “vigoroso elemento”. La cabeza domina el estómago a través del pecho —el asiento, como Alanus nos dice, de la Magnanimidad, de las emociones organizadas por el hábito en sentimientos estables—. [...] El Pecho, la Magnanimidad, el Sentimiento: éstos son los indispensables oficiales de enlace entre el hombre cerebral y el visceral. Se puede decir, incluso, que es por este elemento intermedio que el hombre es hombre, ya que por su intelecto es un mero espíritu, y un mero animal por su apetito. [...] El efecto de *El libro verde* y otros de su género es producir lo que se puede llamar hombres sin pecho. Es una atrocidad que habitualmente se les llame *intelectuales*. Esto les permite decir que quien los ataca, también ataca la *inteligencia*. No es así. No se distinguen de otros hombres por una habilidad insólita para descubrir la verdad ni por un ardor virginal para buscarla. En realidad sería extraño que así fuera: la devoción perseverante por la verdad y el sentido del honor intelectual no se pueden mantener por mucho tiempo sin la ayuda de un sentimiento que Gayo y Tito podrán desacreditar con la misma facilidad con que denigran cualquier otro. No se destacan por un exceso de pensamiento, sino por defecto de emoción fértil y generosa. Sus cabezas no son más grandes que lo normal: la atrofia del corazón las hace parecer así. (Lewis, 2000, pp. 31-32)

Cuando escribe sobre hombres sin pecho, el autor irlandés se está refiriendo a las víctimas de los modelos educativos que están de moda en las instituciones educativas, cuya reputación es buena porque sus estudiantes obtienen buenos resultados en las pruebas estatales, a pesar de que no enfatizan el valor del coraje, la gallardía,

la valentía, el sacrificio, la persistencia, la dignidad del trabajo paciente. Dichas instituciones pretenden enfatizar solamente la racionalidad de los estudiantes, creyendo que es posible medir por medio de la castración de los sentimientos, de las pasiones, de la voluntad.

Condicionamiento de hombres sin pecho, como los llama, aludiendo a la enseñanza platónica; es decir, los hombres que, en nombre de una racionalidad pura, viven y enseñan que los sentimientos son algo ridículo que hay que eliminar, para dar paso a la exclusiva y excluyente razón, no son hombres en sentido estricto, así como una persona que no use su razón tampoco lo es.

En contraste con lo que hacía la educación grecolatina rescatada por el humanismo que se vivió en la época del renacimiento, en la actualidad sería preferible no intentar que los estudiantes broten como semillas cuyos frutos son recogidos antes del tiempo natural de la cosecha, para que no sigan saliendo tan desabridos como las papayas que se venden por toneladas en Bogotá, que saben a químicos, mas no a papaya. Por el lado de las víctimas directas de las pésimas políticas estatales de Colombia, contribuyen a producir estudiantes sin alma: el afán estatal de la escolarización masiva y sin calidad; el miedo de los jóvenes a ser pobres como la mayoría de vecinos, por lo cual se ve más rentable elegir el paramilitarismo, el pandillaje, el sicariato, entre otras actividades delictivas, que la celaduría, la construcción, el aseo en casas, entre otros oficios que, por causa de la desesperanza, se presentan a dichos jóvenes como únicas opciones legales de subsistencia; los pocos casos visibles y ejemplares de personas que han llegado a ser millonarias sin recurrir al narcotráfico; la delincuencia común; el uso de drogas desde una corta edad; entre otros factores.

Por el lado de la clase media, ayudan a graduar estudiantes sin pecho, sin voluntad: la competencia por quién tiene mejor puntaje en las pruebas estatales y no por quién es mejor humano y trata con más cariño a la naturaleza; la lucha por quién habla más idiomas, viaja a más lugares lejanos de este país y renueva con más constancia sus aparatos tecnológicos; la trivialidad de menospreciar a compañeros que no estudian o trabajan en lugares prestigiosos como obreros altamente calificados; entre otras circunstancias.



Y por el lado de los victimarios, de los políticos que roban dineros públicos para invertirlos en sus mansiones y chabacanerías, mas no en buena educación para toda la gente, ellos piensan que la misión de Colombia no es estar a la vanguardia mundial en ciencia, tecnología, literatura, deporte ni ninguna otra actividad que genere orgullo patrio, sino proporcionar a las multinacionales mano de obra barata y materiales casi regalados. Por eso no hay que invertir en educación, sino en entretenimiento y más ignorancia. Lo anterior logra que la educación que se instruye en este territorio sea descontextualizada y sin sentido, como lo muestran el abundante desempleo, la desnutrición, el analfabetismo y otras características del pueblo colombiano. Es decir, la prueba PISA o el hecho de que entre las mejores universidades de Latinoamérica no aparezca ninguna de por aquí no son los únicos instrumentos de medición de que las cosas en esta nación están muy mal, en términos de educación y, por tanto, bienestar social. De nada sirve que una universidad sea proclamada por estándares de medición como la mejor de un país si sus egresados no logran mejorar la realidad de este.

La racionalidad se ha instrumentalizado, manipulando tanto al hombre como a la naturaleza para mal; por ejemplo, nuestro sistema de educación, por más que hable de la construcción de un ser integral, realmente privilegia la educación que va en pro de la creación y el uso de aparatos técnicos, de la facultad de cálculo, de la castración de los sentimientos que proporciona la literatura, de la aniquilación de las humanidades, de la falta de *humanitas*. El Instituto Colombiano de para la Evaluación de la Educación (ICFES) estratifica a los mejores estudiantes y a los mejores colegios según estos tengan mejores habilidades para la matemática, la física, la química. Así, por ejemplo, puede que el puntaje de las pruebas de Estado en áreas de filosofía o lenguaje sea bajo, pero sí el puntaje referente a las ciencias exactas es alto, entonces tanto el estudiante como el colegio son catalogados por el ICFES como muy superiores. Los buenos colegios son aquellos que enfatizan las clases de matemáticas y física, con el fin de producir masivamente ingenieros. Los buenos colegios son los que emplazan la educación para que produzcan más calculadores que puedan gerenciar el dominio de la naturaleza, desde sus pocos años de edad.

Y los colegios que, según el ICFES, no son tan buenos, porque sus estudiantes no alcanzan promedios altos en dicha prueba, se “salvan” cuando tienen algún

convenio con el SENA, para que los estudiantes salgan con un título de bachiller, y con otro de técnico o auxiliar. Colegios que no preparan a los estudiantes para la vida en toda su plenitud, sino para el trabajo. La idea es que, en vez de ingresar a la universidad, los bachilleres puedan ejercer su oficio técnico. En otras palabras, desde el colegio tales estudiantes son condicionados para ser obreros, que servirán a aquellos que desde pequeños son condicionados para ser jefes, quienes sí irán a universidades no solo para hacer pregrados, sino también posgrados en finanzas, administración de empresas, mercadeo, comercio internacional, ciencias, ingeniería civil, etc. Los jefes les dirán cómo y dónde emplazar la naturaleza, y los obreros los obedecerán sin rebeliones, porque para ganar el sueldo que les permitirá sobrevivir deberán trabajar duro y sin cuestionamientos.

De esta manera, cobra vigencia la descripción de la realidad que antaño avizoraba Huxley en su novela *Un mundo feliz*. Así como en dicha novela los bioquímicos condicionaban a los óvulos fertilizados para que fueran alfas, betas..., épsilones, de manera similar nuestra sociedad colombiana tiene una fuerte estructura de condicionamiento. Un niño que tenga papás épsilones, es decir, que sean obreros o celadores, por ejemplo, no podrá recibir de ellos una educación para alfas, bilingüe o trilingüe, que cuesta aproximadamente cinco salarios mínimos al mes. Su misma realidad se lo impedirá o lo obligará a estudiar o en un colegio distrital o en un colegio privado que funciona en una casa de tres pisos, con salones donde los niños son embutidos para recibir clase y sin áreas verdes para jugar; ambiente que los va mentalizando y acostumbrando a ese ambiente gris de las fábricas, a esos cubículos sin decoración ni ambientes naturales, donde trabajarán el resto de su vida. Como dijo Huxley muchas décadas atrás, en 1932:

El hombre retrocedió dos pasos en la hilera e inició el mismo proceso en la bomba del frasco siguiente.

—Está reduciendo el número de revoluciones por minuto —explicó Mr. Foster—. El sucedáneo circula más despacio; por consiguiente, pasa por el pulmón a intervalos más largos; por tanto, aporta menos oxígeno al embrión. No hay nada como la escasez de oxígeno para mantener a un embrión por debajo de lo normal. Y volvió a frotarse las manos.

—¿Y para qué quieren mantener a un embrión por debajo de lo normal? —preguntó un estudiante ingenuo.

—¡Estúpido! —exclamó el director, rompiendo un largo silencio—. ¿No se le ha ocurrido pensar que un embrión de Epsilon debe tener un ambiente Epsilon y una herencia Epsilon también? Evidentemente, no se le había ocurrido. Quedó abochornado.

—Cuanto más baja es la casta —dijo Mr. Foster—, menos debe escasear el oxígeno. El primer órgano afectado es el cerebro. Después el esqueleto. Al setenta por ciento del oxígeno normal se consiguen enanos. A menos del setenta, monstruos sin ojos. Que no sirven para nada —concluyó Mr. Foster. [...]

Y, como venía sucediendo desde la época de la Colonia, los bachilleres con un título técnico justificarán su condición, aceptando la realidad como si ésta fuera la voluntad de Dios: “—Pero en los Epsilones —dijo Mr. Foster, muy acertadamente— no necesitamos inteligencia humana. No la necesitaban, y no la fabricaban”. (Huxley, 2007, pp. 19-20)

Triste realidad la de los épsilones, pues las “castas superiores” se aprovecharán todo el tiempo de ellos. Lo que no reconocen muy a menudo los alfas y los betas es que ellos mismos también forman parte de ese condicionamiento social. Los alfas justificarán su condición diciendo que no necesitan fuerza física, sino solamente cerebro. Aparentemente, los épsilones la pasarán peor, por el arduo esfuerzo físico y nada intelectual. Aparentemente, los alfas la pasarán mejor, por su arduo esfuerzo intelectual y nada físico. Pero, en últimas, ambos son y seguirán siendo víctimas de un sistema de condicionamiento. Ambos trabajarán duro sin saber a ciencia cierta para quién lo harán. Ambos serán utilizados y ambos justificarán siempre su condición:

Todo el mundo trabaja para todo el mundo. No podemos prescindir de nadie. Hasta los Epsilones son útiles. No podíamos pasar sin los Epsilones. Todo el mundo trabaja para todo el mundo. No podemos prescindir de nadie... Lenina recordaba su primera impresión de temor y de sorpresa; sus reflexiones durante media hora de desvelo; y después, bajo la influencia de aquellas repeticiones interminables, la gradual sedación de la mente, la suave aproximación del sueño...

—Supongo que a los Epsilones no les importa ser Epsilones —dijo en voz alta.

—Claro que no. Es imposible. Ellos no saben en qué consiste ser otra cosa. A nosotros sí nos importaría, naturalmente. Pero nosotros fuimos condicionados de otra manera. Además, partimos de una herencia diferente.

—Me alegro de no ser una Epsilon —dijo Lenina, con acento de gran convicción.

—Y si fueses una Epsilon —dijo Henry— tu condicionamiento te induciría a alegrarte igualmente de no ser una Beta o una Alfa. (Huxley, 2007, p. 58)

Situación paralela a la de nuestra realidad colombiana. Así como la técnica actual ya no cuenta con la aristotélica causa final, motivo por el cual explota y explota a la naturaleza hasta más allá del cansancio, de manera similar la educación colombiana actual, en la práctica, no cuenta con la causa final de la educación —como la entendía la *paideia* griega— de cultivar el ser del hombre, lo cual solo se logra manteniendo —como en la ciudad donde habita— un equilibrio entre la naturaleza y el hombre, entre las ciencias exactas y las ciencias humanas, entre el esfuerzo intelectual y el físico.

Curiosamente, la nueva educación, al privilegiar el razonamiento matemático instrumental<sup>13</sup> por sobre la literatura o la historia —pues conviene mucho que los estudiantes no conozcan bien su historia, para que no protesten; y que no conozcan bien la literatura, para que no tengan sueños de libertad—, en nombre de la intelectualidad, del pensar puro, terminan favoreciendo exclusivamente la *animalitas* del hombre, sus instintos. Se producen masivamente ingenieros civiles para que construyan puentes y vías que les permitan a los camiones —diseñados por los muchos ingenieros automotrices, electrónicos, de sistemas, etc.— transportar más rápido los productos, no de la tierra, sino del laboratorio agroindustrial, de tal manera que la ciudad se pueda tragar más rípidamente al campo.

En otras palabras, al no contar la educación con su clásica causa final de educar al hombre en el equilibrio perfecto en pro de su *humanitas*, el pensar puro, el cálculo puro, la matemática pura, termina en aplicaciones solamente en pro de la satisfacción poco fácil de complacer de los instintos animales de los ciudadanos, de los burgueses que consumen y consumen sin parar, que acumulan en sus grandes neveras productos congelados, y en sus estantes, productos enlatados, para que no se les dañen. La nueva técnica, patrocinada por la nueva educación, busca satisfacer no el hambre sino el gusto desmedido; no el gusto por el arte sino la fascinación por consumir y consumir películas que muestran, con sus superefectos, los grandes avances de la ciencia.

.....  
13 Aplicación de la matemática al cálculo de los suelos, las minas, etc., por medio de la ingeniería, con el fin de alcanzar otro medio, más importante aún, que consiste en transformar dicha naturaleza en cultura..., chatarra, artefactos inservibles después de cumplir la fecha de su caducación estadísticamente programada para garantizar el flujo continuo y veloz del mercado, con el fin último de ganar dinero, lo cual, curiosamente, es apenas otro medio entre muchos otros, ya que el fin último es la calidad de la vida. El dinero posibilita la compra de libros y obras de arte, mas no sirve para comprar la actitud contemplativa requerida para ser feliz. La felicidad causada por la vida teórica no se compra, sino que se adquiere por imitación de alguien que vive así, es decir, un humanista.

¿Y la *humanitas*? Ello no cuenta. No hay sed de cultura, no hay sed de literatura ni de filosofía pura. Sí hay sed de libros de bolsillo, fáciles de leer en el menor tiempo posible y prometedores de grandes éxitos económicos al ser llevados al cine. Se emplaza también a la cultura y a la literatura para que den resultados rápidos y fácilmente digeribles. Y como los desabridos productos de laboratorio biogénético, como las papayas maduras a la fuerza, antes de tiempo, esos libritos resultan ser un bodrio, desabridos. *Filosofía para dummies*, resúmenes de libros de literatura, libros de autoayuda, entre muchas otras excesivas simplificaciones de las humanidades hechas para que los estudiantes no tengan que pensar —actividad que resulta peligrosa para los fines sin finalidades del mundo de la técnica—, para que puedan salir rápidamente de esa tonta obligación de ver “materias de costura”, con el fin sin finalidad de dedicarse al cálculo, a la matematización del mundo y su consecuente explotación, bajo la premisa de que el mundo es eterno, que los materiales no se van a acabar, que la naturaleza no nos va a vomitar. Explotación en pro de la “cultura *ligh*”, fácilmente comestible, sin sustancia, para nada rumiable, en términos nietzscheanos. La ausencia de una causa final bien pensada, enraizada en la tradición, nos ha dejado nadando en esta época en el vacío de la causa capitalista por excelencia: acumulación de dinero.

¿Para qué? Nadie lo sabe, ni los alfas ni los épsilonos. Nadie sabe en qué consiste el placer de que un hombre sepa que es el primero o el segundo hombre con más millones de dólares en sus múltiples cuentas bancarias; dinero que no disfruta, tal cual como los hombres comunes y corrientes entendemos el verbo *disfrutar*, pues no se dedica a los viajes de placer, a la lectura y escritura sin presiones o a la creación de nuevas obras de arte, sino a seguir trabajando duro para acumular más millones. Dinero que nunca podrá disfrutar en vida, pues es mucho, pero que tampoco distribuye equitativamente en pro de la construcción de una sociedad más justa, con más oportunidades para quienes no cuentan sino con un dólar al día para sustentar a su familia. Acumulación que se pone en el lugar de la causa final, pero que no le da la talla. Acumulación sin finalidad.

Esta situación es semejante a la del poder. Se acumulan y acumulan años en el poder. ¿Para qué? ¿Para alcanzar la inmortalidad del alma al pasar a la historia? ¿Para heredarle a los hijos y los familiares más millones de dólares de los que

ellos ya tienen? Nadie sabe. Entre tanto, quienes no están en el poder continúan soportando las consecuencias de la castración de la libertad que sustenta ese poder. Nepotismos, clientelismos, repartición de subsidios a familias adineradas que ya tienen más de lo suficiente, entre otros vicios para mantenerse en el poder, mediante la privación de oportunidades del resto de la población. Causa final ausente que imposibilita la construcción del propio ser de la mayoría de la población, pues esta prácticamente no cuenta con posibilidades.

No obstante, desde esta época de la técnica nos vienen los anuncios propagandistas emitidos desde los medios de comunicación —que también promueven el consumismo aniquilador de la naturaleza— de que debemos cuidar a esta última. Así, por ejemplo, en los noticieros se habla del calentamiento global, del efecto invernadero, de la matanza de ballenas, de la tala indiscriminada de árboles, y se hace un llamado a la conciencia, el cual es contrarrestado casi inmediatamente por la propaganda del supermercado que incita a comprar y comprar, aunque no se necesiten esos productos que se anuncian con mujeres bonitas, cosificadas. Incoherencia de la época de la técnica, que exige cambios ecologista. Al tiempo, la educación técnica y la publicidad forma consumistas, taladores de árboles, en nombre de la racionalidad pura que calcula y domina, y a favor de únicamente los instintos animales de aquel ser que —por habitar en una ciudad hipertrofiada que se traga al campo, que no conserva un equilibrio con la naturaleza— o es un animal o un espíritu puro, pero no un hombre. Contradicción insostenible a la cual se le puede hacer una crítica, como la que menciona Lewis (2000):

Y todo el tiempo —tal es la tragicomedia de nuestra situación— seguimos clamando precisamente por aquellas cualidades que tornamos imposibles. No se puede abrir un periódico sin encontrar la afirmación de que lo que nuestra civilización necesita es más “impulso” o dinamismo o autosacrificio, o “creatividad”. Con una especie de atroz simplismo, extirpamos el órgano y exigimos la función. Formamos hombres sin corazón, y esperamos de ellos virtud y arrojo. Nos burlamos del honor, y después nos sorprende descubrir traidores entre nosotros. Castramos, y esperamos fertilidad. (p. 32)

Esta crítica es compartida por Cruz Vélez: propone un apropiado humanismo, entendido como *humanitas* o *paideia* que eduque a seres humanos y no a animales. Ante la amenaza del ser del hombre, de aquello que lo hace diferente a los demás entes y que en estos tiempos se ve tan confundido con dichos entes ónticos, el filósofo

caldense nos llama a pensar bien nuestra educación, a reformarla, con el fin de que podamos ser ontológicos, y construir así una sociedad ontológica, que alcance una relación libre con el ser, quien nos envía su destino mediante la esencia de la técnica actual y la metafísica de la subjetividad que la sustenta. Hay que trascender, mediante un nuevo humanismo, aquella nueva metafísica y aquella *nuova scienza* que produjo el monstruo incontrolable de la nueva técnica.

Esta propuesta, sin embargo, tiene la seria limitación de no llegar a todo público, sino solo a los elegidos por el ser, a quienes pueden trascender su estado de caída o arrojamiento, para comprender ontológicamente el ser y llevar a cabo desde allí, mediante las posibilidades de su mundo, su propio proyecto. Propuesta que se limita al llamado de los intelectuales a que escriban sus críticas sin temor a que prácticamente nadie las lea, a que no vendan sus principios por el dinero. Propuesta que se limita al filósofo culto, al pensador. Y el resto de la población, ¿qué? La ecología, el comercio justo, la construcción de solidaridades, entre otros elementos necesarios para que no nos autodestruyamos ni nos llevemos con los efectos de nuestra desmedida voluntad de poder —según la interpretaba Heidegger— al resto de la Naturaleza, no son elementos que la humanidad tenga por instinto:

Finalmente, no tiene mucha utilidad preguntarse si existe algún instinto por el que preocuparse por la posteridad o por preservar la especie. Yo no lo descubro en mí mismo; además, soy un hombre poco propenso a pensar en el futuro lejano: prefiero leer con placer a Mr. Olaf Stapledon. Y me parece aún más difícil pensar que la mayoría de la gente que se ha sentado en el asiento de enfrente en el autobús o que ha hecho cola a mi lado sienta un impulso irreflexivo para hacer algo por la especie o por la posteridad. Sólo la gente educada de un modo particular ha podido tener en consideración la idea “posteridad”. Es difícil atribuir al instinto nuestra actitud hacia un objeto que existe sólo para los hombres reflexivos. Lo que poseemos por naturaleza es un impulso para proteger a nuestros hijos o nietos: un impulso que se hace cada vez más débil conforme la imaginación se retrotrae hasta morir en los “desiertos del abrumador futuro”. Ningún padre, guiado por este instinto, podría soñar, por un instante siquiera, en anteponer las exigencias de sus hipotéticos descendientes a las del bebé que en ese momento chilla y patalea en la habitación. Los que aceptamos el Tao deberíamos, quizás, decir que tendrían que hacerlo: pero eso no está claro para los que consideran al instinto como la fuente de todo valor. En la medida en que pasamos del amor maternal a la planificación racional del futuro

estamos pasando del terreno del instinto al de la elección y la reflexión: y si el instinto es el origen del valor, la planificación del futuro debería ser una cosa menos respetable y digna de menor consideración que el modo de hablarle a un bebé o los mimos de una madre cariñosa; o que las anécdotas de colegio más banales de un padre ya mayor. Si nos basamos en el instinto, estas cosas son lo sustancial, y la preocupación por el futuro la sombra; la enorme sombra danzante de la felicidad infantil proyectada sobre la pantalla de un futuro incierto. No digo que esta proyección sea algo malo: pero, en tal caso, no creo que el instinto sea la cimentación de los juicios de valor. Lo que es absurdo es exigir que la preocupación por el futuro encuentre su justificación en el instinto y después mofarse en cada momento del único instinto en el que se supone que se sustenta, apartando a los niños del regazo de la madre y llevándolos a la guardería o al parvulario en aras de progreso de la raza venidera. (Lewis, 2000, p. 20)

Mientras no se eduque a la masa a la manera del humanismo, mientras no se lleve la *humanitas* o *paideia* al colegio de la época de la técnica, se seguirá fomentando el consumismo devastador. No se puede atribuir al instinto la actitud hacia un objeto que existe solo para los hombres reflexivos, no se puede atribuir al instinto el amor ecológico, al comercio justo, etc.

### **La labor principal del humanista en la actualidad**

De lo anterior podemos concluir que una de las funciones de los humanistas en la actualidad es la de advertir proféticamente a la gente, no en términos puramente academicistas sino en los que el pueblo maneja, tal como lo hacía Jaime Garzón, para poder llegar a su corazón y mostrarle la realidad desde el reverso. Esto implica un desligamiento de cualquier partido político. En este país, el pensamiento crítico normalmente es catalogado por quienes ostentan el poder como una legitimación de las atrocidades cometidas por los grupos insurgentes no solo contra la infraestructura nacional, sino también contra la población civil, siguiendo métodos violentos para tratar de alcanzar un país justo y en paz, cosa contradictoria. Muy a pesar de esa errónea y amañada estigmatización, los humanistas pueden abrir los ojos a la gente, mostrando con argumentos corroborados con evidencias lo que está sucediendo en su entorno. En esta búsqueda de cuál puede ser la labor del humanista nos puede ayudar la postura del filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez, que dialoga con Rubén Sierra sobre este asunto:



*¿En qué consiste esa peligrosidad de la técnica que amenaza la tarea del intelectual en el mundo moderno?*

Lo que ocurre en la época de la técnica es que se desplaza el saber propio del intelectual y se lo reemplaza por un saber calculador. El saber del intelectual surge —como se decía desde los griegos— del asombro frente a la trampa de la realidad, ante la dificultad de captar la esencia escurridiza de las cosas. Nace además de una incertidumbre, de una inseguridad frente a esa realidad. A veces se habla de problematismo, de que el saber esencial es un saber problemático, que nunca está seguro. Mientras que el saber técnico está movido por un impulso a controlar y a dominar la realidad, no a desvelar la trama exterior. (Sierra, 1996, p. 154)

Posteriormente, Cruz Vélez continúa enunciando algunas amenazas para el intelectual en la época actual; amenazas entre las cuales basta resaltar la de la tentación de sucumbir ante las exigencias de las editoriales para realizar escritos *light*, aptos para la masa y no para el público selecto, pensante; es decir, el amante del humanismo, el que lo ha estudiado y vivido, por motivos económicos usualmente se ve tentado a vender su pensamiento a un postor, no necesariamente al mejor, sino al que le ponga cuidado. Ante esta situación, el filósofo caldense se pronuncia con vehemencia:

El intelectual ha revelado en toda su historia, a pesar de los tiranos, de las persecuciones, de las aniquilaciones, una terquedad asombrosa, que lo ha mantenido vivo. Qué importa que no tenga lectores, qué importa que su producto no tenga consumo, qué importa que no tenga poder social, ahí sigue, a veces en la soledad, sigue trabajando, sigue escribiendo poemas, novelas, sigue pintando.

Y ahora su pregunta, ¿cuál es entonces la función del intelectual? Ciertamente debe ser una función crítica, casi que no habría que decirlo, pues la crítica siempre ha estado presente en su trabajo. En nuestra época será entonces la crítica de los aspectos negativos de la técnica. Usted sabe que hay toda una literatura en torno a ese problema. Sobre los intentos, por ejemplo, de crear conciencia de que hay que defender el mundo natural, que es un aspecto del ámbito del hombre, que hay que defender los ríos, que hay que defender los bosques. Y que hay que defender también el mundo cultural, las ciudades con sus tradiciones arquitectónicas y sus patrimonios artísticos, etc. Y todo esto se está expresando no sólo a través de artículos polémicos sino también a través de la poesía, de la novela, de la filosofía. Esto salva al intelectual de no ser arrastrado por la corriente. (Sierra, 1996, pp. 159-160)

Lo anterior se resume en que el humanista puede ejercer en la actualidad el rol de un intelectual preocupado por el poco ejercicio intelectual de sus hermanos compatriotas o gente que le importa. Es como esa persona a la cual nadie le ha pedido un consejo y sin embargo lo da: a usted, señor televidente cómodo, mientras está entretenido, le están quitando las posibilidades de vida en el futuro, le están quitando los recursos naturales, le están contaminando el aire, lo están sobreexplotando en el trabajo, y usted se cree el hombre más feliz del mundo. Y esto implica que el humanista es como ese esclavo de la caverna que en el libro VII de la *República* adquiere conciencia de su esclavitud, se libera, contempla luego el paisaje visto bajo la luz del sol y, finalmente, a pesar de la irreversibilidad de la muerte que más tarde le proporcionarán, advierte a sus compañeros que ellos también son esclavos, que también deberían luchar por liberarse de tanta cadena simbólica que los ata a una existencia inauténtica.

El humanista se salva del chisme, la habladuría, la opinión, entre las otras posibles traducciones de la palabra *doxa*, que es la opaca y sombría realidad que se vive en el interior de la caverna, en la medida en que reflexiona sobre qué hace que los humanos se sometan con tanta facilidad ante los aparatos tecnológicos e, indirectamente, ante los dueños de las empresas fabricantes de dichos aparatos, quienes son los que dicen cómo deben ser las leyes en el mundo que dominan. No obstante, con esto no estamos proponiendo que el humanista sea un hombre de las cavernas; se está criticando a la caverna, por lo cual no se puede proponer un regreso a ella. Desde esta perspectiva, por ejemplo, no tiene mayor sentido el intento de los *amish* o menonitas que en pleno siglo XXI procuran vivir sin tecnología moderna, aislados del mundo, porque esta actitud conlleva un montón de contradicciones: por no usar un carro, que es un invento moderno, el menonita termina poniéndole motor a su carroza, en lugar de que esta siga siendo halada por un caballo de fuerza.

¿Dónde queda, entonces, la coherencia? Sin la técnica de la actualidad, el hombre no puede trascender el estado de naturaleza, es decir, ser estrictamente hombre. Así, la técnica, que requiere del elemento racional del ser humano, contribuye a la humanidad, a aquello que hace al hombre humano y no otra

cosa: existencia auténtica. Esto implica que, de cesar de usar la técnica actual, el hombre correría el riesgo de confundirse con los animales y las cosas, motivo por el cual no tendría sentido apelar a indigenismos u orientalismos o menonitismos que no la usen. No se trata de llegar a ese polo, a ese otro lado inclinado de la balanza, para contrarrestar el polo del uso desmedido de la técnica, que lleva a que el hombre se confunda con los demás entes. En su arrojamiento, en su estado de caída, el hombre no tiene una comprensión de su propio ser, no se dedica a la tarea de realizar su propio proyecto para no dejar que los demás determinen lo que debe ser. Por tanto, lo que vale es el equilibrio perfecto de la balanza, el equilibrio entre hombre y técnica, así como debe haber un equilibrio entre el hombre y la naturaleza.

Por consiguiente, es absurdo proponer un retorno desde la era digital a la edad de piedra, donde el valor máximo sea el uso de tecnologías rudimentarias, por cuanto estas son sanas para el medioambiente. Lo que proponemos es, más bien, hacerle caso a Heidegger, quien ya se tomó la tarea de pensar a fondo lo que pasa en la Modernidad. Él plantea la opción de entablar una relación libre entre el hombre y la técnica, de tal manera que el primero considere a la segunda como un instrumento. Con esto, lo que se busca es que el hombre no llegue a ser un instrumento de la técnica y que esta no se convierta en un fin. Pensar la esencia de la técnica es criticar todo aquello que incline la balanza hacia alguno de sus dos puntos: a) hacia el lado del uso desmedido de la técnica, que es lo que estamos viviendo en la actualidad y que nos tiene al filo de una destrucción inminente del mundo y de nuestra historia, y b) hacia el lado del desuso de la técnica actual, cual *amish* o ermitaño aislado del mundo.

La idea es poder usar, por ejemplo, el iPhone en su debido momento, de tal manera que la música emitida por este aparato tecnológico no le haga perder al hombre su sentido del oído y, con esto, el privilegio de escuchar los sonidos de la naturaleza, que lo pueden inspirar a crear nuevos mundos, a salvarse a través de la composición y disfrute de poemas, novelas, pinturas y demás obras de arte tan caras para los humanistas. Estos últimos están llamados, por tanto, a ser pioneros en la creación de un mundo donde estén equilibradas las dos fuerzas

o pesos de la balanza, posibilitando así, mediante el adecuado uso de la técnica, la construcción de su propio ser. El humanista, pensando en utopías, trae desde lo que no se ve, desde lo oculto, desde su mente aún no exteriorizada por medio de publicaciones, ese sueño de un mundo mejor que lo mueve hacia la concreción de sus buenas ideas. La labor del humanista consiste, entonces, en comunicar su sueño de justicia al mundo, para comenzar a mejorarlo, orientando la transición desde la potencia hacia el acto, desde lo que puede ser hacia lo que es, desde el no-ser hacia el ser.

En ese sentido, antes de pensar a la metafísica como la filosofía primera, el humanista podría empezar, tal como lo sugiere Dussel, a considerar a la ética como la base del *corpus* filosófico de una nueva época. En este caso concreto es viable postular la necesidad de una ética de la técnica, apropiada para el mundo de la técnica:

Referida al *homo technicus* como persona humana, sí se puede intentar la construcción de una “ética de la técnica”. La técnica ha sido, desde sus orígenes prehistóricos, una vía importantísima en el camino de humanización del hombre. Este abrió con su ayuda en medio de la naturaleza un mundo propio como su morada peculiar. Su instalación en una *polis*, tomando esta palabra en su sentido más general, le permitió adquirir conciencia de sí y diferenciarse del animal en la guarida y de la planta en el pantano, con los que estaba antes confundido. Sorprendentemente, los griegos, que inventaron la ética, designaron con la palabra *ethos* a la morada del hombre. En este sentido, en el que la morada humana y la ética aparecen unidas en la misma raíz, sí se podría buscar una ética de la técnica. Referida al deber ser, que es la dimensión propia de la ética, su problema cardinal sería el de saber si el *homo technicus* está haciendo lo que debe hacer para la realización del ser pleno del hombre, el cual no se puede alcanzar si el hombre no posee una morada adecuada en medio de la naturaleza (Cruz Vélez, 1991, p. 258).

Pensando en esa necesidad, revisemos en qué consiste la propuesta ética de Dussel, teniendo en cuenta lo que se dijo con anterioridad: después de la epistemología va la ética.

### **¿Por qué la ética debe seguir a la epistemología, que debería ser la filosofía primera?**

Para Dussel es necesario postular la política ético-metafísica —o ética, a secas— como la filosofía primera, porque considera que el accionar irracional de la huma-

nidad la va a conducir al suicidio colectivo, mediante la opresión cada vez peor sobre las personas tercermundistas y la aniquilación de la naturaleza, en pro de la acumulación de capitales por parte de las multinacionales. La política ético-metafísica es filosofía primera porque convierte a la teoría en práctica. Esta ética tiene dos momentos.

El primero, relativo al texto intitulado *Para una ética de la liberación*, de 1973, tiene como propósito la superación de las categorías eurocéntricas todavía presentes en el pensamiento heideggeriano, con base en el texto de Lévinas *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. El filósofo argentino-mexicano propone superar la totalidad con el fin de enfocar la mirada en el otro, que es misterioso e imposible de comprender porque no forma parte del reino de la mismidad. Esta alteridad está fuera de los sistemas, de la totalidad, del ser y tiene una elección o énfasis concreto: el pobre u oprimido, que en este caso es el latinoamericano (afroamericano, nativo, mujer, etc.). Así, el filósofo latinoamericano da un paso desde la totalidad ontológica hasta la alteridad metafísica, que busca reconocer al otro como distinto, no como mismo, rescatando su cuerpo, sociedad, cultura, historia y, sobre todo, libertad. En relación con lo anterior, las categorías de esta metaontología son: proximidad, totalidad, mediación, exterioridad, alienación y liberación.

Ahora bien, para Dussel no basta con enunciar que hay que mirar al otro, sino que propone un compromiso holístico con su liberación, a través de la erótica, la pedagógica, la política, la economía y la negación de la totalidad fetichizada que niega al otro. El único absoluto válido es la esperanza, que sirve como fundamento del compromiso, la justicia y la liberación.

El segundo momento de la ética dusseliana avanza notablemente hacia la postulación de filosofía primera, desligándose del oscuro lenguaje heideggeriano empleado en la primera y dialogando con autores contemporáneos como Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. El primer autor afirma que hay unas condiciones pragmáticas y trascendentales de la validez de los consensos discursivos, a saber: las pretensiones de inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud de los actos

comunicativos de habla. Con base en estos principios, el filósofo alemán busca fundamentar la ética discursiva que, por supuesto, es formal.

En contraposición, el filósofo de la liberación afirma que la ética discursiva no tiene en cuenta al otro, ya que no lo incluye en la comunidad ideal de comunicación, menos aun cuando casi todo el mundo, las tres cuartas partes de la población mundial, está fuera del discurso que se sostiene en la comunidad real de comunicación. El filósofo insigne de la Universidad Nacional Autónoma de México también critica a la ética discursiva por reducir la antropología al plano de la subjetividad, expresada en este caso en términos de discurso y racionalidad, dejando a un lado los aspectos corporal, económico, social, político, erótico, pedagógico, etc., de los seres humanos. Así, en el discurso, ni Latinoamérica ni África ni el cúmulo de países subdesarrollados son descubiertos y valorados como otros, sino encubiertos como lo mismo que Europa ya era desde siempre, es decir, presos de la indiferencia del Viejo Continente. Esto se ve en hechos concretos, tales como que en la actualidad las personas de todo el mundo tienen que aprender inglés, no quechua, por ejemplo.

Este segundo momento de la ética dusseliana está bien precisado en el texto *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. En dicho libro, el autor no rompe con el primer momento ético, el de 1973, sino que lo amplía. Es decir, ya no habla desde una perspectiva solamente latinoamericana, sino también mundial, inspirado por los cambios que sucedieron en el mundo desde la década del setenta (cuando escribió su primer intento de justificar a la ética como filosofía primera): la desintegración de la URSS; la caída del muro de Berlín en 1989, que indicó el fracaso de los socialismos de Europa Oriental; la derrota del sandinismo en Nicaragua; el bloqueo económico de Cuba; la desaparición de la Guerra Fría en tanto que bipolaridad geopolítica, que dio pie a la unipolaridad estadounidense (hegemonía militar e imposición en todo el mundo del modelo económico neoliberal); entre otros acontecimientos, movimientos, políticas, formas de pensamiento, etc., que hoy en día son abstraídos mediante el concepto de “globalización”.

Puesto que el filósofo en cuestión busca una ética mundial, ya no simplemente latinoamericana, revisa éticas eurocéntricas y no eurocéntricas, a partir de los sistemas interregionales de los: a) egipcios, semitas, chinos y amerindios, que aportaron una visión integral del ser humano; b) indoeuropeos (persas, griegos, indios y romanos), que fomentaron el dualismo antropológico —tanpreciado por la Modernidad—, la negación de la vida terrestre y la afirmación del más allá; c) asiáticos, africanos del Mediterráneo (musulmanes) y bizantinos, cuya ética —basada en los Evangelios, en especial Lucas, y en el Corán— privilegiaba a los esclavos y los pobres, y se centraba en la corporalidad y sus necesidades, en lugar de ennoblecer el concepto indoeuropeo de “alma”; d) el primer sistema-mundo que, tras la invasión a América, hace de Europa el centro y ubica a todos los demás sistemas interregionales en la periferia.

Respecto al cuarto sistema interregional, que es el que se está viviendo en la actualidad, Dussel explica que la centralización europea se debe a que, después del fracaso imperial de Carlos V de España y I de Alemania, la acumulación del capital (robo de materias primas y mano de obra de los territorios y culturas conquistados) es llevada a cabo por Inglaterra y Holanda. Así, España queda rezagada y surgen los grandes países europeos, que racionalizan la vida mediante la tecnología y el capital. En esto el pensador latinoamericano es enfático: la racionalización es una consecuencia de la Modernidad, en tanto que justificación de la empresa menospreciadora del otro, y no al revés, como afirman los filósofos europeos. Y en esa racionalización es clave la metafísica de la subjetividad, basada principalmente en el pensamiento cartesiano y kantiano, que deja al sujeto (mente) sin cuerpo, sin razón práctica ni material, y en su lugar pone a la razón instrumental (crítica fuertemente argumentada por la escuela de Fráncfort), a través de la ciencia físico-matemática (curiosamente, a pesar de sus críticas realizadas a Heidegger en el primer momento de su ética, en esta Dussel rescata la crítica heideggeriana a la Modernidad). En consecuencia, la Modernidad le quitó el carácter sagrado e importante a la corporalidad de la vida y la “desetizó”, fundamentalmente aniquilando la razón comunicativa, motivando el individualismo solipsista y la propiedad privada, que sacrifican la vida en pro del capital.

Ante esta situación, la ética debe superar el primer sistema-mundo, constituido por el capitalismo, el liberalismo, el machismo epistemológico, social, económico, religioso, etc., y la destrucción ecológica.

La propuesta consiste en saltar desde el sistema-mundo eurocéntrico hasta el nuevo sistema-mundo transmoderno, comenzando por un diálogo intercultural entre Occidente y los demás miembros de la raza humana que han venido siendo excluidos en la Modernidad (esta es una clara influencia de Raúl Fonet-Betancourt). La transmodernidad parte del descubrimiento de la irracionalidad encubierta en el mito de la culpabilidad del otro y de la negación de la legitimación de la violencia civilizadora para obligarlo a participar acriticamente y sin voz ni voto en la comunidad de comunicación europea. Es decir, para Dussel es posible modernizar —puesto que el proceso de modernización mundial ya es irreversible, pero humanizable— al otro sin destruirlo, partiendo desde su alteridad y no desde la mismidad del sistema europeo. De esta manera, Dussel voltea el orden de las cosas: reconoce la inocencia del otro y la culpabilidad de la violencia civilizadora. Descubriendo la dignidad del otro, devela también el eurocentrismo de la razón ilustrada (que no es universal ni filosofía perenne) y de la falacia desarrollista de la modernización hegemónica.

En relación con lo anterior, las principales objeciones a la ética material, en busca de la transmodernidad, promovida por Dussel, las realizan desde el formalismo ético: el canadiense Charles Margrave Taylor, el italiano Gianni Vattimo y el alemán Karl-Otto Apel. La crítica más famosa la realiza este último filósofo en su discurso *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación*. Para conocer el grueso de la propuesta dusseliana, se recomienda la lectura de *Para una ética de la liberación latinoamericana I y II*, de 1973, y *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, de 1998. Y para estar al tanto de la respuesta ante las objeciones a la ética dusseliana, se recomienda *Ética de la liberación ante Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*, de 1998.



## Referencias

- Arias Castillo, W. N. (2013). El pobre de la familia Irigorri: un campesino muy avión. Recuperado de <http://www.wilsonarias.com/index.php/agenda-del-congreso/1500-boletin-de-prensa15>
- Contacto Magazine (2008). Gallup y la opinión pública mundial. Recuperado de <http://www.contacto-magazine.com/articulos/encuestadoragallup1008.htm>
- Cruz Kronfly, F. (1994). *La sombrilla planetaria*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Cruz Vélez, D. (1991). *Tabula rasa*. Bogotá: Planeta.
- Cruz Vélez, D. (1995). *El misterio del lenguaje*. Bogotá: Planeta.
- Dob, L. (1950). Los principios de la propaganda según Goebbels. Recuperado de <http://www.lasegunda-guerra.com/viewtopic.php?t=353#>
- Heidegger, M. (1997). La pregunta por la técnica. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Huxley, A. (2007). *Un mundo feliz*. Barcelona: Editorial Edhasa.
- Lewis, C. S. (2000). *La abolición del hombre*. Barcelona: Andrés Bello.
- Mumford, L. (1936). *Technics and civilization*. Nueva York: Harcourt Brace.
- Saramago, J. (2008). *Ensayo sobre la lucidez*. Ciudad de México: Punto de Lectura.
- Sierra Mejía, R. (1996). *La época de la crisis: conversaciones con Danilo Cruz Vélez*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Spengler, O. (2011). *La decadencia de Occidente*. Madrid: Espasa.
- Torres, G. (2014, 1 de noviembre). Colombianos, los más felices otra vez. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/colombianos-los-mas-felices-otra-vez/370482-3>



## 2

# La condición shemática del hombre

CARLOS AGUSTÍN MASÍAS-VERGARA\*

*Aquí está el Yo. El Yo singular humano. Está todo él  
recepción, apertura, vacío, sin contenido, sin esencia:  
pura disposición, pura escucha y obediencia, todo él oídos.*

(Rosenzweig, 2007, p. 222)

En tiempos actuales se habla de la crisis a la cual se está enfrentando la persona humana; sin embargo, debemos preguntarnos si realmente existe tal crisis en la actualidad: ¿nos enfrentamos a un ambiente particular de crisis distinto de la crisis propia de la existencia humana, una crisis que nos obligue a reunirnos y repensar nuestra condición? Es decir, si, como parece, siempre ha habido pobreza, guerras, corrupción, desnudez, abandono, violencia, etc., por qué ahora esta torcedura del tronco de la humanidad es presentada con tonos dramáticos y patéticos, como si nos enfrentáramos a algo distinto de la *torcida naturaleza humana*. Aclaremos pues si esta supuesta crisis que vivimos es algo más que un supuesto.

### La crisis presente

Según Polo (1997), “crisis significa que ciertos postulados se han agotado, y que los modos de afrontar la vida no responden a las nuevas cuestiones” (p. 25). Aunque siempre hay problemas, solo hablamos de crisis cuando nuestras soluciones no proporcionan respuestas satisfactorias. La crisis aparece cuando lo que se problematiza son las soluciones, y estas se convierten en obstáculos; sin embargo, toda época de crisis va acompañada del ejercicio de un pensamiento crítico que intenta encontrar una salida; por ejemplo, figuras filosóficas destacadas como Sócrates, Platón y Aristóteles surgen en el escenario de la derrota sufrida por

\* Magister en Historia del Pensamiento por la Universidad Panamericana de México; licenciado en Comunicación por la Universidad de Piura de Perú; docente en la Universidad de Piura y coordinador del área de Filosofía de la Facultad de Humanidades.

Atenas en la guerra del Peloponeso y su consecuente crisis. Es en este escenario trágico en el que la reflexión socrática se aleja de las preguntas por la naturaleza cósmica, para intentar entender la naturaleza humana y poder comprender en qué debió consistir la verdadera grandeza de Atenas:

¿Cómo siendo ateniense y ciudadano de la más grande ciudad del mundo por su sabiduría y por su valor —les preguntará Sócrates en su apología—, cómo no te avergüenzas de no haber pensado más que en amontonar riquezas, en adquirir crédito y honores, de despreciar los tesoros de la verdad y de la sabiduría, y de no trabajar para hacer tu alma tan buena como pueda serlo? (Platón, 1999, 29d-29e)

En otras palabras, el verdadero sentido de la existencia humana no estaría en la autoreferencialidad del hombre respecto de sí mismo, la cual lo termina convirtiendo en la medida de todas las cosas, sino en su referencia a la verdad, a la sabiduría y, en últimas, a lo divino:

El dios [...] —dirá Platón en su último diálogo— ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir. El que haya de ser amado por este dios, es necesario que se haga a sí mismo, hasta donde alcancen sus fuerzas, semejante a él. (Platón, 1999, 717a)

Y lo dicho para la crisis ateniense vale para todo el resto de crisis que ha afrontado el hombre a lo largo de su historia: la espiritual, moral y política de los últimos tiempos. El Imperio romano fue el caldo de cultivo de las reflexiones del obispo de Hipona que se materializaron en las monumentales *Confesiones, sobre la trinidad, o la ciudad de Dios*. La crisis del averroísmo latino, producto de la irrupción de Aristóteles en la Europa del siglo XIII, que cuestionaba la armonía entre ciencia y fe, fue afrontada por intelectuales de talla como Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino y Duns Escoto. Lo mismo ocurre en la Modernidad, los grandes pensadores están intentando resolver grandes problemas: Descartes intenta superar el escepticismo de Montaigne; Kant buscaba solucionar lo que él denominaba la “cuestión de Hume” que suponía un escepticismo gnoseológico y un relativismo moral; Fichte elabora su *Wissenschaftslehre* como respuesta al escepticismo del Enesidemo de Schulze, y Schelling se lamentaba en sus *Filosofía de la revelación* de la desgracia de “que en muchos ambientes la filosofía poco a poco se ha ido convirtiendo en asunto partidista y, en ese caso, ya ni interesa la verdad misma, sino la defensa de una opinión” (Schelling, 1998, p. 16).

En todos estos autores, más allá de que estemos o no de acuerdo con sus planteamientos, podemos encontrar un punto en común: la confianza en que la razón humana puede alcanzar verdades. Kant (2004), por ejemplo, piensa:

[A través de la crítica] es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la incredulidad librepensadora, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas<sup>1</sup>. (B XXXVII)

La humanidad ha podido superar sus crisis porque en cada etapa hubo hombres que consideraron que la verdad y el bien eran cuestiones universales, no sujetas al arbitrio o el humano capricho. Sin embargo, en la *crisis presente* nos encontramos con una enorme desconfianza en la razón, en la capacidad de alcanzar la verdad y en la existencia de la verdad misma. Vivimos y pensamos bajo la sombra de la sospecha, y hemos arrojado la razón —aquella facultad que alguna vez fue considerada la más noble facultad humana— a los vaivenes de la cultura. Así, todo aquel que pretende sostener una verdad universal es juzgado de fanático, y aquel que pretenda establecer una relación interpersonal desde un horizonte de comprensión de verdades universales es juzgado de colonialista. Nietzsche (2012) define así lo que se considera verdad:

Una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas que tras prolongado uso se le antojan fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son, metáforas gastadas cuya virtud sensible se ha deteriorado, monedas que de tan manoseadas han perdido su efigie y ya no sirven como monedas, sino como metal. (p. 34)

Atravesamos campos de penumbra y hemos arrojado lejos de nosotros la única fuente de luz que nos fue dada como auxilio, convirtiéndose nuestra generación en una generación de misólogos.

## El olvido de la escucha

Para entender el cambio operado, hay que considerar que en el inicio de la reflexión filosófica el *logos* aludía a un constitutivo real de las cosas (Kirk y Raven,

<sup>1</sup> Kant, KrV, B XXXVII

1970, p. 267) al cual la razón se abría. Heráclito, por ejemplo, caracteriza al *logos* como algo que debe ser escuchado, algo a lo que el hombre —cada hombre— debía abrirse y dirigirse. Por eso, la actitud del sabio era no tanto escucharlo a él —a Heráclito— sino escuchar al *logos* (Kirk y Raven, 1970, p. 266). Y la necesidad está entendida como una especie de sordera, es decir, un no escuchar. Similar a no escuchar es lo que acontece en el sueño, cuando el alma se separa parcialmente del *logos*, del mundo, y se entrega al mundo de su propia subjetividad; de allí que diga Heráclito que “cuando estamos despiertos tenemos un mundo común, pero cuando soñamos cada uno tiene el suyo propio”<sup>2</sup>. El estado de sueño nos desvincula de ese *logos* común que es condición de posibilidad de la intersubjetividad y nos arroja a las ensoñaciones que un yo encerrado puede constituir. La misma metafísica nace entendida como una actividad de la escucha y, por ende, como una realidad dialógica. El filósofo del poema de Parménides es el que escucha a lo divino: “Atención, pues / que yo seré quien diga; / poniendo atención tú, por tu parte, en escuchar el mito” (García Baca, 1996, p. 39).

Con la aparición del cristianismo, la escucha del *logos* adquiere una dimensión personal. Escuchar al *logos* es abrirse a la segunda persona de la Trinidad, aquella divinidad que se había dirigido a un pueblo en particular con el imperativo —que hasta ahora recuerdan— de *Shema Israel* (‘escucha, Israel!’). Precisamente aquel pueblo, al que se le mandaba escuchar, concibió la verdad —*Emet* en hebreo— como una confianza en el otro; es decir, como consecuencia de la escucha, porque entiende la verdad como una apertura hacia el otro. No solo en filósofos como Agustín<sup>3</sup> o Buenaventura puede rastrearse esta actitud de *escucha* detrás del formalismo escolástico de su lenguaje, sino que incluso en

2 Kant —en los sueños de un visionario— se vale de esta cita, que atribuye erradamente a Aristóteles, para criticar el solipsismo de la mística de Swederborg —y también la metafísica de Wolff— como un discurso vacío, que carece de intersubjetividad y por ende de objetividad. La crítica de Kant es ciertamente válida. Una teoría que no se constituya dialógicamente, que no pueda ser propuesta al diálogo, sino que *a priori* intente justificar su validez, es de suyo un discurso vacío.

3 “¿Preguntas en qué modo Cristo es Dios? Escúchame; mejor, escucha a mi lado; escuchemos y aprendamos juntos. No creáis que, porque yo hablo y vosotros me escucháis, yo no escucho con vosotros. Cuando oyes que Cristo es Dios, preguntas: ‘¿De qué modo Cristo es Dios?’. Escucha conmigo; no digo que me escuches a mí, sino que escuches conmigo, pues en esta escuela todos somos condiscípulos; el cielo es la cátedra de nuestro maestro” (Agustín de Hipona, *Sermón*, 261, 2).

santos como Teresa de Jesús<sup>4</sup> o Catalina de Siena puede encontrarse la vivencia de esta apertura dialógica.

La duda metódica cartesiana con la que, supuestamente, se inicia la Modernidad puede entenderse como un cerrarse a la escucha. Claridad y distinción ya no son notas que la razón aprehende de la realidad, sino criterios que se imponen para determinar lo verdadero. No existen realidades claras y distintas, sino ideas claras y distintas. Esta inflexión de lo mental sobre lo real devendrá en lo que se conoce como el *giro corpenicano*, por el cual la razón se coloca frente a la realidad ya no “en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula” (Kant, 2004, B XIII)<sup>5</sup>.

La sustitución de la *escucha* por el *preguntar* supuso la constitución de una razón que establecía con la pregunta los límites y los intereses de su aprehensión de la realidad. Esto no supuso el olvido de la verdad, pero sí su captación parcial, el advenimiento de los reduccionismos. Las preguntas de la ciencia moderna sobre la naturaleza, en su parcialidad, no previeron la crisis ecológica actual; y lo mismo puede decirse de las visiones que sobre la persona humana se fueron dando. En últimas, era la razón la que intentaba —como Henry Higgins con Eliza— *decir a la realidad lo que es*.

### ***Du sagen***

Más allá de las intenciones de los pensadores modernos, el “yo” intentó asegurar la racionalidad de la verdad dentro de sus propios fueros, curvada sobre sí en un ejercicio de autorreferencialidad que a la larga resultó problemático, pues el “yo” tuvo que devenir en la percepción trascendental; es decir, en un “yo” que no era nadie. Le debemos especialmente a Buber el haber intentado quebrar el solipsismo moderno; para Buber, la actitud del ser humano no es la autorreferencialidad,

4 “Y es disposición para poder escuchar, como se aconseja en algunos libros, que procuren no discurrir, sino estarse atentos a ver qué obra el Señor en el alma” (Teresa de Jesús, *Las Moradas*, caps. 3, 4).

5 Sigo en esto la traducción que propone Pedro Ribas. Mario Caimi traduce el texto en cuestión como “la razón [...] debe dirigirse a la naturaleza [...] no en calidad de un escolar que deja que el maestro le diga cuanto quiera, sino [en calidad] de un juez en ejercicio de su cargo, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les plantea”.

sino la relación, la cual se entiende en términos de una actitud en concreto: el *decir*. El decir es la actitud fundamental y que desdobla en dos palabras básicas: “Una Palabra básica es el par Yo-Tú. La otra palabra básica es el par Yo-Ello, donde sin cambiar la palabra básica, en lugar de Ello pueden entrar también las palabras Él o Ella” (Buber, 1993, p. 7).

Sin embargo, el proyecto buberiano de quebrar el solipsismo moderno resulta insuficiente, pues en su filosofía el otro no aparece en su alteridad radical, sino que dicha alteridad está configurada por la actitud del yo. Por eso la barrera tan difusa entre el tú y el ello: “Cada Tú, una vez transcurrido el fenómeno de la relación, se vuelve forzosamente un Ello. Cada Ello, si entra en la relación, puede volverse un Tú.” Este tú no es necesariamente una persona humana o divina, sino que cabe dirigirse a una cosa o a un animal con la palabra básica yo-tú. Attertom (2010) no ha dudado en señalar que es precisamente este —la posibilidad de una relación yo-tú—, con realidades no humanas, uno de los principales obstáculos del pensamiento buberiano, y ha planteado la posibilidad de establecer relaciones de tuidad con el “rostro” de los animales (p. 262). Por lo tanto, lo otro —sea lo que sea— será un tú o un ello, dependiendo de mi actitud; es decir, el yo, tú o ello buberiano no tienen un carácter real sino puramente formal, son estructuras mentales.

Lo problemático del planteamiento buberiano es que el mundo —en su doble dimensión— sigue dependiendo de la actitud humana —también doble—. Buber simetriza indebidamente la ética con la metafísica, para lo cual introduce una nueva actitud (*Hanltug*): el *decir* (*sagen*). El decir dice lo dicho, y en este caso lo dicho son palabras originarias, es el *logos-humano* que coloca la realidad. El decir es la actitud del yo configurador, y en eso no se ha separado de la Modernidad.

## La dimensión shemática

Frente al *decir* tú, hay que reconocer una realidad mucho más radical: *la escucha* (*shema*), la apertura nativa hacia el logos; es decir, el logos —la palabra— de la realidad no es algo que el hombre dice, sino algo que escucha. El escuchar me pone pues delante del otro, me hace salir de mí; y a ese otro yo no le otorgo ninguna cualidad,



sino que lo descubro como realidad. La escucha no es de la razón, pero la apertura de la razón se entiende solo por la comunión libre de la razón y la escucha; la escucha es la apertura personal de nuestro ser, es nuestro ser como apertura, no necesariamente como abierto<sup>6</sup>.

No es por lo tanto lo primario en el hombre el decir la palabra básica yo-tú, a través de la cual pareciera que yo confiero el carácter de persona al tú, sino que lo primario es el descentramiento en el *shemá*. El niño recién nacido no dice aún nada y, sin embargo, es capaz de escuchar, y en la escucha encuentra su centro; como todo niño que permanece inquieto hasta que escucha la voz de su madre. El escuchar me pone pues delante del otro, me hace salir de mí, y a ese otro —al que le escucho decirme “heme aquí”— yo no le otorgo ninguna cualidad, sino que lo descubro como realidad. Dice Heidegger (2002): “El escuchar a alguien [*das Hören auf...*] es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar” (p. 34).

La escucha es el recogerse en el ser del otro. El carácter shemático del hombre nos coloca ante un ser que no se detiene en su yo, sino que está abierto a la palabra del otro. Es la escucha atenta del niño hacia su madre, de quien recibe las primeras noticias del mundo; es la escucha del amado, quien descubre en las palabras de su amante las manifestaciones humanas del amor; es la escucha piadosa del creyente, que en medio del desierto de la existencia percibe el “shemá Israel” de Dios. La escucha nos coloca ante la palabra del otro, y si, como dice Lévinas, el rostro es palabra, la escucha nos introduce en el cara-a-cara.

### **La tercera persona de espalda**

Ciertamente Buber tiene razón en señalar que, en el ámbito de la relación, hay relaciones que son objetivantes (yo-ello) y hay relaciones que trascienden la objetividad (yo-tú). Y muchas veces establecemos con las personas relaciones objetivantes. El médico, al considerar el organismo de su paciente, lo hace en términos de objeto de diagnóstico; un organismo como cualquier otro organismo; sin embargo, esto no supone que el otro pase a ser un ello: hay en el ello una cierta pasividad a la

<sup>6</sup> Que la escucha sea la apertura del ser persona y no lo abierto indica que la escucha es libre. El ser humano se puede cerrar al otro, puede —como se dirá más adelante— darle la espalda.

relación del yo. Se puede redefinir un ente, y en el ámbito práctico hacer válida tal redefinición; puedo tomar un vaso y “convertirlo” en un pisapapeles, y usarlo como tal, pero el otro-persona no puede ser redefinido, tratar al otro como una cosa no lo convierte en un ello. La persona a la que se le intenta cosificar no se vuelve un ello, sino un él o una ella. La tercera persona —aun la que sufre la violencia de una objetivación inmoral— sigue siendo un alguien.

Precisamente ante ese alguien al que intenta objetivar, la razón descubre su propio límite, porque ese otro, en la medida en que es alguien, se manifiesta como *además*<sup>7</sup> de lo objetivado —ser además es abandonar la objetivación—; por eso, la razón que al objetivar a una persona cae en la cuenta de su carácter de además descubre en ello la imposibilidad de reducirlo a un ello, sino más bien su condición de él o ella (terceras personas)<sup>8</sup>.

La relación yo-tú es la relación cara-a-cara, es el encuentro con el rostro del otro. Únicamente el hombre es un ser con rostro y, por ende, únicamente el hombre es un ser con espalda. La relación con la tercera persona puede ser entendida como la relación con un ser que nos da la espalda. La espalda es el ocultamiento del rostro, su presencia implícita en su ausencia; nos manifiesta ya cierta presencia de un *quién*, aunque no sepamos aún quién es. Por eso mismo, ese ser de espaldas demanda de los demás una relación no cosificadora, y si bien la ausencia de su rostro no propicia el establecimiento de una relación personal, la relación con la tercera persona supone el rostro: es la relación ética.

La ética —ha señalado Rosenzweig— no puede asir a la persona, pues como entendió bien Kierkegaard, la ética es relación con lo general presente en la humanidad. Las exigencias de la ética son las propias del relacionarse con la humanidad —ya sea en la persona propia o en la de otro— y que comprende el no matar, no robar, no mentir. Por lo tanto, quien se contenta con lo ético, quien cree que

7 Para un tratamiento interesante del carácter, véase Polo, Leonardo, *Antropología trascendental I: el ser personal*, Pamplona: Eunsa, Cap IV.

8 La subsistencia del tú escondido en la tercera persona no es la subsistencia de una substancia, sino la subsistencia de la relación originaria: debe haber un yo que nunca de la espalda, que sea rostro puro, palabra amorosa que esté sustentándolo. Darle la espalda al otro es, por tanto, darle también la espada a Dios: es arrojarnos a nosotros mismos al plano de las terceras personas.

en lo ético realiza su vida, ha dejado de buscar el rostro del otro y ha empezado a darle la espalda.

### **El decir como respuesta**

Quien no se contenta con lo ético, quien en la espalda humana escucha ya el eco de un rostro que le dice “heme aquí”, se abre a la relación interpersonal. El *ser-además*, que aparecía como límite negativo, adquiere un nombre propio, una historia, un destino. El rostro del otro se manifiesta como invocación: su tristeza, su pobreza, el hambre que pasa, las alegrías que vive, todo ello me interpela y espera de mí una respuesta. Solo a partir de la escucha surge el yo que *dice*, pero lo dicho no es un logos configurador, sino una respuesta a la invocación del otro.

La escucha del otro revela mi yo como un yo que responde, un yo responsable. La responsabilidad es el decir propio del hombre, es su respuesta a la escucha del otro. La responsabilidad no es el respeto que preserva, sino el amor —la caridad— que perfecciona:

La caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo “mío” al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es “suyo”, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. (Benedicto, 2009, § 6)

Si la escucha me revela cómo ser responsable, me revela igualmente que esta responsabilidad es corresponsabilidad. Lévinas ha planteado que la relación cara-a-cara es asimétrica, y esto es cierto en tanto que en el cara-a-cara cada persona se dona de modo personal, con lo cual no caben dos donaciones iguales, dos respuestas similares. Si la asimetría de la relación hiciera imposible hablar de una corresponsabilidad, el yo se encontraría lanzado a un universo hamletiano, un universo atravesado por las injusticias y donde solo el yo siente el peso de la responsabilidad de arreglarlo. Precisamente la asimetría de la relación me lleva a respetar la responsabilidad del otro, me revela la subsidiariedad de la relación, porque toda persona es siempre capaz de dar algo a los otros y —salvo en caso de extrema necesidad o incapacidad— no podemos anular su dar personal.

## Conclusión

La dimensión shemática es la apertura personal hacia los otros, por la cual la persona descubre el rostro del otro, su valor de único e irrepetible, y ve el escándalo del drama humano: de seres personales viviendo condiciones impersonales. Este drama se detecta cuando las categorías han dejado de ser referenciales, porque se vive la comunión con el otro. A partir de la escucha, la ética como deber de no hacer daño resulta insuficiente, porque el drama humano interpela y exige la respuesta de la donación personal: hay que dar, y en el dar, darse. No basta con no matar al otro, hay que procurarle una vida *personal*; no se trata de no robarle, hay que procurarle una riqueza *personal*.

## Referencias

- Atterton, P. (2010). Face-to-face with the other animal? En M. Friedman (ed.), *Levinas & Buber: Dialogue and difference*. Nueva York: Universidad de Nueva York.
- Benedicto XVI (2009). *Caritas in veritate*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html)
- Buber, M. (1993). *Yo y Tú*. Madrid:Caparrós Editores.
- García Baca, J. D. (1996). *Los presocráticos* (2.<sup>a</sup> ed.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2016). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta
- Platón (1985). *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- Platón (1985). *Las leyes*. Madrid: Gredos.
- Kirk, G. S. y Raven, J. E. (1970). *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2012). *Así habló Zaratustra*. Madrid. Alianza
- Polo, L. (1997). *Quién es el hombre: un espíritu en el tiempo*. Madrid: RIALP.
- Polo, L. (1999) *Antropología trascendental I: el ser personal*. Pamplona: Eunsa
- Rosenzweig, F. (2007). *La estrella de la redención*. Barcelona: Sígueme.
- Schelling, F. (1998). *Introducción a la filosofía de la revelación*. Pamplona. Universidad de Navarra.

# 3

## La persona humana y la búsqueda del bien desde la mirada de Karol Wojtyła

MARÍA JOSÉ DE FÁTIMA VICTORIA-AGUILAR\*

### Introducción

En el escenario actual se observa que, en algunas ocasiones, el corazón del hombre se aleja cada vez más de la búsqueda del verdadero bien para sí mismo y para los demás; ese bien se ve nublado por las ideologías contemporáneas que amenazan la naturaleza del ser humano desde su concepción hasta su deceso.

¿Cómo el hombre puede encauzar su camino para lograr llegar a la plenitud del bien? La autora de este documento tiene la intención de justificar, a partir de bases antropológicas, la relación del ser humano y la insaciable búsqueda del bien personal y común. El hombre es un ser racional, con una interioridad que se comunica con la realidad y con otros seres; por su misma naturaleza tiene la facultad del libre albedrío, y gracias a ella, la persona es dueña de sí misma, haciéndola inalienable e incommunicable.

Partiendo de esta idea, se produce un segundo paso que da cabida al tema del amor, puesto que este es luz para comprender que el bien de la persona humana solo se entiende cuando las actitudes van en la búsqueda del respeto a la dignidad y naturaleza del ser humano, al mirar al otro desde la caridad, y no en un tono utilitarista, cosificante, materialista o egoísta.

\* Magister en Terapia de Familia por la Universidad de Mayab, Yucatán.

Un tercer planteamiento corresponde a la respuesta que se hace el hombre en su búsqueda del bien, ante la cual es muy probable que se sienta estar “nadando contra corriente”: ¿qué hacer para no desfallecer ante la lucha de vencer el mal buscando el bien? ¿Qué postura tomar ante un mundo que ve todo pasajero, con un pensamiento *light*, sumergido en una “cultura de la muerte”?

Karol Wojtyła, a través de sus enseñanzas y desde la mirada del personalismo, presenta argumentos que buscan dar respuesta a estas inquietudes y ayudar a comprender que el hombre ha de ser visto como un bien en sí mismo, amado y respetado independientemente de las condiciones en las que se encuentre y acompañado en la búsqueda de la verdad y la plenitud del bien.

## El ser humano y el bien

*Al ver tu cielo, obra de tus dedos,  
la luna y las estrellas que has creado,  
¿qué es el hombre para que te acuerdes de él,  
el ser humano para que cuides de él?*

Sal 8, 4-5

Esta sección tiene como principal objetivo puntualizar primeramente las características del ser humano para después entrelazarlas con la temática del bien: ¿quién es la persona humana?, ¿es un sujeto que tiende al bien por naturaleza?, ¿qué pasa en su camino en la búsqueda del bien?

### El ser humano

Wojtyła (2005) describe al hombre como objetivamente “alguien” y esto es lo que marca la diferencia con otros seres creados; señala que la persona es “un ser racional, que posee razón, facultad cuya presencia no puede constatarse en ningún otro ser visible, porque en ninguno de ellos encontramos un pensamiento conceptual” (p. 59).

Wojtyła se apoya de santo Tomás de Aquino, quien afirmaba que el hombre es el ser objetivamente más perfecto; de la perfección de este ser decide, sin duda,

la naturaleza racional, y por consiguiente espiritual, que encuentra su natural complemento en la libertad (Wojtyla, 1961, p. 307).

Pero, ¿qué es el libre albedrío? Wojtyla lo define como “la medida de la dignidad y de la grandeza del hombre. La libertad está ordenada a la verdad y se realiza en la búsqueda y en el cumplimiento de la verdad”<sup>1</sup>. En su libro *Persona y acción*, Wojtyla (2007) menciona con respecto a la libertad que la persona es un ser que puede decir “podría, pero no es necesario” (p. 58).

Esto nos da luz para entender que el hombre tiende al bien y lo busca, pero también es probable que elija lo contrario. Cuántas veces una persona se cuestiona ante una situación entre elegir lo bueno y lo verdadero, pero finalmente termina optando por aquello en contra de su propio bien. Por lo tanto, la libertad como atributo de la naturaleza humana, ligada a la voluntad, debe estar encaminada a buscar, a la luz de la razón, el bien y la verdad conforme a la naturaleza de la persona.

Estos dos atributos espirituales de la naturaleza (la racionalidad y la libertad) se concretan en la persona; en ella se hacen atributos de un determinado ser que existe y actúa al nivel de la naturaleza que posee precisamente estos atributos. La persona, por consiguiente, es siempre un ser concreto, racional y libre, capaz de todas las acciones a las que solo la racionalidad y la libertad predisponen (Wojtyla, 1961, p. 307).

Una distinción más clara entre las personas y los animales es la interioridad; en ella se concentra una vida que le es propia: su vida interior. Wojtyla (2009, p. 29) señala que en el hombre, el conocimiento y el deseo adquieren un carácter espiritual, y de este modo se contribuye a la formación de una verdadera vida interior, fenómeno inexistente en los animales. La vida interior es la vida espiritual; se concentra alrededor de lo verdadero y de lo bueno. Por medio de la interioridad, el ser humano se comunica con otros seres, forma parte del mundo “exterior” y pertenece a él de una manera que le es propia.

### **El bien**

El hombre es un ser perfectible e histórico, pues él no es solamente el sujeto de su perfectibilidad, sino también su agente, ya que es un ser moral. Ello permite que

.....  
1 Discurso en La Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 1995, n. 12

el bien de la persona sea algo que debe realizarse causativamente por la persona, y que aparezca como deber moral, libre y amable a la vez (Burgos, 2007, p. 171).

Un primer punto que es necesario aclarar es que la existencia de cada uno es un bien y es impensable que algún ente pueda estar privado de la existencia. Como consecuencia, cada uno es un bien por el hecho de poseer la existencia; es decir, todo ser que realmente existe es un bien. Cada ente quiere su existencia y tiende a conservarla; además, la existencia constituye un fundamento sustancial para decidir sobre el bien de las cosas; cada cosa tiene tanto en sí de bien cuanto tiene de existencia. Se podría decir que Dios, al tener la absoluta plenitud de la existencia, es el bien supremo (Wojtyła, 2005, pp. 317-318).

Dando un segundo paso en cuanto al bien de la persona, puede decirse que es objetivo y subjetivo a la vez. Es objetivo porque tiene un carácter propio que le permite ser definido de modo abstracto; se trata de un bien universal porque es el bien adecuado a toda persona, ya que es el bien de la naturaleza personal. Al mismo tiempo, es un bien subjetivo porque la persona es una subjetividad; es decir, su ser es el propio de un sujeto, en oposición al ser del objeto. El bien objetivo de la persona es algo que puede ser conocido tanto mediante la experiencia como mediante la aprehensión intelectual (Burgos, 2007, p. 171).

Los bienes son los fines de la acción y, además, son medios para los fines (Wojtyła, 2005, p. 257). Solo el hombre capta de modo general la esencia del bien y con la voluntad se vuelve siempre al bien captado de este modo (p. 259). Dicho de otro modo, el bien es el objeto de la voluntad, pero su comprensión y objetivación es, según santo Tomás, tarea de la razón. Estos dos poderes colaboran estrechamente el uno con el otro: la voluntad quiere que la razón conozca, y la razón comprende que la voluntad quiere y qué cosa quiere. Como consecuencia de esta colaboración de la razón con la voluntad, el bien y la verdad se entrelazan recíprocamente: cuando la razón comprende que la voluntad quiere el bien, y cuando comprende que alguna cosa es un bien, entonces el bien se hace objeto de la razón; por otro lado, la verdad es un bien de la razón y, por consiguiente, es también un fin de la voluntad que en un cierto sentido empuja a la razón hacia la verdad.



La verdad sobre el bien puede tener un significado especulativo; la razón capta el bien de modo especulativo cuando lo define, revelando de este modo su esencia: es un conocimiento puramente teórico del bien. Pero la razón conoce el bien también de modo práctico, cuando constituye el objeto de la acción (Wojtyla, 2005, p. 257).

Wojtyla añade en sus análisis sobre el bien de la persona que su origen radica en el proyecto creador divino ¿Cuál es ese proyecto? La participación de su mismo ser y bondad infinitos; así, el bien de la persona se asienta en la misma esencia divina, en cuanto esta es dada a participar, por amor, en el acto creador (Burgos, 2007, pp. 171-172).

En su libro *Max Scheler y la ética cristiana*, Wojtyla (1982) afirma que “el valor moral de las acciones humanas está en una relación real con los bienes sobrenaturales, cuyo origen es, ante todo, la misma esencia de Dios” (p. 154). Con esto nos da a entender que “no es la voluntad humana la instancia fundante del bien, ya sea éste ontológico o moral, sino la totalidad de la esencia divina” (p. 154). Como decíamos al comienzo de este punto, solo Dios es el supremo bien. Esta idea se complementa con un párrafo extraído de la encíclica *Veritatis Splendor*, que dice: “Sólo Dios puede responder a la pregunta sobre el bien, porque él es el Bien. En efecto, interrogarse sobre el bien significa, en último término, dirigirse a Dios, que es plenitud de la bondad” (Juan Pablo II, 1993, pp. 171-172).

Prosiguiendo este estudio, damos cabida al análisis de la subjetividad personal, que es, de suyo, un bien absoluto. Absoluto se opone a relativo, de modo que todo tratamiento inadecuado de un valor absoluto es de suyo una alienación; es decir, el bien de la persona exige un respecto incondicionado, y esta exigencia es de justicia, por lo que su incumplimiento es, de suyo, injusto. La subjetividad personal es un bien absoluto en virtud de su estructura espíritu-corpórea, pues tal estructura es participación de la esencia divina y esto revela que el hombre, en su creación, ha sido amado por sí mismo. Esto es lo que le otorga el carácter absoluto a la dignidad de la persona humana, porque respeta su propio ser (Wojtyla, 1982, p. 154).

No podemos olvidar que el hombre es un ser social. En las relaciones entre el individuo y la sociedad está la disposición de buscar el bien de la persona, pero también el bien común; sin embargo, esto en la práctica no es tan fácil. La persona puede anteponer su bien individual por encima del bien común, tratando de subordinar a sí misma esta colectividad y explotarla para el propio bien individual. En esto consiste el error del individualismo a partir del cual se ha desarrollado el liberalismo, y ha dado lugar en la economía al capitalismo.

Por otra parte, encontramos la sociedad que puede tender hacia una subordinación de la persona respecto a ella, al tender a un presunto bien común tal, que anule el verdadero bien de la persona y entregue a la persona en poder de la colectividad. Es el error del totalitarismo el que en los tiempos modernos ha generado pésimos frutos (Wojtyła, 2005, pp.317-318). Se observa y se escucha frecuentemente a través de los medios de comunicación que diferentes poblaciones, en pleno siglo XXI, era del avance y de la tecnología, son tratadas en estos términos, donde la libertad física, de pensamiento, incluso religiosa, es restringida por el “bien común” o por la conveniencia de unos cuantos.

La persona humana, que es el ser más perfecto en el mundo visible, tiene también el valor más alto. El valor de la persona es, a su vez, la base de la norma que debe gobernar las acciones que tienen a la persona como objeto (Wojtyła, 2009, p. 143).

Por todo lo anteriormente expuesto, una de las primeras conclusiones es entender que el pensamiento wojtyliano enfatiza en que la persona está dotada de una naturaleza racional y libre, y a la que se le ha conferido el poder de asignarse ella misma los fines de su acción; ello tiene como consecuencia la imposibilidad de reducirla y utilizarla como instrumento para fines de otros. El hombre no puede ser un medio de acción, porque él es una expresión del orden moral natural y usarla sería contrario a su naturaleza. El personalismo tomista sostiene que el bien individual de la persona debe estar, por naturaleza, subordinado al bien común al que tiende la colectividad, la sociedad; pero esta subordinación no puede, en ningún caso, degradar y anular a la persona. El verdadero bien común no amenaza nunca al verdadero bien de la persona (Wojtyła, 2005, p. 318).

## El amor

*El amor es un continuo desafío que nos lanza Dios,  
y lo hace tal vez, para que nosotros desafiemos también el destino.*

K. Wojtyła, *El taller del orfebre*.

A través de las líneas anteriores, entendemos que la persona es un bien en sí misma, es el ser más perfecto y con el más alto valor en toda la creación; es quien tiene una dignidad que debe ser respetada en todas las esferas de la sociedad. Esto lleva a pensar en la forma como debe ser tratada semejante criatura. La norma personalista es muy clara en su argumentación, pues dice: “La persona es un bien respecto del cual sólo el amor constituye la actitud apropiada y válida” (Wojtyła, 2009, p. 52). La norma personalista se constituye sobre la base de una axiología que describe el bien de la persona, en una actitud de justicia para con el Creador (Burgos, 2007, p. 169).

Pero, ¿qué es el amor? Wojtyła (2009) dice que el amor es “siempre una relación mutua de personas, que se funda a su vez en la actitud individual y común de ambas respecto al bien” (p. 91). La esencia del amor está ligada al bien.

El ser humano está dispuesto a buscar el bien conscientemente, junto con sus semejantes, así como a subordinarse a este bien teniendo consideración a los demás. Solo las personas participan en el amor, pues solo en ellas se da un principio de autodeterminación, es decir, de libertad en la voluntad, que les capacita para obrar sin estar determinadas por el objeto al que la voluntad tiende (Wojtyła, 2009, p. 37).

En el libro *Mi visión del hombre*, Wojtyła (2005) se apoya de santo Tomás de Aquino, quien dice que el amor es, sobre todo, “una cierta fuerza natural que unifica e integra todo en el ser. Este amor se dirige de modo particular hacia otras personas, porque en ellas encuentra un objeto comparable a él mismo” (p. 315). Según este santo, el amor lleva consigo la unión de las personas, y su convivencia armoniosa hace que puedan alegrarse juntas del bien que cada persona representa y también del bien que comporta su unión. Es un bien de armonía espiritual y de paz. En este clima se hace posible una recíproca entrega de sí mismos que lleva a la profundización recíproca (p. 316).

¿Es posible que otra persona aspire al mismo bien que nosotros? Sí, otra persona puede reconocer eso que yo también quiero como un bien y lo adopte; cuando todo esto ocurre, entre esa persona y la otra se crea un vínculo particular que los une: el vínculo del bien y, por tanto, del fin común (Wojtyła, 2009, p. 36).

Este vínculo propicia la convivencia humana, la cual debe basarse en el amor. El mandamiento evangélico del amor al prójimo constituye ciertamente un principio personalista; este principio asume una particular importancia en todas las comunidades humanas, sobre todo en las más pequeñas y, como consecuencia, más integradas, donde, en una mayor medida, cada hombre depende de otro hombre, la persona de otra persona. El personalismo está en la base de toda la moralidad conyugal y familiar, explica el sentido e indica la vía de la educación y de la autoeducación; todo esto se basa en la profunda comprensión del valor de la persona y, además, en la comprensión de amor, cuyo específico sujeto y objeto es la persona (Wojtyła, 2005, p. 316).

Antes de dar pie al siguiente apartado, es importante hacer notar y enfatizar que solo a través del amor se hallará el bien personal y comunitario. Cuando el egoísmo nubla a la razón y a la voluntad, es muy probable que se adopte una actitud de interés y de buscar el propio bien a pesar de cualquier cosa, incluso de ir en contra de la dignidad personal o la de otro ser humano; por ello, es importante comprender que a través del amor, entendiéndolo como un compromiso, se promoverá el verdadero bien propio, pero también el de los demás. Wojtyła (2009) dice muy acertadamente: “El amor es la única antítesis de la utilización de la persona en cuanto medio o instrumento de nuestra propia acción” (p. 36). Cuando tenemos muy consciente este principio, las relaciones de cualquier índole se tornan más armoniosas, sinceras y solidarias.

## **Nadar contra corriente**

*El hombre no es un factor económico más o un bien descartable,  
sino algo que tiene una naturaleza y dignidad  
no reducible a simples cálculos económicos.*

Papa Francisco

Se ha llegado al último planteamiento, por lo que se tratará de relacionar los puntos abordados anteriormente con la realidad actual que se vive; para ello, es importante analizar algunos puntos que permitirán afianzar lo que hasta ahora se ha dicho sobre el bien. En el día a día se escucha de manera habitual cómo las personas van lastimándose unas a otras por adoptar actitudes contrarias al amor; ante este contexto, el hombre que ha asumido vivir en búsqueda del bien desde su contexto puede tener la sensación de sentirse “nadando contra corriente”.

¿Cómo ser bueno y llegar a la plenitud del bien? Wojtyla (2009, p. 29) plantea esta pregunta como uno de los problemas centrales de la vida interior del ser humano. Como decíamos en la primera parte de esta reflexión, no podemos olvidar que en la naturaleza del hombre está comprendida la facultad de autodeterminación, que se manifiesta en el hecho de que, al actuar, el hombre elige lo que quiere hacer. A esta facultad se llama “libre albedrío”. Juan Pablo II (1994) dice: “El hombre es libre mediante el amor, porque el amor es fuente de predilección para todo lo que es bueno” (p. 220). La voluntad y la libertad dirigen al hombre a buscar el bien y a elegirlo.

Por ello, el bien de la persona no es algo acabado, sino que se presenta como un bien por realizar, es decir, como un bien que tiene que ir haciéndose realidad a través de la acción humana. Puede decirse que no es un bien de hecho, sino un bien de derecho; esta expresión, en el caso del ser humano, tiene un significado especial: no se refiere únicamente al carácter de logro que tiene todo bien en tanto que realiza la perfectibilidad de un ser, sino que, además, introduce al bien en la esfera de lo justo, la cual, en último término, como se ha señalado, se resuelve en una relación de justicia para con el Creador (Burgos, 2007, p. 173).

Por lo tanto, el hombre debe perseverar en el camino del bien. Es necesario que viva siempre en una continua renovación de sus actitudes, tratando de mirar de manera positiva la realidad que le toca vivir. ¿Es fácil? No. Sin embargo, la persona es ese ser que, en su misma naturaleza, promueve un compromiso hacia la verdad, el amor, la justicia, la solidaridad; es quien tiene esa capacidad de enfrentar los más grandes obstáculos de la vida humana, sobreponerse y seguir adelante, término que se conoce como *resiliencia*.

El hombre no debe olvidar que sus acciones deben estar guiadas por el amor. Solo así podrá respetar la dignidad de toda persona, perseverar en la búsqueda del bien propio y común, tener la convicción de lo que busca, la fortaleza en las tempestades que pueda encontrarse en la vida, la capacidad de darse a otros y ser recíproco en sus relaciones.

## Conclusión

En este recorrido breve se ha querido presentar, a través de las enseñanzas de Wojtyła y desde la mirada del personalismo, cómo la naturaleza del hombre tiende hacia el bien y que puede alcanzarlo en su vida ordinaria a través del amor. La persona es una estructura abierta a los demás, y solo a través del encuentro con el otro es capaz de salir de sí misma y de darse. Esta capacidad de donación nace por esa decisión y compromiso que trae consigo la naturaleza del amor.

Es un camino que hay que ir haciendo, varias personas nos han precedido y nos han hecho ver que se es capaz de vivir en el bien y por el bien. El presente y el futuro deben ser mirados a través de unos ojos perseverantes, pues el amor es el que impulsa a tener la voluntad de buscar y reconocer el bien.

Para finalizar, retomo una frase que Wojtyła (1982) decía al respecto: “¿El hombre, no lo es de la manera más plena cuando se actualizan en él las supremas capacidades? Ciertamente que esto no sucede cuando permanecen dormidas en él. El amor es la actualización de las supremas capacidades del hombre” (p. 64).

La invitación está abierta a continuar potencializando nuestras capacidades y a descubrir, a través de la razón y la voluntad, el bien al que estamos llamados, realizándolo solo a través del amor que cada hombre decida vivir.

## Referencias

- Burgos, J. M. (2007a). *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Palabra.
- Burgos, J. M. (2007b). Amor, bien y valor: una aproximación a la persona en Karol Wojtyła. En *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Palabra.
- Juan Pablo II (1993). *Veritatis Splendor. Cuestiones fundamentales sobre la enseñanza moral de la Iglesia*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html)
- Juan Pablo II (1994). *Cruzando el umbral de la esperanza* (2.ª ed.). Barcelona: Plaza & Janés.
- Juan Pablo II (1995). *Discurso a la quincuagésima asamblea general de la Naciones Unidas*. Recuperado de [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_05101995\\_address-to-uno.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html)
- Wojtyła, K. (1982). *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Wojtyła, K. (2005). *Mi visión del hombre* (5.ª ed.). Madrid: Palabra.
- Wojtyła, k. (2007). *Persona y acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Wojtyła, K. (2009a). *Amor y responsabilidad*. Madrid: Palabra.
- Wojtyła, K. (2009b). *El don del amor. Escritos sobre la familia* (5.ª ed.). Madrid: Palabra.
- Wojtyła, K. (2005). El fundamento metafísico y fenomenológico de la normal moral en Tomás de Aquino y Max Scheler. En *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra.





# 4

## La personalidad según las nociones budistas, su propósito y lugar en el mundo en crisis

BAIR E. PUIG-ZHAMAGANOV\*

### Introducción

Como es sabido, el budismo no representa una doctrina uniforme, sino que está dividido en escuelas con posiciones filosóficas en ocasiones divergentes; por esta razón, a menudo es bastante difícil hablar sobre la interpretación de ciertos conceptos desde el punto de vista del budismo en general. No obstante, en este trabajo se tratará, en la medida de lo posible, de hacer referencia a nociones comunes aceptadas en el budismo, sin tener que entrar en detalles doctrinarios de cada corriente. En los casos donde se toca la visión de una escuela específica, su nombre se indica respectivamente.

Uno de los rasgos más importantes que diferencia el budismo de otras tradiciones religiosas es la doctrina de la negación de la existencia de un yo o un alma inmutable y eterno (*anātmavāda*); esta afirmación se basa en el concepto budista de la impermanencia o transitoriedad (*anitya*) de todos los fenómenos. La ausencia de yo (*anātman*), *anitya* y la “insatisfacción o sufrimiento” (*duḥkha*) son las tres características (*trilakṣaṇa*) fundamentales del mundo fenomenal (*samsāra*).

La personalidad (*puḍgala*) es concebida como una designación convencional de un conjunto temporal de elementos psicofísicos, los cinco agregados (*pañcaskandhī*)

---

\* Doctor en Estudios de Religión por el Institute of Mongolian Studies Buddhology and Tibetan Studies of The Siberi; biólogo por la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia; historiador de Oriente por la Buryat State University.

que forman al ser humano, a saber: forma (*rūpa*), sensaciones (*vedanā*), percepción (*samjñā*), impulsos incentivos (*samskāra*) y discernimiento (*vijñāna*). En su discurso sobre la característica del no-yo (*Anātmalakṣaṇa sūtra*), el Buda sostiene que ninguno de los elementos mencionados es constante, por eso no puede ser objeto de posesión de un yo o autoidentificación. La personalidad es insustancial (*puḍgala nairātmyā*), es decir, no existe sustancia permanente que una, a manera de substrato, los agregados del *puḍgala*.

## La naturaleza de la personalidad en el contexto budista

En diferentes escuelas budistas existen varias clasificaciones de las personas según el nivel de su realización; estas clasificaciones comienzan por personas ordinarias (*prthagjana*), que llevan vidas mediocres y no están en la vía de la liberación; luego se presentan diferentes categorías de personas nobles (*ārya-puḍgala*), que se encuentran en distintas etapas del sendero de salvación.

De hecho, la idea de la impermanencia no es exclusiva del budismo; en la antigua Grecia, poco antes de Buda Shakyamuni, el filósofo Heráclito proclamó: “Todo fluye, todo cambia y nada permanece”; “En los mismos ríos entramos y no entramos, [pues] somos y no somos [los mismos]”. Esto último tiene una estrecha analogía con la concepción budista: convencionalmente existe el torrente de un río que siempre lleva el mismo nombre, mas el agua cambia constantemente; de una manera similar existe, según el budismo, una personalidad convencional de elementos psicofísicos transitorios. Como bien lo nota el filósofo griego, no solo no podemos entrar en el mismo río, sino que ni siquiera existe la misma persona que podría hacerlo. De igual manera, el texto budista *Las preguntas de Milinda (Milinda Pañha)* se ilustra el ejemplo de un carro: el hecho de que ninguna de las partes de este puede ser denominada *carro* y ni siquiera la suma de todas las partes si no están unidas de manera específica. Asimismo, la personalidad no es ninguno de los *skandhās* por separado, sino una realidad nominal que hace referencia a la combinación particular de estos en un proceso dinámico de sustitución constante.

En la diversidad de escuelas del budismo temprano hubo una corriente denominada *doctrina de la personalidad* (*Pudgalavāda*), que defendía el punto de vista de la personalidad (*pudgala*) como una entidad aparte de los cinco agregados, que une los diferentes momentos de la existencia y distintas vidas a manera de hilo conector (Shokhin, 2004). No obstante, esta corriente, a pesar de su difusión considerable, fue condenada y posteriormente, junto con el decaimiento del budismo en India, dejó de existir.

Las escuelas budistas contemporáneas ven al ser humano como un torrente o continuo (*samṭāna*) de estados psíquicos elementales (*dharmas*), entendidos también como cuantos de la realidad o de la experiencia (Torchinov, 2000). A pesar de que no se acepte un substrato permanente, la palabra *persona* (*pudgala*) se usa en un sentido convencional para diferenciar un torrente de *dharmas* de otro (De Silva, 1979). Negando la existencia de un substrato permanente, no se niega la existencia de una persona continua existente a manera de imágenes cambiantes de un caleidoscopio; este continuo es el sujeto de la acción y la retribución de la ley moral (*karma*).

Otro pasaje de *Las preguntas de Milinda* ilustra con un ejemplo alegórico el principio de esta retribución: al igual que los frutos de un árbol de mango provienen de la semilla que dio origen al árbol y le pertenecen al sujeto que sembró dicha semilla, de la misma manera el peso de las acciones cometidas por la personalidad convencional precedente recae en la persona que la sucede.

Cabe destacar, siguiendo a Torchinov (2000), que según la concepción budista los objetos percibidos por el individuo son incluidos en su personalidad, es decir, una mesa percibida forma parte de la personalidad de quien la percibe. La mesa o cualquier objeto inconsciente no poseen existencia propia continua; estos son considerados no-continuos (*asamṭāna*) y son solo parte de los continuos (*samṭāna*), de los seres conscientes (Rosenberg, 1991). El ser humano u otro ser consciente es abarcado de manera holística, no solo en su parte material y psíquica, sino también en lo objetivo. Aquello experimentado que denominamos *mundo exterior* es tomado en consideración como parte integral de la personalidad.

Es evidente que no hay sustancia que transmigre de una existencia a otra en el giro de la rueda del *samsāra*; lo que existe es una sucesión de *dharma*s. Un complejo de *dharma*s que se manifiesta en un instante determinado como una personalidad ilusoria es sucedido por otro complejo que, en el transcurrir del tiempo, se va manifestando en “diferentes” personalidades según el *karma* acumulado. Cada instante (*kṣaṇa*) en que ocurre el cambio, una personalidad se desvanece causando la próxima, es decir, se trata de una serie unida por relaciones causales; cada nueva personalidad está condicionada por el estado y las acciones de la anterior. Sin tomar en cuenta las cuestiones de la memoria, cabe notar que desde esta perspectiva no hay gran diferencia entre las sucesiones que sufre la personalidad en dos momentos de la misma existencia y en la transición de una vida a otra.

A fin de cuentas, tampoco podemos hallar una entidad que se libera; lo que se puede constatar es el apaciguamiento o la extinción de la agitación de los *dharma*s de un continuo, como resultado de la superación de la ignorancia acerca de la realidad del ser y la realización del noble óctuple sendero (*āryāṣṭāṅgamārga*) de la práctica budista.

Así, el budismo niega el valor de la individualidad de la persona; lo que hace diferentes a los seres vivos es parte de la ilusión (*māyā*) del *samsāra*. La personalidad es algo efímero, no representa un valor, como es planteado por el personalismo occidental; por otro lado, la concepción de la existencia cíclica devalúa la idea de la singularidad de cada personalidad. La posibilidad de que, por ejemplo, Karl Marx podría haber sido Anaximandro en su existencia pasada le restaría en cierta medida individualidad a los dos; sin embargo, los budistas no ven aquí problema alguno, ya que la individualidad es parte de la ilusión *samsārica* que debe ser abandonada, superada.

El budismo, al igual que otras tradiciones filosóficas de Oriente, hace énfasis en la identidad del sujeto y el objeto, a diferencia del *mainstream* de la filosofía occidental, que basa su epistemología en la contraposición del sujeto cognoscente y el mundo exterior. A su vez, el personalismo se ha caracterizado por sus intentos de superar dicha contraposición de la filosofía clásica reemplazando al sujeto por la personalidad. El punto de divergencia con la visión budista radica en que, según

el personalismo, la personalidad es única e irrepetible y el objetivo del ser humano es establecerla, desarrollarla y realizarla por medio de la actividad laboral, la comunicación, la creatividad, el arte.

En el budismo, la constatación de la fugacidad de todo lo existente lleva a la afirmación de la inutilidad de los placeres físicos o estéticos y de otras vivencias mundanas ordinarias. Estas aficiones hacen que el torrente de *dharma*s siga agitado y aferrado al mundo samsárico en el que los placeres aparentes tienen un vínculo estrecho con el sufrimiento, el dolor y la insatisfacción. De la misma manera se rechaza el sentido de la autorrealización personal por medio del arte, la ciencia, el deporte, etc., que no esté dirigida hacia el fin único de la liberación.

El budismo reconoce la tendencia de todos los seres vivos hacia la felicidad; sin embargo, cualquier noción de la felicidad que no concuerde con el ideal soteriológico budista es considerada falsa. No puede existir una felicidad individual genuina diferente a la que se obtiene en la liberación, la verdad es una sola.

La doctrina del amor universal y la compasión hacia todos los seres vivos conforman una faceta importante de la ética budista; el tema del autosacrificio se observa claramente en el legado espiritual de esta religión. La vía del *bodhisattva*, el ser que permanece en el mundo para apoyar a los demás en su camino a la liberación, se basa en esta idea altruista; por cierto, este es otro de los aspectos que encuentra similitud con el personalismo. Al igual que en la doctrina budista del fomento de la conciencia iluminada *bodhicitta*, el comportamiento altruista es exaltado a manera de ejemplo por los ideólogos del personalismo, lo que se ve reflejado en las palabras de Mounier (1999): “Casi se podría decir que sólo existo en la medida que existo para otros y en última instancia ser es amar. Así es la verdad inicial del personalismo” (p. 359).

En el budismo Mahāyāna se exalta la disposición de servirle a los demás y la gran compasión (*mahākaruṇā*) del *bodhisattva* en muchos pasajes como el siguiente verso de “El camino del bodhisattva” (“*Bodhisattvacharyāvatāra*”) de Shantideva (Torchinov, 2000): “¡Que sea yo la medicina para el que necesita de una! / ¡Que sea yo el esclavo para el que necesita uno! / ¡Que sea yo el puente para el que lo necesita!”.

Por otro lado, el Sutra del diamante (“*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*”) dice: “Si un *bodhisattva* posee noción de un Yo, noción de la personalidad, noción de un ser y noción de alma, no es un *bodhisattva*”.

A este respecto cabe mencionar que en el ámbito del budismo Mahāyāna es muy importante diferenciar los dos niveles de la verdad expuestos por Nagarjuna: una verdad relativa, *samvṛtti-satya*, que sostiene la existencia de una multitud de personalidades que experimentan sufrimiento y que necesitan ser rescatadas; y la verdad absoluta, *paramārtha-satya*, según la cual el *saṃsāra* es una mera ilusión. Pero a pesar de que la verdad absoluta es superior, se considera fundamentalmente importante la realización de la labor compasiva y altruista del *bodhisattva* a nivel de la verdad relativa. El *bodhisattva* tiene entendimiento pleno de la verdad absoluta; sin embargo, sigue esforzándose en bien de todos los seres vivos.

Una de las características principales de la personalidad según el personalismo es la comunicación; el conocimiento verdadero de su propia personalidad por el ser humano es imposible sin la comunicación (Berdiayev, 1993). Debido a la aceptación por los budistas de la multitud de personalidades convencionales y la posibilidad de estas para relacionarse, la idea de la difusión de la verdad suprema (*Dharma*) obtiene un sentido importante. La vía de la divulgación del evangelio budista puede adoptar la forma de predicación, diálogo o disputa, y todas ellas son formas de comunicación interpersonal.

Es importante destacar que dentro de las concepciones budistas no hay lugar para la idea del diseño inteligente del universo; lo que se reconoce es la existencia de unas leyes que lo gobiernan. El *saṃsāra* es parte natural de la realidad, podría decirse que es una especie de accidente de la realidad genuina. La existencia *saṃsārica* no es vista como una prueba, tampoco puede verse como un castigo, sino que es natural, es una distorsión y carece de valor por sí misma. Desde el punto de vista teleológico, el propósito central de la existencia fenomenal es la liberación del *duḥkha*, el objetivo superior es alcanzar la iluminación, la terminación de cualquier proceso mental, la extinción de los *dharmas*. Otro propósito que tiene relevancia es el servicio a los demás, la asesoría en el camino hacia la liberación. En este respecto

hay que reconocer el valor que se le da a la medicina, que permite curar enfermedades, prolongar la vida brindando nuevas posibilidades para la realización de la verdad en esta existencia.

En lo atinente al propósito central de la vida surgen las siguientes preguntas: ¿será la fugacidad de lo existente y la impermanencia de los fenómenos motivo suficiente para que la existencia fenomenal en sí pierda su valor? El hecho de que todo en el mundo esté sujeto al cambio constante ¿debería llevarnos a la conclusión de que no tenemos que sentir placer observando la elegancia de la naturaleza, gozar y ver un sentido en las simples y “bajas” alegrías de nuestro diario vivir?

En este punto debemos reconocer que el pesimismo con respecto a la existencia terrenal surge solo si se asume como una realidad la idea de las existencias cíclicas *samsāra*. Debemos recordar que el budismo justamente se desarrolló a partir de la aceptación de la creencia brahmánica de que la existencia mundana es ante todo dolorosa y que vuelve a repetirse una y otra vez por medio de la reencarnación. Y lo que a fin de cuentas hace Buda es proponer su interpretación de la vía para alcanzar el *mokṣa* o la liberación de la rueda de nacimientos y muertes. Cabe resaltar que el *mokṣa* era el objetivo final buscado por los adeptos tanto del brahmanismo tradicional como por los seguidores de otras tradiciones del periodo de los śramaṇas como los jainas. Por otro lado, como lo ejemplifica una de las alegorías del Sutra del loto (*Saddharma puṇḍarīka sūtra*), el *samsāra* es similar a una casa ardiente corrompida por el fuego de la ignorancia y las pasiones que debe ser abandonada. Su esencia es el *duḥkha* y sería ingenuo tratar de cambiarla. Se puede sentir aquí un claro sabor antiutópico en la visión que se tiene del mundo fenomenal.

El objetivo final en el budismo, el *Nirvāṇa*, que puede entenderse como el estado resultante después del logro del *mokṣa*, tradicionalmente no es visto como una aniquilación total; se dice que es la felicidad suprema (*paramam sukham*), el estado de la realidad genuina (*tathatā*). Pero podemos entender de sus descripciones en los textos que este estado trascendente no tiene nada que ver con la existencia tal como la conocemos; por esta razón podríamos concluir que para una persona

ordinaria está más cerca de la inexistencia que de la existencia. La mayoría de los intentos de acercarse al entendimiento de lo que es el *Nirvāṇa* se ha hecho desde las posiciones apofáticas.

Como lo señalaba Dandaron (1968), este enfoque tiene mucho en común con la teología apofática, que, entre otras cosas, considera que Dios, debido a su infinitud, es incomparable con todo lo finito, y en este sentido, desde el punto de vista de la existencia finita, el ser de Dios se presenta como inexistencia. La realidad última es una existencia fuera del espacio-tiempo; este hecho no permite ubicarla, no posee una forma determinada. En ese sentido, es inexistencia. Pero no es la ausencia de ser; al contrario, es la base de todo ser como principio infinito eterno y único.

Es importante notar que, en definitiva, el *Nirvāṇa* representa el fin de la personalidad y en este sentido es un objetivo negativo; por lo tanto, el beneficio de su logro es inteligible por pocos. Una de las causas principales del *duḥkha* y de la permanencia en el *samsāra* es la ignorancia acerca de la naturaleza del yo (*atmamoha*). Esta noción errónea de un yo permanente que surge de la ignorancia (*avidya*), junto con otros estados mentales negativos (*kleśhas*) como la avaricia, el odio, la pasión, el deseo de posesión, el apego a lo impermanente y otros similares, causan el *duḥkha* e impiden la integración del individuo en la unicidad del *Nirvāṇa*.

Antiguamente, algunos críticos occidentales acusaban al budismo de ser una ideología nihilista. Esto podría ser cierto solo desde el punto de vista que el budismo, pero en el contexto de la doctrina del camino medio (*madhyamā-pratipad*) de la moderación, rechaza valores mundanos como la construcción de un hogar familiar, la procreación, cualquier forma de hedonismo e inclusive el valor del arte y la ciencia, si estos no están dirigidos al objetivo final. Se puede decir que las palabras del Eclesiastés: “*Vānitas vanitatum, et omnia vānitas*”, se podrían adecuar para caracterizar la posición budista frente a las actividades mundanas a las que se aferran las personas. Esta apreciación del budismo como una especie de nihilismo se acerca a la noción del cristianismo de Nietzsche, para el cual esta religión era nihilista ya que elimina el sentido de la vida terrenal, concentrándose en una supuesta vida en el más allá.



## Los valores espirituales del budismo y la sociedad

A pesar del rechazo de las “alegrías” mundanas, el budismo no niega otros valores claves de la civilización india, como las normas de la moral, la ley de causa-efecto (*karma*), la existencia de un orden universal (*Dharma*), entre otros. La ética budista se basa en los cinco preceptos (*pañca-sīla*) para los laicos y un compendio adicional de prescripciones (*prātimokṣa*) más complejo para los monjes. El seguimiento de estas normas presupone el establecimiento de unas relaciones armoniosas en la sociedad; no obstante, como lo destaca De Silva (1979), el budismo más bien busca cambiar la conducta psicológica de los individuos, antes que establecer estructuras sociales.

La causa de los conflictos sociales se encuentra, como ya se había señalado, en la codicia, la hostilidad, el egoísmo, que a su vez tienen su origen en la ignorancia. La vía para la construcción de una sociedad sana comienza por la eliminación de estas actitudes, emociones y sentimientos negativos. Si no se erradican las causas de los conflictos sociales en las personas, las instituciones sociales no podrán garantizar una convivencia pacífica. Podemos notar aquí que el budismo ocupa una posición puramente moralista, y ve la salida de la crisis en el cambio moral del ser humano, que, según este punto de vista, es capaz de transfigurar la sociedad. En contraposición a esto, el personalismo ve las raíces de la crisis tanto en el ámbito espiritual como económico y justamente considera que la transformación moral es insuficiente para solucionar el problema.

La política de Estado tiene un lugar muy especial dentro del budismo, su misión es apoyar la comunidad budista (*Samgha*) y contribuir a la propagación de la enseñanza. A lo largo de su historia, el budismo recibió apoyo de los monarcas y feudales, de manera que su difusión y desarrollo dependían en gran medida de la orientación política en la esfera religiosa.

Además de nociones míticas, utópicas del establecimiento de la justicia y armonía social por un gobernante ideal (*cakravartin*) o el advenimiento del salvador Buda Maitreya, y movimientos independentistas como la sociedad secreta del Loto Blanco (*Báiliánjiào*) de la época de la dinastía Yuán en China, existen

proposiciones más recientes de revolucionar de manera decidida las bases de la sociedad y programas de superación de crisis de índole budista.

A este respecto, sería conveniente mencionar uno de los múltiples movimientos neobudistas laicos japoneses: la sociedad para la creación de valores (*Soka Gakkai*), que ha proclamado ideas que encuentran cierta afinidad con el personalismo en los temas vinculados con el perfeccionamiento espiritual del ser humano y el componente material en la solución de la crisis.

En primer lugar, la ideología de la organización *Soka Gakkai* se basa en la enseñanza del monje budista japonés del siglo XIII Nichiren Daishōnin, que hizo énfasis en la interpretación del Sutra del loto como la esencia de la doctrina del Buda. Otra de las bases ideológicas es la teoría de valores de Tsunesaburo Makiguchi, el primer presidente de la sociedad, de acuerdo con la cual tres categorías de valores son esenciales para la existencia armoniosa de la personalidad: “beneficio” (satisfacción de las necesidades materiales), “belleza” (satisfacción de las necesidades espirituales) y “bondad” (satisfacción del deseo altruista de compartir el “beneficio” y la “belleza” con los demás).

Otra particularidad esencial de esta corriente fue la introducción de las ideas de Nichiren Daishōnin en la interpretación particular de la subescuela *Nichiren Shōshū* en la política. Esta introducción que se realizó por medio de la creación del Partido del Gobierno Limpio (*Kōmeitō*), que debió plasmar en la práctica la verdadera democracia budista, que podría superar los defectos del capitalismo y socialismo modernos estableciendo “la sociedad de la tercera civilización”. En vez de una revolución social, consideraban como premisa necesaria para el mejoramiento de la vida de la sociedad a la revolución humana, que, en pocas palabras, presupone la transformación interior del “yo inferior” egocéntrico en un “yo superior” altruista por medio de la práctica budista de la *Nichiren Shōshū*, en la interpretación de la *Soka Gakkai*.

Cabe destacar que en la ideología de la *Soka Gakkai*, además de los valores espirituales del budismo, se le da gran importancia a la creación de valores materiales; como bien lo señalan Ignatovich y Svetlov (1989), es una propiedad específica de

la psicología japonesa ver la religión ante todo como medio para la obtención de bienes terrenales. Esta característica es usada con destreza por las así llamadas “nuevas religiones” de Japón para atraer un mayor número de adeptos a sus filas. Es evidente que la concesión a los bienes materiales tiene divergencia con los ideales del budismo temprano, que no veía valor en lo material, aceptando únicamente el mínimo requerido para el sustento de las necesidades de la vida. La idea de la importancia imprescindible de los valores materiales encuentra comunidad con la visión personalista de que el ser humano no puede regirse solo por fines espirituales, viviendo en un mundo parcialmente material.

Por otro lado, hoy día son actuales como nunca las ideas personalistas de la primera mitad del siglo pasado, que criticaban la esencia antihumana del consumo capitalista y señalaban que este se convierte cada vez más en una irresistible tendencia hacia la comodidad, impidiendo el desarrollo espiritual de la personalidad, convirtiéndola en portavoz de los estándares de la sociedad burguesa. Marcel (1994) condena la tendencia en la sociedad moderna de acaparar más y más cosas en vez de buscar el crecimiento interior. El consumo que se criticaba en dicha época se ha convertido en nuestro mundo globalizado moderno, en el consumismo, que, además de perturbar el desarrollo espiritual de la personalidad, representa una amenaza a los recursos naturales y el equilibrio ecológico. Al igual que los ideólogos budistas de la revolución humana, los personalistas indicaban la necesidad de un renacimiento espiritual de las personas, de una revolución espiritual (Mounier, 1972). Estas ideas seguirán quedando en el olvido; serán nada más que una fantasía utópica si no se busca la manera de plasmarlas, por medio de la educación, en todos los niveles de la sociedad moderna.

El personalismo sostiene la unidad del principio material y espiritual, y esta unidad se manifiesta en el ser humano que debe ser el objeto central del conocimiento, el centro de todos los valores y la actividad. Igualmente, el budismo se caracteriza por ser una religión en este sentido antropocéntrica, la figura del ser humano iluminado está por encima de cualquier ser sobrenatural, sea deidad o espíritu. El humano es el único ser capaz de alcanzar la iluminación, por eso el nacimiento

humano es visto como el más feliz de todos los posibles en el *samsāra*; por otro lado, el objetivo es trascender a la condición humana, cuyas capacidades son solo un medio para poder alcanzar la realidad superior, donde ya no queda rastro de características humanas.

Cabe resaltar que Buda había enseñado que la vida es muy corta para interesarse por la organización del mundo en el sentido de lo que actualmente podríamos llamar ciencia, mucho más importante y pragmático según su criterio es practicar la vía de la liberación. No obstante, en la actualidad el budismo se ha demostrado abierto al diálogo con la ciencia; es sabido que S.S. el Dalai Lama XIV en sus múltiples diálogos y libros ha mostrado interés por los descubrimientos científicos sobre todo en el campo de la neurociencia, la física, la astronomía. Incluso ha declarado que sería capaz de reconsiderar algunas posiciones del budismo si estas no se adecuaban a los nuevos hallazgos científicos. Esto indica que, por lo menos en la interpretación de S.S. el Dalai Lama XIV, el budismo es una religión con ciertos elementos que satisfacen al criterio de falsabilidad.

## Conclusión

El fenómeno de la personalidad, en virtud de la complejidad de su estructura psicofísica, representa uno de los problemas actuales de estudio tanto filosófico y religioso como científico; las investigaciones de la naturaleza de la personalidad pueden brindar modelos para la superación de la crisis de los componentes materiales y espirituales de la existencia humana. En este mismo respecto es clave la idea del autoperfeccionamiento de la persona expresada en todas las religiones del mundo.

Milenios han transcurrido desde el surgimiento del budismo, pero la crisis de valores, la crisis económica y ecológica, los problemas causados por la tecnocracia imprudente, el fanatismo y terrorismo en la sociedad moderna siguen teniendo las mismas causas: la avaricia, el odio, la intolerancia, el apego por lo impermanente, la ansia de poder, la corrupción. En la búsqueda de la solución de la crisis, además de producir reformas en las estructuras mercantiles, de una u otra forma

la humanidad deberá desarrollar un nuevo paradigma de pensamiento, conducta y coexistencia para que las nuevas generaciones abandonen los venenos mentales y puedan ser capaces de existir en este mundo sin la amenaza de una crisis periódica, sea en el ámbito económico o espiritual.

### Referencias

- Berdiayev, N. A. (1993). *O naznačenii čeloveka* [Sobre la destinación del hombre]. Moscú, Rusia: Respublika.
- Dandaron, B. D. (1968). Buddijskaja teorija otsutstvija individual'nogo Ja [Teoría budista de la ausencia del Yo individual]. *Materialy po istorii i filosofii Central'noj Azii*, 3, 34–52.
- De Silva, P. (1979). *An introduction to Buddhist psychology*. New York, NY: Harper & Row.
- Ignatovich, A. N., & Svetlov, G. E. (1989). *Lotos i politika: neobuddijskie dviženija v obščestvennoj žizni Japonii* [El loto y la política: movimientos neobudistas en la vida social de Japón]. Moscú, Rusia: Nauka.
- Marcel, G. (1994). *Byt' i imet'* [Ser y tener]. Novočerkassk, Rusia: Saguna.
- Mounier, E. (1972). *El personalismo*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Mounier, E. (1999). *Manifest personalizma* [Manifiesto del personalismo]. Moscú, Rusia: Respublika.
- Rosenberg, O. O. (1991). *Trudy po buddizmu* [Obras sobre el budismo]. Moscú, Rusia: Nauka, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury.
- Shokhin, V. K. (2004). *Školy indijskoj filosofii: Period formirovanija IV v. do n.è. – II v. n.è.* [Escuelas de filosofía india. Periodo de formación ss. IV AEC – II EC]. Moscú, Rusia: Vostočnaya literatura, RAN.
- Torchinov, E. A. (2000). *Vvedenie v buddologiju: kurs lekcij* [Introducción a la budología: ciclo de conferencias]. San Petersburgo, Rusia: Peterburgskoe Vostokovedenie.



# 5

## El fenómeno de la voluntad en *La carta apologética e Historia y dogma* de Maurice Blondel

CARLOS ANDRÉS GÓMEZ-RODAS\*

*Existe en el hombre una capacidad  
suprema que llenar, ¿para quién será?*

Maurice Blondel

### Introducción

En su *Defensa de la filosofía*, el pensador alemán Josef Pieper (1970) lanzaba una crítica al racionalismo en la cual está cimentada toda la filosofía moderna, e invitaba a una mirada mucho más amplia de lo que constituye la misión del filósofo:

Ahora bien, quien dijera, por ejemplo, esto que es obvio para la consideración científica: Yo dejo de lado todo lo que no se puede demostrar con toda evidencia ni verificar críticamente; solo me interesa lo que se puede conocer “clara y distintamente”, este tal habría fallado ya en el planteamiento de la pregunta filosófica; habría descartado de antemano la apertura que por definición caracteriza al que filosofa, o sea la apertura con vistas al objeto íntegro, sin recortes, del conocimiento humano, que es la realidad en conjunto, la cual se ha de considerar bajo todos los aspectos posibles. En efecto, ¿cómo sabe él que no puede haber datos sobre la realidad, que en verdad son datos aunque no se puedan verificar “clara y distintamente”? [...] ¿Cómo sabe él que no es verdad lo que afirma Aristóteles, a saber, precisamente lo que en sí es solo “lo más manifiesto de todo”, es precisamente aquello frente a lo cual nuestra inteligencia se comporta como el ojo de la lechuga frente a la luz del día? Proceder “críticamente” no significa primariamente para el filósofo admitir solo lo que está absolutamente asegurado, sino poner cuidado en no escamotear nada. (p. 58)

---

\* Licenciado en filosofía y Letras por la Universidad Pontificia Bolivariana; docente investigador en la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia) y candidato a doctor en Filosofía. Coordinador del Centro de Estudios Católicos en Medellín.

Tal vez, una de las falacias lógicas que más le cuesta superar a quienes se dedican a la apasionante tarea del pensamiento es aquella que podría denominarse como petición de principio, consistente en afirmar que el conocimiento de la realidad es la realidad efectiva, que el universo de las cosas llega hasta donde alcanza nuestro limitado entendimiento y que aquello que supera nuestra capacidad racional es simplemente ilusorio o fantástico. Se olvida con ello que la “cognoscibilidad”, como propiedad de los entes, no significa que la realidad sea, sin más, comprensible a nuestro espíritu, menos aún que la especulación pueda considerarse la única vía hacia el conocimiento, ignorando el mundo afectivo y volitivo de la persona como una puerta a cuestiones que desde lo meramente intelectual son inaccesibles.

El contexto filosófico en el que Maurice Blondel (1863-1949) desarrolló las tesis principales de su ciencia de la acción —expuestos en su tesis doctoral de 1893, titulada *La acción*— y que coincide con lo que Ortega y Gasset (2007) llamó el “imperialismo de la física” (p. 57) está marcado, indudablemente, por las consecuencias del racionalismo antes mencionado, a saber: el positivismo, el materialismo y el fenomenismo, ante los cuales la metafísica aparecía como un saber anacrónico, propio de un periodo ya superado por la modernidad ideológica y los avances técnico-científicos, que en la segunda mitad del siglo XIX se sucedieron unos a otros vertiginosamente, haciendo que el hombre depositara todas sus esperanzas en los conocimientos de las ciencias positivas con los cuales podía transformar el mundo.

Mientras que la reacción de muchos fue encerrarse en los guetos del neotomismo sin buscar establecer diálogo con las nuevas propuestas filosóficas —actitud que alimentó una recíproca hostilidad—, Blondel encontró en la acción humana un fenómeno cuyo estudio le concedía validez frente a sus contemporáneos y, al mismo tiempo, le permitía explorar las profundidades del hombre para verificar si la renuncia radical a la metafísica estaba o no justificada. De esta manera, se constituye un método de inmanencia que pretende asumir el fenomenismo como punto de partida, pero no como conclusión ontológica, ya que en la línea de



Pieper, Blondel (1996) reconocía que “lo que nosotros percibimos no es la única, verdadera y total realidad de lo que percibimos realmente” (p. 76).

Con el método de inmanencia no se prejuzga la realidad de lo sobrenatural, pero sí se juzga y rechaza el principio o sistema de inmanencia, que consistiría en afirmar la autosuficiencia del hombre y la exclusión subjetivista de toda realidad trascendente, máxime cuando se acepta que la voluntad humana permanece insatisfecha en los límites de dicha inmanencia. ¿Podría esta reflexión sobre la voluntad aportar a una discusión que parecía exclusiva de la dimensión especulativa y abrir la puerta a una dimensión que parecía cerrada?

El presente texto tiene como objetivo dar a conocer la teoría blondeliana sobre un ámbito concreto de la fenomenología de la acción: la *volonté voulante* o *voluntad que quiere*, particularmente en dos obras que se consideran fundamentales en el diálogo de Blondel con la teología: *La carta apologética* e *Historia y dogma*, en cuyas páginas es posible encontrar una apertura metafísica desde los principios de la filosofía moderna.

## Un hallazgo en la acción: la voluntad que quiere

El fundamento epistemológico de una ciencia de la acción se encuentra en su innegable necesidad. Tenemos que actuar, podría decirse que estamos envueltos en la acción sin haberlo querido y resulta imposible escapar de ella porque nos es inherente:

Si consulto a la evidencia inmediata, la acción es un hecho en mi vida, el más general y el más constante de todos; es la expresión en mí del determinismo universal. La acción se produce incluso sin mí. Más que un hecho, es una necesidad que ninguna doctrina niega, pues esta negación exigiría un esfuerzo supremo que todo hombre evita, ya que el suicidio sigue siendo un acto. La acción se produce incluso a mi pesar. Más que una necesidad, la acción se me muestra a menudo como una obligación. (Blondel, 1996, p. 4)

El hombre, por tanto, actúa porque quiere, pero su “querer” no puede ser interpretado como un hecho psicológico, como algo contingente de darse o no darse. A la necesidad del actuar le corresponde una necesidad en el querer, que responde a la más íntima estructura del sujeto; no puede “no querer” y en la medida que

lucha contra este impulso natural de la voluntad, descubre que su combate está destinado al fracaso y que el deseo se hace cada vez más grande, expandiéndose incluso más allá de los fenómenos a su alcance. En otras palabras, para Blondel no solo es imposible anular el querer sino también reducirlo al ámbito de lo inmanente, de aquello que el mismo hombre produce o genera:

El inmenso orden de los fenómenos en que se expande la vida del hombre parece agotado, y, sin embargo, el querer humano no lo está. La pretensión de autosuficiencia que tiene ese querer termina fracasando. [...] El hombre pretendía arreglarse en solitario y encontrar en el orden natural su suficiencia y su todo. Pero no lo consigue. No consigue ni detenerse ni pasar adelante. No puede retroceder, ya que lo mínimo que ha podido querer es ese orden natural de fenómenos, ese *algo* en el cual descubre simplemente no una razón para no querer, sino una imperiosa razón de querer más. (Blondel, 1996, p. 373)

Lo anterior revela un conflicto al interior de la voluntad, pues si el hombre identifica lo que quiere, pero no se satisface con ello, permanece siempre inadecuado, incompleto, carente de algo que, sin poder señalar ni tener referente fenoménico, pareciera poder llenarlo y calmar sus ansias, tendientes siempre al infinito. Para explicar esta realidad, el filósofo de Aix acuñó los conceptos de *voluntad que quiere* (*volonté voulante*) y *voluntad querida* (*volonté voulue*) en cuya explicación no hay que precipitarse, pues se corre el riesgo de caer en confusiones y traicionar los planteamientos de la filosofía de la acción.

No es muy difícil comprender el concepto de *voluntad querida* cuando la cotidianidad nos descubre llenos de aspiraciones, anhelos, deseos, sueños y afanes; queremos obtener bienes, alcanzar puestos, vivir experiencias, tener la compañía de determinadas personas, y muchas veces, sumergirnos en el mar de las sensaciones por las sensaciones mismas. *El libro del Eclesiastés*, en el que Salomón habla de su vida en medio de la opulencia y los placeres, presenta un buen ejemplo del hombre que, lleno de gloria, honor y riquezas, puede disponer a su antojo las circunstancias y gozar de unas condiciones envidiadas por cualquiera:

Me dije para mis adentros: ¡Voy a probar con el placer y a disfrutar del bienestar! Traté de regalar mi cuerpo con vino, mientras guiaba mi reflexión con sabiduría, y de entregarme

a la necesidad hasta ver en qué consistía la felicidad de los humanos, lo que hacen bajo el cielo durante los contados días de su vida. Empecé mis grandes obras; construí palacios, planté viñas; me hice huertos y jardines, y los planté de toda clase de árboles frutales. Me construí albercas para que el agua regase la fértil fronda. Tuve siervos y esclavas: poseí servidumbre, así como ganados, vacas y ovejas, en mayor cantidad que ninguno de mis predecesores en Jerusalén. Atesoré también plata y oro, tributos de reyes y de provincias, me procuré cantores y cantoras, toda clase de lujos humanos, coperos y reposteros. Nada negué a mis ojos de cuanto me pedían, ni rehusé a mi corazón ninguna alegría. (2, 1.3-8.10)

La *voluntad querida* puede entenderse entonces como lo fáctico, lo que efectivamente pensamos, queremos y hacemos pero que siempre es finito y limitado con respecto a la voluntad que quiere más y más. No es por otra razón que Miguel de Unamuno reclama en carta a Jiménez Induláin:

Digo que lo que pasa no me satisface, que tengo sed de eternidad, y que sin ella me es todo igual. Yo necesito eso, ¡lo ne-ce-si-to! Y sin ello ni hay alegría de vivir ni la alegría de vivir quiere decir nada. Es muy cómodo esto de decir: ‘¡Hay que vivir, hay que contentarse con la vida!’ ¿Y los que no nos contentamos con ella?

Y que Salomón concluye al final de sus faenas: “Consideré entonces las obras de mis manos y lo mucho que me fatigué haciéndolas, y vi que todo es vanidad y atrapar vientos, y que ningún provecho se saca bajo el sol” (Eclesiastés 2, 11).

Hemos querido y hemos realizado aquello que nuestra voluntad nos movía a realizar, pero seguimos queriendo; Blondel (1996) no se detiene en esta conclusión evidente, su objetivo no es demostrar los limitados alcances de la *voluntad querida*, sino hallar su causa, su condición de posibilidad, la estructura que le da soporte, porque para este autor, “esta necesidad *a posteriori* resulta del movimiento *a priori* de la voluntad” (p. 325):

El plano de la “volonté voulue” lo constituye el ámbito de lo observable fácticamente, es decir, de aquellas experiencias explícitas que la vida de la acción adopta en su desarrollo expansivo natural. Un tal nivel es contemplado, sin embargo, desde el horizonte de trascendencia en el que, al modo kantiano, se sitúa Blondel. Este horizonte está representado por el nivel de lo “voulante” que constituye el plano estructural de la condición de posibilidad. De este modo, el contenido observable de la acción es escrutado desde el horizonte de la idealidad trascendental que constituye, propiamente, el con-

junto de condiciones a priori que explican, fundamentan y hacen posible el desarrollo concreto y puntual de la acción. (Arrieta, 1993, pp. 48-49)

La *voluntad que quiere* es, entonces, un “querer condición, un querer no-posicional, una voluntad necesaria” (Cartier, 1955, p. 62); es decir, un querer que permite cualquier acción objetiva y positiva, es ilimitada en sus aspiraciones y, movida por el empuje de la vida, no reposa en lo que solo parcialmente responde al problema humano, es el esqueleto en el que se sostiene la *voluntad querida* y que existe en nosotros sin haberlo pedido, pues si bien es cierto que puedo obtener lo querido, yo no he pedido ni he querido querer (Blondel, 1996, p. 374):

En la historia natural de la acción, siempre ha sido posible eliminar la variable para considerar sólo el carácter común y la característica esencial de cualquier desarrollo de la actividad humana. [...] Bajo las formas contingentes y arbitrarias de la vida, siempre hay una cadena necesaria y una especie como de esqueleto rígido sobre el que se apoyan los movimientos más flexibles y variados. (p. 524)

A primera vista, se podría pensar que se habla de dos géneros de voluntades, pero en realidad no se trata de esto. Hay una única voluntad en conflicto, como antes se señaló, y las categorías de *voluntad querida* y *voluntad que quiere* no solo pretenden mostrar una relación entre lo dado y su condición, entre el efecto y la causa, sino que también son usadas por el filósofo francés para hacer comprensible esta inadecuación permanente que tiende a la solución y en la cual tiene su origen el dinamismo dialéctico de la acción.

Dado que dicha solución no se encuentra en el orden natural, Blondel afirma la apertura del hombre a una respuesta sobrenatural. Con esto no pretendía demostrar la existencia de lo trascendente, sino sustentar el carácter científico de la afirmación de que la subjetividad reclama algo más allá de lo natural y el hombre está constitutivamente abierto al infinito (Valdés, 2008, p. 23).

Podría decirse, por citar un ejemplo, que para el filósofo de Aix, el puente entre la filosofía y la teología se sostiene en los pilares de esta apertura a lo sobrenatural y en la aproximación a la *voluntad que quiere*, como un hecho indiscutible de la inmanencia —el hombre lo descubre en su interior como necesario, como parte

suya— que lleva la fenomenología de la acción más allá de lo inmanente; por esta razón resulta valioso explorar el papel de este concepto en el diálogo que tuvo el pensador francés con teólogos y apologistas cristianos, expuesto en las dos obras que se abordarán a continuación.

### **La voluntad que quiere en *La carta apologética***

La obra de Blondel fue objeto de duras críticas por parte de filósofos no cristianos, aunque también algunos neoescolásticos se mostraron reacios a sus propuestas, por juzgarlas contrarias a la fe. En el primer grupo, muchos consideraban que la tesis sobre la acción era más propia de un teólogo y que recaía en posturas de corte religioso inaceptables para la época. Además, algunos no comprendían (y quizá nunca comprendieron) cómo era posible estudiar la acción y no la idea de acción, en lo cual el filósofo de Aix siempre insistió.

Para no faltar a la verdad histórica, y buscando matizar lo dicho anteriormente, es importante añadir que dentro del ambiente intelectual católico de su época, la filosofía blondeliana de la acción fue recibida de modos diversos. Algunos teólogos la consideraron incompatible con la doctrina católica y sus dogmas, mientras que otros la acogieron con entusiasmo y la elogiaron notablemente, incluso cuando no la interpretaran del todo acertadamente. En este segundo grupo sobresale el P. Charles Denis, que, pese a su intención de alabar *La acción* y reconocer su valor, le daba una lectura de corte psicológico, según la cual el cristianismo quedaría afirmado y demostrado por su conformidad con las necesidades del pensamiento o su adaptación a las necesidades de la vida, lo cual reducía al filósofo de Aix a un apologista filosófico del cristianismo.

Ante este hecho, Blondel intervino para aclarar cuál era realmente la propuesta de *La acción* y cómo debían aproximarse a ella filósofos y teólogos. Así, en una primera carta que se publicó en los *Anales de filosofía cristiana*, Blondel insistió que no era ni se entendía como un apologista, sino como un filósofo, indicando al mismo tiempo que no se podía confundir una apologética filosófica que busca defender la fe por medio de argumentos racionales con una filosofía apologética cuyos intereses

son genuinamente filosóficos y se aproxima críticamente a la fe con un método científico. A esto el francés añadía que la segunda no podía nunca tornarse en una forma más de la primera (Valdés, 2008, p. 92).

Con el objetivo de mostrarle a los filósofos modernos que su exigencia de un punto de partida inmanente estaba satisfecha en la filosofía de la acción, se publicó por entregas en los *Anales de filosofía cristiana*, entre enero y julio de 1896, un artículo titulado *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso*, que se ha llamado generalmente *Carta apologética*.

Uno de los principales problemas que Blondel encontraba en la apologética tradicional consistía en seguir insistiendo en la validez racional de la creencia, pretendiendo que por un sistema muy bien construido de argumentos, el incrédulo, tarde o temprano, daría el paso hacia la fe. Desde su particular perspectiva, la cuestión apologética no se reducía simplemente a una pugna académica en la que triunfaba quien pudiera responder de modo más consistente a los cuestionamientos del interlocutor. La importancia de la voluntad humana sobresale también en esta obra, pues nadie cree si no encuentra la necesidad de creer o si en hacerlo descubre una amenaza más que un bien para su forma de vida: “No nos cansamos de repetir argumentos conocidos, de ofrecer un *objeto*, mientras que es el *sujeto* quien no está dispuesto” (Blondel, 1991, p. 39).

En sus *Cantos de Maldoror*, el conde de Lautréamont expresaba de modo conmovedor su sed de trascendencia: “Yo, igual que los perros, siento la necesidad del infinito... ¡Pero no puedo, no puedo satisfacer esa necesidad!” (p. 65). Pieter Van der Meer citaba ya hace unas décadas esta frase pronunciada por “un desesperado que no conoce a Dios, que ha rechazado a Dios, y no sabe ya a qué atenerse ni dónde asirse” (p. 7). Y es que llama mucho la atención ese detalle: que quien grita con impresionante elocuencia su necesidad no conozca la divinidad ni se haya interesado mucho por ahondar en una doctrina religiosa. Acudir a este ejemplo permite comprobar lo que la *Carta apologética* sugiere en sus páginas, esto es, que las disposiciones de ánimo en el sujeto no son un asunto secundario cuando se trata de discusiones sobre la fe.

Incluso, proponer que son importantes tampoco sería una afirmación fiel a la realidad; más bien, lo correcto es decir con Blondel (1991) que “este papel de preparación subjetiva es de primera importancia” (p. 39) y que antecede a cualquier otro aspecto del problema, más aún: “Para que el hecho pueda ser acogido por nuestro espíritu e incluso impuesto a nuestra razón, es menester que una necesidad íntima y un apetito imperioso nos preparen a ello” (p. 30).

Llegados a este punto, habría que señalar que si la filosofía hace mal en precipitarse a afirmar la realidad de lo sobrenatural, lo hace también cuando ignora la “necesidad íntima” y el “apetito imperioso” a los que se refiere Blondel. Por sí misma no puede responder a la *voluntad que quiere*, pero racionalizar su tendencia al infinito, cayendo en el naturalismo, sería llegar a conclusiones que no le corresponden y que en modo alguno puede explicar.

Es preciso mostrar la *necesidad para nosotros* de adherirnos a esta realidad de lo sobrenatural. [...] Por tanto, desde el momento en que la filosofía no debe revestir también lo sobrenatural del género de certeza que confiere a todo lo que afirma, no tiene por qué pronunciarse sobre la cuestión de hecho. Su única misión es la de determinar las disposiciones de ánimo que preparan la inteligencia de los hechos y el discernimiento práctico de las verdades propuestas por otra parte. (Blondel, 1991, pp. 28-29)

Durante la Modernidad, las relaciones entre la fe y la razón empeoraron paulatinamente y no se puede ocultar que buena parte de los intentos por conciliarlas fueron traiciones disimuladas a alguna de las partes en conflicto. Fue así como se cayó en el racionalismo teológico, de importantes consecuencias en el plano de la exégesis bíblica hasta hoy, pues los teólogos trataron de justificar la creencia ante los ojos de los filósofos, dando una explicación sobre los hechos de la fe que resultara creíble o adecuada a los límites de la razón humana, pues buena parte de ellos habían sido distorsionados por las primeras comunidades cristianas, que permanecían todavía en un periodo mítico del pensamiento. De este modo, la fe, los dogmas y la revelación aparecían como una poética de lo inmanente sin relación alguna con la realidad, que se encontraba limitada en el orden natural.

Para Blondel (1991), no es mediante tal confusión de planos y usurpación recíproca de disciplinas que se logra resolver el conflicto, más bien se hace necesario que la filosofía sea rigurosamente filosofía:

[También] que la teología sea lo que ella es; todo y sólo lo que es. Que los teólogos y todos los que tienen misión y gracia para difundir la ciencia sagrada permanezcan enteramente teólogos, sin creer que han de sacar ventaja alguna en velar o complicar su carácter, en humanizar su enseñanza, en perder el acento de su autoridad, en referir todo a los argumentos filosóficos, en hablarnos principal o únicamente de lo que quizá conocemos mejor que ellos cuando esperamos que nos hablen de lo que sólo ellos pueden darnos. [...] Ya que, en realidad, no tienen que tomar ni la ofensiva ni la defensiva sino hacer lucir el sol sobre los buenos y los malos, desarrollando ante nuestros ojos el sistema racional de la fe. (pp.73-74)

*La carta apologética* tiene como objetivo mostrar el punto de acuerdo que hay en medio del conflicto entre la filosofía y la religión, entre lo inmanente y lo sobrenatural. Tal parece que es la *voluntad que quiere* como fenómeno la que permite encontrar ese acuerdo, esa conexión que enlazaría dos dimensiones aparentemente condenadas a la separación y la mutua hostilidad (Blondel, 1991, pp. 43-44), pues ella es un inmanente trascendente, inmanente como necesidad y trascendente a nuestras naturales posibilidades de satisfacerla, natural en cuanto al deseo o apetito, pero sobrenatural en cuanto a la consecución:

En efecto, que lo sobrenatural para existir sea humanamente inaccesible es lo que enseña la fe y exige la razón. Lo que la primera nos impone como real, la segunda lo concibe como necesario a la vez que impracticable para nosotros. La una declara como gratuitamente dado lo que la otra no puede menos de postular invenciblemente. Coinciden, pues, en que no desarrollan nunca más una doble misión, y también en que la una está vacía donde la otra está llena. (p. 49)

En la necesidad de lo sobrenatural fundamenta Blondel una nueva apologética que hunde sus raíces en la filosofía de la acción. “Lo sobrenatural no es fundado filosóficamente, sino que la filosofía permite que lo sobrenatural ‘aparezca’ como epistemológicamente necesario ante el sujeto” (Valdés, 2008, p. 99). Se ha visto ya que si no se cuenta con la inadecuación de la voluntad, si el hombre aún no sintoniza con ese deseo superior y se encuentra satisfecho en medio



de los fenómenos, la exposición de la fe le resultará, a lo sumo, tan interesante como un discurso sobre una materia incomprensible y que nada tiene que ver con la vida práctica a la que se enfrenta diariamente. La apologética comenzará a dar fruto cuando quien habla haya tenido esa experiencia de vacío y cuando quien escucha halle en lo más profundo de su ser una insaciable *voluntad que quiere*, para la cual mil nada no forman una cosa, mil gozos no dan la felicidad, mil sensaciones no aquietan el alma, mil deseos concedidos no apagan el querer (cf. Blondel, 1996, p. 375). Así pues, la vivencia religiosa “no se trata, en efecto, de una adhesión teórica del espíritu a un dogma exterior a nosotros, sino de la admisión práctica de una verdad vivificante dentro de nuestro corazón y en nuestra conducta” (Blondel, 1991, p. 79).

### **La *voluntad que quiere* en *Historia y dogma***

Las relaciones entre historia y fe en el marco de la crisis modernista interesaron profundamente a Blondel. Su diálogo continuo con el teólogo Alfred Loisy y otros autores representativos de ese contexto llevó a que la oposición al filósofo de Aix se formulara como una acusación de connivencia con las ideas modernistas en el plano de la exégesis bíblica. Ciertamente esta relación es innegable, pero, a diferencia de quienes acabarían protagonizando los episodios más destacados de la crisis, Blondel mantuvo siempre una actitud de concordia y respeto por la ortodoxia católica (Izquierdo, 1999, p. 923).

Después de que Loisy publicara *El evangelio y la Iglesia* en 1902, comenzó una correspondencia entre el exégeta y el filósofo que le permitió descubrir a este segundo planteamientos e ideas muy afines con su propia visión de las cosas, pero al mismo tiempo pudo notar una propuesta sobre las relaciones entre historia y fe, entre la vida real del hombre y el dogma católico que le resultó inquietante. Todo ello fue preparando la publicación, en 1904, de los tres artículos que constituyen *Historia y dogma* (Izquierdo, 1999, p. 924).

Loisy se ceñía al método histórico-crítico en el estudio de los evangelios y afirmando ser “solamente un humilde descifrador de textos”, relegaba el ámbito

filosófico y teológico en su estudio, pues no aceptaba la injerencia ajena al propio método histórico y filológico de su trabajo.

Con ello, la distancia entre historia y fe, entre datos históricos y afirmaciones dogmáticas, parecía inevitable. Cuestiones vivas del momento como la conciencia de Jesús, o el origen de la Iglesia, aparecían en dos estratos separados: en el histórico, no era posible afirmar nada que trascendiera a los “hechos históricos” a los que —a su juicio— se llegaba por medio de la investigación histórica. Al lado de ese Jesús de la historia, la predicación anuncia un Cristo y una Iglesia que son objeto de fe, y lo hace en nombre de factores ajenos a la historia científicamente atestiguada. El resultado, como queda patente, era la separación entre la historia y la fe, entre el conocimiento científico y el contenido de la revelación. Fe y ciencia —en este caso histórica— Serían dos niveles que no se comunican. (Izquierdo, 1999, p. 924)

La posición de Loisy lo ubicaba en un historicismo para el que solo el método de la ciencia histórica podía hablar con fundamento racional sobre las creencias cristianas y cuyo extremo opuesto era el extrinsecismo, que anulaba de hecho la historicidad de la revelación, sometiéndola de tal manera al carácter eterno de la verdad revelada que no era posible un conocimiento científico de esa historia, considerada insignificante. En estas dos corrientes (historicismo y extrinsecismo) existe un dualismo que rompe la relación entre lo natural y lo sobrenatural.

Sin poder reclamar dominio en los campos de la teología y la ciencia histórica, Blondel no se excluyó de esta discusión, pues sabía que los verdaderos problemas alrededor de este asunto se resolvían a un nivel mucho más profundo que el de las discusiones exegéticas, y en ese nivel, la filosofía de la acción tenía mucho que aportar. “Blondel ha desarrollado en *La acción* sobre todo el aspecto de la ciencia, quedando la fe en un plano secundario. Algunos años más tarde se ocupó de las relaciones entre ambas de modo explícito” (Izquierdo, 1999, p. 924).

La obra se compone de tres partes: “El problema”; “Soluciones incompletas e incompatibles” y “El papel vital y el fundamento filosófico de la tradición”. Casi dos terceras partes del ensayo están centradas en la crítica y la tercera propone la solución blondeliana al dilema a través de la tradición; sin embargo, puede decirse que en últimas esta división corresponde a la crítica del extrinsecismo (I), a la crítica del historicismo (II) y a la tradición (III).

Comienza presentando un panorama muy claro de la cuestión a desarrollar. Luego de exponer las doctrinas adversas, Blondel echa mano de principios, expresiones y fórmulas utilizados en las cartas dirigidas a Loisy; los tópicos principales siguen siendo el método y la cuestión cristológica, a las que se agrega la exposición sobre la tradición y la práctica fiel del cristianismo que tal vez sean los más originales de *Historia y dogma* en relación con la correspondencia antes mencionada, en la que los demás asuntos ya habían sido tratados a profundidad.

Tal vez, el concepto de la *voluntad que quiere* en esta obra no esté tan presente como en la anterior; sin embargo, no es poca su importancia, considerando que el puente trazado por Blondel entre la inmanencia de los hechos históricos y la dimensión sobrenatural presentada en el dogma se construye con las bases que aporta la filosofía de la acción, en la que sigue siendo clave la expansión de la voluntad.

Por lo anterior, la experiencia del creyente no es un aspecto secundario o de poco interés para el autor, porque en ella se fundamenta la apertura a lo trascendente que pretende mostrar en el Jesús histórico algo más que un personaje revolucionario, un líder carismático o un hombre iluminado con un alto grado de capacidades intelectuales. Blondel (1996) no duda en presentarlo como el mediador entre lo trascendente y lo inmanente pues solo por él “nuestra voluntad puede adecuarse a sí misma” (p. 450). Ya en *La acción* se encuentran algunas pinceladas de esta particular cristología filosófica que caracteriza al pensador francés y que se irá completando en obras posteriores:

Para hacer de Dios el fin del hombre según la necesidad imperiosa de nuestra voluntad, para convertirse en su cooperador, para conducir toda vida a su fuente y a su destino, hace falta una ayuda, un intercesor, un pontífice que sea como el acto de nuestros actos, la oración de nuestra oración y la ofrenda de nuestro don. [...] Al hombre le es esencial un auxilio no sólo para creer y actuar, para conocer y realizar la verdad, sino sobre todo para remediar las debilidades inevitables de la acción. (p. 450)

Aquí se ve bastante bien cómo Cristo es respuesta concreta a una voluntad que no halla su equilibrio en el mundo y se descubre incapaz de dar por los esfuerzos de la acción con el objeto que quiere. Esta experiencia de inadecuación e incompletud, compartida por los creyentes en distintos momentos históricos y que

obtiene respuesta en el mediador, hace parte de lo que Blondel entiende por tradición y que prolonga en el tiempo los acontecimientos que relata el Evangelio.

La tradición en su acepción religiosa es mucho más que la transmisión histórica de contenidos y doctrinas. En *Historia y dogma* significa una unidad de pensamiento, actos, experiencias y esperanzas entre los hombres de cualquier época o lugar, que siguen encontrando en la acción de un Cristo viviente el llamado a imitar su ejemplo de caridad, entrega y sacrificio, prácticas por medio de las cuales el hombre se conforma con Cristo y teniéndolo en sí mismo puede encontrar la solución a la dialéctica de la voluntad:

Si o no ¿la acción de Cristo no fue más que un medio para suscitar un movimiento de la conciencia religiosa, y la verdad cristiana es sólo una *verdad* que sólo actúa si es conocida, que podría limitarse a ser un ideal del que se beneficiarían solo quienes la conocen y en la medida en que toman sus ejemplos de su propio fondo? ¿O bien es una *realidad*, un fin tanto como un medio, que adquiere a través de la Encarnación un papel metafísico, que responde por medio de la Redención a exigencias morales y sustanciales, y se aplica bajo ciertas condiciones incluso a quienes ignoran su eficacia? (Blondel, 2004, p. 157)

Las exigencias morales y sustanciales a las que se refiere Blondel constituyen nada más y nada menos que el deseo natural del fin sobrenatural, pues “tampoco al vivir podemos sustraernos a la radical y universal penetración de algo que siempre impedirá al hombre encontrar su equilibrio en el orden humano” (p. 158), y es aquí donde *Historia y dogma* hace referencia al *estado sobrenatural* en el que el hombre es colocado para poder realizar esa vida de gracia a la que está invitado. Si en él existe una dialéctica de la voluntad, puede entenderse como “una vocación primera, un estado que resulta de la pérdida del don inicial, pero como una necesidad y una aptitud para recibir su sustitución” (p. 159).

Solo cuando el hombre somete su razón y apuesta por vivir de acuerdo a la revelación, “sustituyendo con la voluntad divina el amor propio” (Blondel, 1996, p. 494) se une al caudal inmenso de la tradición y así, por la vivencia del amor se ilumina su intelecto, frágil y limitado para acceder por sí mismo a las profundidades del ser y su voluntad recibe aún más del don que esperaba.

Es posible que las “disposiciones de ánimo” (Blondel, 1991, p. 29) referidas en *La carta apologética* no sean otra cosa que el sacrificio de la inteligencia y de la voluntad, la docilidad práctica que no se detiene ante las contradicciones que se presentan al conocimiento, porque sabe que forman parte de una realidad más amplia que él mismo. El hombre anhela lo infinito, y el único modo de alcanzarlo es abriéndole un espacio en sí mismo por la muerte personal y la renuncia; por eso, así como en la tesis de 1893 el vínculo entre el conocimiento y el ser es la acción, en *Historia y dogma*, inmanencia y trascendencia, voluntad humana y creencia, hechos y dogmas encuentran su unidad sintética no en una abstracción racional de las ciencias sino en la acción fiel de cada hombre:

Guardar la palabra de Dios, es en primer lugar, practicarla. Y el depósito de la Tradición, que las infidelidades de la memoria y las estrecheces de la inteligencia deformarían inevitablemente si nos fuera entregado bajo una forma completamente intelectual, sólo puede ser transmitido íntegramente, más aún, sólo puede utilizarse y desarrollarse si es confiado a la obediencia práctica del amor. La acción fiel es el arca de la alianza donde habitan las confidencias de Dios, el tabernáculo en el que él perpetúa su presencia y sus enseñanzas. Si la verdad esencial del catolicismo es la encarnación de las ideas dogmáticas en los hechos históricos, hay que decir recíprocamente que la maravilla de la vida cristiana es que, de los actos al principio quizá dolorosos, oscuros e impuestos, llegamos a la luz por medio de una verificación práctica de las verdades especulativas. (Blondel, 2004, p. 146)

Para superar el inmanentismo y el subjetivismo modernos para los cuales todo quedaría reducido al pensamiento y conocimiento del sujeto; para afirmar la metafísica, el ser y la consistencia real de los objetos sin que queden reducidos en el idealismo, hace falta un elemento distinto de la ciencia que es la práctica efectiva, que soluciona para cada uno la cuestión de las relaciones del alma y Dios, porque conocer es ser lo que conocemos y no se puede conocer a Dios, no se puede tener dentro a Dios más que obrándolo, viviendo el amor, dedicándose “muy concretamente y desde muy cerca a alguna humilde obra de misericordia” (Blondel, 1996, p. 498). Es en este tipo de “prácticas experimentadas”, “luces adquiridas por la piedad”, en “la plegaria y la mortificación” (Blondel, 2004, p.146) donde no solo se encuentra al ser por la vía del amor, sino que la tradición encuentra su sustento y criterio regulador.

La práctica revela su extraordinaria fecundidad, no sólo en la acción individual, sino también en la solución de problemas análogos a los de ésta en la sociedad creyente. Es el problema de *Histoire et Dogme*. La “laguna filosófica”, de la que habla Blondel, entre los datos históricos y los dogmas es paralela a la irreductibilidad entre inteligencia y fe. La solución [...] la encuentra Blondel en la “práctica colectiva”, en la “acción fiel” que es el elemento clave de la tradición. Aparecen entonces en *Histoire et Dogme* términos familiares para el lector de *L'Action*: “verificación práctica”, “vida moral”, “obediencia práctica del amor”, etc. Todos ellos son elementos que forman parte de la definición integral de tradición que Blondel propone en la tercera parte de *Histoire et Dogme*, y que tienen su antecedente en la quinta parte de *L'Action*. (Izquierdo, 1990, p. 288)

En el núcleo de esa ciencia de la acción que enlaza la dogmática y la exégesis se encuentra el amor vivido entre todos los hombres y de cada uno hacia Cristo, pretender estudiar el evangelio y la Iglesia como quien disecciona cadáveres y negando ilegítimamente de plano todo carácter metafísico en su relación es olvidar, con graves consecuencias para la investigación histórica y teológica que “lo que Jesús buscó y obtuvo, no es ser analizado como un tema teológico, sino ser amado por encima de todo” (Blondel, 2004, p. 112) y que si se intentar reducir a Cristo a la inmanencia, no por ello el grito de la voluntad dejaría de pedir mucho más, dado que en él existe un ineludible bautismo de deseo que solo sacia el infinito.

## Conclusión

Una nota característica de nuestro tiempo es la búsqueda espiritual de hombres y mujeres que encuentran insuficiente una vida en torno al trabajo, la eficiencia profesional y el consumo. Desde las grandes religiones, pasando por cultos sincréticos hasta diversos tipos de sectas, intentan responder a la inquietud del corazón humano, que siempre está buscando algo más allá del horizonte material y subjetivo. Tal panorama de lo que podríamos llamar “oferta espiritual” conduce inevitablemente a un relativismo religioso, y lo que antes parecía ser revelación de lo divino, se convierte en respuesta que el hombre crea para sí mismo desde su propia inmanencia, en una especie de “mística de la identidad” (Ratzinger, 2005, p. 41) que suprime la contraposición entre el yo humano que busca la trascendencia y el tú divino que se revela en un lenguaje comprensible para el hombre pero que le abre una dimensión que no está a su alcance. Desde esta perspectiva, los

conceptos que remiten al hombre a lo sobrenatural carecerían de realidad y no serían más que categorías para poetizar la inmanencia, para resignificar un hecho que, expresado en los términos concretos de un Feuerbach, un Marx o un Nietzsche, suena terrible: el hombre está solo en el universo y solo debe arreglárselas.

La filosofía de la acción de Maurice Blondel, coherente con los principios del pensamiento moderno y con un método fenomenológico de gran alcance, aporta —desde el concepto de voluntad que quiere— elementos fundamentales para un diálogo entre la filosofía y la teología que no se reduzca a una mística de la identidad, reivindicando la metafísica y la ontología, no como consecuencias de la especulación y el intelectualismo realista sino como necesidades del ser humano que parecieran haber sobrevivido al racionalismo ilustrado, al positivismo de un mundo tecnológico y al sinsentido que pregona una posmodernidad desengañada por las promesas incumplidas de la Modernidad.

### Referencias

- Arrieta, H. B. (1993). *Filosofía y ética en Maurice Blondel*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Blondel, M. (2004). *Historia y dogma*. Madrid: Cristiandad.
- Blondel, M. (1990). *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Blondel, M. (1996). *La Acción (1893) Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
- Cartier, A. (1955). *Existence et Vérité, philosophie blondélienne de l'action et problematique existentielle*. Toulouse.
- Izquierdo, C. (1990). *Blondel y la crisis modernista*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Izquierdo, C. (1999). Relación de la fe con la ciencia. La aportación de Blondel al estudio de la historia y del dogma. *Scripta Theologica*, 31.
- Lautréamont, Conde de (1988). *Obra completa*. Madrid: Akal.
- Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es Filosofía?* Madrid: Espasa.
- Pieper, J. (1970). *Defensa de la Filosofía*. Barcelona: Herder.
- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Sígueme.
- Valdés, L. F. (2008). *De la inmanencia a la trascendencia. La apertura del espíritu a lo sobrenatural en Maurice Blondel y Henri de Lubac*. Ciudad de México: Cruz O.
- Van der Meer, P. (1954). *La gran aventura*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.





# Conclusiones

Una de las funciones de los humanistas en la actualidad es la de advertir proféticamente a la gente, no en términos puramente academicistas, sino en los que el pueblo maneja, tal como lo hacía Jaime Garzón, para poder llegar a su corazón y mostrarle la realidad desde el reverso; esto implica un desligamiento de cualquier partido político. La invitación epistemológica es a ver ese cúmulo de sombras que se nos presenta como si fuera la realidad con ojo crítico, reconociendo que la justicia y la política real están en otro lado, en el reino de la episteme, en la construcción de una sociedad basada en ideas bien pensadas.

Hay que ver las cosas tal y como son, no en su apariencia, sino en lo que son esencialmente; hay que dialogar con la esencia de la técnica y preguntarle: ¿para qué tanta prisa en la actualidad?, ¿qué buscan los poderosos que ya tienen todo el dinero del mundo al esclavizar a las masas con tanto trabajo y entretención mass-mediática?, ¿para dónde iremos después de que los recursos naturales de este planeta se acaben?, entre otras cuestiones que comienzan a surgir al pensar en el problema central de la época actual.

En esa línea de pensamiento, los humanistas que con su pensamiento constituyeron ese periodo histórico conocido como humanismo buscaron entender qué sucedía en la época anterior a la crisis que estaban experimentando. Los humanistas aprendieron griego y latín para estudiar y traducir los libros que fueron compuestos en una época anterior a lo que ellos empezaron a considerar, sin hacer total justicia a la Edad Media, como un régimen oscurantista, poco abierto al libre pensamiento.

La dimensión *shemática* es la apertura personal hacia los otros, por la cual la persona descubre el rostro del otro, su valor de único e irrepetible, y ve el escándalo del drama humano: de seres personales viviendo condiciones impersonales. Este drama se detecta cuando las categorías han dejado de ser referenciales, porque se vive la comunión con el otro. A partir de la escucha, la ética como deber de no hacer daño resulta insuficiente, porque el drama humano interpela y exige la respuesta de la donación personal: hay que dar, y en el dar, darse. La persona es una estructura abierta a los demás y solo a través del encuentro con el otro es capaz de salir de sí misma y de darse. Esta capacidad de donación nace por esa decisión y compromiso que trae consigo la naturaleza del amor.

Es un camino que hay que ir haciendo, varias personas nos han precedido y nos han hecho ver que se es capaz de vivir en el bien y por el bien. El presente y futuro deben ser mirados a través de unos ojos perseverantes, pues el amor es el que impulsa a tener la voluntad de buscar y reconocer el bien.

El fenómeno de la personalidad en virtud de la complejidad de su estructura psicofísica representa uno de los problemas actuales de estudio tanto filosófico y religioso como científico. Las investigaciones de la naturaleza de la personalidad pueden brindar modelos para la superación de la crisis de los componentes materiales y espirituales de la existencia humana. En este mismo respecto es clave la idea del autoperfeccionamiento de la persona expresada en todas las religiones del mundo.

La filosofía de la acción de Maurice Blondel, coherente con los principios del pensamiento moderno y con un método fenomenológico de gran alcance, aporta —desde el concepto de *voluntad que quiere*— elementos fundamentales para un diálogo entre la filosofía y la teología que no se reduzca a una mística de la identidad, reivindicando la metafísica y la ontología, no como consecuencias de la especulación y el intelectualismo realista, sino como necesidades del ser humano que parecieran haber sobrevivido al racionalismo ilustrado, al positivismo de un mundo tecnológico y al sinsentido que pregona una posmodernidad desengañada por las promesas incumplidas de la Modernidad.





**UNIVERSIDAD CATÓLICA**  
de Colombia  
Vigilada Mineducación

Editado por la Universidad Católica de Colombia en marzo de 2017, impreso en papel propalibros de 75 g, en tipografías California y American Type, tamaño 11 pts.

Publicación digital  
Hipertexto Ltda.

Impreso por:  
Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.

*Sapientia aedificavit sibi domun*

Bogotá, D. C., Colombia



Esta obra se ocupa de serias reflexiones sobre aspectos críticos de la realidad en el mundo actual.

¿Cómo combatir el materialismo y el individualismo hedonista y egocéntrico en un mundo globalizado? ¿Es el diálogo intercultural una posibilidad de abordaje para comprender las distintas situaciones, acontecimientos y hechos con los que se cuestiona y se contrasta la existencia del hombre en el siglo XXI?

Sus autores consideran que la poesía, el hecho religioso, la espiritualidad, el cuidado de sí mismo, el pensar filosófico, las formas del arte, el reconocimiento de las emociones y de los sentimientos, la construcción de un proyecto vital en la clave de una cultura de vida que redunde en al acto educativo, conducen a un elevado encuentro con el ser personal.

