

ISSN 0717-4152

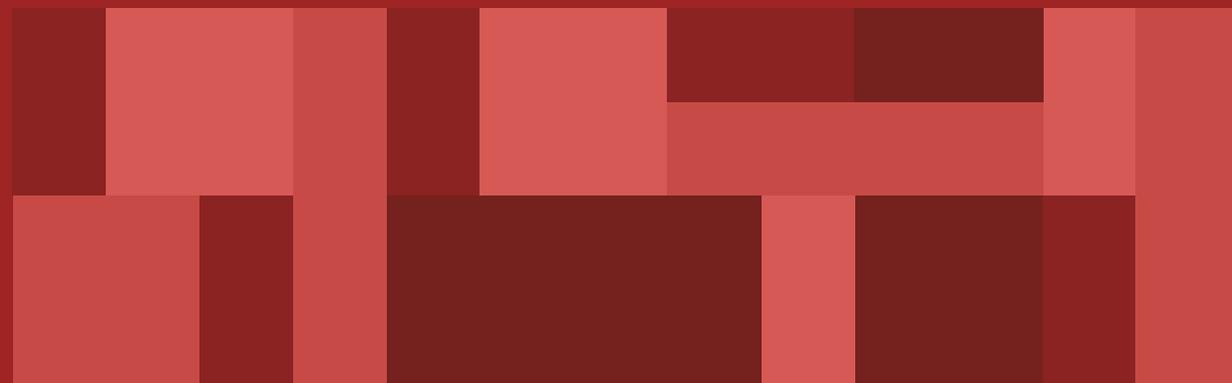


UCSC

REVISTA DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía
Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción

VOLUMEN 19 | NÚMERO 2 | SEGUNDO SEMESTRE | 2020



REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN 0717-4152

RFUCSC

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Publicación semestral.

Volumen 19. Número 2. Segundo Semestre 2020.

Concepción, Chile

DIRECTOR

Dr. Ignacio Miralbell Guerin
imiralbe@ucsc.cl

SECRETARIO

Mg. Angelo Lagos Cerda
alagosc@ucsc.cl

Consejo Editorial

Dr. Niceto Blázquez (OP)

Universidad Complutense, España.

Dra. Beatriz Contreras Tasso

Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía, Chile.

Dr. Jesús Escandón Alomar

Universidad de Concepción, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales,

Departamento de Historia y Filosofía del Derecho, Chile.

Dr. Renato Espoz Le Fort

Universidad de Chile, Facultad de Ingeniería, Chile.

Dr. Hugo Ochoa

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,

Facultad de Filosofía y Educación, Instituto de Filosofía, Chile.

Dr. Ildefonso Murillo

Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Filosofía, España..

Dr. Alejandro Vigo

Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras,

Departamento de Filosofía, España.

Dr. José Luis Widow Lira

Universidad Adolfo Ibáñez, Facultad de Artes Liberales, Chile.

Dirección

Revista de Filosofía

Instituto de Teología

Departamento de Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

Teléfono (56-41) 2735669

Correo electrónico: revistadefilosofia@ucsc.cl

Diagramación e Impresión

Impresora Icaro Ltda.

impresora@icaro.cl

INDEXADA EN:



<http://www.latindex.org>



<http://dialnet.unirioja.es>



<http://philindex.org>

REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 19. N° 2

Segundo Semestre 2020



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

REVISTA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 19. N° 2

Segundo Semestre 2020

ÍNDICE

ARTÍCULOS

| | |
|---|----|
| El fin de lo humano en el concepto de desarrollo humano de Naciones Unidas <i>The end of the human in the united nations' human development concept</i> | |
| Felipe Correa Mautz | 11 |
| Prudencia y amistad en Aristóteles <i>Prudence and friendship in Aristotle</i> | |
| Andrés Covarrubias Correa | 31 |
| Tres acciones racionales del antirracionalista Lutero. <i>Three rational actions from anti-rationalist luther</i> | |
| Mtro. Juan Pablo Jaime Nieto | 45 |
| Sacrificio como voluntad de negar la voluntad: proceso necesario para la legitimación de un relato y la superación de toda tensión narrativa <i>Sacrifice as a will that refuses the will: budget required for the legitimation of a statement in a collective and the configuration of the subject's identity</i> | |
| Héctor Fabián Pérez Boada | 61 |
| Colaboradores | 87 |
| Llamado a Envío de Artículos, Reseñas y Comunicados | 95 |

ARTÍCULOS



**EL FIN DE LO HUMANO EN EL CONCEPTO DE DESARROLLO
HUMANO DE NACIONES UNIDAS
THE END OF THE HUMAN IN THE UNITED NATIONS' HUMAN
DEVELOPMENT CONCEPT**

Felipe Correa Mautz

Escuela Latinoamericana de Estudios del Desarrollo,
Comisión Económica Para América Latina y el Caribe
Santiago de Chile, Chile
felipe.correa@un.org

Resumen

El concepto de desarrollo humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) surge en 1990 como una crítica a la consideración de la economía como el fin último de los esfuerzos del *desarrollo*. En la visión del PNUD, la economía es considerada un fin relativo, es decir, un fin y un medio para el desarrollo humano. Al considerar, por su parte, el fin del desarrollo humano, este es identificado con el ensanchamiento de las opciones y libertades de que gozan los individuos. En este sentido, este concepto de desarrollo humano hace alusión a una práctica política más que a un entendimiento ético-ontológico del ser humano, evitando referirse a desarrollo humano entendido como un desarrollo del ser humano. Este artículo explora los antecedentes del concepto del desarrollo humano del PNUD y los fines que consideran estos enfoques previos. Se observa que la consideración subjetivista del PNUD proviene de la teoría de Amartya Sen, quien queda sujeto a la crítica objetivista de Martha Nussbaum al no considera un fin objetivo para los asuntos humanos, crítica que puede de igual manera aplicarse al concepto de desarrollo humano del PNUD.

Palabras clave: desarrollo, economía, libertad, teleología

Abstract

The concept of human development of the United Nations Development Program (UNDP) emerged in 1990 as a critique of the consideration of the economy as the ultimate goal of *development* efforts. In the view of the UNDP, the economy is considered a relative end, that is, an end and a means for human development. When considering, for its part, the end of human development, this is identified with the widening of the elections and freedoms that individuals enjoy. In this sense, this concept of human development refers to a political practice rather than an ethical-ontological understanding of the human being, avoiding referring to human development understood as a development of the human being. This article explores the background of the UNDP concept of human development and the ends these prior approaches consider. It is observed that the subjectivist consideration of the UNDP comes from the theory of Amartya Sen, who remains subject to the objectivist

criticism of Martha Nussbaum for not considering an objective end for human affairs, a criticism that can also be applied to the concept of human development of the UNDP.

Keywords: development, economy, freedom, teleology

1. INTRODUCCIÓN

El concepto de ‘desarrollo humano’ que en 1990 inauguraría el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) proviene en lo medular de una modificación del concepto de ‘desarrollo del recurso humano’ que venía siendo discutido hace décadas, e integra en un mismo enfoque los aportes de diversas tradiciones. Sin embargo, los miembros del equipo que en 1990 elaborarían el primer Informe de Desarrollo Humano no provenían de la tradición del ‘desarrollo del recurso humano’, sino de otras: por un lado, del ‘enfoque de necesidades básicas’ (ul Haq, Streeten y Stewart) y, por otro, del ‘enfoque de capacidades’ (Sen). El concepto actual de desarrollo humano se deriva, por ende, en tanto término, del ‘enfoque de desarrollo del recurso humano’ y, en tanto significado, del ‘enfoque de necesidades básicas’ y del ‘enfoque de capacidades’.

En cuanto a las tradiciones que proporcionan el significado del concepto de desarrollo humano, se puede decir que el de ‘necesidades básicas’ es más antiguo que el de capacidades -al menos en sus teorizaciones recientes- pues se remonta a mediados de la década del ’70 (International Labor Organization, 1976), mientras que el enfoque de capacidades fue desarrollado primordialmente durante la década del ’80 (Sen, 1987). Aun considerando que ambas tradiciones son distintas, fue necesario que compartiesen cierta visión del *desarrollo* para que hubieran podido converger en el enfoque de desarrollo humano de 1990. Se plantea en este artículo que el elemento unificador corresponde a la crítica de la consideración del PIB, de las mediciones basadas en ingresos y de la riqueza material como fines absolutos (fines ‘en sí’) en vez de como fines relativos (como ambos: fines y medios para fines ulteriores).

Este artículo se abocará a rastrear las reflexiones sobre los medios y los fines del *desarrollo* según estas tradiciones, incluyendo tanto los tratamientos previos en los enfoques de necesidades básicas y de capacidades, como los que se dan en el enfoque de desarrollo humano presente en los Informes de Desarrollo Humano a partir de 1990. Se incluyen también las reflexiones del ‘enfoque aristotélico’ desarrollado por Martha Nussbaum, en un intento por mostrar que el actual enfoque de desarrollo humano, al igual que las tradiciones de las cuales proviene, carece de una propuesta sobre un fin último del *desarrollo*.

El artículo se organiza de la siguiente manera: la primera sección hace una reflexión sobre los fines y los medios del *desarrollo* desde los autores del enfoque de necesidades básicas; la segunda sección retoma estas ideas desde los enfoques propuestos por Amartya Sen (enfoque de capacidades); la tercera sección muestra cómo se abordan estos conceptos desde los Informes de Desarrollo Humano del PNUD (enfoque de desarrollo humano); la cuarta sección añade la reflexión de Nussbaum (enfoque aristotélico) y señala las críticas de esta autora al enfoque de capacidades de Sen desde su interpretación aristotélica. La última sección concluye con un llamado a profundizar en un enfoque objetivo de los fines del desarrollo humano.

2. EL ENFOQUE DE NECESIDADES BÁSICAS

La versión del enfoque de necesidades básicas articulado por los actores que han jugado un rol en la construcción del concepto de desarrollo humano parte con una crítica a la consideración del crecimiento económico, la producción y la productividad como fines en sí mismos. La crítica proviene de forma más inmediata de la “Declaración de Cocoyoc”, documento emanado en 1974 de un simposio sobre *desarrollo* que tuvo lugar en Cocoyoc, ciudad mexicana del estado de Morelos. Esta declaración llamaba a enaltecer los derechos humanos, a tener en vista los límites naturales del crecimiento material, y a avanzar más aceleradamente en la satisfacción de las ‘necesidades básicas’ de las personas. En la declaración final emanada del simposio se sostuvo que¹: “*Nuestra primera preocupación es la redefinición completa del propósito del desarrollo. Este no debería ser el desarrollo de cosas, sino el desarrollo del hombre*” (The Declaration of Cocoyoc, 1975, pág. 143).

En la misma línea, en los años siguientes se desarrollaría el ‘enfoque de necesidades básicas’, impulsado de forma importante por un reporte de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1976) titulado *Empleo, Crecimiento y Necesidades Básicas: Un Problema Mundial*. Este enfoque sería rescatado por funcionarios del Banco Mundial, quienes lo harían propio y constituirían en lo fundamental el equipo que más tarde participaría en la construcción del enfoque de desarrollo humano. Paul Streeten, asesor del Banco Mundial y el mayor difusor del enfoque de necesidades básicas entre los autores que más tarde trabajarían en el primer Informe de Desarrollo Humano, rescataba de esta forma la crítica al ‘fetichismo de la mercancía’ que se centraba en el crecimiento económico como fin exclusivo de la política:

“[E]l énfasis económico ha tendido a perder de vista el propósito último de las políticas, el cual no es solo erradicar la pobreza física (...). La demanda es ahora poner al hombre y sus necesidades al centro del desarrollo (Streeten & Burki, 1978, pág. 412). El crecimiento [económico] no es un fin en sí mismo, sino una prueba de desempeño del desarrollo” (Streeten, 1981, pág. 9).“(…) conceptos como productividad, producción y crecimiento, los cuales son medios para fines más amplios (...)” (Streeten, 1981, pág. 34)

A pesar de que existe una visión compartida respecto a la crítica a este ‘fetichismo de la mercancía’, al proponer cuáles serían los fines ‘últimos’, ‘más amplios’, o los ‘fines en sí mismos’, estos autores del Banco Mundial, referentes del enfoque de necesidades básicas, ofrecían una variedad de opciones: “*El propósito del desarrollo es elevar el nivel de vida sostenible de las masas de gente pobre tan rápido como sea posible y proveer a todos los seres humanos con las oportunidades para desarrollar todo su potencial*” (Streeten & Burki, 1978, pág. 412). “*El objetivo de un enfoque de necesidades básicas del desarrollo es proveer oportunidades para el desarrollo físico, mental y social completo del individuo*” (Streeten, 1979, pág. 136). “*Las ‘necesidades básicas’ dan alta prioridad (...) a la satisfacción de necesidades específicas de la gente más pobre, no primariamente en orden de incrementar la productividad (..)*,”

1 Todas las citas incluidas en este ensayo han sido traducidas directamente del inglés por el autor.

sino como un fin en sí mismo” (Streeten & Burki, 1978, pág. 413). “*Menor hambre, menos muertes infantiles y una mejor oportunidad de educación primaria son aceptados casi universalmente como fines importantes en sí mismos*” (The World Bank, 1980, pág. 39). “*La consecución de las necesidades básicas no es una estrategia distinta de desarrollo en sí: solo puede ser considerado como un objetivo principal del desarrollo*” (Burki & ul Haq, 1981, pág. 167)

En lo anterior los propósitos del *desarrollo* que se proponen son básicamente dos: elevar el nivel de vida de los más pobres (o satisfacer sus necesidades básicas) y proveer de oportunidades a todas las personas para desarrollar su potencial. El ‘enfoque de necesidades básicas del desarrollo’ sería esta forma de orientar el *desarrollo* en base a esto dos propósitos.

Sin embargo, una confusión se genera cuando se agrega el concepto de ‘desarrollo humano’ (hasta acá ausente), pues los autores tienden a ver el ‘desarrollo (del recurso) humano’ ambos como un fin, y como un medio para el ‘progreso económico’. De esta forma, el desarrollo humano no sería un fin ‘en sí’, sino un fin relativo, a no ser que para los autores ‘fin en sí mismo’ significara solo ‘fin importante’, es decir, fin importante pero no necesariamente ‘fin último’ (fin que no es medio para otro fin): “*El desarrollo de los recursos humanos, aquí llamado desarrollo humano para enfatizar que es tanto un fin como un medio del progreso económico*” (The World Bank, 1980, pág. 39).

“Otro asunto no resuelto es la relación entre la satisfacción de las necesidades básicas como un fin en sí mismo y como un instrumento para el desarrollo del recurso humano. (...) No solo es el desarrollo del recurso humano deseable en sí mismo, sino que también eleva la productividad y reduce la natalidad. (...) ¿Por qué, entonces, deberían los desarrolladores del recurso humano que enfatizan la productividad y los humanitarios que enfatizan el valor intrínseco del desarrollo humano, no estar en alianza, en vez de en pugna (como generalmente están)? (Streeten, 1981, pág. 65).

De lo anterior se deduce que los autores -en particular Paul Streeten- consideran que algo puede ser un ‘fin en sí mismo’ y un instrumento para otro fin, de modo que el argumento basado en el ‘fin último’ o ‘fin absoluto’ se debilita, a no ser que ambos elementos para los cuales cada uno es medio y fin sean dos aspectos de una misma cosa. Esto último queda descartado al señalarse antes que el crecimiento económico no es un fin en sí mismo, con lo cual el crecimiento económico y los fines del crecimiento económico -el ‘desarrollo (del recurso) humano’- no serían dos aspectos -equivalentes- de una misma cosa. Hasta acá, el único elemento que ha sido mencionado como propósito del *desarrollo*, pero no como medio o instrumento para el crecimiento económico, es el desarrollo del potencial de los seres humanos. Pero dado que el tratamiento de los ‘fines en sí’ de estos autores es equívoco, no es posible sostener que este desarrollo del potencial de los seres humanos fuera considerado no solo como fin último y no también como fin relativo.

3. EL ENFOQUE DE CAPACIDADES

Amartya Sen es consciente de las dificultades que presenta para la economía como disciplina la definición de medios y fines. Toda su crítica dirigida a la teoría de la llamada economía del bienestar tiene como fondo un cuestionamiento a los supuestos de la teoría económica convencional, la cual asume a la ‘utilidad’ como fin de toda ‘elección económica’². La consecución de esta utilidad se realiza por medio de la riqueza material y, ante la incapacidad de la disciplina económica de ‘observar’ las utilidades (subjetivas), la opción que queda es homologar la utilidad a la riqueza material³. De esa forma se llega a que la riqueza, como aproximación a la utilidad, es el fin de la planeación y la política económica.

Siendo crítico de esta interpretación, Sen es escéptico respecto a que la riqueza material sea el ‘fin último’ del quehacer humano. Al igual que los autores del enfoque de necesidades básicas, considera la riqueza material, el crecimiento económico y la disponibilidad de mercancías como medios para fines ulteriores. Su crítica hacia la consideración del crecimiento económico parte por exponer la confusión que existe, en general, entre los medios y los fines del *desarrollo*:

“Los seres humanos son agentes, beneficiarios y adjudicatarios del progreso, pero también sucede que son -directa o indirectamente- los medios primarios de toda la producción. Este rol dual de los seres humanos es tierra fértil para la confusión entre los medios y los fines en la planeación y la elaboración de política. (...) El problema está relacionado con el nivel al cual este objetivo [la expansión del ingreso real y el crecimiento económico] debe ser tomado como meta. ¿Es solo una meta intermedia, cuya importancia depende de cuánto contribuya en última instancia a las vidas humanas? ¿O es el objetivo del ejercicio entero? Es en la aceptación -usualmente implícita- de esta última forma de ver el asunto que la confusión fines-medios se vuelve significativa – de hecho, descaradamente evidente” (Sen, 1989)

Sobre esta confusión, Sen ofrece la respuesta basada en su enfoque de capacidades, donde la disponibilidad de mercancías, el crecimiento económico y los ingresos monetarios (“opulencia”) son medios para un fin ulterior. Este fin ulterior, al igual que en los autores del enfoque de necesidades básicas, se ofrece de distintas formas, a veces conceptualizado como ‘enriquecimiento’ de las vidas humanas (o las vidas de la gente), otras como la consecución de mejor ‘calidad de vida’, y, de forma más específica a su propia teoría, como la obtención de ‘funcionamientos’ y ‘capacidades’: “[L]a prosperidad económica no es más que un medio para enriquecer las vidas de la gente. Es una confusión fundacional darle un estatus de fin” (Sen, 1989),

2 No solo eso, sino también la búsqueda egoísta de la utilidad, y la racionalidad completa del individuo en esa búsqueda (Sen, 1980).

3 En décadas recientes esta incapacidad de los investigadores de observar la utilidad (aspecto mental y subjetivo) ha sido puesta fuertemente en cuestión, sobre todo desde el campo de la psicología positiva.

“Los logros de funcionamientos están, por supuesto, causalmente relacionados a la posesión y uso de mercancías, y por ende los elementos constitutivos del PNB entran en la determinación de los logros de funcionamientos. En efecto, estos elementos son los medios de los cuales los funcionamientos son los fines” (Sen, 1988, pág. 16)

Sen continuaría revisando sus propuestas de forma posterior a 1990, de modo que la versión de su teoría en la que se basó el primer Informe de Desarrollo Humano de 1990 fue posteriormente modificada. En estas modificaciones sucesivas se introdujeron elementos y se le dio mayor énfasis al aspecto de ‘capacidad’ en detrimento del aspecto de ‘funcionamiento’, siendo la capacidad el aspecto de elección o libertad para elegir⁴. Sen continuó en lo posterior utilizando formulaciones distintas para su propia teoría, manifestando cierta ambigüedad en el tratamiento de los conceptos. Esta ambigüedad es reconocida, aunque se asume intencional y se debe, según Sen, al hecho de que estas ideas tendrían una “ambigüedad esencial” que no sería conveniente eliminar⁵.

En su libro de 1999 *Desarrollo y libertad*, Sen daría una nueva formulación a su enfoque, siendo la que prevalece hasta el día de hoy. Esta nueva formulación determinaría que Sen ya no se refiriera a un ‘enfoque de capacidades’, sino a un ‘enfoque de desarrollo como libertad’:

“El conflicto real es entre 1) el valor básico de que debe permitírsele a la gente decidir libremente (...) y 2) la insistencia de que (...) la gente debe obedecer las decisiones de las autoridades (...). La fuerza del primer precepto descansa en la importancia básica de la libertad humana, y una vez que esta es aceptada existen fuertes implicancias en qué puede o no puede ser realizado (...) El enfoque del ‘desarrollo como libertad’ enfatiza este precepto” (Sen, 1999, págs. 31-32). “La expansión de la libertad es vista, en este enfoque, ambos como el fin primario y como el medio principal del desarrollo. (...) La importancia intrínseca de la libertad humana en general, como objetivo preeminente del desarrollo está suplementada fuertemente por la efectividad instrumental de las libertades de tipos particulares

4 La ‘capacidad’ de Sen se define como el set de diferentes posibilidades de elección de funcionamientos que el individuo tiene a disposición para elegir. Un individuo puede elegir, por ejemplo, ir al supermercado, hacer el almuerzo, alimentarse y ver televisión; o, en el mismo periodo, puede elegir tomar un bus, comer en un restorán, y contemplar el mar. Ambos ‘sets de funcionamientos’ (lo que el individuo es capaz de ‘ser’ o ‘hacer’) conforman las *capacidades* de un individuo.

5 Hablando respecto a su propuesta de ‘desarrollo como libertad’, Sen señala: “En la medida en que hay ambigüedades genuinas en el concepto de libertad, esta debería estar reflejada en ambigüedades correspondientes en la caracterización de la capacidad. Esto se relaciona a un punto metodológico, que he tratado de defender en otro lado, de que en la medida en que una idea subyacente tiene una ambigüedad esencial, una formulación precisa de tal idea debe tratar de *capturar* aquella ambigüedad en vez de esconderla o eliminarla” (Sen, 1993, págs. 33-34). Posiblemente, en la medida en que Sen está más cercano a la economía que a la filosofía, no resulta un asunto de su competencia resolver la ambigüedad en los conceptos que utiliza, pues esto correspondería más a la competencia de la filosofía que de la economía.

para promover las libertades de otros tipos. (...) el punto de partida del enfoque descansa en la identificación de la libertad como el objetivo principal del desarrollo” (Sen, 1999, pág. xii). “El desarrollo puede concebirse, como sostenemos en este libro, como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos” (Sen, 1999, pág. 19). “En la visión del ‘desarrollo como libertad’, las libertades instrumentales se relacionan entre sí y con los fines de mejoría de la libertad humana en general” (Sen, 1999, pág. 10)

Como se observa en las citas anteriores, en la formulación de 1999 existe una distinción entre la ‘libertad en general’ como fin absoluto del *desarrollo*, y las ‘libertades instrumentales’ como fines relativos, es decir, como fines y medios para la mejoría de la ‘libertad humana en general’. Sin embargo, existe también la idea en Sen de que esta ‘libertad humana en general’ tampoco es un fin absoluto, sino un medio necesario para que los individuos ejercieran su agencia, es decir, para que lleven ‘el tipo de vida que tienen razones para valorar’:

“Cinco tipos distintos de libertad, vistos en una perspectiva ‘instrumental’, son investigados de forma particular en los estudios empíricos que siguen. (...) Cada uno de estos distintos tipos de derechos y oportunidades ayuda en el avance de la capacidad general de una persona. Ellos pueden también servir como complementos unos de otros. La política pública que fomenta las capacidades humanas y las libertades sustantivas en general pueden trabajar a través de la promoción de estos distintos pero interrelacionados tipos de libertades instrumentales. En los capítulos que siguen serán explorados cada uno de estos diferentes tipos de libertades -y las instituciones involucradas-, y sus interconexiones discutidas. Habrá también una oportunidad para investigar sus roles respectivos en la promoción de las libertades generales de la gente para llevar el tipo de vidas que tienen razones para valorar” (Sen, 1999, pág. 10).

“[G]eneralmente tenemos excelentes razones para querer más ingreso o riqueza. Esto no es porque el ingreso y la riqueza sean deseables por su propio mérito, sino porque, típicamente, son admirables medios de propósitos generales para tener más libertad para llevar el tipo de vidas que tenemos razones para valorar” (Sen, 1999, pág. 14).

“El análisis del desarrollo presentado en este libro trata las libertades de los individuos como los bloques básicos de construcción. Atención se presta, por ende, particularmente a la expansión de las ‘capacidades’ de las personas para llevar el tipo de vidas que valoran -y que tienen razones para valorar” (Sen, 1999, pág. 18).

Para Sen, la libertad como fin del *desarrollo* tampoco es un fin ‘en sí’, pues esta misma ‘libertad en general’ tiene por fin que el individuo lleve el tipo de vida que valora y que tiene razones para valorar. Una paradoja podría producirse, por ejemplo, si el individuo valorara una vida de poca libertad (en la noción de Sen de libertad), y tuviera ‘razones’ para valorarla. Esto podría suceder cuando existen esquemas ideológicos o mentales que generen una auto constricción en la consideración que los individuos tienen de la libertad. En este caso, la libertad que Sen promueve dejaría de ser compulsiva pues el individuo, desde su autonomía, buscaría llevar una vida con poca libertad. Por otro lado, sostener la deseabilidad de la libertad para el individuo es ya en sí una delimitación objetiva de lo que el individuo desea verdaderamente o debería desear⁶.

Para comparar la propuesta de Sen con el concepto de desarrollo humano, incluso con las formulaciones de los proponentes del enfoque de necesidades básicas, se debe hacer la precisión de qué es lo que Sen entiende por *desarrollo*. Este es un punto importante pues permite poner en paralelo las propuestas, y dirimir posibles discrepancias, como por ejemplo la cuestión de los fines. Para Sen, el *desarrollo* consiste en un proceso, fundamentalmente de política pública, que está asociado tanto a una disciplina -académica, teórica, intelectual- como a una práctica -de los ‘desarrolladores’, hacedores de política y tomadores de decisiones públicas. Por otro lado, Sen no habla frecuentemente de ‘desarrollo humano’ pues, por un lado, considera este concepto -con la noción actual que de él se tiene a partir de los informes del PNUD- como una creación, en lo fundamental, de Mahbub ul Haq en vez de suya⁷, y porque para Sen el *desarrollo* no es un ‘desarrollo del ser humano’, sino un desarrollo de las condiciones a partir de las cuales el ser humano puede llevar la vida que desee llevar, quiera o no este ser humano ‘desarrollarse’ como ser humano. El enfoque de Sen puede considerarse en consecuencia como uno de carácter político, entendiendo lo político como las condiciones en las que se realiza la vida en común.

En la discusión que sostuvo Sen con Martha Nussbaum a fines de los ’80, el tema fue precisamente la distinción entre las nociones políticas y éticas asociadas a las capacidades. Mientras Nussbaum mantenía una posición ética (aristotélica)

6 Sen introduce en 1999 la acotación de ‘racionalidad’ en la valoración que hacen los individuos. En 1989, su propuesta eran las ‘capacidades’ para alcanzar actividades solo ‘valoradas’ (Sen, 1989). Existe la cuestión de si un individuo realmente podría valorar, racionalmente, una vida de relativamente baja libertad. No abordaremos aquí ese asunto porque es de largo aliento, más, cabría la posibilidad de que así fuera, si es que la libertad no fuese efectivamente el valor supremo (estando, por ende, supeditado, y siendo esto racional). Por otro lado, la supremacía de la libertad como valor no es algo que se encuentre en la argumentación de Sen. Otro asunto tiene que ver con el supuesto de racionalidad mismo. Sen asume implícitamente que la libertad será utilizada por los individuos para llevar un tipo de vida que racionalmente valoran. En esto, posiblemente Sen cae en el mismo error que él mismo le criticaba a la teoría convencional en el siglo XX (Sen, 1987b): el supuesto de racionalidad de los individuos en la toma de decisiones. Aún así, Sen no se refiere a esto de forma explícita. Su propuesta va más bien en la línea de otorgar las capacidades, oportunidades y libertades para que esto ocurra, sin referirse a la posibilidad o probabilidad de que esto efectivamente ocurra.

7 Es por lo que, generalmente, Sen diferencia su ‘enfoque de desarrollo como libertad’ (Sen, 1999) del ‘enfoque de desarrollo humano’ (Sen, 2006, pág. 56).

relacionada con la virtud, Sen se inclinaba por una posición más política. Sen reconocía también las omisiones de referencias explícitas a la cuestión sobre 'lo bueno y lo mejor' para el ser humano -a pesar de que está implícito en su propuesta sobre la libertad-, señalando así como aceptable la incompletitud de su enfoque de capacidades. Para Sen, "la incompletitud deliberada del enfoque de capacidades permite que se tomen otras rutas que también tienen alguna plausibilidad" (Sen, 1993, pág. 47), en referencia directa a las propuestas aristotélicas. En los últimos trabajos de Sen no existe una propuesta acerca de los fines del desarrollo humano (en tanto desarrollo 'del ser humano') sino, más bien, una propuesta acerca del fin del *desarrollo* en tanto proceso asociado a una teoría y a una práctica política.

4. EL ENFOQUE DE DESARROLLO HUMANO

Los Informes de Desarrollo Humano publicados anualmente desde 1990 constituyen la fuente oficial de lo que ya tempranamente se denominó el 'enfoque de desarrollo humano'⁸. Antes de avanzar en la visión que del fin del *desarrollo* tiene este llamado enfoque de desarrollo humano, una comparación debe hacerse entre este enfoque y los enfoques de capacidades y de desarrollo como libertad de Sen. En primer lugar, el enfoque de desarrollo humano hereda su contenido, en un principio, primordialmente del enfoque de capacidades de Sen. El primer Informe de Desarrollo Humano se expresa del siguiente modo:

"El desarrollo humano es un proceso de ensanchamiento de las elecciones de la gente. (...) El desarrollo humano tiene dos lados: la formación de capacidades humanas -como salud, conocimiento y habilidades mejoradas- y el uso que la gente hace de sus capacidades adquiridas -para ocio, propósitos productivos o estar activo en asuntos culturales, sociales o políticos" (UNDP, 1990, pág. 10).

La definición del desarrollo humano como un proceso que ensancha las *elecciones* disponibles para las personas -el precedente de la *libertad* de Sen (1999)- sería la formulación más utilizada del concepto de desarrollo humano en los informes posteriores a 1990 -hasta la actualidad-, y coincide con la noción que desde Sen existe sobre desarrollo, presente parcialmente también en el anterior enfoque de necesidades básicas⁹.

8 La consideración del desarrollo humano como un 'enfoque' distinto al 'enfoque de capacidades' está ya en Anand & Sen (1994, pág. 2): "Mientras que el *enfoque de desarrollo humano* valora las capacidades relacionadas a, por decir, salud, nutrición y educación básica, como fines en sí mismos -y los ingresos solo como medios para lograr estos- el desarrollo del recurso humano (como la inversión en "capital humano") se basa en precisamente la valoración opuesta" (citado también en UNDP (1993, pág. 107)). El PNUD asume como propia la expresión de 'enfoque de desarrollo humano' desde los informes de 1995 y 1996: "En tales tiempos, había una frenética búsqueda por una visión apropiada de la sociedad -una visión que pusiera a la gente muy al centro. Los enfoques de desarrollo humano satisficieron esta necesidad (UNDP, 1995, pág. 117); "El enfoque de desarrollo humano, por contraste, está vitalmente preocupado de ellos como actividades sociales crucialmente importantes (...)" (UNDP, 1996, pág. 52), etc.

9 Paul Streeten y el Banco Mundial hacían referencia a las 'oportunidades' de las personas para desarrollarse (ver primera sección).

Debe decirse de forma adicional que, mientras que Sen modifica su propuesta desde el enfoque de capacidades al enfoque de desarrollo como libertad (Sen, 1999), el enfoque de desarrollo humano modifica sus definiciones con mucha mayor frecuencia, incluyendo nuevas definiciones y formulaciones de forma constante. Aun así, estas distintas definiciones y formulaciones se realizan dentro de un marco general acotado que incluye conceptos como capacidades, elecciones, libertad, potencial y bienestar. En cada informe estos cambios dependen crucialmente de dos variables: el autor principal del informe y el tema central a tratar:

“La idea del desarrollo humano se enfoca directamente en el progreso de las vidas humanas y en el bienestar. Dado que el bienestar incluye vivir con libertades sustantivas, el desarrollo humano está también integralmente conectado con el mejoramiento de ciertas capacidades” (UNDP, 2000, pág. 19). “El desarrollo humano es (...) sobre crear un ambiente en el cual la gente pueda desarrollar su completo potencial y llevar vidas creativas y productivas de acuerdo con sus necesidades e intereses” (UNDP, 2001, pág. 9). “El desarrollo humano es sobre la gente, sobre expandir sus elecciones para llevar vidas que valoran (UNDP, 2002, pág. 13). “El desarrollo humano es sobre la libertad. Es sobre construir capacidades humanas -el rango de cosas que las personas pueden hacer, y lo que pueden ser”. (UNDP, 2005, pág. 18). “En última instancia, el desarrollo humano es sobre la realización del potencial. Es sobre lo que la gente puede hacer y sobre lo que pueden llegar a ser -sus capacidades- y sobre la libertad que tienen para ejercer elecciones reales en sus vidas” (UNDP, 2006, pág. 2)

Posiblemente por estos sucesivos cambios es que el informe de 2010, la edición de los 20 años desde el primer informe, dedica su primer capítulo a proponer una definición estandarizada, informada por estudios especialmente encargados para los efectos (Alkire, 2010). La definición del informe de 2010 sobre los fines del desarrollo humano es la siguiente:

“El desarrollo humano es la expansión de las libertades que tiene la gente para vivir vidas largas, saludables y creativas; para avanzar en otras metas que tienen razones para valorar; y para comprometerse activamente en modelar el desarrollo de forma equitativa y sostenible en un planeta compartido. La gente es ambas beneficiaria e impulsora del desarrollo humano, como individuos y en grupos” (UNDP, 2010, pág. 22)

La definición de 2010 guarda una estrecha semejanza con las ideas expuestas en Sen (1999), sobre todo si se considera la inclusión del concepto de libertad y de la noción de la razón en las valoraciones de la gente. También se observa la exclusión de conceptos que estaban tanto en el informe inicial de 1990 como en los posteriores: capacidades, funcionamientos, elecciones, ambiente, potencias. En definitiva y en lo

medular, se puede decir que es una actualización desde Sen (1989) a Sen (1999), con adiciones que refieren implícitamente al informe de 1990 y a la composición del Índice de Desarrollo Humano (“vidas largas, saludables y creativas”) y con las preocupaciones sobre equidad y sostenibilidad que se encuentran en los temas de otros informes.

Aún contando con una definición ‘oficial’, los informes posteriores continuaron definiendo los fines del desarrollo humano con conceptos tales como elecciones y capacidades. Este hecho deja entrever la dificultad para elaborar y hacer avanzar una teoría (un ‘enfoque’) desde una institución cuyos liderazgos van cambiando, en comparación a lo que sería una teoría o enfoque construido por un individuo. Pues bien puede decirse que el ‘enfoque de desarrollo humano’ -si es que existiera algo tal, lo que no es claro dada la pluralidad de definiciones aquí expuesta- es un patrimonio institucional, en contraste con el carácter individual del patrimonio intelectual que representa el ‘enfoque de capacidades’ o de ‘desarrollo como libertad’. A diferencia del trabajo del teórico individual, la construcción institucional de una teoría debe reconciliar prioridades y énfasis de distintos autores, cuya misión no en este caso, adicionalmente, una teórica, sino más bien analítica-práctica.

Por otro lado, una argumentación que pretendiera buscar la unidad del enfoque en los informes podría considerar que las definiciones que del concepto se hacen no son mutuamente excluyentes y que, por ende, cabría una definición universal de desarrollo humano que considerara todo lo dicho, sin caer en contradicción interna. En este caso, las diferencias en definiciones serían más bien un asunto de énfasis entre distintos aspectos de una misma definición. Falsear esta hipótesis presenta cierta dificultad debido a la gran diversidad -y amplitud de posible interpretación- de los conceptos utilizados. El uso de sinonimias implícitas y falta de definición conceptual no colaboran para tal objetivo¹⁰.

De la pluralidad de definiciones se extrae también una pluralidad de fines: las elecciones, la libertad, las capacidades, la realización del potencial, el bienestar, los ingresos. Incluso el ‘desarrollo humano’ se entiende explícitamente ambos como proceso y como resultado (UNDP, 1990, pág. 10; UNDP, 2015, pág. 2). Respecto a la existencia de un ‘fin último’, un ‘fin absoluto’, un ‘fin en sí mismo’, es decir, un fin que no es a la vez un medio para otra cosa, no hay mención de ello en los informes. Posiblemente se deba a que el ‘enfoque de desarrollo humano’ es en buena medida dependiente de la visión de Sen según la cual la definición del ‘fin último’ es una materia de exclusiva atribución del individuo:

10 Incluso si se lograra articular un argumento que cuestionara la coherencia interna del ‘enfoque de desarrollo humano’ en cuanto a la distinción entre medios y fines -lo cual quizás podría lograrse sin prescindir de una considerable cantidad de supuestos interpretativos-, siempre está el recurso de una interpretación basada en una concepción auto-reforzante de los conceptos que en su dirección se retroalimentan de forma positiva. Por ejemplo, si se pudiera interpretar que en un lugar se asegura que A es medio para el fin B (por ejemplo, que las capacidades causan las libertades), pero en otro se dijera que B es medio para el fin A, eso no necesariamente sería una inconsistencia si los conceptos pueden formar un sistema conceptual cerrado y auto-reforzante.

“Cada individuo ha sido titularizado con una oportunidad justa para hacer el mejor uso de sus capacidades potenciales. Así es cada generación. El cómo efectivamente usan estas oportunidades, y los resultados que logran, es una materia de su propia elección” (UNDP, 1993, pág. 13)

En síntesis, podría decirse que el ‘enfoque de desarrollo humano’ es más bien el mismo ‘enfoque de desarrollo como libertad’ (que engloba también el concepto de capacidades) con algunas adiciones: particularmente el Índice de Desarrollo Humano -que, a pesar de ser en parte también obra de Sen, se menciona que nunca fue de su completo agrado¹¹- y las preocupaciones sobre la equidad y el medioambiente que se encuentran tanto en la definición formal de 2010 como en las reflexiones de otros informes anteriores y posteriores a 2010.

En tanto el ‘enfoque de desarrollo humano’ sea básicamente el mismo enfoque de desarrollo como libertad, no existiría realmente una noción de desarrollo humano en cuanto desarrollo ‘del ser humano’. El mismo Amartya Sen evita utilizar el concepto de ‘desarrollo humano’, y con razón, pues su teoría no sería en este sentido una teoría del desarrollo humano, sino más bien de un desarrollo político en tanto proceso asociado a una teoría y una práctica. El ‘enfoque de desarrollo humano’ es, más bien, un enfoque que extiende una recomendación a la política pública dirigida a ampliar las libertades y posibilidades de elección de las personas -como lo es el enfoque de desarrollo como libertad-, instando desde las acciones de política pública a la participación política de los ciudadanos y a la preocupación explícita por el medioambiente y la equidad¹².

5. EL ENFOQUE ARISTOTÉLICO

Un aporte importante en la discusión sobre capacidades y bienestar, reconocida como tal por el mismo Sen, provino desde la filosofía en la segunda mitad de la década de los ‘80 a través del trabajo de Martha Nussbaum¹³. Tanto Sen como Nussbaum eran investigadores asociados a UNU-WIDER¹⁴ desde donde sostuvieron conferencias y discusiones sobre el enfoque de capacidades y las relaciones entre virtudes éticas, funcionamientos y bienestar. Si bien Nussbaum no utilizaría ni se referiría al concepto

11 La razón dada por Sen es que no es posible capturar la complejidad de la realidad en un solo índice, sea el IDH o el PIB. Para una historia sobre cómo se forjó la idea del IDH y las discusiones que suscitaron, véase Sen (2006) y el capítulo 6 de Masood (2016).

12 La reflexión en torno al suicidio puede ser interesante para ilustrar este punto. En el momento de construcción del índice de desarrollo humano se pensó un indicador de salud que estuviese relacionado a la tasa de suicidios como aproximación a la falta de bienestar. Sin embargo, dado que la opción de suicidio puede ser considerado también como indicador de mayores libertades (ambigüedad en su interpretación), su medición quedó excluida del índice (Paul Streeten en ul Haq (1995, pág. viii)).

13 En su libro de 1999, *Desarrollo como Libertad*, Sen menciona que su “colaboración con Martha Nussbaum durante 1987-89 fue de gran importancia en la investigación de los conceptos de capacidad y calidad de vida” (Sen, 1999, pág. xv).

14 *United Nations University – World Institute for Development Economic Research*, creado en 1985 con base en Finlandia.

de desarrollo humano, sí aportaría la perspectiva filosófica-aristotélica a la discusión sobre capacidades, lo que pudiera eventualmente ser extendido a la discusión sobre los fines del desarrollo humano.

Uno de los textos de Nussbaum -basado en preguntas discutidas en una conferencia de 1986- se titula *Virtudes No-Relativas: Un enfoque aristotélico* (Nussbaum, 1993), mostrando de forma explícita que su enfoque proviene en lo medular de la teoría aristotélica. Es desde esta tradición que se aproxima a la discusión sobre las capacidades. Pero no es sino en su contribución de 1987 en que aborda más estrechamente la relación entre la teoría *política* aristotélica y el enfoque de Sen.

En su texto de 1987, haciendo una interpretación de la *Política* de Aristóteles, Nussbaum explora algunos elementos relacionados a las capacidades, distinguiendo en la *Política* tres tipos de capacidades: internas, externas y básicas. La primera se referiría a las disposiciones internas de un individuo que le permiten desempeñar ciertos funcionamientos; la segunda, a la ausencia de constricciones externas que le impidieran desempeñar los funcionamientos para los cuales tiene capacidades internas (en una forma semejante a lo que podrían llamarse ‘libertades negativas’); la tercera, la capacidad ‘innata’ que debiera tener o que tiene un individuo en tanto representante de la especie¹⁵. Nussbaum argumenta que el *fin* de la ‘distribución política’ (o de la planeación política) es producir estos distintos tipos de capacidades:

“La aspiración de la planeación política es la distribución a las personas individuales que habitan la ciudad de las condiciones en las cuales una buena vida humana pueda ser elegida y vivida. Esta tarea distributiva aspira a producir capacidades. Esto es, aspira no simplemente a la asignación de mercancías, sino al hacer de la gente capaz de funcionar de ciertos modos humanos” (Nussbaum, 1987, pág. 1)

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos por hacer coincidir la teoría aristotélica con el enfoque de capacidades, persiste una discrepancia fundamental con Sen, lo que es reconocido por Nussbaum, quien incluso alienta al economista a ser ‘más radical’ en su enfoque (Nussbaum, 1987, pág. 40). Las críticas previas de Sen a la teoría económica ortodoxa apuntaban tanto a las propuestas utilitaristas como a las rawlsianas (o ‘fetichistas de la mercancía’). Por el lado del utilitarismo, la objeción principal tenía que ver, en parte, con los condicionamientos que hacen que una persona pueda percibir un alto grado de bienestar ‘subjetivo’ (‘placer’, ‘felicidad’ o satisfacción de los deseos) aun en condiciones de miseria ‘objetiva’. En estos casos surge el problema de la (falsa) valoración que tienen los individuos de sus condiciones y sus potencialidades. La discrepancia entre la reflexión de Nussbaum y la de Sen es justamente en torno a esta cuestión de la ‘objetividad’ de la valoración. Nussbaum percibe que el enfoque de capacidades de Sen adolece de la misma deficiencia que él

15 “En este sentido, un niño es capaz de funcionar como un general (...); una persona miope es capaz de ver bien (...); un embrión es capaz de ver y oír”, etc. (Nussbaum, 1987, pág. 27).

mismo crítica en el utilitarismo¹⁶. Pues un individuo o una comunidad que vive bajo cierto esquema mental, bajo el influjo de cierta ‘tradicón’, difícilmente podrá escapar del condicionamiento de las valoraciones que la costumbre impone:

“Sen toma su caso para mostrar la deficiencia de enfoques de distribución que están basados en el deseo y la satisfacción; bien y bueno. Pero me parece que el enfoque de capacidades exhibirá deficiencias similares, a menos que podamos especificar un procedimiento valorativo objetivo que tendrá el poder de criticar las evaluaciones de los funcionamientos que son efectivamente hechos por gente cuya crianza ha sido cercada con discriminación y desigualdad. Sen pareciera, en lo total, pensar que removemos el problema moviéndonos desde el énfasis utilitarista en el deseo al énfasis de su propio enfoque en la valoración de capacidades. Pero el procedimiento valorativo que está involucrado en la selección de capacidades me parece, al menos sin mayor descripción, no ser más incorruptible que el deseo en sí mismo” (Nussbaum, 1987, pág. 39).

En la década del ‘90 Sen enfatizaría el aspecto de ‘racionalidad’ de la valoración individual (Sen, 1992, pág. xi), de forma similar a la utilización que haría Rawls de la ‘razón práctica’, aunque sin ahondar en a qué se refiere con las ‘razones’ que tendrían los individuos para valorar ciertas cosas. Al incorporar el requisito de racionalidad, Sen se desprende del problema de tener que realizar él mismo un juicio acerca del grado de valoración de los funcionamientos y capacidades. Pero, a su vez, impone una exigencia de racionalidad que podría estar sujeta al mismo cuestionamiento que se le hace a la teoría económica tradicional, en el sentido de que no considera la ‘racionalidad limitada’ que se encuentra generalmente en los individuos y posiblemente también en los grupos de individuos.

A este posible efecto del condicionamiento social y de la tradición, como ya se señaló, Nussbaum responde con una demanda de objetividad en la elección de los funcionamientos y capacidades a fomentar. Y agrega que para la elaboración de una teoría política que tuviera en cuenta valoraciones objetivas se requiere adicionalmente de una teoría objetiva sobre lo que podría ser una ‘buena vida humana’, sin la cual no se puede avanzar en la objetividad buscada. Esta es justamente la posición de Aristóteles citada por Nussbaum:

“Aristóteles argumenta que una teoría del buen arreglo político requiere y descansa sobre una teoría de la vida humana buena” (Nussbaum, 1987, pág. 4). “[U]n arreglo político tiene como tarea el aseguramiento a su gente (...) de las condiciones necesarias para una total buena vida humana. (...) “Una persona que va a hacer una investigación válida sobre el mejor arreglo político debe primero

16 A pesar de que esta no sería la única crítica que Sen hace al utilitarismo: también se encuentran la falta de comparabilidad entre las utilidades, y los criterios de justicia para la asignación de recursos basada en la utilidad tanto marginal como absoluta (Sen, 1980).

tener claro cuál es la vida que más vale la pena elegir – pues si esto no está esclarecido, el mejor arreglo político debe permanecer también no esclarecido (1323a14-17)” (Nussbaum, 1987, pág. 7)

Esta ‘vida buena’ humana sería, entonces, el *fin* de la política. En esto Nussbaum tiende a coincidir con Sen, pues ambos están buscando las condiciones políticas que podrían asegurar una buena vida humana. Sin embargo, como señala Aristóteles (Política 1323a14-17) y como concuerda Nussbaum, si no se tiene clara cuál es la vida buena, tampoco se tendrá claro cuál es el mejor arreglo político que conduce a ella. Sen no busca proponer el mejor arreglo político, sino proponer que surja del mismo proceso democrático y de la elección de los propios individuos. Nussbaum, apoyándose en los ejemplos que da Aristóteles sobre las malas constituciones políticas y las malas leyes de otros Estados, argumenta que, si no se tienen bases racionales objetivas, el proceso de constitución política puede no terminar en algo necesariamente bueno u objetivamente deseable.

Para avanzar en la determinación del buen arreglo político, se debe entonces –según Aristóteles– conocer antes cuál es la buena vida humana. Nussbaum aborda este asunto introduciendo más cabalmente los conceptos de *eudaimonia* y ‘razón práctica’:

“El pasaje es introducido por una observación reveladora: estamos de acuerdo en decir que la *eudaimonia* es lo mejor, “pero hay un fuerte deseo (*potheitai*) de que algo más claro deba ser dicho acerca de lo que es” (1097b-4). Este destaque sobre los límites del acuerdo refiere a un pasaje previo (1095a19 ff.), donde Aristóteles nos dijo que ambos los “muchos y los refinados” están de acuerdo en el nombre para “el bien práctico superior (*akrotaton*)”, llámese ‘*eudaimonia*’; y están de acuerdo en que vivir bien y hacer bien es la misma cosa que *eudaimonein*. “Pero en lo concerniente a *eudaimonia*, sobre qué es, están en desacuerdo” – ambos unos a otros y, Aristóteles señala, cada persona consigo misma. Esta situación de desacuerdo extremo sobre el mismo “qué es” del fin en vista presenta graves problemas para una investigación ética que va a perseguir esta misma pregunta de “qué es”, basada ella misma en las creencias de la gente” (Nussbaum, 1987, pág. 45)

“En tanto ninguna vida contará como una buena vida para un ser humano a menos que sea primero que todo una vida para un ser humano, y en tanto una vida para un ser humano debe ser una vida organizada, de alguna manera, por la razón práctica, en la que todos los funcionamientos están informados e infundidos por la actividad organizada por la razón, la *eudaimonia* debe ser buscada dentro del grupo de tales vidas, no en una vida totalmente entregada al placer corporal sin razón, ni en la vida del durmiente de funcionamiento digestivo no guiado, ni en la vida del esclavo de trabajo coercitivo y rutinario” (Nussbaum, 1987, págs. 47-48)

En cuanto al ‘fin en vista’, Nussbaum reconoce que en Aristóteles este se llama *eudaimonia*, aunque sin explorar a fondo cuál es el contenido de tal término¹⁷. Más, a diferencia de Sen, existe la propuesta de un fin objetivo. Sen deja abierta esta cuestión, atribuyéndole al individuo la responsabilidad de decidir, elegir y llevar la ‘vida que valore y que tenga razones para valorar’.

6. CONCLUSIONES

Los enfoques de necesidades básicas, de capacidades o de desarrollo como libertad, y de desarrollo humano coinciden en asignar al progreso técnico, al crecimiento económico, a la productividad, a los ingresos y a la riqueza material el estatus de *fines relativos*, es decir, fines que son también medios para fines ulteriores. Sin embargo, al empezar a definir cuáles son estos fines ulteriores se genera diversidad de opiniones. Mientras que el enfoque de necesidades básicas es poco consistente en una determinación de fines ulteriores, el enfoque de capacidades, del desarrollo como libertad y de desarrollo humano asignan la decisión del fin elegido al individuo. Aún así, se tiene en estos últimos enfoques valoraciones objetivas respecto de ciertos atributos, siendo la libertad la más enfatizada. Posibles paradojas surgen cuando se valora objetivamente la libertad, pero la palabra final la tiene cada individuo, en el sentido de que los individuos podrían no valorar la libertad, o incluso valorarla negativamente.

La crítica desde el enfoque aristotélico surge a partir del hecho de que los individuos pueden no valorar ‘correctamente’ debido a la influencia del contexto y la tradición. Ante esto, los enfoques de desarrollo como libertad y de desarrollo humano piden como requisito al individuo razones para valorar y llevar la vida que valoran, sin ahondar en a qué se refieren con el requisito racional. Más aún, incluso si se entienden las ‘razones’ de los individuos no solo como meras opiniones (que bien pudieran estar basados en la fuerza del contexto o la tradición), sino como un verdadero proceso de utilización de la capacidad de razonamiento en la valoración, aún así la exigencia de racionalidad representa un requisito fuerte que la experiencia indica no siempre se cumple.

Debido en parte a que el enfoque de desarrollo humano se basa en gran medida en los postulados de Sen, presenta la misma debilidad que el enfoque de capacidades y de desarrollo como libertad, es decir, la ausencia de definición de un fin último, estando por ende sujeto a la crítica del enfoque aristotélico. Esto puede traducirse en la ausencia de una concepción de desarrollo humano en tanto desarrollo del ser humano. Sin embargo, el enfoque aristotélico de Nussbaum nunca fue aplicado al concepto de desarrollo humano, como se conoció desde 1990 en adelante, y es por ende una tarea pendiente la posibilidad de unir el enfoque aristotélico con el enfoque de desarrollo humano, de modo que mediante la proposición de un fin último -aristotélico o no- del desarrollo humano se pudiese arrojar alguna luz sobre

17 En otro pasaje de su texto, Nussbaum menciona la palabra griega *makarios* adjudicándole sinonimia con *eudaimonos* (Nussbaum, 1987, pág. 2).

un enfoque que busque no solo dar libertad de acción a los individuos sino también fomentar un desarrollo humano en tanto desarrollo del ser humano.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Alkire, S. (2010). *Human Development: Definitions, Critiques, and Related Concepts*. Oxford Department of International Development, Oxford Poverty & Human Development Initiative (OPHI). Oxford: University of Oxford.
- Anand, S., & Sen, A. (1994). Human Development Index: Methodology and Measurement. *Human Development Report Office Occasional Papers*.
- Burki, S. J., & ul Haq, M. (1981). Meeting Basic Needs: An Overview. *World Development*, 9, 167-182.
- International Labor Organization. (1976). *Employment Growth and Basic Needs: a one-world problem. Report of the Director-General of the International Labour Office*. Geneva: International Labor Organization.
- Masood, E. (2016). *The Great Invention*. New York: Pegasus Books.
- Nussbaum, M. (1987). *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*. Helsinki: World Institute for Development Economic Research of the United Nations University.
- Nussbaum, M. (1993). Non Relative Virtues: An Aristotelian Approach. In M. Nussbaum, & A. Sen (Eds.), *The Quality of Life* (pp. 242-269). New York.
- Sen, A. (1980). Equality of What? In S. McMurrin, *Tanner Lecture on Human Values, vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, A. (1987). *Commodities and Capabilities*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (1987b). *On Ethics and Economics*. MA/Oxford: Blackwell Publishing.
- Sen, A. (1988). The concept of development. In H. Chenery, & T. Srinivasan (Eds.), *Handbook of Development Economics, Volume 1* (pp. 9-26). Elsevier.
- Sen, A. (1989). Development as Capability Expansion. *Journal of Developing Planning*(19).
- Sen, A. (1992). *Inequality Reexamined*. New York: Oxford University Press.
- Sen, A. (1993). Capability and Well Being. In M. Nussbaum, & A. Sen (Eds.), *The Quality of Life* (pp. 30-66). New York: Oxford University Press.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sen, A. (2006). Human Development Index. In D. A. Clark (Ed.), *The Elgar Companion to Development Studies* (pp. 256-260). Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Streeten, P. (1979). Basic Needs: Premises and Promises. *Journal of Policy Modeling*, 1, 136-146.
- Streeten, P. (1981). *First Things First: Meeting Basic Human Needs in Developing Countries*. New York: The World Bank/Oxford University Press.
- Streeten, P., & Burki, S. (1978). Basic Needs: Some Issues. *World Development*, 6(3), 411-421.
- The Declaration of Cocoyoc. (1975). *World Development*, 3(2&3), 141-148.
- The World Bank. (1980). *World Development Report*. Washington D.C.: The World Bank.
- ul Haq, M. (1995). *Reflections on Human Development*. New York: Oxford University Press.
- UNDP. (1990). *Human Development Report 1990*. New York: United Nations Development Programme.

- UNDP. (1993). *Human Development Report 1993*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (1993). *Human Development Report 1993*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (1995). *Human Development Report 1995*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (1996). *Human Development Report 1996*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2000). *Human Development Report 2000*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2001). *Human Development Report 2001*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2002). *Human Development Report 2002*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2005). *Human Development Report 2005*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2006). *Human Development Report 2006*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2010). *Human Development Report 2010*. New York: United Nations Development Programme.
- UNDP. (2015). *Human Development Report 2015*. New York: United Nations Development Programme.

PRUDENCIA Y AMISTAD EN ARISTÓTELES PRUDENCE AND FRIENDSHIP IN ARISTOTLE

Andrés Covarrubias Correa

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago de Chile

acovarrc@uc.cl

Resumen

Este artículo busca establecer la relación entre la prudencia, virtud dianoética que articula la vida práctica, y la amistad, en *Ética a Nicómaco*, *Política* y *Retórica*. La amistad exige, para que pueda darse plenamente, conocerse y quererse a sí mismo, más allá del egoísmo y debe trascender el mero interés o el placer. Para esto, la educación cumple un papel fundamental en el sentido de aprender a complacerse y dolerse como es debido, lo que debe ser estimulado en la vida familiar desde los primeros años de vida. La amistad perfecta implica considerar al amigo como otro yo, e incluso llegar a dar la vida por él de ser necesario. Desde una perspectiva política, la amistad ciudadana o concordia tiene un lugar central en una *pólis* que busca vivir plena y dignamente. Así, pues, prudencia y amistad constituyen la base desde la cual es posible articular de un modo sano tanto la vida personal como comunitaria, y arrojan nueva luz sobre el sentido que es posible dar a la justicia y a la vida buena.

Palabras clave; Aristóteles, prudencia, conocimiento y amor de sí mismo, amistad, concordia.

Abstract

Within the context of *Nicomachean Ethics*, *Politics* and *Rhetoric*, this article seeks to establish the relationship between prudence, a dianoethic virtue that articulates practical life, and friendship. Friendship requires, in order for you to fully realize, know and love yourself, beyond selfishness and must transcend mere interest or pleasure. For this, education plays a key role, for anyone must learn how to feel pleasure and pain, which must be motivated from the first years of family life. The perfect friendship implies considering the friend as another self, and even, if necessary, giving our own life for him. From a political perspective, citizen friendship or agreement has a central place in the *pólis* that seeks to live fully and with dignity. Thus, prudence and friendship constitute the basis from which it is possible to articulate both personal and community life in a healthy way, and they shed new light on the meaning that it is possible to give to justice and the good life.

Keywords; Aristotle, prudence, knowledge and love of oneself, friendship, agreement.

1. INTRODUCCIÓN¹

Pensar el sentido de lo humano en la sociedad actual invita a una reflexión sobre el vínculo que es posible establecer entre la prudencia (*phronesis*), que es la virtud central de la inteligencia para articular y regular la buena acción -más allá de la mera habilidad (*deinós*) y las capacidades propias del sujeto hábil-, y el hábito o disposición de la amistad o amor (*philia*), que no solo se refiere al vínculo entre personas individuales sino que también apunta a una sana y productiva convivencia ciudadana, en el horizonte de la búsqueda de una existencia buena y digna de ser vivida.

Aristóteles es un autor capital para acompañarnos en la reflexión de estos importantes aspectos de la vida personal y comunitaria, puesto que en sus *Éticas* y en la *Política* expresa tanto la necesidad de analizar, promover y educar en el ejercicio de la virtud de la prudencia, en tanto encarna la sabiduría práctica, como la relevancia de asignar un espacio privilegiado a la reflexión sobre la amistad. Además, en *Retórica* complementa este análisis con sugerentes descripciones acerca de la amistad, tratada en este caso no como una disposición habitual (*béxis*) sino como un sentimiento (*páthos*).²

Sabiduría práctica, amistad, son aspectos humanos que nos interpelan actualmente y, por tanto, apuntan con urgencia a renovar un profundo análisis cuyo alcance no compromete solo a nuestra vida como individuos, sino que también al presente y futuro de una comunidad concebida para el logro de una vida justa, buena y plena, a la que como personas sensatas deberíamos aspirar. Sin embargo, si revisamos los testimonios actuales en torno a lo que sería adecuado y conveniente deliberar, elegir y realizar para el logro de una vida buena, notamos la ausencia casi total de una referencia a la sabiduría práctica, la que debería, sin embargo, iluminar una mejor comprensión de los hábitos y sentimientos involucrados; entre ellos, la amistad, la concordia (*homonoia*) y la benevolencia (*eúnoia*). Junto con esto, ha ido perdiendo relevancia la consideración del papel central que tiene el quererse sanamente a sí mismo, junto con el autoconocimiento que esto implica, como condición necesaria para poder respetar y amar al prójimo adecuadamente.

Lo que intento en este artículo es explicitar lo que Aristóteles en algunos casos solamente ha sugerido en relación al establecimiento de un buen gobierno que busque un vínculo armónico entre prosperidad, estabilidad y concordia de los ciudadanos. Así, pues, al considerar más de cerca lo propuesto por el Estagirita, sobre todo en lo que hace relación con el vínculo entre prudencia y amistad, es posible ofrecer

1 Este trabajo fue expuesto en las XX Jornadas de Filosofía (On line) “El sentido de lo humano en la sociedad actual: reflexiones, análisis y propuestas”, realizadas entre el 29 y 30 de septiembre de 2020, las que fueron organizadas por el Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción. Gracias a las observaciones y comentarios recibidos en esa ocasión he podido profundizar en nuevos aspectos que han sido integrados en este escrito.

2 Cooper (1996: 244) plantea que la clara diferencia de tratamiento entre la amistad como hábito desde un punto de vista ético y como un sentimiento o pasión desde el punto de vista retórico puede ser compatibilizada en virtud de los diferentes intereses que animan ambas perspectivas. En el caso de la retórica, se considera en atención a la persuasión del auditorio.

una nueva luz en lo que respecta a nuestro diagnóstico de la situación actual y sus acciones de mejoramiento para una vida personal y ciudadana satisfactoria y digna. Tal diagnóstico, en fin, permite asentar elementos fundamentales que proveen una base que hace posible avanzar con rigor y consistencia en el diálogo que es necesario en todo tiempo, pero, con mayor urgencia, en épocas y situaciones de crisis extendidas a todas las personas y comunidades como ocurre en la actualidad, tomando en cuenta además la pandemia que azota al mundo desde fines de 2019, la que produce una mayor sensación de vulnerabilidad, soledad y temor respecto al futuro.

2. IMPORTANCIA DE LO CONVENIENTE Y EL AMOR A SÍ MISMO PARA LA AMISTAD

2.1 La prudencia y lo conveniente para uno mismo

Al analizar la virtud de la prudencia, Aristóteles comienza por considerar a quién llamamos prudente. Sostiene que lo es aquel que puede discurrir sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo. Esto no apunta a algún aspecto parcial, como la salud o la fuerza, sino para vivir bien en general. Los prudentes, además, razonan adecuadamente con vistas a algún fin bueno, de entre aquellos que no son considerados por ningún arte particular y, en este sentido, también les denominamos hombres reflexivos (*boulentikós*) (E.N. VI, 5, 1140 a23-29). A partir de esta constatación de las opiniones ampliamente sostenidas o admitidas, surge la definición de la prudencia en cuanto es una “disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (1140 b4-5 y cfr. b19-21, [trad. 1994]). Se trata, en efecto, de una disposición práctica acompañada de una regla verdadera referida a lo que es bueno o malo para el hombre y así, pues, la rectitud de todas las virtudes éticas depende de la prudencia (X, 8, 1178 a18).

Aristóteles menciona a Pericles como un ejemplo del prudente: “Pensamos que los hombres de este tipo son prudentes por cuanto son capaces de considerar (*theorein*) lo que es bueno para ellos mismos y para los hombres” (E.N. VI, 5, 1140 b8, [trad. 1994]). En este sentido, el prudente es quien está capacitado para deliberar y, más precisamente, para deliberar bien (*kalós*) (1140 a31 y 10, 1142 b3).³

A diferencia de lo que ocurre con la sabiduría (*sophía*), donde las cosas conocidas siempre son de la misma manera, en el caso de la sabiduría práctica (*phronesis*) hay variaciones, toda vez que se denomina prudente al que puede “examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo y eso es lo que se confiará a la prudencia. Por eso también se dice que son prudentes algunos animales, aquellos que parecen tener cierta facultad

3 Aubenque (1999): “A la vez hombre de pensamiento y de acción, heredero en esto de los héroes de la tradición, el *phronimos* une en él la lentitud de la reflexión y la inmediatez de la intuición, que no es sino la brusca eclosión de aquélla; une la minucia y la inspiración, el espíritu de previsión y el espíritu de decisión”. (p. 169). Y agrega: “Ciertamente *phronein* y *phronesis* se emplean a menudo en el sentido intelectual de inteligencia, de saber, o en el sentido afectivo de disposiciones, que pueden ser buenas o malas. Pero *phronein*, tomado absolutamente, suele designar en un sentido indisolublemente intelectual, afectivo y moral, el pensamiento sano, el discernimiento concreto de lo conveniente, la deliberación recta que culmina en la palabra o la acción oportunas” (p. 184).

de previsión para su propia vida” (E.N. VI, 7, 1141 a22-28, [trad. 1994]).

Es importante distinguir, sin embargo, la prudencia de la mera habilidad, cualidad propia del sujeto hábil (*deínotes*), pues ambas pueden apuntar a lo que es conveniente para uno mismo o incluso, a veces por mero accidente, para la comunidad.

Por otra parte, Aristóteles en la *Retórica* considera a la *phrónesis* como un antídoto frente a las pretensiones de una actividad oratoria cuyo último objetivo es provocar solamente placer y adulación, lastrada además por un fuerte componente de irracionalidad que solo se ocupa de excitar las pasiones. En efecto, la prudencia, en tanto virtud que debe ser manifestada por el orador en su discurso a partir del carácter, se define como “la virtud propia de la inteligencia por la que se adquiere la facultad de deliberar adecuadamente acerca de los bienes y los males” (*Retórica* 1366 b20, [trad. 1990]).

La *phrónesis*, en este contexto, se vincula con la reflexión sobre el lugar retórico del más y el menos, que versa sobre el bien comparativamente mayor y lo que es más conveniente (*Retórica* I, 7) y también la prudencia se relaciona con el objeto propio de la deliberación de los mejores medios para lograr el fin, que es tanto lo que conviene en una situación determinada como lo que es considerado bueno (I, 6).⁴ Aristóteles sustenta la tesis de que lo conveniente es bueno (*Retórica* 1362 a20), siendo lo bueno lo que es por sí digno de ser elegido y, además, es aquello con vistas a lo cual escogemos otras cosas. Al bien tienden todos los seres, tanto los que poseen sensibilidad y razón como cualquiera que llegara a tener razón, pues es esta última la que permite el conocimiento de lo bueno y lo preferible, donde se busca, además de lo placentero, lo bello, porque esto se dice con propiedad de las cosas elegibles por sí mismas (1362 b10). Esta relación entre bondad y belleza ofrece un propicio marco ético para la argumentación retórica, dándole, a fin de cuentas, un objetivo que trasciende la mera habilidad de poder argumentar acerca de las cosas contrarias con una validez que solo en apariencia es equivalente.

En el orden de los bienes, en primer lugar es bella la felicidad, ya que es elegible por sí misma y autosuficiente y, en definitiva, elegimos las demás cosas por causa suya. También lo son la justicia, el valor, la sensatez, la magnanimidad, la magnificencia, en tanto virtudes del alma y, en general, todo aquello que no constituye un exceso es bueno, y malo lo que excede a lo que es adecuado. En la práctica, podemos denominar bueno aquello que ha elegido alguno de los prudentes, o los buenos hombres y mujeres (*Retórica* 1363 a15). Así, pues, la entidad, la cualidad y la cantidad son, en absoluto, de acuerdo a como pueden constatarlos la ciencia y la prudencia en tanto saberes fundados, pero en el contexto de la persuasión Aristóteles lo afirma respecto del bien, ya que este es lo que elegiría todo aquel que fuese prudente (*Retórica* 1364 b15). En conclusión, es evidente que en el ámbito de la *práxis* es mayor lo que más aconseje la prudencia y a esto se debe adecuar la retórica, si lo que se busca es que sea una facultad útil y beneficiosa para la ciudad.

4 Halliwell (1994: 220-222) analiza con detalle los puntos de encuentro y diferencias entre la *phrónesis* considerada desde la retórica y el punto de vista asumido en la *Ética a Nicómaco*.

Por lo tanto, el alto valor que el filósofo de Estagira asigna a la *phrónesis* abre un nuevo camino para explicar en qué sentido en la *Retórica* se afirma que es necesario conocer las argumentaciones contrarias para objetar tesis dañinas que se nos oponen, pero que, en términos absolutos, no se debe hacer lo que es malo y, en este sentido, los argumentos que se amparan en la justicia son superiores comparados con los que intentan apoyarse en lo que es injusto, pues estos últimos, además de que suelen ser prontamente desenmascarados por el auditorio, terminan dañando la sana convivencia ciudadana. Es importante aquí explicitar que en la base de esto está la convicción de que los seres humanos tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y, más aún, que la mayor parte de las veces la alcanzan (*Retórica* 1355 a15-17).

Aristóteles considera la importancia de la prudencia no solo en relación al más y menos, al bien y lo conveniente, sino que la vincula con el género epidíctico, en el cual lo central es lo bello y lo feo, la virtud y el vicio, lo elogiabile y censurable, donde el criterio decisivo es la buena deliberación en torno a bienes y males, lo que solo puede ser ofrecido por la *phrónesis*. Esto en razón de que las virtudes más grandes han de ser también las más útiles, entendida la virtud, políticamente, como una facultad de procurar servicios (*Retórica* 1366 b20).

El Estagirita busca algo más que la mera aceptación de lugares plausibles según las mayorías. En este sentido la *Retórica* pretende destacar el valor de la prudencia, al no buscar vencer a partir de la utilización de cualquier lugar común, sino desplegando un orden de lugares que guarda sintonía con el verdadero fin de la persuasión: el bien de la *pólis*. Así entendido, esto también involucra la definición de la *téchne rhetoriké* como la facultad de teorizar los medios más adecuados, en cada caso, para persuadir, donde lo que es más propicio es medido por la superioridad del bien, la prudencia, el saber y la justicia. De manera que lo verdadero y lo justo son más persuasivos que sus contrarios, y a este objetivo debe apuntar la retórica en tanto disciplina dependiente de la política, como también lo son la economía y la estrategia (*E.N.* 1094 b2-4), a pesar de que estas *téchnai* siempre tienen la posibilidad de ser mal utilizadas. Desde esta perspectiva, la buena retórica reclama un saber que sea capaz de aportar mayor discernimiento y veracidad, a saber: la política (*Retórica* 1359 b3-6).

En el caso de la retórica deliberativa o política, esta tiene como fin teorizar sobre los medios que permiten la persuasión en lo que respecta a lo conveniente y lo perjudicial. Ella está orientada a oyentes que no poseen una preparación especial sobre las materias a tratar o un conocimiento preciso del alma humana, y que, además, no cuentan con demasiado tiempo para juzgar acerca de estos asuntos, ni es de suponer otro móvil de su decisión que no sean el interés, el placer y la utilidad.

A partir de esta descripción de la oratoria política podemos afirmar que, en cuanto *téchne*, no está capacitada para ofrecer criterios éticos intrínsecos que orienten la deliberación, que versa, además, sobre asuntos eminentemente prácticos, como lo son la guerra o la paz, la legislación, las importaciones o exportaciones, la adquisición de recursos y la defensa del territorio. En este sentido, es la política la que debe

determinar, al igual como ocurre en el caso de la economía o la estrategia, los límites de dicha *téchne* y el campo donde se desenvuelve el orador. Por lo mismo, a este último le basta con conocer de un modo general los regímenes políticos y el alma humana, es decir, solo en la medida en que esto sea útil para la persuasión (*Retórica* 1365 b21ss.). El prudente (*phrónimos*) es quien puede, a fin de cuentas, ver lo verdadero y lo mejor y, desde este punto de vista, habrá una retórica iluminada por una recta intención y otra conducida por una intención desviada. Sin embargo, esto no depende de la retórica como *téchne*, ya que quienes pretenden descalificarla olvidan que ella pertenece a la esfera de los bienes relativos, como la fuerza, la salud, la riqueza, el talento estratégico, los que se diferencian de la virtud por el hecho de poder ser bien o mal utilizados (*Retórica* 1355 b2-7). La actitud hacia el bien o hacia el mal no reside en la facultad sino en la intención (1355 b17-21), donde se puede acertar o errar tanto en el reconocimiento del fin correcto como de los medios para alcanzarlo.

Según Aristóteles, los sofistas han confundido retórica y política, ya que la oratoria se disfraza con la forma de esta última (*Retórica* 1356 a27-30 y *Ética a Nicómaco* 1356 a33). A mi entender, detrás de esta posición está de nuevo presente la importante distinción entre habilidad (*deinótes*) y prudencia (*phrónesis*). Tanto es así que el Estagirita llega a afirmar que “nada dificulta que el hombre hábil sea incontinente, y por eso en ocasiones algunos parecen a la vez prudentes e incontinentes, porque la habilidad difiere de la prudencia (...) y si bien están próximas en cuanto a su modo de razonar, difieren en cuanto a la elección” (*E.N.* VII, 10, [trad. 1994]). Entonces, la retórica ha de enmarcarse en una adecuada elección de medios por los cuales se pueda acceder a la vida buena en comunidad, pues, de modo contrario, podría operar como una mera fuerza persuasiva al servicio de intereses que no siempre redundan en un beneficio para la vida política.

Esta centralidad de la prudencia, en cuanto sabiduría práctica, para la consideración de la gradación del bien, permite comprender mejor la afirmación de Aristóteles de que no se debe hacer lo malo, clarifica la vinculación entre lo verdadero y lo verosímil, y el hecho de que sin prudencia los argumentos pronto dejan de coincidir con la realidad, lo que es digno del máximo reproche. De manera que la *téchne rhetoriké* debe ser una ramificación productiva de la política que permita recoger, comunicar y anticipar las condiciones para una vida digna y buena en la ciudad.

Ahora bien, para que el orador pueda lograr que el auditor juzgue certeramente acerca de algún asunto que le compete en tanto ciudadano, debe mostrar a la audiencia por medio del discurso mismo, tanto una adecuada argumentación deductiva en el entimema o inductiva mediante los ejemplos, como excelencia de carácter (*éthos*), pues solo así podrá provocar las emociones adecuadas, pues estas últimas también forman parte sustancial del proceso persuasivo.⁵

5 Blundell (1992: 165) afirma: “The intimate connection between emotion and excellence of character is clear from many passages in the *Rhetoric*, including the extensive treatment of the emotions, which has frequent points of contact with the *Ethics*”.

2.2 Conocerse y quererse a sí mismo: condición necesaria para la verdadera amistad

La amistad es una virtud o va acompañada de virtud y, además, es lo más indispensable para la vida (*E.N.* VIII, 1, 1155 a1-2). En este sentido la amistad es algo noble y hermoso (1155 a28-29) y nadie querría vivir careciendo de amigos aunque tuviera al alcance todos los otros bienes (1155 a5-6). De manera que incluso el hombre contemplativo está llamado al cultivo adecuado de ella para lograr sus objetivos, por causa de que somos seres sociales y naturalmente inclinados a la vida en comunidad.⁶

Aristóteles distingue tres tipos de amistad, dependiendo de si está fundada en la utilidad, el placer o el bien mismo, y asume como punto de partida el análisis de las opiniones más difundidas y normalmente compartidas.⁷ Además, el Estagirita diferencia entre modos de vincularse (padre-hijo, esposo-esposa y hermanos entre sí). Sin embargo, la amistad principal y perfecta es la de los buenos en tanto que buenos, mientras que las demás formas lo son por semejanza con ella (*E.N.* VIII, 4, 1157 a25-31). En el caso de la amistad primera en jerarquía y preferencia se quiere el bien del amigo por él mismo. Es claro, pues, que la amistad en propiamente se dará entre sujetos prudentes, dado que se les exige bondad del carácter en un sentido pleno. La amistad perfecta, entonces, se da entre hombres buenos e iguales en virtud, y permanece mientras tienen esta bondad, habida cuenta de que la virtud es algo permanente (*E.N.* 1156 b7-12).

Aristóteles diferencia, sin embargo, afecto (*phileia*) y amistad. El primero tiene la apariencia de un sentimiento (*pathos*), pues se da también respecto de cosas inanimadas, mientras que la segunda es un hábito que nos relaciona con alguien semejante a nosotros, y en este sentido exige una disposición (*hexis*) permanente del carácter para que sea estable y duradera. Por su reciprocidad, que debe ser explícita y compartida, implica una elección derivada de una buena y sana disposición, donde los amigos, a fin de cuentas, desean cada uno el bien del otro por el otro mismo, debido a un hábito firmemente arraigado en el carácter y no por una mera afección. Así, pues, cada uno ama su propio bien y retribuye al otro en querer y placer, siendo la amistad una igualdad que se da sobre todo en la que es propia de los hombres buenos (*E.N.* VIII, 5, 1157 b26ss). Es importante tener en cuenta que para Aristóteles solo se juzga bien acerca de lo que se conoce, y solo bajo esta condición se puede ser buen juez (*E.N.* I, 3). Por tanto, el conocimiento de sí mismo es condición necesaria para poder promover una auténtica amistad, dado que nadie que ignore quien es, puede verdaderamente percibir una igualdad en relación al prójimo.⁸

6 Hitz (2011) desarrolla una sugerente y bien fundamentada discusión sobre la aparente tensión en Aristóteles entre la autarquía propia del sabio y la amistad como un bien al cual el ser humano debe aspirar.

7 Kosman (2004) expone con claridad las consecuencias de esta clasificación propuesta por Aristóteles.

8 Fortenbaugh (1979) analiza con detalle la importancia que Aristóteles asigna al conocimiento en lo que hace relación con el surgimiento de las emociones y cómo este filósofo contribuye a la discusión surgida en la Academia en torno a la relación entre el conocer y las pasiones: "Aristotle's analysis of emotion and in particular of the essential involvement of cognition in emotional response is an important contribution to philosophical psychology. It is also important for rhetorical and ethical theory because it makes clear that emotions are not blind impulses. When a man responds emotionally, he is not the victim of some

La amistad en cuanto implica primero querer a sí mismo es, aunque parezca una paradoja, lo contrario al egoísmo cuando esto se vivencia de manera sana.⁹ De hecho, en *E.N.* IX, 8, Aristóteles se pregunta si uno ha de querer a sí mismo más que a ningún otro (1168 a27-28) y concluye que debemos querernos sobre todo a nosotros mismos (1168 b10). Pero hay dos formas de amor a sí mismo, tan distintas entre sí como lo son el vivir en concordancia con la razón o hacerlo de acuerdo a las pasiones (1169 a4-6). Mientras el hombre malo no debe amarse a sí mismo, pues significaría en primer término querer sus propios vicios, el bueno sí debe hacerlo porque quiere lo mejor de sí (1169 a12-14). En este sentido, los malvados pueden ser amigos por pura conveniencia o placer y, a fin de cuentas, por accidente, es decir, solo por tener un cierto parecido lejano con la verdadera amistad, pero, en la práctica, siempre vivirán imposibilitados de vislumbrar la auténtica *philia* (1157 b3-5).

El amigo es otro yo (*béteros autós*) (IX, 9, 1169 b7; 1170 b6) y tiene con su amigo la misma disposición que la que guarda consigo mismo (1170 b7-8). Esto implica que está dispuesto a realizar cualquier sacrificio por el amigo, hasta dar la vida por él (IX, 8, 1169 a18ss.). En este sentido se puede considerar a la amistad como cierta igualdad, pues al querer al amigo se quiere el propio bien (VIII, 5, 1157 b32-36). La condición de la amistad plena es, pues, que sepamos amar lo mejor de nosotros mismos para así poder querer lo óptimo del amigo, y así poder buscar su realización y plenitud con un radical desinterés. Todo esto bajo la impronta, asociada a nuestra condición de seres relacionales, de que a quienes son felices no les conviene de ningún modo ser solitarios (1157 b20).

En la *Ética Eudemia*, VII, 12, Aristóteles relaciona la autosuficiencia y la amistad, en el contexto de si es necesario para el autosuficiente tener amigos. Percibirse a sí mismo y conocerse es lo más deseable para cada uno, donde vivir se concibe como una especie de conocimiento. Asimismo, percibir y conocer al amigo es, de alguna manera, como percibirse y conocerse a uno mismo. Bajo esta perspectiva, lo mejor es compartir la contemplación y el deleite, puesto que mientras la divinidad se basta a sí misma, en nosotros el bien está en función de otro. Sin embargo, los verdaderos amigos no pueden ser muchos por causa de que se les exige igualdad en bondad, amor compartido al saber y, por tanto, búsqueda contemplativa de las cosas más sublimes. En la *Retórica*, Aristóteles define la amistad (*philein*) como la “voluntad de querer para

automatic reflex. On the contrary, he is acting according to his judgment” (p. 147).

9 Para un desarrollo de los aspectos involucrados en este problema, cf. Kahn (1981): “However, the self which is loved –the true self- is *nous*, the interpersonal principle of intelligence. At this level the issue of egoism versus altruism collapses, because of the collapse of the distinction in principle between the self and the other. Insofar as my friend’s life exhibits the activity of the same rational principle which is active in me, his rationality and hence the moral and intellectual excellence of his life do in fact belong to me, since they are the proper work of a principle which is mine as much as his” (p. 39). Si bien estoy de acuerdo con la centralidad de la contemplación y la bondad de poder contemplar con otros las realidades más altas y sublimes, aspecto que enfatiza fuertemente Kahn, me parece que, sin embargo, hay que considerar de un modo más explícito la radical importancia de la similitud de caracteres de los amigos y del sentido de justicia que comparten, además de la necesidad del trato frecuente entre ellos, para aquilatar en toda su dimensión práctica la importancia de la amistad en Aristóteles.

alguien lo que se piensa que es bueno –por causa suya y no de uno mismo-, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello” (1380 b36-1381 a1, [trad. 1990]), destacando asimismo la necesidad de que el sentimiento sea recíproco de un modo explícito; que se alegre el amigo con las alegrías del amigo y se entristezca con sus penas. En la base de esto está la necesidad de la confianza, porque nadie puede amar al que teme.¹⁰

La amistad es definida, pues, siguiendo el modelo de la prudencia, en el sentido de que es necesario partir del conocimiento y el amor a uno mismo (amistad para consigo mismo) para poder difundir e irradiar desde ahí lo que sea beneficioso a los demás, siempre cuidando el no confundir la amistad con utilidad o mero placer, como tampoco ha de ser identificada la prudencia con la mera habilidad.¹¹

2.3 Lo conveniente para la ciudad y la amistad

Aristóteles en la *Política* analiza las diversas constituciones posibles que pueden conformar un Estado, las que deberían dar orden a la ciudad, estableciendo el funcionamiento de los cargos y de la autoridad soberana. En este contexto, tal autoridad la puede ejercer uno solo, unos pocos o la mayor parte de los hombres. Esto puede llevarse a la práctica correcta o incorrectamente, dependiendo de si se ejerce el poder en vistas del bien común o motivados por intereses privados, es decir, solo los de una parte de la comunidad. Son formas potencialmente correctas la monarquía, la aristocracia y la *politeia*, que algunos traducen como república. Por otra parte, reconoce como formas ilegítimas la tiranía, la oligarquía y la democracia (entendida por el Estagirita como un gobierno que favoreciendo el interés de los más pobres descuida el bien común, bajo la idea de que los individuos iguales en libertad, se sienten iguales en todo lo demás). Debido a la dificultad de encontrar a alguien que sobresalga respecto a los demás, o unos pocos que lo hagan, Aristóteles termina por aceptar que lo más razonable es que la *politeia* termine por ser el gobierno más extendido entre las ciudades. Esta forma de gobierno integra tanto elementos de la oligarquía como de la democracia.¹²

La amistad ciudadana a la que se ha de aspirar en los casos de los gobiernos bien establecidos, y que es una cierta benevolencia producto de la concordia

10 En relación a un análisis de la confianza, su diferencia con la temeridad, y la importancia de tal sentimiento para encarar las situaciones que pueden inspirar temor, Covarrubias (2020).

11 Jaeger (1985: 436-38) considera brevemente ciertas referencias históricas respecto a la amistad, y luego propone a Sócrates como maestro de un nuevo arte de este sentimiento o emoción, pues fue consciente de que “la base de toda amistad verdadera no debe buscarse en la utilidad externa de unos hombres para otros, sino en el valor interior del hombre” (p. 437), convicción que influye decisivamente tanto en la Academia como en el Liceo.

12 Reale (2003: 118) plantea que “la *politeia* atempera las excelencias y elimina los defectos de las dos formas ilegítimas y, por tanto, en el esquema general trazado por el Estagirita, está situada en una posición algo anómala, porque viene a encontrarse en un plano diferente ya sea respecto de las dos primeras constituciones perfectas (i.e. monarquía y aristocracia), ya sea a las tres imperfectas. Las *politeia*, pues, como han señalado los estudiosos, es la constitución que valora a “la clase media”, y que, precisamente en cuanto “media”, ofrece la mayor garantía de estabilidad”.

(*homónoia*), difiere de la que es propia de los amigos buenos, pero aun así guarda ciertas características comunes, una cierta semejanza. En efecto, la amistad entre los ciudadanos se da cuando éstos están de acuerdo sobre lo que les conviene y lo eligen, y llevan a la práctica lo acordado en común (E.N. IX, 6, 1167 a26-28).

En *Política*, III, 4, el Estagirita analiza si ser hombre bueno y buen ciudadano consiste en la misma virtud o no. Aristóteles concluye que no se identifican, puesto que la excelencia del buen ciudadano se define en relación al régimen al cual pertenece y, en este sentido, los distintos ciudadanos cumplen funciones diferentes con vistas al bien y seguridad de la ciudad. El hombre bueno, en cambio, se define por una virtud única. Así, pues, no es necesario que un buen ciudadano requiera aquella virtud por la cual decimos que un hombre es bueno. Además, no es esperable que la ciudad esté compuesta solo por hombres buenos o por un gran número de ellos, pero sí lo es que tengan la virtud del buen ciudadano, es decir, que cada cual cumpla su función de manera adecuada. Y Aristóteles se pregunta: pero, ¿es posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y del hombre bueno? Responde que el gobernante recto debe ser bueno y prudente y que el político tiene que ser prudente (*Política* 1277 a13-16), en el entendido de que el hombre bueno debe saber tanto mandar como obedecer bien cuando corresponda y atendiendo al tiempo oportuno.

A partir de lo anterior podemos afirmar que Aristóteles pone una fuerte exigencia a la política, al esperar no solo prudencia en el gobernante, lo que en primera instancia ya parecería algo suficiente, sino también bondad. Desde esta perspectiva, y aunque no lo explicita, parece que el Estagirita considera que solamente quien conoce la amistad verdadera puede llevar a buen puerto la amistad ciudadana. Así, pues, la felicidad de la ciudad está mediada por el ejercicio de la prudencia, la amistad cívica y el conocimiento de aquello que la *pólis* necesita para una vida plena y digna, siempre y cuando esté dirigida por buenos gobernantes.

Knoll (2017: 98) sostiene que para Aristóteles la educación y la virtud son los criterios apropiados de valor en lo que respecta a la distribución justa de cargos y honores políticos.¹³ La buena educación, en este sentido, colabora esencialmente con la adecuada formación del alma para llegar a tener un carácter virtuoso. Así, pues, la educación no solo debe enfatizar la justicia subjetiva sino también la valentía y la moderación. De modo que, junto con la prudencia, estas virtudes éticas constituyen lo que el Estagirita denomina virtud política. Podemos poner en relación con esto lo afirmado por Nussbaum (2003: 134) en el sentido de que para Aristóteles las emociones se configuran ante todo y primero en la familia, en las interacciones del niño con sus padres y seres queridos, toda vez que el amor y la gratitud se forman en los primeros años de la vida en familia y, de esta manera, allanan el camino para futuros apegos a los amigos y a la ciudad.¹⁴

Para Aristóteles la amistad es la que mantiene unidas las ciudades y, debido a esto, los legisladores se esfuerzan más en su florecimiento que en el de la justicia (que

13 Para una fundamentación de la tesis de que en Aristóteles la *pólis* está al servicio de las virtudes y no al revés; Martí (2017).

14 Sobre este importante punto, cf. Vigo (2007: 214).

también, por cierto, deben hacerlo), pues un objetivo prioritario de quienes se ocupan de la legislación es mantener lo más lejos posible la discordia (*E.N.* 1155 a23-5). La justicia, en este sentido, aparece como una condición necesaria pero no suficiente.¹⁵ Detrás de este profundo diagnóstico del Estagirita se expresa la convicción de que la amistad es una condición de posibilidad, promovida por la familia y la educación, y no una mera consecuencia deseable de la buena legislación.

3. CONCLUSIONES

Desde la perspectiva de Aristóteles se hace imprescindible propiciar el florecimiento de la amistad desde los primeros años de vida, y esto también lo promueve la buena educación, en el sentido de aprender a complacernos y dolernos como es debido (*E.N.* 1104 b11-13). La *philia* requiere, en primer término, tener la capacidad de conocerse y quererse sanamente a sí mismo, pues para el Estagirita las emociones tienen un fuerte componente cognoscitivo, el que opera en ellas como causa eficiente, y esto se hace claro en el tratamiento de las *páthe* en el libro II de la *Retórica*.

Por ejemplo, para sentir miedo se ha de tener la imagen de que es inminente un mal destructivo, o, por el contrario, para tener confianza debemos antes abrigar la esperanza de que están cerca las cosas que pueden salvarnos. Bajo este punto de vista, solo quien es bueno se quiere bien a sí mismo y así está capacitado para establecer sólidos lazos de amistad con quienes tienen una bondad equivalente, la que requiere sobre todo el ejercicio de la prudencia en tanto virtud de la inteligencia que rige en el horizonte práctico. Esto implica, además, ser capaz de mirar al semejante como otro yo, e incluso llegar a dar la vida por el amigo si es necesario.

En el caso de la vida ciudadana, la felicidad solo puede conseguirse a partir de la concordia o amistad política, lo que implica querer el bien de la *pólis*, donde cada ciudadano busca realizar del mejor modo posible su función propia, tomando en cuenta sobre todo que somos animales políticos o sociales (*E.N.* 1097 b11; *Política* 1253 a7-8). En este contexto la prudencia aparece como una virtud fundamental, puesto que sin ella no es posible aquilatar adecuadamente los medios por los cuales se pueda lograr una vida satisfactoria y digna, ni lograr la justicia, que es la virtud que regula la sana convivencia entre los ciudadanos, pues los viles son siempre injustos e incapaces de establecer una amistad estable, e incluso ellos mismos no se parecen en nada por la mañana a como son por la tarde (*E.E.* VII, 5). Esta centralidad de la prudencia también se hace patente en la actividad retórica, en cuanto es una facultad que se ocupa de buscar los mejores medios de persuasión en lo que respecta a las mayorías que deben juzgar acerca de lo conveniente o perjudicial (retórica deliberativa), lo elogiabile o censurable (retórica epidíctica) y, en fin, sobre lo justo o injusto (retórica judicial).

¹⁵ Godoy (2012: 351-2) expone con claridad las razones de por qué para Aristóteles sin justicia no puede haber amistad, y sin la comparecencia de ambas tampoco puede haber un régimen recto. Sobre esta estrecha relación entre justicia y amistad, cf. Barker (1959: 231-7).

Además, para lograr esto, es necesario fortalecer la confianza de manera que el temor vaya perdiendo su influjo, y propiciar la valentía, de modo que la cobardía no inunde a quienes buscan el adecuado desarrollo y defensa de la *pólis*. Pero nada de esto es posible si tales sentimientos no están ordenados por la prudencia, sobre todo del gobernante, en cuanto ella es la virtud dianoética que tiende un puente entre lo que dicta la recta razón, respecto a las cosas que pueden ser de más de una manera, y el siempre variable horizonte de las pasiones. Desde la perspectiva de Aristóteles, esta es la única vía posible por la cual el ser humano, en cuanto principio de elección, puede cumplir cabalmente con su condición de inteligencia deseosa o deseo inteligente (E.N. 1139 b4-6).

Indudablemente el pensamiento de Aristóteles sobre la prudencia, la amistad y la búsqueda de una convivencia ciudadana estable ofrece una fructífera base para reflexionar en torno a muchos de los problemas que forman parte de la discusión presente en torno a la búsqueda de una mejor forma de vida en comunidad y, en este sentido, a pesar de los siglos que nos separan, los aportes del filósofo de Estagira parecen no perder vigencia.

4. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1994): *Ética a Nicómaco*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Traducción de María Araujo y Julián Marías.
- _____ (2002): *Ética Eudemia*, Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Carlos Megino.
- _____ (1989): *Política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. Traducción de Julián Marías y María Araujo.
- _____ (1990): *Retórica*, Madrid: Gredos. Traducción de Quintín Racionero.
- _____ (1986): *Aristotelis Ars Rhetorica*, Oxford: Oxford University Press. Edición crítica de W.D. Ross.
- Aubenque, P. (1999): *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica. Traducción de María José Torres.
- Barker, E. (1959): *The political thought of Plato and Aristotle*, New York: Dover Publications.
- Blundell, M.W. (1992): 'Ethos and Dianoia Reconsidered', in Oksenberg Rorty, A. (ed.), 1992, *Essays on Aristotle's Poetics*: Oxford: United Kingdom at the Alden Press, pp. 155-75.
- Cooper, J.M. (1996): 'An Aristotelian Theory of the Emotions', in Oksenberg Rorty, A. (ed.), 1996, *Essays on Aristotle's Rhetoric*: Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, pp. 238-57.
- Covarrubias, A. (2020): 'Confianza y temor en Aristóteles', *Philosophia, Revista de Filosofía*, **80(1)**, pp. 87-105.
- Fortenbaugh, W.W. (1979): 'Aristotle's Rhetoric on Emotions', in Barnes, J; Schofield, M.; Sorabji, R. (eds.), 1979, *Articles on Aristotle: Psychology & Aesthetics*: London: Duckworth, pp. 133-53.
- Godoy, O (2012): *La democracia en Aristóteles: los orígenes del régimen republicano*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.

- Halliwell, S. (1994): 'Popular Morality, Philosophical Ethics, and the *Rhetoric*', in Furley, D.J. and Nehamas, A. (eds.), 1994, *Aristotle's Rhetoric: Philosophical essays*: Princeton-New Jersey: Princeton University Press, pp. 211-30.
- Hitz, Z. (2011): 'Aristotle on Self-Knowledge and Friendship', *Philosophers' Imprint*, **11(12)**, pp. 2-28.
- Jaeger, W. (1985): *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces.
- Kahn, Ch. (1981): 'Aristotle and Altruism', *Mind*, **90**, pp. 20-40.
- Knoll, M. (2017): 'Aristóteles y el pensamiento político aristocrático', *Revista de Filosofía*, **73**, pp. 87-106.
- Kosman, A. (2004): 'Aristotle on the Desirability of Friends', *Ancient Philosophy*, **24**, pp. 135-154.
- Martí, M. (2017): 'Amistad y reconocimiento. Sobre la *philia* aristotélica. Lo que Aristóteles vio y Hegel pasó por alto'. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, **XXII(3)**, pp. 37-49.
- Nussbaum, M.C. (2003): *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helénica*, Barcelona: Paidós. Traducción de Miguel Candel.
- Reale, G. (2003): *Introducción a Aristóteles*, Barcelona: Herder.
- Vigo, A.G. (2007): *Aristóteles: una introducción*, Santiago de Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

TRES ACCIONES RACIONALES DEL ANTIRRACIONALISTA LUTERO.

THREE RATIONAL ACTIONS FROM ANTI-RATIONALIST LUTHER.

Mtro. Juan Pablo Jaime Nieto

Seminario Diocesano de Celaya, Celaya Gto. México

llamamewinston@gmail.com

Resumen

Debido a sus aportaciones, Lutero representaría un personaje clave para entender el inicio de la modernidad, aunque las líneas religiosas de su pensamiento no corresponden con los principios de este movimiento, ya que su propuesta sometía toda facultad humana a la fe, rechazando la razón como principio rector de la voluntad. No obstante, en su alzamiento, el agustino no se percató de lo racional que fue su proceder a través de las acciones tomadas para impulsar su reforma, dejando ver que, por encima de lo religioso, las iniciativas de Lutero, representan una búsqueda de alternativas expresadas racionalmente.

Palabras Clave: fe, modernidad, protestantismo, razón, Reforma luterana.

Abstract

Due to his contributions, Luther may represent a key personality to understand the beginnings of modernity, despite the religious lines of his thought didn't match with the principles of that movement because his purpose was to submit all human faculties to the realm of faith, refusing to consider the reason as a principle of the human guide. Nevertheless, when the Augustinian took his uprising, he didn't realized how rational was the procedures he takes to put on motion his reform. Therefore, above the religious attitude, the actions taken by Luther represent a search of alternatives expressed in a rational way.

Keywords: faith, lutheran reform, modernity, protestantism, reason.

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo parte de la reflexión sobre las incidencias del pensamiento luterano a 500 años de la fundación del evangelismo o protestantismo como una de las divisiones más importantes del cristianismo. Sucintamente se puede decir que el principio elemental del protestantismo se basa en el desarrollo de la fe por medio del mensaje contenido en las escrituras bíblicas.

Religiosamente el protestantismo se caracteriza por la subordinación del individuo al mensaje de las escrituras, debido a que la enseñanza luterana considera la fe en éstas como la base esencial de toda conducción humana, menospreciando, en contraparte, una facultad como la razón, que, a partir de la modernidad, e incluso, desde el momento en que el luteranismo apareció, fue tomada como la instancia rectora de todo quehacer. Así, cuando la teología de Lutero fue vista como errónea por la jerarquía clerical, el entonces monje confiaba que la verdad estaba de su lado simplemente porque se basaba en la fe, llevando a cabo una contienda que tomaba el rumbo de una crítica decisiva a la hegemonía eclesiástica.

No obstante, aunque Lutero manifiesta un menosprecio a la razón en favor de la fe, la razón es un recurso de sus acciones reformistas, mismas que desembocaron en una lucha contra las inequidades del dominio eclesiástico; por tanto, la idea de este trabajo es poner de relieve que, aún con la sospecha imputada contra la razón, las estrategias luteranas operaron de manera racional, ya que a pesar de que su principal motivación era el desarrollo de la fe, Lutero lleva a cabo ejercicios como la traducción, la argumentación y la réplica de acuerdo a un marco conceptual que era ya preámbulo de la modernidad y sin los cuales no hubiera desarrollado su visión religiosa, social y filosófica, dejándonos ver que al interior de un movimiento como el suyo, existe el brío de una transformación que depende de los instrumentos crítico-rationales que le son implícitos.

El objetivo de este trabajo será, entonces, reseñar las técnicas racionales que acompañaron al proceder luterano como reflejo de un conjunto de transformaciones en el contexto renacentista, abarcando algo más que la génesis de una nueva doctrina religiosa, porque en su uso -seguramente involuntario-, puede vislumbrarse un actuar que le concierne a cualquier transformación social proveniente del uso de los instrumentos crítico-rationales, lo cual nos atañe más como un problema filosófico que como uno religioso.

2. PLANTEAMIENTO GENERAL

La figura de Lutero es un referente en la evolución del pensamiento occidental. Su influencia y las repercusiones de su obra a 500 años de comenzada la Reforma luterana, ha progresado como causa religiosa de teólogos y pensadores, pero, sobre todo, en la de los feligreses que han encontrado su porción de verdad en dicha confesión, la cual se caracterizó desde un inicio por el reconocimiento en la capacidad y deber que el individuo tiene para mantener una relación con Dios y con los hombres por medio de la fe revelada en el cristianismo.

En su momento, la novedad de esta doctrina radicaba en la ruptura con la intermediación eclesiástica entre Dios y el individuo, cuyo abuso en actos como la venta de indulgencias o la obtención de otros usufructos, arrancó el combate luterano lanzado en contra de la curia y los papistas¹, llamados despectivamente así por el reformador germano.

En este sentido, muchos son los estudios que pretenden ver en el señalamiento de esa relación no mediada entre el individuo y la divinidad los orígenes de la modernidad, entendida, parcialmente, como la autonomía del sujeto para determinar de manera autónoma sus acciones, porque si el hombre es capaz de relacionarse con lo divino por sí mismo, dicha capacidad puede extenderse a una emancipación frente a cualquier tipo de orden predominante, el eclesiástico, por ejemplo, encumbrado como administrador de los sacramentos y la salvación escatológica del individuo en el plano religioso de su época.²

En su doctrina, Lutero dice que el pecado nos aleja de Dios como criaturas, pero es la fe lo que nos acerca a Él como un don gratuito e intransferible, motivo por el cual destaca la no intermediación sacerdotal como una cuestión sancionada en su teología, similar a lo que Kant describe filosóficamente sobre la ilustración a través de la culpable incapacidad del hombre “(...) de servirse de su inteligencia sin la guía del otro” (Kant, , P. 25). Existe pues una similitud entre la inteligencia y la fe que, en reducidas cuentas, son una propiedad indivisible del sujeto, no obstante, Dios continúa rigiendo en la vida de los hombres. Así pues, el reconocimiento de la fe como una capacidad intransferible y personal podría revelarse como una exaltación del individuo, un logro humanista que más allá de su carácter religioso impulsaría el dominio del albedrío en una época donde la autonomía del individuo era el desenvolvimiento principal de sí mismo. Esto se observó en la contracción de los sacramentos, donde Lutero validaba solo a dos de ellos: el bautismo y la eucaristía, una vez que no encontró justificación bíblica para otros como el sacerdocio o la confirmación, y que eran consideradas como acciones invasivas del clero en la vida del practicante.³

Por otro lado, Lutero también previó cierta distancia del cristiano frente a la autoridad civil, ya que en su contemplación aquel que tenga este credo no se debe a dicha potestad si se guía por el amor y la fe, no obstante que Lutero reconoce en el derecho como una categoría complementaria para llevar a cabo la justicia de Dios en el plano material del mundo.

1 Cf. R. Marius, *Martin Luther, the christian between God and death*, Cap. 8. La contienda luterana comenzó no solo por la venta de indulgencias. La explotación de los lugares santos, así como de las reliquias sagradas, también motivaron las reprobaciones del entonces monje.

2 Ver. E. Troelsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, Cap. 1

3 Ver *La cautividad babilónica de la iglesia*. En esta obra Lutero considera la penitencia como un sacramento instituido por Cristo en las escrituras, no obstante, que, en trabajos como las 95 tesis, lleva a cabo una crítica al papel de dicho sacramento opinando incluso que podía ser solo recomendable.

De esta manera, el luteranismo admite una coyuntura de tipo personal con Dios⁴ y con el orden civil, pero no con ciertas ondas del poder eclesiástico -es decir, con la doctrina imperante de entonces-, mucho menos con la facultad racional, tan fuertemente cuestionada por el implacable monje alemán. Debido a esto, al preguntarnos por la influencia de la Reforma en la edificación de la modernidad, es importante señalar que el horizonte previsto por Lutero, solo poseía connotaciones institucionales, es decir, su pronunciamiento era en contra de la dominante investidura del orden eclesiástico, proclamada en dispositivos como los *characteres indelebiles* (signos indelebles) concebidos para el sacramento de la ordenación, de tal suerte que las demandas de Lutero, representan un pronunciamiento al interior mismo de la iglesia católica contra la coacción de los fieles, como Troelsch señala en su ensayo *El Protestantismo y el mundo moderno*:

Lo más importante es que el protestantismo, considerado desde el punto de vista de la historia eclesiástica y dogmática, no es más que una transformación del catolicismo, una prolongación de los planteamientos católicos a los que se ofrece una nueva respuesta. (Troelsch, 1958, P. 38)

Podemos afirmar, entonces, que Lutero no era partidario de una emancipación liberal del individuo, por eso es que no hay similitud entre su pensamiento y la idea de emancipación moderna, debido a que Lutero concebía la libertad como un otorgamiento divino destinado al hombre para conducirse en rectitud. La libertad para Lutero, es un objeto de determinación divina para encauzar la conducida moral del sujeto. Así lo señala Mark Chapman en su ensayo *Protestantism and liberalism*: “(...) para Lutero la libertad era concebida por Dios para llevar a cabo una vida de fe y acciones arraigadas exclusivamente en Dios y no en capacidad humana alguna.” (Marks & McGrath, 2004, P. 322)

Desde esta perspectiva, Lutero no prevé una emancipación del individuo nacida de la libertad autodeterminada, lo cual sería una consideración moderna. La libertad alcanzada por el medio racional, de hecho, habría sido tajantemente desestimada en discursos como este: “Dios no puede ni quiere tolerar que se comience una buena obra con la confianza puesta en la propia fuerza y razón...” (Lutero, 1995, P. 6). Bajo estas premisas podemos afirmar que Lutero y la subsecuente aparición de su doctrina, no personifican una entrada a la modernidad⁵, porque, de hecho, Lutero es implacable con la subjetividad y la soberanía del individuo en su cuarta (de las 95) Tesis, al afirmar que: “En consecuencia, subsiste la pena mientras perdura el odio al propio yo (es decir, la verdadera penitencia interior)...”⁶ Sin embargo, al analizarlos, algunos

4 Queda aún por señalar la concepción de pecado en Lutero, cuya complejidad radica en el distanciamiento del hombre con Dios debido al ineludible corrompimiento de la naturaleza humana.

5 Troelsch afirma lo siguiente: “No es posible hablar sin más de una creación de la cultura moderna por el protestantismo. Solo se puede tratar de una participación, pero también lejos de ser algo unitario y simple...” (1958, 38)

6 Martín Lutero, *Las 95 tesis*, en <https://alatinacolonia2013.files.wordpress.com/2013/05/95-tesis.pdf>, [fecha de consulta: 15 / 08 / 2019].

aspectos de su reforma conllevan elementos insospechados que sitúan al individuo en un horizonte de autodeterminación, lo que es un paso significativo para la apertura de la modernidad como movimiento de autorreferencia del individuo, a pesar de que tal proceso no debía provenir de la dimensión racional, sino del ejercicio no intervenido de la fe. Sin embargo, a pesar de su marcada desconfianza en la razón, el agustino acudió a ella para encauzar sus propósitos sin reconocer de manera alguna su intervención. Dichos aspectos de su reforma pueden cifrarse a través de los siguientes puntos:

- El entendimiento de las escrituras como apertura a la fe.
- La argumentación como ejercicio de crítica y esquematización.
- La ética como formulación racional del deber frente a la autoridad eclesiástica.

A continuación, analizaremos cada uno de estos puntos como aquellos en los que Lutero se apoyó para colocar su doctrina y conducir su movimiento.

3. FE Y ENTENDIMIENTO

La fe es el principio medular de los valores luteranos. Es el *ethos* superior de instrucción que conlleva tanto los aspectos generales de la doctrina protestante, como los de las motivaciones personales de Lutero. Con respecto de la fe como experiencia personal en el reformador, Joaquín Abellán señala lo siguiente:

(Lutero) No veía cómo llegar a un Dios benevolente. Por su formación occamista había aprendido que el hombre, amando a Dios con un amor desinteresado, puede crear en él una disposición que le permite la llegada de la gracia. Pero Lutero, cuanto más se mortificaba para merecerla más indigno se encontraba. (Lutero, 1995, P. XX)

Este viso emocional y fideísta de Lutero, tiene un antecedente en su creencia sobre la predestinación formulada por San Pablo.⁷ Sin embargo, el concepto de Fe al que a continuación va a referirse, no es el de la biografía luterana, sino el de una fe impulsada por la asimilación de las escrituras, ya que, en los trabajos mismos de Lutero, se evidencia una alienación personal a ellas dado que representan una manifestación de la presencia divina.

En lo personal, Lutero mantuvo una subordinación a la disciplina de la orden agustiniana⁸, pero por encima de los rigores contraídos como religioso, el cumplimiento y apelación a las escrituras representaban para él la meta total de conducción individual. Cada uno de los fundamentos de su pensamiento estaba ligado a lo que las escrituras revelaban construyendo su vida a estas. El atractivo en este punto, es que dicho compromiso puso en perspectiva su repulsión a las autoridades eclesiásticas de manera práctica, pues con ello, Lutero buscaba romper el monopolio

7 Ver Carta a los Romanos 8, 28-30, y Carta a los Efesios 1, 3-14.

8 Cf. R. Bainton, *Here i satnd. A life of Martin Luther*, cap. 1

curial en la interpretación de las escrituras⁹, dando paso a un entendimiento más laico y particularizado de la fe por medio de ese reformulado entendimiento de las escrituras.

Aquí encontramos uno de los aspectos más destacados del movimiento luterano en sentido racional, ya que el rompimiento de ese monopolio implicaba una apertura de las escrituras por medio del entendimiento de los textos bíblicos en idiomas regionales, llevando así un acercamiento universal de la fe cristiana basada en dicho recurso. Desde luego, la traducción de la Biblia por parte de Lutero y sus colaboradores, representó uno de los acontecimientos cruciales en el desarrollo de la Reforma, y por ello, la publicación íntegra del texto en 1534 en lengua germana, fue el culmen de una labor con amplia relevancia histórica que aproximó las Escrituras al cristiano común a la luz un aspecto cultural como el dominio de las lenguas nativas por encima del latín como lengua unidimensional y reservada para el uso cerrado de los eclesiásticos.

Este rompimiento con la lengua culta a través de la acción traductora fue crucial. En ese sentido, la iniciativa de Lutero, representó una apertura directa con el contenido bíblico. Propagar las escrituras a través de una lengua autóctona, significaba arrebatarse la prerrogativa eclesiástica de empleo e interpretación escritural que fomentaba un proceso de exclusión conducido por el uso de un lenguaje erudito como el latín (lo cual originaba contradicciones al concepto de universalidad en el cristianismo (*katholikós*). Tal disposición alimentaba el autoritarismo y manipulación con que el orden eclesiástico explotaba algunas categorías religiosas como la administración salvífica del individuo. Así pues, aunque bajo la doctrina de la predestinación Lutero dice que solo unos cuantos hallarán la salvación¹⁰, el rompimiento idiomático de la escritura abrió paso a la universalización de la escritura, de la expresión y el acceso oportuno al ámbito de lo divino por medio de la traducción escritural y su difusión en la conveniencia de las lenguas regionales.

Esta difusión de la Escritura se caracteriza principalmente por los reveses que Lutero dio al monopolio de la interpretación con su estrategia traductora, lo cual, sin duda, dependió de un seguimiento racional, permitiendo con ello una comprensión más accesible de lo expresado en los textos bíblicos, de tal suerte que la traducción bíblica no se trató de un proceso evangelizador únicamente, sino de un trabajo racional sin el cual la extensión del mensaje hubiese seguido sujeta a la exclusión de un proceso hierático como el uso del latín.

José Saramago subrayó, acertadamente, que los traductores hacen universal a la literatura. La traducción genera comunidad y mundo transportando ideas de una lengua a las formas de conceptualización de otras, lo cual es una labor sumamente técnica y, por tanto, racional. Esta faceta en los procedimientos de Lutero, muestra que las escrituras alcanzaron un nuevo nivel de entendimiento y apropiación enfrentando

9 Ver *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana*.

10 Ver *De servo arbitrio*, "la cuestión de la recompensa".

la restricción que el latín generaba al ser usado como lenguaje primado de los rituales imperantes de la época. La traducción ayudó a expandir el mensaje a través de su adaptación lingüística, de tal suerte que el trabajo de traducción representó el despliegue de un trabajo racional definido como una acción de la que Lutero se valió para universalizar el evangelio, así como una posterior apertura al contenido de las escrituras y el fomento de la fe cristiana.

4. LA ARGUMENTACIÓN COMO EJERCICIO DE CRÍTICA Y ESQUEMATIZACIÓN.

Es sabido que, a los 25 años, Lutero ya era profesor de teología en Wittenberg. Un académico que enseñaba a cabalidad el estudio de las escrituras, no obstante que esta disciplina se convirtió en algo más que un objeto intelectual para sí mismo, sobre todo por las experiencias personales que atravesó para alcanzar su comprensión individual de ellas. Experiencias caracterizadas por las crisis individuales que, de tanto en tanto, aumentaban su sentimiento de menoscabo frente a lo divino.

Como individuo, el acercamiento académico a las escrituras representaba un medio de apertura pedagógica para el desarrollo de la fe, motivo por el cual, desde su perspectiva, la razón debía subordinarse a éstas dada su jerarquía, así como las realidades últimas abarcadas en su manifestación. Para Lutero, el discurso de las escrituras se entendería más como un “llevar a cabo” de las mismas, por lo que el discurso bíblico simboliza el referente positivo del *ethos* cristiano en cualquier aspecto histórico, social o individual, haciendo de este proceso un acoplamiento para el desarrollo de la fe.

No obstante, la fe no debía ser un mero postrarse, aceptar por aceptar, sino que debía ser una experiencia firme. Muestra de ello queda de relieve en los trances personales padecidos por Lutero, pero también por la aprensión de las escrituras en cada una de sus líneas. En efecto, temas como la misericordia, el plan salvífico o la redención humana en Jesucristo, necesitaban ser referidas a través de un medio más deliberado, más asequible que el acontecimiento empírico directo, dígase, los episodios de crisis como tales. Por tanto, dicho medio debía ser una síntesis de la experiencia, un camino reducido a la misma, por así decirlo. En otros términos, el acontecimiento podía comprenderse narrativamente: “El evangelio no es tanto un milagro como un deslumbramiento. Cada línea está infundada de estupor” (Bainton, 1950, P. 63), así lo dice Roland Bainton en su biografía sobre Lutero, aludiendo no solo el arrobamiento personal relacionado con la asimilación del mensaje, sino también la expresividad que conceptualizaba las turbulencias de la fe.

De acuerdo con Lutero, vivir las escrituras es más importante que argumentarlas. En todo caso, la argumentación solo debería servir para formar una sensatez religiosa, y este fue el motivo por el que la argumentación se presentó como una técnica esencial para estructurar el andamio de su doctrina, de lo cual dan muestra sus trabajos teológico-académicos: réplicas y críticas escritas por el reformista a sus antagonistas (la curia, principalmente), dedicando gran parte de su vida a la redacción

de trabajos en que adapta un mecanismo argumentativo para esquematizar el orden de su pensamiento.

Es innegable que Lutero argumenta en una diversidad de sentidos, tanto para acercar el contenido escritural al pueblo, como para llevar a cabo una correcta apologética frente a otros teólogos, filósofos o humanistas de la época, donde de por sí, argumentar era un oficio cada vez más extendido, porque en ello se sostenía la propagación de ideas ya que sin la argumentación, la difusión, defensa o exposición de éstas habría sido imposible.

Aunque el reconocimiento a los alcances de la facultad racional es nulo entre Lutero y sus seguidores, la argumentación estaba presente como medio de esa facultad organizando el orden de sus doctrinas. A través de la argumentación se explica, se exhibe y se precisa el orden de la comprensión. A través de la argumentación se exportan y se organizan las disertaciones realizadas, sin abandonar la preponderancia de la fe, porque en ella se prescribe un medio para conocer a Dios inscrito en el individuo mismo, como señala Eusebio Colomer:

(...) los padres de la Reforma habían roto ya el equilibrio entre fe y razón, teología y filosofía, logrado a lo largo de varios siglos por la asimilación, decidida y responsable, del <<logos>> griego y el <<kerigma>> cristiano, y habían inclinado la balanza del lado de la fe. (Colomer, 1973, P. 34)

Otro hecho destacable en este punto es la interpretación del carácter metafórico o ambiguo de las escrituras, lo cual también debía ser atendido. Para salvar esos escollos, era necesaria la aplicación de comentarios que coadyuvaran a la fe elucidando ciertos accesos figurativos bíblicos. Aunque la Escritura no está sujeta al escrutinio racional, la intención de estas aclaraciones era amortiguar la unidad narrativa de lo escrito. Si una virgen pare, o si el sol se detiene un día completo, ello solo puede comprenderse por medio de la fe. No obstante, el comentario ayuda a pulir tropiezos estilísticos o comunicativos, a fundamentar cuestiones teológicas como el problema de los sacramentos, o en otra medida, a enfrentar errores como los de la doctrina eclesiástica, así como alentar la fe y la ética cristiana en todo momento. De esta manera, el conjunto de su obra teológica, política y reformista manifiesta argumentaciones conducidas por el orden de la exégesis y el juicio crítico, tocando una racionalidad que sintetiza la experiencia intempestiva que se “esperaba” obtener a través del contacto, *ipso facto*, con las escrituras para el desarrollo de una vivencia firme de la fe.

Al final, lo que Lutero realizó en la argumentación formaba parte de un trabajo conducido por la razón (incluyendo obras como las de su ronda antisemita, desde luego reprobables). No obstante, su trabajo demuestra que la argumentación operó como factor de impulso a los pronunciamientos cardinales de la Reforma, y por ello, nuevamente, su labor es más racional de lo que él mismo habría esperado al llevar a efecto una esquematización de su doctrina a través de este ejercicio.

5. LA ÉTICA COMO FORMULACIÓN RACIONAL DEL DEBER FRENTE A LA AUTORIDAD ECLESIAÍSTICA.

Con base en lo dicho, vayamos a las palabras de Lutero con respecto al carácter cristiano en su carta *Sobre la autoridad secular*: “(...) los cristianos entre sí, en sí mismos y por sí mismos no necesitan ni el derecho ni la espada.” (Lutero, 1995, P. 33)¹¹

De fondo, este enunciado bien podría ser abordado en los términos de la filosofía práctica kantiana, indicando que el comportamiento del cristiano no necesita rectorías externas para orientarse -refiriéndose al canon o a la iglesia, respectivamente-, ya que la fe, y simultáneamente el amor, en su naturaleza de intransferibles funcionan como norma interna de su *ethos*.

Lutero ve en la fe y en el amor dos principios de índole privada por medio de los cuales el individuo se perfecciona. El reconocimiento de estos principios, por lo tanto, es un reconocimiento a cierta autonomía del cristiano para determinar, si no su voluntad, al menos sí sus deberes de manera individual frente a instituciones como la judicial y la eclesiástica:

“El hecho de que el papa o el obispo unja, haga la tonsura, ordene, consagre, vista de manera diferente al laico, puede convertir a uno en un hipócrita y en un pasamarote, pero no puede hacer nunca un cristiano ni un hombre eclesiástico. Por ello todos nosotros somos ordenados sacerdotes por el bautismo...” (Lutero, 1995, P. 9)

El sacerdocio mencionado por Lutero en este pasaje, representa una aptitud del individuo liberada de preceptores ajenos, otorgada, ciertamente, de manera sobrenatural, pero suya. De esta forma, la ética planteada por Lutero, parece fincarse en la inspiración de la fe como un principio que depende del sujeto mismo, y una ética planteada así refuerza la autonomía del individuo, ya que el objeto del deber mismo está contenido en él, abriendo paso a un profundo reconocimiento de igualdad humana como refiere en las siguientes líneas:

“La perfección y la imperfección no está en las obras; tampoco la determina ninguna condición externa especial entre los cristianos; está en el corazón, en la fe y en el amor, de modo que quien más cree y más ama es perfecto, sea exteriormente un hombre o una mujer, un príncipe o un campesino, un monje o un seglar. El amor y la fe no crean sectas ni diferencias externas.” (Lutero, 1995, P. 28)

Esta posibilidad de una perfección a través de la fe y del amor desde lo privado (en el corazón), representa el principal camino ético del cristiano, y, siguiendo

11 Podría ser que Lutero usara el término espada de manera metafórica, haciendo mención a la idea de justicia terrenal, como a la que San Pablo alude en algunas de sus cartas. En Romanos 13, 4, por ejemplo, se lee lo siguiente: “En cambio, si te portas mal, ten miedo, pues no en vano disponen de las armas (las autoridades)”, donde armas, es entendido y traducido como espada también.

nuevamente a Kant, este camino define la representación de la ley por ser buena en sí misma, ya que no depende de inspiraciones extrínsecas para validarse, así como tampoco se deja llevar por la inclinación del individuo, sino por los fines mismos de la razón:

“(…) la razón, que reconoce su destino práctico supremo en la fundación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción de especie peculiar, a saber, la que nace de la realización de un fin que la razón determina…”
(Kant, 2004, P. 89)

Este tramo de la doctrina luterana, cotejado con la filosofía práctica de Kant, permite vislumbrar una autodeterminación del cristiano (“quien más cree y más ama es perfecto”), suscitando el reconocimiento de una igualdad (“sea exteriormente un hombre o una mujer, un príncipe o un campesino”) que quebranta las implicaciones jerárquicas en favor de una soberanía humana fincada en la capacidad intransferible de la fe y el amor. Consecuentemente, el cristiano es capaz de asumir una norma para sí mismo al cobijo de ambos principios como representación del deber.

A la luz de la filosofía kantiana, esta ética poseería un fondo racional por el discernimiento propio del deber y la suficiencia de estos dos principios como representación de la ley señalada por Kant, o incluso por San Pablo de manera más abreviada: “Es necesario obedecer: no por miedo, sino en conciencia” (Romanos, 13, 5).

Así pues, el resultado de este proceso es la formación de una ética cristiana en reconocimiento de la fe como un deber que contiene y surge en él mismo: “(…) todos los cristianos tienen una naturaleza por el espíritu y la fe para obrar bien y justamente... no necesitan para sí mismos ninguna ley ni ningún derecho” (Lutero, 1995, P. 34). Bajo esta puntualización, el cristiano, en el reconocimiento de su propia fe y amor, es autorreferente, y por ello, los fines de esa ética son racionales por “obrar bien y justamente”, es decir, por reconocer un “destino práctico supremo en la fundación de una voluntad buena.”

Cuando Lutero responde a las autoridades eclesiásticas con esta exposición de la fe, refiere una ética definida en la eficacia de lo que ella misma expresa, reconociendo, así, una autonomía individual y una igualdad del cristiano en la práctica de dichas cualidades. Esta ética es autosuficiente, por tanto, racional como Kant la ha planteado. Por otra parte, esta ética acompaña el perfeccionamiento individual humano, evitando la pretensión falible y venal de las instituciones para administrar dones superiores como el de la justicia o la salvación escatológica.

De esta forma, se citan los componentes del proceso comenzado por Lutero, cuyos alcances podríamos redondear a partir del siguiente cuestionamiento: ¿Puede el pensamiento luterano, inspirado en la fe y la subordinación a Dios a través de las escrituras, concebir procesos de autodeterminación racional para el sujeto? A manera de respuesta utilizaremos el siguiente punto: si Lutero y la subsecuente aparición del

protestantismo no representan la entrada directa a la modernidad, entendida como un espíritu de autonomía que abre las puertas al sujeto para determinar sus propias acciones, existen al menos ciertos rasgos racionales en su proceder que indirectamente lo asocian con ese movimiento y con la mentalidad característica de la época, mismos que fueron utilizados para la transformación histórica del poder eclesiástico, un orden que, después de todo, Lutero no pretendía cismar.

Como teólogo, Lutero no le da ninguna preeminencia a la razón, sin embargo, muchos de sus logros se basaron en distintas aplicaciones de esta, lo cual es significativo y necesario para comprender el desarrollo de un movimiento transformativo como al que dio inicio.

6. CONCLUSIONES

El origen mismo del adjetivo “protestante” es un término peyorativo endosado a las órdenes reformadas¹², por la denuncia realizada al emperador Carlos V tras la persecución sufrida en los dominios católicos después de la protesta de Speyer. No obstante, la protesta está dada en el monje agustino como una acción crítica para la búsqueda de alternativas en su histórica contienda en contra de la hegemonía eclesiástica, donde, se quiera o no, el individuo estaba implicado y donde la razón jugó un papel notable.

Desde una perspectiva filosófica, la idea de una modernidad en Lutero no podría pensarse en las líneas del *cogito* cartesiano o del tema de la ilustración en Kant, donde la emancipación depende del uso de la propia inteligencia sin la guía del otro: “¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración” (Kant, 2002, P. 25), escribe Kant. No obstante, la fe de Lutero y la ilustración kantiana son similares en el discurso, dado que abogan por una orientación de las facultades sin intervención de una instancia dominante. Esta exigencia solo puede ser racional, pues debe ser congruente consigo misma a partir de los juicios que elabora. Por ese motivo, el señalamiento de la razón presente en alguien que la aborrece, no se trata meramente de evidenciar una paradoja.

En su texto *Los retos de la sociedad por venir*, Luis Villoro dice lo siguiente:

La oposición ante el poder puede ayudar a explicar la dinámica de cualquier sociedad. El contrapoder puede ejercerse de muchas formas. La resistencia al poder puede revestir varios grados y pasar por distintas actitudes, sociales, políticas, ideológicas. Lo mismo sucede con las formas variables de sumisión a la dominación. Una manera de contemplar la historia es verla como una permanente contienda entre la voluntad de dominación y los intentos de escapar a ella” (Villoro, 2007, P. 18).

12 Los primeros seguidores evangélicos.

En efecto, la contienda iniciada por Lutero es la de un contrapoder que pasa por lo que Villoro señala en su teoría, aunque las pretensiones del reformador fueron contextuales, ya que su trabajo se enfocaba en una renovación moral de la iglesia. No obstante, los alcances de su acción fueron más allá del ámbito religioso ya que alcanzaron madurez y consistencia interna a la manera de una razón explicada también por Villoro en otro de sus textos: “‘Razón’ es todo aquello que garantiza que ese impulso se adecúe a la realidad. ‘Razones’ son las ‘ataduras’ de nuestras disposiciones (creencias, actitudes, intenciones) a lo que realmente existe, con independencia de esas mismas disposiciones” (Villoro, 1997, P. 67), dando a entender que las razones o lo racional es aquello que es congruente en su formalidad y en sus expresiones de entendimiento.

Así pues, el rechazo de Lutero a la razón no excluyó la influencia de esta propiedad en sus acciones transformativas, concluyendo de ahí que la razón y sus competencias fueron indispensables para el antiguo monje en contraposición a su ya citado aserto: “Dios no puede ni quiere tolerar que se comience una buena obra con la confianza puesta en la propia fuerza y razón...”. Ciertamente es que la antropología luterana no abarca una definición del sujeto moderno¹³, principalmente porque no acepta la preeminencia de la racionalidad como elemento indispensable del actuar humano. El contraste se percibe en lo racional que Lutero se conduce en sus trabajos al mostrarse discursivo, crítico y fundamentado, de tal suerte que las complementaciones “racionales” de sus obras fueron de suma importancia para el desarrollo de la Reforma como un movimiento de transformación histórica y social.

Si Lutero se mantuvo reacio a darle reconocimiento alguno a la razón, o al menos a reconocerla como parte de sus estrategias, al final se debe convenir que, si el movimiento luterano definió los cambios de una realidad histórica, se debe en mucho a que su intención por alentar la congruencia espiritual de la iglesia fue elaborada racionalmente, es decir, con apego a una serie de juicios y a una consistencia crítica, categorías sin las cuales no se puede comprender ningún pronunciamiento humano. Así pues, la propuesta que hemos presentado aquí, remarca la importancia y la continuidad de un proceso como el de Lutero, que más allá de sus aristas religiosas, refuerza una afirmación histórica al inarrebtable derecho a la búsqueda de alternativas. Desde luego, Lutero pretendía el sometimiento de la conciencia individual al orden divino, sin embargo, esa aspiración definió indirectamente el reconocimiento de una ruta de acciones racionales que el reformador hubiera preferido negar, perfilando, así, un camino de individuación con vistas la autonomía como meta principal, la cual solo puede afirmarse en sus manifestaciones más sólidas como la crítica o el discurso.

13 Una definición más formulada sobre esta antropología la encontramos en lo que dice el pensador canadiense Charles Taylor en su texto *Hegel y la sociedad moderna* de la siguiente manera: “(...) la civilización moderna ha visto proliferar las visiones románticas de vida privada y realización, junto con una creciente racionalización y burocratización de las estructuras colectivas y una actitud francamente explotadora de la naturaleza. Podemos decir que la sociedad moderna es romántica e imaginativa en su vida privada y utilitaria e instrumentalista en su vida pública efectiva” (Taylor, 2014, P. 140). Desde luego, esta visión es sumamente diferente a la modernidad que pudiera desprenderse del pensamiento luterano.

7. BIBLIOGRAFÍA.

- A.A. V.V. La Biblia latinoamericana (1995). Madrid: Ediciones Paulinas.
- Bainton, Roland (1950). Here I stand. A life of Martin Luther. Nashville: Abingdon-Cokesbury press.
- Colomer, Eusebio (1973). Historia y evolución del problema de Dios en la teología protestante. Salamanca: Sígueme.
- Kant, Immanuel (2004). Fundamentación de la metafísica de las costumbres. México: Grupo Editorial Tomo.
- (2002), Filosofía de la historia. México: FCE.
- Lutero, Martín (1995). Escritos políticos. Barcelona: Altaya.
- Marius, Richard (2000). Martin Luther, the Christian between God and death. USA: Belknap press
- Marks, Darren & McGrath, Alisther (2004). The Blackwell companion to Protestantism. Victoria: Blackwell Publishers.
- Taylor, Charles (2014). Hegel y la sociedad moderna. México: FCE
- Troelsch, Ernst (1958). El protestantismo y el mundo moderno. México: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis (2007). El valor y el poder. México: FCE.
- (1997). Los retos de la sociedad por venir. México: FCE
- Fuentes digitales
- Lutero, Martín
- *De servo arbitrio*, en:
<http://sempla.org/portal/wpcontent/uploads/2011/05/De-Servo-Arbitrio-Martin-Lutero.pdf>
 - *Las 95 tesis*, en:
<https://latinacolonia2013.files.wordpress.com/2013/05/95-tesis.pdf>
 - *La cautividad babilónica de la iglesia*, en:
<https://latinacolonia2013.files.wordpress.com/2013/05/cautividad-babilonica.pdf>

**SACRIFICIO COMO VOLUNTAD DE NEGAR LA VOLUNTAD:
PROCESO NECESARIO PARA LA LEGITIMACIÓN DE UN RELATO Y
LA SUPERACIÓN DE TODA TENSION NARRATIVA**

**SACRIFICE AS A WILL THAT REFUSES THE WILL: BUDGET
REQUIRED FOR THE LEGITIMATION OF A STATEMENT IN A
COLLECTIVE AND THE CONFIGURATION OF THE SUBJECT'S
IDENTITY**

Héctor Fabián Pérez Boada
Ministerio del Trabajo de Colombia.
Colombia
hectorfabianp@gmail.com

Resumen

Realizar un estudio reflexivo del concepto de relato y cómo desde éste, podemos apreciar al ser humano en su diario vivir, el cual se ofrece en la posibilidad de crecimiento social y emocional al permitir ser reconocido y compartir nuestra vida con los demás; Sin embargo, la crítica de la filosofía posmoderna a los macrorelatos derivó en una proliferación de microrrelatos, afectando los procesos de verdad y de identidad personal. Por ello, busco analizar desde las aportaciones de Lyotard cómo, desde el acto humano de sacrificarse, se rescata a la narrativa dentro de la multiplicidad de pequeños relatos, presupuesto que configura el reconocimiento de la persona en el otro, además de reconstruir los procesos de certezas y generando colectivos narrativos en los espacios empresariales y ciudadanos.

Palabras claves: Narrativa, sacrificio, persona, legitimidad, voluntad.

Abstract

Making a reflexive study of the concept of story and how from this one, we can appreciate the human being in his daily life, who offers himself in the possibility of the human being social and emotional growth of when allowing to be recognized and to share our life with the others; Nevertheless, the criticism of the postmodern philosophy to the macro stories derived in a proliferation of micro stories, affecting the processes of truth and personal identity. For this reason, I seek to analyze from the contributions of Lyotard, from the human act of sacrifice, the narrative is rescued within the multiplicity of small stories, a presupposition that configures the recognition of the person in the other, in addition to reconstructing the processes of certainties and generating narrative collectives in business and citizen spaces.

Keywords: narrative, sacrifice, person, legitimacy, will

1. INTRODUCCIÓN

En el siglo pasado se acuñó una nueva forma de pensamiento denominada filosofía postmoderna, desde donde se buscó confrontar, críticamente, los postulados formalizadores y universalizados del pensamiento occidental frente a una nueva manera de ver el mundo mediante el pluralismo y el enfoque participativo (Oñate & Arribas, 2015, pág. 10). Lyotard identificó 5 meta-relatos que existieron a través de la historia; pero que a partir de la deslegitimación de éstos se abrió la puerta a la multiplicidad de pequeñas narrativas, que buscaban darle sentido interpretativo y norte a la individualidad del ser humano. Tal pluralidad generó una tensión narrativa, perdiéndose así problemas en el sentido de verdad y generando fricciones argumentativas entre los diferentes relatos; llevando al ser humano a un proceso de confusión y pérdida de reconocimiento en el otro. La deslegitimación de los relatos e ideologías dominantes conllevó a la consecución de nuevas narrativas que buscaban posicionarse y tomar el papel de autoridad de la verdad. Esta tensión narrativa solo es posible solucionarla mediante el acto humano del sacrificio, como voluntad que niega su voluntad, a partir del papel del narrador, de la autoridad quien deja de ser su yo individual para ser el relato que narra, que comunica al sujeto receptor y le da contenido de certeza a la finalidad que persigue la narrativa, donde el sujeto receptor, a través del proceso de legitimación lo acepta o lo rechaza; el sacrificio como acto humano permite el acercamiento entre el elemento argumentativo con la parte teleológica del relato, condescendiendo que la perspectiva finalista del relato sea posible en su consecución, fórmula que le concede la certeza a la narrativa frente a los sujetos perceptores y por ende su virtual aceptación por éstos; trámite necesario para la superación de la tensión narrativa entre micro-relatos y la consolidación de éste como macro relato.

Teniendo en cuenta el propósito reflexivo del artículo, sobresalen las siguientes inquietudes que busco resolver a partir de las anteriores críticas: ¿Qué hace posible que la relación sujeto-relato se configure? Y ¿Cómo es posible que un micro-relato se transforme en un meta-relato superando las tensiones entre narrativas? Para dar respuesta a tales interrogantes me he propuesto analizar el concepto del sacrificio como la fórmula o solución para superar los inconvenientes de verdad y certeza generados por la filosofía posmoderna, y darle nuevamente el sentido de ser de las narrativas, así mismo comprenderlo como el elemento pertinente para dar resolución a las tensiones que surjan entre las diferentes narrativas. Tal propósito se analizará partiendo, primero que todo, del estudio de los elementos propios del relato y cómo éstos interactúan con los sujetos emisor y receptor del mismo, especialmente, desde la postura filosófica de Lyotard; luego se revisará, cómo desde la filosofía postmoderna en su búsqueda de rescatar las diferencias (lo alterno frente a los pensamientos totalizantes), no se previó las disyuntivas que surgirían a partir de la interacción de la multiplicidad de relatos; es decir la generación de las tensiones narrativas, afectando negativamente la correlación de los sujetos que los producen y aquellos que los aprecian, quienes aparentemente condicionan su cotidianidad actuante conforme a éstos; poniendo así en litigio el tema de lo cierto y lo verdadero. Luego debemos analizar el tema de la voluntad, para así culminar con los temas de la legitimación y el sacrificio.

La meta final del presente artículo es rescatar la interacción entre el relato y el sujeto en el mundo posmoderno, a partir del concepto de sacrificio como acción humana, el cual tiene directa correspondencia con el tema de la voluntad, ya que el sujeto debe condicionarse a una narrativa para que ésta se configure y se aprecie como verdad desde el accionar humano; es decir que el sujeto se convierta en el relato. Tal proceso de sumisión es el punto de partida para que un micro-relato pueda transformarse en un meta-relato, es decir que tenga aceptación por un colectivo superando las tensiones con otras narrativas. Es por ello, que la conclusión final es que, el sacrificio como acción humana permitirá la oportunidad de existencia de las grandes narrativas, dentro de un contexto de pluralidad de éstas y que se encuentran en permanente tensión por el dominio del pensamiento formal y totalizador; descubriendo así, cómo todo relato nunca pierde su interés de buscar su posicionamiento dominante sobre los otros; es decir el deseo del micro-relato por ser meta-relato.

2. FILOSOFÍA POSTMODERNA Y EL METARRELATO:

Uno de los mayores exponentes de la filosofía postmoderna es el pensador francés Jean-François Lyotard, sobre el cual fundamentaré la interpretación del relato y su relación con el sujeto. La filosofía postmoderna es una forma de pensar que nació como una manera reactiva o finalizadora de postulados anteriores y que estuvieron en rebeldía con lo establecido.

A mediados del siglo XX comenzaron a nacer nuevas formas del pensamiento, como rechazo a los postulados intelectuales derivados de la Fe Cristiana y de ciertas posturas radicales ilustradas. Uno de los pioneros de la nueva forma de pensar fue Martín Heidegger, quién con sus obras denominadas *La Carta sobre el Humanismo, Identidad y Diferencia* y sus dos volúmenes sobre Nietzsche; comenzó el periodo de crítica a la modernidad racionalista. Luego del filósofo alemán vinieron otros escritores como Hans-Georg Gadamer con su obra *verdad y método* que constituye la línea hermenéutica como fórmula crítica a la ilustración. Posteriormente encontramos a Michael Foucault con su libro *Las palabras y las cosas* quien abre el camino a la filosofía postmoderna (Oñate & Arribas, 2015, págs. 7-8).

Pero ¿qué es lo postmoderno? El término indica un elemento de temporalidad; el post se refiere a la despedida, el dejar algo atrás o en el pasado, en este caso a la modernidad:

“(…) la modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva "iluminación" que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los "fundamentos", los cuales a menudo se conciben como los "orígenes", de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como "recuperaciones", renacimientos, retornos. La idea de "superación", que tanta importancia tiene en toda la filosofía

moderna, concibe el curso del pensamiento como un desarrollo progresivo en el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación-de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen (...)" (Vattimo, 1987, pág. 10).

La postmodernidad es el abandono a la modernidad, pero vale aquí preguntarse ¿porqué tal abandono? ¿por qué ese interés de los pensadores del siglo XX de dejar atrás los postulados de la filosofía moderna?

En la introducción del libro *La condición posmoderna* escrito por Lyotard, el definió claramente el porqué de dicho abandono:

"(...) En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se la llama filosofía. Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador se decide llamar «moderna» a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse. (...)" (Lyotard, 1987, pág. 4).

Lyotard ve en la modernidad como un obstáculo para el despliegue libre de la Ciencia. El filósofo francés denomina moderno a los procesos de legitimación del saber, en el cual todo conocimiento nuevo termina siendo subsumido por las reglas de consenso ya establecidas, mediante su aceptación e inscripción dentro de los valores de verdad ya fijados por unanimidad. Estos discursos de legitimación son a los que nuestro pensador señala como metadisursos. Estos meta-relatos, según Lyotard, desnaturalizan la verdad y por ende la realidad, llevando a todo destinatario de dicha fábula a condicionar su libertad. La incredulidad que tiene el pensador francés con los metarrelatos se debe, aparentemente, a que cree que son un paralizador del progreso de las ciencias, debido a los procesos sistematizadores conjugados desde la modernidad y por ello hace la invitación de abandonarlos, liberar a la ciencia de tales presupuestos sistematizadores. pero ¿Qué son en esencia los meta-relatos?

El concepto de meta-relato nació con el pensamiento postmodernista, definiéndolos como aquellas interpretaciones racionales destinadas a entender y comprender el mundo con un interés finalista. Meta-relato son las "*Grandes interpretaciones teóricas de aplicación universal*" (Harvey, 1990, pág. 23). Lo que logró la filosofía postmoderna con relación a los meta-relatos es identificar el proceso de deslegitimación de todas aquellas racionalidades totalizadoras (Vásquez, 2011, pág. 5), como son las del comunismo, el capitalismo, el cristianismo, el racionalismo, entre otras¹. Ahora, en el meta-relato se pueden identificar dos elementos importantes, por

1 "Los meta-relatos son las verdades supuestamente universales, últimas o absolutas, empleadas para

un lado su proceso de totalización interpretativa del mundo a través de la narrativa, que es de donde se comprende y se explica todo; y por otro lado su contenido teleológico, es decir que buscan una finalidad, como por ejemplo el comunismo que busca el establecimiento del socialismo, o el capitalismo que presume el estado de bienestar a través de los beneficios del libre intercambio de productos; finalidad que el relato prescribe como alcanzable a través del axioma que define la totalidad de la narrativa: “(...) *Los grandes relatos de la modernidad y la idea sustancial que se esconde tras ellos (que existe una razón única capaz de definir objetivamente lo que la realidad sea (...))*” (Oñate & Arribas, 2015, pág. 24)

Para la filosofía posmoderna los grandes relatos entraron en un sinsentido, es decir se fueron deslegitimando gracias a que perdieron la confianza en sus interpretaciones sobre la realidad:

“(...) la crisis de los grandes relatos, la desaparición del sentido que de la historia del hombre se tenía en la cultura occidental y la consolidación del sinsentido de la misma; el sinsentido del cosmos, concebido como realidad física opaca, que no precisa del hombre, de acuerdo con el sentir del antropólogo Lévy-Strauss de que un mundo que ha comenzado a existir sin el hombre concluirá sin él (1955: 447); la crisis de la noción de la realidad y la quiebra de la convicción de la capacidad del hombre para conocer con su razón el ser profundo de las cosas; la muerte de Dios; la crisis de la noción de verdad y del bien y el mal; la exaltación de la libertad, desvinculada de cualquier tipo de atadura, con la consecuente sublimación del individualismo, etc. (...)” (Hernandez Mirón, 2010, pág. 124)

¿Cuál fue la consecuencia ocasionada por los planteamientos postmodernistas con relación a su crítica de las grandes narrativas? Ocasionó sencillamente la crisis de estos, haciendo referencia al abandono del sujeto a los metadiscursos como condicionantes en su diario vivir; es decir, la pérdida de confianza en éstos como fórmula interpretativa de la realidad del mundo:

“(...) En la posmodernidad “la subjetividad se tornará, variable fundando criterios de verdades diversas”. Con la frase “dios ha muerto” (Nietzsche, 1988) se inicia el trazado del mapa posmoderno. Matar a dios implica vaciar al hombre de sus creencias y sus actos de fe, y poner en tela de juicio a la razón, la ciencia y a la historia. Es deconstruir la metafísica de la presencia y construir una metafísica de la ausencia. Ya no habrá certezas, no hay padre, “no hay centro y la condición del afuera y del adentro se disuelve (Derrida, 2005) (...)” (Dufuur, 2001, págs. 2-3).

legitimar proyectos políticos o científicos. Así, por ejemplo, la emancipación de la humanidad a través de la revolución de los obreros (Marx), la creación de la riqueza (Adam Smith), la evolución de la vida (Darwin), la dominación de lo inconsciente (Freud), etc.” (Vásquez, 2011).

Tal crisis ocasionó la proliferación de micro-relatos en el mundo globalizante; es decir, que el mundo de hoy se mueve dentro de la multiplicidad de pequeñas narrativas las cuáles viven en una constante tensión por ostentar la potestad legitimadora. Tal interacción de micro-narrativas es a lo que he llamado la tensión narrativa y la cual me permitiré explicar en el siguiente capítulo.

3. LA TENSION NARRATIVA

La tensión narrativa no es otra cosa que los conflictos por la supremacía de la verdad que se ocasionan entre la multiplicidad de relatos; quienes, conforme a los postulados anteriores, nacieron posterior a la deslegitimación de los grandes relatos, dando la oportunidad o la posibilidad de que todo sujeto, de manera individual y particular, construya su propio relato. Ahora no toda opinión es un relato, porque para ser narrativa debe contar con dos elementos importantes; por un lado, su capacidad interpretativa del mundo y por otro el elemento teleológico; por lo tanto, opinar sobre la realidad no quiere decir, de por sí, que estamos frente a una narrativa. Como ejemplo de ello presentaré el conflicto nacido a partir de dos narrativas que tienen una postura conflictiva y que lleva a un litigio entre las dos, por un lado, el relato de la libertad individual y por otro la narrativa de la sociedad civil que, de por sí, en el campo del derecho conlleva a una tensión entre las dos:

“(…) Bajo el desarrollo conceptual presentado en los Principios de la Filosofía del Derecho de la tensión entre universalidad y libertad individual, se han definido los parámetros que constituyen la apropiación del concepto de la tensión como necesaria y fecunda para la realización ética del individuo, esto señala en principio la participación en la comunidad, que gozando de características propias, integran su ser, definen su personalidad y papel en el mundo, llevándolo a “no sólo conocer y dominar el mundo, sino a saberse conecedor y dominador” (...)” (Plazas, 2010, pág. 35).

Lo anterior nos muestran dos discursos o formas de interpretar al mundo desde dos concepciones diferentes, por un lado, la universalidad que hace referencia a la consolidación de la sociedad civil como fórmula para la realización plena del Estado y por otro el de la libertad individual donde el sujeto debe desenvolverse dentro del conflicto con la conquista de la voluntad objetiva del Estado, limitando su realización individual (Plazas, 2010, pág. 5). Dos posturas que tienen como finalidad la realización ética del individuo dentro de su despliegue personal y en el entorno de la participación en una comunidad. ¿Cuál de las dos narrativas tiene la verdad? O más bien ¿es posible que una supere a la otra? Interrogantes que dejo en el tintero porque mi interés no es mostrar la superación de este litigio sino la existencia de las tensiones entre narrativas, teniendo en cuenta la fórmula interpretativa que hacen cada una del hombre como ciudadano que hace parte de una sociedad reconocida jurídicamente, y su capacidad y derecho de desplegar su libertad individual.

Coyuntura visible y apreciable en el mundo posmoderno donde vivimos en una proliferación de narrativas, o más bien de opiniones, que pretendemos hacerla valer como verdad, a través del entorno comunicativo que vive el ser humano de hoy gracias a las redes sociales y a los medios de comunicación. Campo de batalla donde confluyen tanto los viejos relatos como el cristianismo como las nuevas narrativas, como por ejemplo el discurso de “mi cuerpo, mis derechos”. (Amnistía Internacional, 2014)

El mundo de hoy es de las pequeñas narrativas que se muestran y se presentan al mundo, especialmente a través de los medios de comunicación predominantes en el siglo XXI, gracias a la televisión, la radio y el internet. Contamos hoy en día con multiplicidad de discursos con diferentes posturas argumentativas, generando así la confrontación de éstas en el juego del proceso de legitimación en el cuál cada una de éstas quiere ser la dominante: Todo micro-relato quiere ser macro-relato. Esta tensión narrativa conlleva una crisis de la verdad, en la cual ya no podemos afirmar que algo es cierto frente a los millares de narrativas que existen en el mundo y que llevan en el ser humano a vivir en un mundo de duda²; en una constante confusión sobre su yo desde la perspectiva de la identidad y sobre el relato que debe acoger y aceptar. En síntesis, en una crisis permanente de reconocerse:

“(…) ¿Y qué sucede respecto al ser humano, respecto al sujeto? La modernidad se caracteriza, sin duda, por la aparición de un cogito poderoso (Descartes). Sin embargo, la modernidad tiene otra cara: la crisis del sujeto, lo que denominamos su ocaso (Hume). La ambivalencia de la modernidad se observa con claridad en el clímax del sujeto y su descomposición. La modernidad podría definirse como la época en la que el sujeto aparece como el centro y, a la vez, como la época en la que el sujeto se disuelve. La modernidad es la época de los "humanismos" y de los "anti humanismos", la modernidad es el pluralismo y el relativismo, pero también es el dogmatismo, el totalitarismo, el fascismo.” (Mêlich, 2001, pág. 48)

La multiplicidad de relatos ha llevado al ser humano a vivir en la deriva, en una superficialidad argumentativa, generando inconvenientes de aceptación y problemas de certeza³. Lo anterior se hace más perceptible en el espectro de las redes sociales, donde la multiplicidad de opiniones configura la continua variación en el sentido

2 “Ambivalencia”, “crisis”, “contradicción”... Las dificultades para caracterizar la modernidad de una manera definitiva son enormes. La modernidad se define, ciertamente, por la crisis permanente, por la duda, por el escepticismo y por la sospecha, pero también la modernidad está inevitablemente relacionada con la cuestión de una razón poderosa, descontextualizada, aparentemente libre de todo tiempo y de todo espacio” (Mêlich, 2001).

3 “El fracaso de los grandes ideales de la modernidad”, dice Lyotard, “provoca el titubeo entre la melancolía y la certeza de que ya no son creíbles ni útiles”. Junto a esta duda, está la evidencia del gran progreso tecnocientífico y económico de Europa. “Los ciudadanos saben que Europa es hoy uno de los grandes interlocutores mundiales”, aseguró, “una gran potencia, aunque sigan temiendo la decadencia del continente. Eso es parte de la tradición: creer que Europa está en decadencia permanente”. (IRIART, 1985, pág. 1)

del ser, es decir, la posibilidad de que en un mismo sujeto existan, por espacios temporales, diferentes narrativas, conllevando a que el sujeto se desconfigure frente a la percepción del otro, generando crisis en el reconocimiento del yo ante los demás y cayendo en un estado de confusión: “(...) *Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie puede averiguar quiénes somos de verdad (...)*” (Sánchez, 2015, pág. 22).

¿Pero qué podría resolver esta tensión narrativa? O más bien ¿Qué podría dar resolución a la búsqueda de identidad en pleno mundo moderno frente a la multiplicidad de relatos? La acción llamada a disuadirlo es el sacrificio como acción humana que no es otra cosa que la voluntad de renunciar a su voluntad, favoreciendo así al proceso de asimilación de un relato, de su permanencia, del ser estable, concediéndole así la certeza que requiere el micro-relato; en otras palabras, a partir del accionar humano, se logre la configuración de la coherencia entre la narrativa y la persona. Condición que puede favorecer al relato dentro del proceso de legitimación y de construcción de identidad en el mundo posmoderno.

4. Superación de la tensión narrativa a partir del proceso de legitimación.

Hemos venido construyendo un breve estudio sobre los relatos, lo que éstos significan e igualmente vimos sobre la deslegitimación de los grandes discursos para vivir hoy en día en el mundo de las micro narrativas; donde éstas últimas confluyen en una constante tensión narrativa por el dominio discursivo en un colectivo determinado; ahora trataré de explicar cómo dicha tensión narrativa es posible resolverla a partir del proceso de legitimación que lleva al sujeto a la aceptación y condicionamiento de su diario vivir en los parámetros fijados por el relato; es decir ser el relato, haciéndose manifestable y perceptible en el entorno donde se desenvuelve la persona, lo anterior conlleva que los otros conocerán la narrativa de ésta mas nunca su yo particular e individual:

“(...) Ha habido una serie de aplicaciones de esta forma de pensar por parte de teóricos de la filosofía y de la literatura. Por ejemplo, Émile Benaviste considera, como otros, que el ego es un constructo lingüístico y que yo no soy yo, sino lo que llamo yo: esto nos conduce a la conclusión de que el yo existe como parte de un discurso que necesariamente depende de algún complemento, tú, el otro (en Siemerling: 7). Una manifestación de esta idea aparece en el dialogismo de Mikhail Bakhtin: él afirma que nuestra habla (que en el fondo constituye al individuo), se forma a través de muchos discursos y que es, por tanto, lo que se traduce como una heteroglossia (“Discourse in the Novel” en Bakhtin: 263). Según esta idea, existe una continua interacción de distintos discursos en distintos contextos que conduce a la noción de que el yo también sea heterogloto, o plural, y que existe a través de una serie de constructos (y también una serie de contratos sociales) constituidos por discursos diversos que varían con los distintos momentos de encontrarse con el otro, que está igualmente construido (...)” (Almagro, 2011, págs. 307-308).

Ahora, el proceso de ser relato, conlleva de por sí el abandonar nuestra individualidad para ser narrativa. Cuando hablo de individualidad hago referencia a la renuncia de mi narrativa particular:

“(…) Se puede ver en esa decadencia de los relatos un efecto del auge de técnicas y tecnologías a partir de la Segunda Guerra Mundial, que ha puesto el acento sobre los medios de la acción más que sobre sus fines; o bien el del redespigüe del capitalismo liberal avanzando tras su repliegue bajo la protección del keynesismo durante los años 1930-1960; auge que ha eliminado la alternativa comunista y que ha revalorizado el disfrute individual de bienes y servicios (…)” (Lyotard, 1987, pág. 32).

Pero ¿cómo se configura la renuncia a mi individualidad para ser narrativa? Para dar respuesta al anterior interrogante es pertinente mirar que tipo de relación puede existir entre la persona y el relato. En primer lugar, el relato cuenta con dos elementos, por un lado, con su elemento interpretativo del mundo: “(…) *Los grandes relatos de la modernidad y la idea sustancial que se esconde tras de ellos (que existe una razón única de definir objetivamente lo que la realidad sea) (…)*”. (Oñate & Arribas, 2015, pág. 24)

Por otro lado, con un contenido teleológico, es decir una finalidad que persigue o busca:

“(…) El vínculo entre utopismo y totalitarismo se establecía través de la categoría de la teleología. En efecto, esta categoría, de profundas raíces teológicas, permite interpretar cualquier traspié en el presente como un paso necesario hacia un estado de armonía predefinido, concebido como el fin de la historia. La teleología abriría las puertas al totalitarismo, en la medida en que habilita una ecuación que intercambia sufrimientos presentes por beneficios futuros. Los grandes relatos fueron, sin lugar a dudas, formas teleológicas de narrar la historia, donde un estado normativo funcionaba como causa final. (…)” (Karczmarczyk, 2017, pág. 112).

El elemento teleológico es la parte cautivadora de todo relato, allí se contiene de por sí el sentido del porque nace una narrativa e igualmente es aquí donde radica lo atractivo para el sujeto.

Ahora, la relación entre el sujeto y el relato solo es posible a través de lo que llamamos proceso de legitimación; pero ¿qué es el proceso de legitimación? Lyotard lo refiere a la labor del legislador quién se encuentra con la autoridad para promulgar una ley:

“(…) La legitimación es el proceso por el cual un legislador se encuentra autorizado a promulgar esa ley como una norma. Sea un enunciado científico; está sometido a la regla: un enunciado debe presentar tal conjunto de condiciones para ser aceptado como científico. Aquí, la legitimación es el proceso por el cual un «legislador» que se ocupa

del discurso científico está autorizado a prescribir las condiciones convenidas (en general, condiciones de consistencia interna y de verificación experimental) para que un enunciado forme parte de ese discurso, y pueda ser tenido en cuenta por la comunidad científica (...)” (Lyotard, 1987, págs. 9-10).

El proceso de legitimación es el trámite de aceptación o rechazo de un relato; un acogimiento de la narrativa que se manifiesta cuando aprecio como verdad el contenido del discurso, conllevando así mismo a que la persona se condicione a sus postulados. Lo anterior nos muestra como la legitimación se origina en sí desde la facultad de elección del individuo; sin embargo ¿en dicho trámite qué define la elección del sujeto? Es aquí donde entra en juego tanto lo racional como la voluntad. Hemos visto como el relato se constituye de dos elementos, uno racional y el otro irracional. Pero ¿cómo se configura el proceso de legitimación en relación a los elementos racional e irracional del relato?

“(...) Pero, como se acaba de ver, el «pequeño relato» se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa, y, desde luego, la ciencia 211. Por otra parte, el principio del consenso como criterio de validación parece también insuficiente. O bien es el acuerdo de los hombres en tanto que inteligencias cognoscentes y voluntades libres obtenido por medio del diálogo. Es en esta forma como se encuentra elaborado por Habermas. Pero esta concepción reposa sobre la validez del relato de la emancipación. O bien es manipulado por el sistema como uno de sus componentes en vistas a mantener y mejorar sus actuaciones 212. Es objeto de procedimientos administrativos, en el sentido de Luhmann. No vale entonces más que como medio para el verdadero fin, el que legitima el sistema, el poder (...)” (Lyotard, 1987, pág. 48).

Con lo anterior podemos entender que la aceptación o legitimación de un relato es un proceso tanto racional como misterioso, es la búsqueda tanto de un fin como de certezas o verdades.

Hasta este punto comprendemos como la tensión narrativa -nacida a partir de la multiplicidad de relato en los tiempos actuales- se resuelve en el proceso de legitimación, donde la elección del sujeto a una narrativa es un ejercicio tanto racional como voluntaria definida en el contenido del relato. Ahora bien, Schopenhauer nos muestra como la voluntad es independiente de lo racional, es una fuerza ciega sin conocimiento, que sólo puede ser interrumpida gracias a otra fuerza ciega similar, es decir por otro deseo. “(...) *La voluntad es, en cada particular y en todo, una fuerza ciega sin conocimiento, un querer “que no sabe lo que quiere, sino que solo lo quiere, precisamente porque es voluntad y no otra cosa”* (...)” (Solé, 2015, pág. 88).

Schopenhauer concluía que la voluntad es la manifestación de nuestros anhelos y deseos, donde lo más genuino del ser humano reside en su instinto, el cual lo

percibimos gracias a la manifestación de nuestros intereses; así mismo nos muestra cómo un deseo termina siendo interrumpido o renunciado a partir de la satisfacción total de este; es decir, cuando ya se ha socavado; pero también se interrumpe debido a la búsqueda o tránsito de un nuevo deseo, por lo que la voluntad del viejo anhelo termina caducado:

“(…) Lo mismo se muestra, por último, en los esfuerzos y deseos humanos, cuyo cumplimiento simula ser siempre el fin último del querer; pero en cuanto se han conseguido dejan de parecer lo mismo, por lo que se olvidan pronto, se vuelven caducos y en realidad siempre se dejan de lado como ilusiones esfumadas, aunque no de forma declarada; se es lo bastante feliz cuando todavía queda algo que desear y que aspirar, a fin de que se mantenga el juego del perpetuo tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde esta al nuevo deseo —tránsito que se llama felicidad cuando su curso es rápido, y sufrimiento cuando es lento—, y no se caiga en aquella parálisis que se muestra en la forma del terrible y mortecino aburrimiento, de un fatigado anhelo sin objeto determinado, de un mortal languor [131]. — Conforme a todo ello, cuando la voluntad está iluminada por el conocimiento sabe lo que quiere ahora y aquí, pero nunca lo que quiere en general: cada acto particular tiene un fin; el querer total, ninguno.(…)” (Schopenhauer, 1818, pág. 162).

El pensador polaco nos muestra cómo la voluntad, como fuera ciega y misteriosa, está definida por un fin último, un querer o deseo, que son los motores o móvil de la voluntad.

El breve análisis sobre la voluntad que detallé a partir de la filosofía de Schopenhauer me lleva a concluir que el ser humano es un ser movido por su voluntad, una fuerza ciega no subsumida por lo racional sino únicamente por lo que desea o anhela; ahora, a partir de tales conclusiones vale preguntarse ¿es posible que la voluntad de una persona se suscriba al elemento finalista de un relato? Tal interrogante se desprende para revisar sobre el trámite de aceptación de un relato en el sujeto y como éste termina configurando su reconocimiento hacia los demás.

Para dar respuesta al anterior interrogante es pertinente mirar qué tipo de relación puede existir entre la voluntad y el relato. En primer lugar, hemos dicho que el relato es aquel llamado a interpretar el mundo a través de su narrativa y por otro lado que cuenta con un contenido teleológico, es decir una finalidad que persigue o busca. Así mismo apreciamos cómo la relación entre la persona y el relato solo es posible a través de lo que llamamos proceso de legitimación; pero ¿qué es el proceso de legitimación? Lyotard lo refiere a la labor del legislador quién se encuentra con la autoridad para promulgar una ley:

“(…) La legitimación es el proceso por el cual un legislador se encuentra autorizado a promulgar esa ley como una norma. Sea un enunciado

científico; está sometido a la regla: un enunciado debe presentar tal conjunto de condiciones para ser aceptado como científico. Aquí, la legitimación es el proceso por el cual un «legislador» que se ocupa del discurso científico está autorizado a prescribir las condiciones convenidas (en general, condiciones de consistencia interna y de verificación experimental) para que un enunciado forme parte de ese discurso, y pueda ser tenido en cuenta por la comunidad científica (...)” (Lyotard, 1987, págs. 9-10).

El proceso de legitimación es el trámite de aceptación o rechazo de un relato; un acogimiento de la narrativa que se manifiesta cuando aprecio como verdad el contenido del discurso, conllevando así mismo a que el sujeto se condicione a sus postulados. Lo anterior nos muestra como la legitimación se origina en sí desde la facultad de elección del individuo; sin embargo ¿en dicho trámite qué define la elección del sujeto? Es aquí donde entra en juego la voluntad. Hemos visto como el relato se constituye de dos elementos, uno racional y el otro irracional. El primero hace referencia a la parte explicativa, que es un ejercicio racional de interpretación del mundo. Aquí no miramos si los relatos contienen la verdad sino su despliegue argumentativo que permite en el sujeto acogerlo como cierto; es decir lo que entra en juego es la certeza más que la verdad. Lo anterior nos da a entender que toda narrativa, de por sí, contiene un discurso que afirma contener la verdad; por ello no podemos aseverar que todo sujeto acepta una narrativa sólo por el contenido argumentativo porque todo relato lo tiene, sino que lo acoge por querer suscribirse a dicho discurso y cree en dicho discurso; así que el elemento racional no es el único que dirime el litigio deliberativo, de aceptación o rechazo, sino también recae en el ejercicio de la voluntad:

“(…) El saber no encuentra su validez en sí mismo, en un sujeto que se desarrolla al actualizar sus posibilidades de conocimiento, sino en un sujeto práctico que es la humanidad. El principio del movimiento que anima al pueblo no es el saber en su autolegitimación, sino la libertad en su autofundación o, si se prefiere, en su autogestión. El sujeto es un sujeto concreto o supuestamente concreto, su epopeya es la de su emancipación con respecto a todo lo que le impide regirse por sí mismo. Se supone que las leyes que se dan son justas, no porque sean conformes a una naturaleza exterior, sino porque, por constitución, los legitimadores no son otros que los ciudadanos sometidos a las leyes y, en consecuencia, la voluntad de que la ley haga justicia, que es la del ciudadano, coincide con la voluntad del legislador, que es que la justicia haga ley. (...)” (Lyotard, 1987, pág. 30).

Lo anterior nos muestra, que el ejercicio de libertad del sujeto para aceptar o rechazar un relato depende tanto del contenido argumentativo de la narrativa como de la finalidad a la que se desea llegar.

Ahora ¿de quién depende para que un sujeto acepte un relato, es decir se configure el proceso de legitimación? Depende del sujeto emisor; es decir, hago referencia al ser legislador:

“(…) Aquí, la legitimación es el proceso por el cual un «legislador» que se ocupa del discurso científico está autorizado a prescribir las condiciones convenidas (en general, condiciones de consistencia interna y de verificación experimental) para que un enunciado forme parte de ese discurso, y pueda ser tenido en cuenta por la comunidad científica. (…)” (Lyotard, 1987, pág. 10).

Está en manos del legislador el proceso de legitimación de un relato: “(…) *La comparación puede parecer forzada. Se verá que no lo es. Desde Platón la cuestión de la legitimación de la ciencia se encuentra indisolublemente relacionada con la de la legitimación del legislador (…)*”. (Lyotard, 1987, pág. 10).

Es aquí donde entra en juego el acto del sacrificio; porque el sujeto emisor al ser el relato se subsume a éste, condicionando su razonar y su voluntad en favor de éste.

El sacrificio, visto desde la concepción cristiana, ocupa un lugar importante desde el simbolismo religioso, con la formulación de la imagen de la muerte de Jesús como sacrificio para el perdón de los pecados y el establecimiento de la paz, posturas que encontramos con claridad en la epístola a los hebreos:

“(…) ¡Pues cuánto más eficaz será la sangre de Cristo que, bajo la acción del Espíritu Eterno, se ha ofrecido a Dios como víctima sin mancha! ¡Cuánto más será capaz de limpiar nuestra conciencia de las acciones que causan la muerte para que podamos dar culto al Dios viviente! Precisamente por eso, Cristo es el mediador de una alianza nueva. Con su muerte ha obtenido el perdón de los pecados cometidos durante la antigua alianza, haciendo posible que los elegidos reciban la herencia eterna prometida (…)” (hebreos 9, 14-15).

El ser sacrificado es quién configura la relación persona-relato, haciendo visible a los demás la narrativa expresada y creíble ante los otros. En el caso de Jesucristo como víctima sacrificada, es el punto de partida para el reconocimiento de la persona desde los otros y le da sentido y validez a la narrativa a la que se condiciona; proceso único que evita la emancipación de aquellos que no aceptan el relato:

“(…) El sujeto es un sujeto concreto o supuestamente concreto, su epopeya es la de su emancipación con respecto a todo lo que le impide regirse por sí mismo. Se supone que las leyes que se dan son justas, no porque sean conformes a una naturaleza exterior, sino porque, por constitución, los legitimadores no son otros que los ciudadanos sometidos a las leyes y, en consecuencia, la voluntad

de que la ley haga justicia, que es la del ciudadano, coincide con la voluntad del legislador, que es que la justicia haga ley (...)" (Lyotard, 1987, pág. 30).

El tema de la superación de la tensión narrativa sólo se consolida en la relación de los narradores y los receptores. Es en este encuentro en donde se puede dar resolución a la tensión narrativa, teniendo en cuenta que dicho litigio sólo es posible solucionarse en el proceso de legitimación. Valdría preguntarnos ¿Acaso es posible reconocer el elemento teleológico de la vida eterna del discurso cristiano sin el autosacrificio de Jesucristo? Posiblemente sí pero tal acto es lo que capta la atención del receptor.

Vale otros ejemplos de autosacrificio que permiten dar luz a la anterior apreciación:

"(...) El autosacrificio emerge en la forma tardía de la épica de la Odisa y en la filosofía clásica... El sacrificio religioso transformado en prudencia, en sacrificio del yo, se encuentra en toda la filosofía griega, pero Platón es su representante más característico debido a que él inaugura estas concepciones morales tomadas de su orfismo que en la tradición helénica es la religión que condena los sacrificios y las libaciones olímpicas y lo sustituye por la vida piadosa. En el estado platónico, los sacrificantes son los mismos sacrificados en el sentido de que trasladan el sacrificio de la naturaleza externa al de la naturaleza interna y pagan con su renuncia a la felicidad por la conservación del Estado que asegura la autoconservación, pero como salvación del alma (...)" (Valverde, 2002, págs. 94-95).

En el encuentro entre los narradores con los receptores es donde entra con mayor fuerza el concepto de sacrificio porque quién se autosacrifica busca alcanzar dos cometidos; por un lado captar la atención del receptor y por otro darle reconocimiento a la narrativa y credibilidad en sus elementos racional y teleológico; teniendo en cuenta que se le exige a todo narrador evidencias sobre la narrativa; es decir elementos de certeza sobre las suposiciones y sobre el alcance del elemento teleológico:

"(...) Un análisis sumario de esta doble instrucción pragmática hace aparecer esto: el narrador no pretende adquirir su competencia al contar la historia porque haya sido su auditor. El «narratorio» actual, al escucharla, accede potencialmente a la misma autoridad. El relato se declara repetido (incluso si la actuación narrativa es intensamente inventada), y repetido «desde siempre» (...)" (Lyotard, 1987, pág. 19).

El autosacrificio es el juego del trueque, del intercambio, de una renuncia para la consecución de algo, en este caso de la certeza en el discurso o la narrativa a la que configura su actuar, su pensar; volviéndose identificable, perceptible en los receptores. Pero ¿el sacrificio como tal asegura que el receptor acoga el discurso?

Tal proceso de superación de la tensión narrativa y la consolidación de un relato en el sujeto narrador y el sujeto receptor será la temática para tratar en el siguiente capítulo.

5. SUPERACIÓN DE LA TENSION NARRATIVA A PARTIR DE LA CONSECUCIÓN DE LA CERTEZA TELEOLÓGICA.

Hemos apreciado como el concepto del relato contiene dos elementos que permiten identificar a toda narrativa, por un lado, su argumentación interpretativa del mundo y por otro el propósito finalista que busca ser alcanzado; ahora, está en manos de los sujetos narradores superar la tensión narrativa; es decir que exista consenso entre el destinador, es decir el legislador y los destinatarios:

“(…) La regla del consenso entre el destinador y el destinatario de un enunciado con valor de verdad será considerada aceptable si se inscribe en la perspectiva de una unanimidad posible de los espíritus razonantes: ese era el relato de las Luces, donde el héroe del saber trabaja para un buen fin épico-político, la paz universal. En este caso se ve que, al legitimar el saber por medio de un meta-relato que implica una filosofía de la historia, se está cuestionando la validez de las instituciones que rigen el lazo social: también ellas exigen ser legitimadas. De ese modo, la justicia se encuentra referida al gran relato, al mismo título que la verdad. Teniendo claro lo que entendemos y comprendemos como meta-relato (…)” (Lyotard, 1987, pág. 5).

El destinador es el relato, a partir de esa condición es que puede configurarse a favor suyo el proceso de legitimación:

“(…) En la posición de Gianni Vattimo, el ser no es algo más vasto y que anteceda al lenguaje: el ser es relato, es lo que se puede comprender en el lenguaje; es lo que deviene y aparece como información en la media. No existe un ser fuerte e inmóvil; más bien se da el ser que es un nacer y un morir, un ser débil... 3) El hombre expresa ese estado mediante palabras... 4) Las palabras circulan socialmente hasta que se acepta convencionalmente una expresión como la expresión justa o verdadera para referirnos a la cosa de la cual se trata (…)” (Daros, 1998, págs. 74-75).

La legitimidad le configura al relato el ingrediente de certeza y desconfigura aquellas narrativas meramente especulativas. Al fallar la legitimación por ende se

configura la crisis, no sólo en la narrativa sino en quién ostenta la autoridad de esta. Por ejemplo, Lyotard nos confirma cómo los grandes relatos perdieron su credibilidad y menguaron en su poder unificador debido a que se deslegitimaron, perdiendo así su reconocimiento; narrativas que para el filósofo son meros relatos de la especulación⁴.

Lo atractivo de la legitimación es el vínculo que se construye entre la narrativa y la certeza, como posibilidad de verdad; que al perderse se cae en la descalificación de la narrativa y por ende el proceso de unificación se desnaturaliza, entrando a lo que conocemos como la emancipación de estas macro-narrativas y convirtiéndose en micro-narrativas⁵. Por lo tanto, el proceso de legitimación es donde reside el secreto para que un micro-relato se transforme en un macro-relato, superando la tensión narrativa; pero también en dicho trámite puede ocurrir todo lo contrario, que un macro-relato se deslegitime y se convierta en un micro-relato. La des-legitimización de las narrativas, genera un panorama de impropia comunicación entre colectivos; permitiendo que predomine el juego del lenguaje de la especulación y que “se nutre de su supresión” (Lyotard, 1987, pág. 32); dejando el camino libre al de la incomprensión y por supuesto al de la imposición: “(...) *Una ciencia que no ha encontrado su legitimidad no es una ciencia auténtica, desciende al rango más bajo, el de la ideología o el de instrumento del poder*” (Lyotard, 1987, pág. 32).

Por lo tanto, la tensión existente entre narrativas se resuelve en los procesos de legitimación, en el cual la aceptación de una narrativa involucra de por sí el rechazo de las otras, por lo que, gracias a dicho trámite de aceptación es donde radica la transformación de un micro-relato a un macro-relato. Sin embargo ¿Cómo entra en juego aquí el concepto del sacrificio? Hemos afirmado en líneas anteriores que todo relato contiene un valor de certeza en su elemento interpretativo, del cual no podemos objetar como falsas sus argumentaciones, pero tampoco afirmar que contenga toda la verdad. El relato solo contiene un valor de certeza que ocasiona la credibilidad del sujeto en sus argumentos. Ahora bien, el proceso de aceptación también se dirige al elemento teleológico en donde entra en juego la voluntad del sujeto receptor. Pero, ¿Por qué el sacrificio es el elemento que le da posibilidad de aceptación de la narrativa en el proceso de legitimación? Porque es mediante a éste que le da el sentido de autoridad al sujeto narrador.

Como podemos ver, es en el sujeto-autoridad donde reside la potestad de la legitimación⁶ y lo que permite el proceso de persuasión; es por ello que, en la correlación entre sujetos narradores con los sujetos-receptores no puede valerse sólo

4 “Estas búsquedas de causalidad siempre son ilusorias. Supóngase que se admite una u otra de esas hipótesis. Queda por explicar la correlación de las tendencias invocadas con la decadencia de la potencia unificadora y legitimadora de los grandes relatos de la especulación y de la emancipación”. (Lyotard, 1987, pág. 32).

5 “Por ello hay aún, en una moral negativa, un lugar para la prohibición: todos pueden, por ejemplo, fumar, pero no en cualquier parte. En el mejor de los casos se tiende a respetar al otro (incluso a los animales), pero no a vivir para el otro, porque se ha descalificado el altruismo como principio permanente, se ha desculpabilizado el individualismo y, en un clima neoliberal, se ha legitimado el derecho a vivir para uno mismo, con una indiferencia hacia el otro, cercana frecuentemente al cinismo”. (Daros, 1998, pág. 38)

6 “En cuanto al destinador, debe estar dotado de la autoridad de pronunciarlo” (Lyotard, 1987, pág. 11)

del relato para el trámite del acogimiento; sino del elemento de certeza que le otorga el sujeto autoridad como fuerza vinculante de aceptación del relato:

“(…) Es difícil imaginar, primero, que aísle la instancia narrativa de entre otras para concederle un privilegio en la pragmática de los relatos, después, que se interrogue acerca del derecho que el narrador, desconectado así del «narratorio» y la diégesis, tendría de contar lo que cuenta, con el fin de que la cultura emprenda el análisis o la anamnesis de su propia legitimidad. Todavía se imagina menos que pueda atribuir a un incomprensible motivo de la narración la autoridad de los relatos. Éstos tienen por sí mismos esa autoridad. El pueblo es, en un sentido, quien los actualiza, y lo hace no sólo al contarlos, sino también al escucharlos y al hacerse contar por ellos, es decir, al «interpretarlos» en sus instituciones: por tanto, presentándose tanto en el puesto del «narratorio» y de la diégesis, como en el de narrador (...)” (Lyotard, 1987, págs. 20-21).

Por ello la autoridad se vuelve esclava del relato y el relato le da existencia a la autoridad, conllevando a que sean uno solo. Se autosacrifica para que tenga vida la narrativa frente a otros.

Un ejemplo de legitimación lo encontramos en San Agustín de Hipona y Ambrosio el obispo de Milán; podríamos afirmar que no sólo los argumentos bíblicos predicados por este obispo generaron en San Agustín la legitimación a la narrativa cristiana sino también a la misma persona que lo relataba, esto lo apreciamos en el libro de las confesiones de San Agustín:

“(…) Llegué, pues, a Milán, y fui a ver al obispo Ambrosio, fiel siervo vuestro, varón celebrado y distinguido entre los mejores del mundo, quien en sus pláticas y sermones ministraba entonces diestra y cuidadosamente a vuestro pueblo vuestra doctrina, que es para las almas aquel pan que las sustenta, aquel óleo que les da alegría y aquel vino que sobria y templadamente las embriaga. Pero Vos erais quien me conducíais y llevabais a él ignorándolo yo, para que después, sabiéndolo, me llevase y condujese él a Vos. Aquel hombre, todo de Dios, me recibió con un agrado paternal, y todo el tiempo que estuve allí, aunque extranjero, me trató con el amor y caridad que debía esperarse de un obispo. Yo también comencé a amarle, aunque al principio le amaba, no como a doctor y maestro de la verdad (la cual no esperaba yo que se pudiese hallar en vuestra Iglesia), sino como a un hombre que me mostraba benignidad y afición (...)” (Agustín de Hipona, 1983).

Démonos cuenta como San Agustín definía al Obispo de Milán como un hombre “todo de Dios” por lo que se hacía reconocible desde la narrativa cristiana, renunciando a su yo particular para ser el relato. Es un autosacrificio para capturar

la atención del receptor y darles certeza a los argumentos desde lo percibido en el autosacrificado.

En los tiempos presentes, un ejemplo formidable de legislador lo vemos en el sacerdote, quienes tienen el oficio de predicar la verdad bíblica y son los pastores de la grey de Cristo, están en ellos la posibilidad de legitimar el discurso cristiano frente a los fieles y no creyentes. En la Constitución Dogmática Sobre La Iglesia *LUMEN GENTIUM* se estipula lo siguiente:

“(…) Los presbíteros, a semejanza del orden de los Obispos, cuya corona espiritual forman [126] al participar de su gracia ministerial por Cristo, eterno y único Mediador, crezcan en el amor de Dios y del prójimo por el diario desempeño de su oficio. Conserve el vínculo de la comunión sacerdotal, abunde en todo bien espiritual y sea para todos un vivo testimonio de Dios [127], émulo de aquellos sacerdotes que, en el decurso de los siglos, con frecuencia en un servicio humilde y oculto, dejaron un preclaro ejemplo de santidad, cuya alabanza se difunde en la Iglesia de Dios. Mientras oran y ofrecen el sacrificio, como es su deber, por los propios fieles y por todo el Pueblo de Dios, sean conscientes de lo que hacen e imiten lo que traen entre manos [128]; las preocupaciones apostólicas, los peligros y contratiempos, no sólo no les sean un obstáculo, antes bien asciendan por ellos a una más alta santidad, alimentando y fomentando su acción en la abundancia de la contemplación para consuelo de toda la Iglesia de Dios. Todos los presbíteros y en especial aquellos que por el peculiar título de su ordenación son llamados sacerdotes diocesanos, tengan presente cuánto favorece a su santificación la fiel unión y generosa cooperación con su propio Obispo (…).” (Lumen Gentium, 1964, pág. 30).

Al respecto, San Juan Pablo II afirmó en la audiencia general del 11 de octubre de 2000, con relación al sacerdocio y el sacrificio lo siguiente:

“(…) En el Nuevo Testamento la carta a los hebreos nos enseña que la liturgia cristiana es ofrecida por un "sumo sacerdote santo, inocente, incontaminado, apartado de los pecadores y encumbrado por encima de los cielos", que ha realizado de una vez para siempre un único sacrificio "ofreciéndose a sí mismo" (cf. Hb 7, 26-27). "Por medio de él —dice la carta—, ofrecemos a Dios sin cesar un sacrificio de alabanza" (Hb 13, 15). Así queremos evocar brevemente los temas del sacrificio y de la alabanza, que confluyen en la Eucaristía, sacrificium laudis (…).” (Juan Pablo II, 2000).

El papa San Juan Pablo II nos entrega una clara definición de sacrificio al referirse al deber del sacerdote como un ofrecimiento así mismo; dando a comprender que, a partir del autosacrificio del legislador, en este caso el presbítero, permite que el otro

no reconozca su particularidad e individualidad, sino que aprecie la narrativa católica de la vida y obra de Jesucristo.

Pero ¿por qué es tan relevante el sacrificio? Es decir ¿Qué tiene de atractivo o porqué el interés de sacrificarse? Porque con éste se busca alcanzar una recompensa:

“(…) El ritual del sacrificio es el modelo mágico del intercambio racional. En este sentido, se esconde un elemento racional en la esfera mítica que se distingue en la naturaleza económica del sacrificio. Lo que diferencia, sin embargo, el cálculo económico del sacrificio del simple intercambio económico es la naturaleza absoluta del intercambio sacrificial. La violencia religiosa del sacrificio es una violencia absoluta, no deja nada en pie. El sacrificio constituye el derroche absoluto de la violencia. No existe un cálculo de tipo ahorrativo. La víctima o las víctimas del sacrificio son aniquiladas por completo. Esto es lo que distingue el anatema religioso de la guerra política. A partir de la dimensión religiosa de la violencia, el sacrificio se entiende como un asesinato consagrado. En el sacrificio, se constituye la ley y se la preserva... Los sacrificios griegos e indios son fáciles de dividir en sacrificios expiatorios y sacrificios comunales de acción de gracias por favores recibidos (...)” (Valverde, 2002, págs. 90, 92).

Con todo sacrificio se busca una recompensa, nacido desde el espectro religioso donde se le concedía el asesinato humano o de animales a cambio de favores recibidos por los Dioses o la expiación de sus pecados. En nuestros tiempos el sacrificio tiene un sentido más espiritual que físico y dirigido hacia el autosacrificio, donde la persona se niega a sí mismo para la consecución de la recompensa, por ejemplo, el jugador de fútbol deja de ser su yo particular, renuncia así mismo para convertirse en una narrativa y a partir de tal sacrificio se consigue la recompensa, en este caso ser reconocido como jugador de fútbol:

“(…) Por su parte, el presidente Florentino Pérez, que fue el primero en tomar la palabra tras un emotivo vídeo sobre los cuatro años de estancia del portugués en el Real Madrid, indicó: “Hoy es un gran día para este club. Hoy hemos hecho realidad el deseo de todos los madridistas. Cristiano Ronaldo seguirá siendo jugador del Real Madrid durante los próximos cinco años... Desde entonces, hasta hoy, Cristiano ha demostrado una entrega máxima, una profesionalidad sin límites, un sacrificio constante, un altísimo nivel de autoexigencia y un inmenso talento que han conquistado el corazón de todos los madridistas (...)” (Navarro, 2013)

Por ello, para el cristiano, por ejemplo, el sacrificio en nuestros tiempos es un estilo de vida, una abnegación que sólo tiene una recompensa y es tomar el rostro de la humildad para ganarse la entrada al cielo: “(...) *Y declaró: «En verdad les digo: si no*

cambian y no llegan a ser como niños, nunca entrarán en el Reino de los Cielos (...)". (Evangelio de San Mateo 18, 3)

Ahora, el relato es una narrativa de repetición, no de generación de nuevos conocimientos; por eso un relato vive y sobrevive desde la tradición, de lo habitual del autosacrificado; que obviamente, quién permite su expresión a través de los juegos del lenguaje, sin refutar sus dogmas porque ello hace parte del sacrificio, entendiendo lo anterior por las formas o maneras de comunicar mas no en la variación de los argumentos o conceptos que comprenden la narrativa⁷. Un relato es una argumentación dogmática interpretativa del mundo que busca una finalidad a lograr y como dogma no permite la intromisión de nuevos argumentos porque ya no hablaríamos de la misma narrativa sino de una nueva. ¿Pero cómo entra en juego la verdad cuando la argumentación de un relato no acepta nuevos racionamientos?

La verdad solo se concibe cuando el sujeto-narrador, desde el ejercicio de la autoridad, logra el acercamiento de lo argumentativo con lo teleológico; es decir que bajo su actuar narrativo genera la perspectiva en los otros de que el elemento finalista es alcanzable:

"(...) Un caso diferente es el de los enunciados del tipo: Hay que proporcionar medios a la universidad, que son prescriptivos. Pueden ser modulados en órdenes, mandamientos, instrucciones, recomendaciones, peticiones, súplicas, ruegos, etc. Se ve que el destinador está aquí situado en posición de autoridad, en el amplio sentido del término (incluyendo la autoridad que detenta el pecador sobre un dios que se declara misericordioso), es decir, que espera del destinatario la efectividad de la acción referida. Estas dos últimas situaciones, a su vez, experimentan, en la pragmática prescriptiva, efectos concomitantes (...)" (Lyotard, 1987, pág. 11).

La autoridad, según Lyotard, es aquella que no sólo tiene el derecho de decidir qué es verdad⁸ sino también convertirse en la misma verdad; es decir el acto de auto sacrificio, donde se hace perceptible la verdad en el narrador, como lo podemos apreciar a continuación cuando el pensador francés se preocupaba sobre la legitimación de la narrativa de las ciencias:

7 "*(...) la forma narrativa, a diferencia de las formas desarrolladas del discurso del saber, admite una pluralidad de juegos de lenguaje: encuentran fácilmente sitio en el relato enunciados denotativos, referidos por ejemplo a lo que se conoce del cielo, las estaciones, la flora y la fauna; enunciados deónticos que prescriben lo que se debe hacer en cuanto a esos mismos referentes o en cuanto a los parientes, a la diferencia de sexos, a los niños, a los vecinos, a los extraños, etc. (...)*". (Lyotard, 1987, pág. 19)

8 "La comparación puede parecer forzada. Se verá que no lo es. Desde Platón la cuestión de la legitimación de la ciencia se encuentra indisolublemente relacionada con la de la legitimación del legislador. Desde esta perspectiva, el derecho a decidir lo que es verdadero no es independiente del derecho a decidir lo que es justo, incluso si los enunciados sometidos respectivamente a una u otra autoridad son de naturaleza diferente. Hay un hermanamiento entre el tipo de lenguaje que se llama ciencia y ese otro que se llama ética y política: uno y otro proceden de una misma perspectiva o si se prefiere de una misma «elección», y ésta se llama Occidente" (Lyotard, 1987, pág. 10).

“(…) Con la ciencia moderna aparecen dos nuevos componentes en la problemática de la legitimación. Primero, para responder a la pregunta: ¿cómo probar la prueba?, o, más generalmente: ¿quién decide las condiciones de lo verdadero?, se abandona la búsqueda metafísica de una prueba primera o de una autoridad trascendente, se reconoce que las condiciones de lo verdadero, es decir, las reglas de juego de la ciencia son immanentes a ese juego, no pueden ser establecidas más que en el seno de un debate ya en sí mismo científico, y además, que no existe otra prueba de que las reglas sean buenas como no sea el consenso de los expertos (...)” (Lyotard, 1987, pág. 26).

Ésta es la mayor disyuntiva del presente artículo, la relación de la verdad y el relato, porque, aunque una narrativa sea aceptada, es decir se la crea como cierta, no con eso quiere decir que sea verdadera, tal condición sólo se alcanza a partir de la autoridad del sujeto narrador, de aquel que ostente el derecho, pero también la credibilidad de exclamar la verdad a partir de la narrativa. Entonces ¿cómo adquiere la capacidad de decir la verdad el sujeto narrador? Cuando autoridad sea sinónimo de verdad en su discurso: “(…) *Por lo tanto, estoy de acuerdo con Eagleton en su repudio de Lyotard «No puede haber diferencia entre verdad, autoridad y seducción retórica; aquel que tiene la lengua más tersa o la historia más rancia, tiene el poder» (...)*” (Harvey, 1990, pág. 138).

Podemos apreciar que el mayor reto de la autoridad es convertirse en verdad, ¿cómo podría funcionar esto? A continuación, lo explicaré: quien desea ser autoridad de un relato debe poner al servicio de éste su razonar y su actuar, subordinándolos como ejercicios de defensa del relato, no para variarlo o modificarlo ni mucho menos para contradecirlo; es decir el sujeto que desea ser autoridad debe sacrificarse, es decir renunciar a sí mismo, negar su razonar libre como forma de construcción de nuevos conocimientos para ponerla al servicio del relato. Sin embargo, debemos dejar claros que dicha renuncia es voluntaria, no obligada, no hay imposición; sino desde mi voluntad me abniego a mi yo racional para desear y condicionar mi yo al relato (Lyotard, 1987, pág. 30).

El sacrificio es un acto voluntario de abnegación, no obligado, porque surge desde la misma voluntad de negarme así mismo, para aceptar únicamente los parámetros fijados por el relato que acepté narrar, que accedí a ser autoridad; para así darle certeza y realidad a la narrativa y desplegarse únicamente en el anhelo teleológico del relato, como fórmula para que los presupuestos racionales de la narrativa vean como posible el elemento teleológico del relato:

“(…) El culto a la felicidad privada y un egotismo recreativo sin limitaciones promueven la despolitización galopante de las masas; el sacrificio y la abnegación, exigidos por el compromiso con la causa ideológico-política, desfallecen en medio del flujo consumista y hedonista. La utopía de un futuro emancipado retrocede, definitivamente, ante la celebración lúdica del inmediato presente (…).” (Polo Blanco, 2018).

Es decir, que el sujeto narrador mediante el autosacrificio en sus procedimientos, comunicaciones y afirmaciones de la narrativa hace que los otros perciban la posibilidad de lograrse el fin anhelado como lo percibió San Agustín con el Obispo de Milán: “(…) *Aquel hombre de Dios me recibió paternalmente y se interesó mucho por mi viaje como obispo. Yo comencé a amarle (…)*”. (Agustín de Hipona, 1983). El sacrificio como acto humano voluntario es un estilo de vida, la base para la consecución de un fin mayor al que se priva:

“(…) El sacrificio de la voluntad personal constituye para el hombre el verdadero camino de vida. El motivo de su privación vale infinitamente más que el objeto del que se priva. Practicar este riguroso método de sacrificio supone poner en evidencia y en libertad ese pequeño aumento de fuerza que trasciende en nosotros todas las potencias naturales. No se adquiere lo infinito como se adquiere una cosa; solamente se le da acceso a nosotros mediante el vacío y la mortificación. Y, a poco que se tenga un alma grande y anhelante, se goza más con lo que no se posee que con lo que se tiene (…)” (Álvarez, 2010, pág. 382).

El sacrificio es el único acto humano posible para darle certeza y verdad al relato y por ende la legitimidad en otros sujetos que acojan el propósito finalista: “(…) *Es una utopía fragmentada para un mundo fragmentado, una religión muy propia de la Posmodernidad, sin sacrificios y sin privaciones (…)*”. (Vásquez, 2011, pág. 5).

La autoridad es convertirme en la identidad del relato, trámite que conlleva a la renuncia del yo para ser el discurso, un ejercicio de sacrificio, una voluntad de negar mi voluntad para ser los intereses del relato, volviendo perceptible su narrativa en los demás, permitiéndoles, desde allí el trámite de elección y por ende la consecución de superar otras narrativas y resolver la tensión entre éstas. Un empresario no puede hacer que sus empleados sean la narrativa de su discurso empresarial sino actúa como sujeto autoridad y se sacrifica, convirtiéndose en dicho relato; desde allí nacerá la oportunidad y posibilidad de que sus empleados lo acepten en el proceso de legitimación.

Una narrativa sólo tiene posibilidad de respuesta a los problemas y conflictos propios del ser humano, sólo depende del ser humano hacerla efectiva, abriendo su puerta a su voluntad para actuar, ya no como su yo misterioso, sino como el relato que eligió desde su intimidad libre y genuina:

“(…) No obstante, para lograr la utopía, los grandes relatos imponen grandes sacrificios: la desigualdad para lograr la prosperidad en el caso del liberalismo, la burocracia estatal y el totalitarismo en el caso del socialismo y un período de “guerra total”, al más puro estilo Goebbels, para el nacionalsocialismo (…)” (León, 2020).

La recuperación de los colectivos, de las comunidades, de la vida en común sólo es posible mediante el retorno de los metas-relatos y éste es viable su consecución gracias al acto de sacrificio del sujeto autoridad dentro del proceso de legitimación de una narrativa, donde no se puede confiar el narrador únicamente del elemento argumentativo y racional de la narrativa sino que requiere también darle posibilidad de existencia al elemento teleológico.

Por último, debemos afirmar que el autosacrificio no debe tomarse como un castigo ni mucho menos como un sometimiento ya que hemos afirmado que tal proceder es voluntario y no obligado; por ello esta forma de autosacrificarse se diferencia de la percepción que frecuentemente se tienen de este concepto porque no es una renuncia a su particularidad de manera forzosa sino más bien aceptada desde el querer, convirtiéndose el autosacrificio en su estilo de vida, en su forma de ser y actuar, permitir ser reconocido y compartiendo su vida con los demás, configurándose aquí el reconocimiento social y la identidad personal.

6. CONCLUSIONES.

En el mundo de hoy nos encontraremos con una variedad de narrativas, incluso nacidas desde los grandes relatos. Hoy no podemos hablar del predominio del discurso del capitalismo, porque desde la esfera política aún encontramos Estados y Países de corte comunista; así mismo podemos observar narrativas con nuevas tendencias políticas como el de equidad de género o discursos ambientalistas; así mismo pasa en el renglón religioso, donde el catolicismo no tiene la última palabra porque, existen los postulados de Fe de origen musulmán, hindú, orientales, cienciaficción, entre otros, también se suman a ésta las nuevas narrativas de contenido cristiano.

Las crisis y fricciones entre narrativas por la proliferación de micro-relatos lleva únicamente a la pérdida de identidad, no sólo en el sujeto sino también dentro de un contexto colectivo. Es por ello por lo que el sacrificio es necesario para la consecución de la legitimación de discursos y por ende la consecución de colectivos, de nuevas comunidades.

Con el presente artículo quise denotar la necesidad de la legitimidad de las narrativas -especialmente de la narrativa cristiana en el contexto del mundo posmoderno donde tal discurso ha perdido legitimidad entre las nuevas generaciones, apreciándolo como poco convincente-. A ello se une la existencia de la tensión entre la multiplicidad de relatos, lo cual provoca desorientación de la raza humana hacia un futuro incierto; dificultad que sólo puede ser superada mediante los procesos

de legitimación, obligando a los sujetos – narradores de los diferentes micro-relatos, al ejercicio voluntario de negar su voluntad, de ser autoridad, de conllevar la verdad y la certeza; como por ejemplo en el discurso político cuando el elemento argumentativo hace referencia a la lucha contra la corrupción para alcanzar la perspectiva teleológica: el bienestar de toda la ciudadanía. Tal narrativa sólo es posible cuando el sujeto destinador se sacrifica, negando su voluntad de aceptar dádivas o beneficios económicos en el ejercicio del poder. El sacrificio es el elemento que le da reconocimiento a la narrativa en el contexto de la tensión narrativa, esta es la fórmula para que un micro-relato se transforme en un meta-relato superando las tensiones entre narrativas. La recuperación de los colectivos, de las comunidades, de la vida en común sólo es posible mediante el retorno de los metas-relatos.

El fin último del sacrificio como ejercicio voluntario de la autoridad; es decir, del sujeto narrador, es la superación de toda tensión narrativa ocasionada por la proliferación de micro-relatos, validándose del proceso de legitimación, y permitiendo así el restablecimiento de comunidades, de colectivos por encima de narrativas individuales que afectan negativamente la construcción de sociedad en sus diferentes entornos, sea de índole empresarial, político, religioso, entre otros.

Un ejemplo de ello es Carlos Acutis, un estudiante que falleció apenas a sus 15 años, pero aunque tuvo su reconocimiento mundial y acogimiento a partir de su cuerpo incorrupto, se ha rescatado también su estilo de vida de sacrificio, especialmente con sus obras de misericordia: “(...) *El dinero que aborrraba Carlos lo daba a los pobres, a los ancianos, a las monjas de clausura, a los sacerdotes, a los inmigrantes (...)*” (Carlosacutis.com, 2020). Y a partir de su actuar de abnegación le concedió legitimidad a su discurso, donde tomó relevancia y trascendencia su narrativa: “(...) *Ciertamente la heroicidad con la que ha afrontado su enfermedad y su muerte han convencido a muchos que verdaderamente era alguien especial (...)*” (Carlosacutis.com, 2020).

Por ello, el llamado a los cristianos, para que el discurso de amor y misericordia de la iglesia católica tome la relevancia y la legitimidad en los otros, sólo es posible mediante el sacrificio más que en los argumentos bíblicos y racionales, los cuáles, aunque no se desconocen, no es posible su legitimidad si en el narrador no se aprecia que dicho discurso sea cierto; es decir, dejar de ser él como particular para ser el discurso mismo.

7. BIBLIOGRAFÍA.

- Almagro Jiménez, M. (2011). Representaciones de la postmodernidad: Una perspectiva Interdisciplinar (Vol. 1). Sevilla, España: ArCiBel Editore.
- Agustín de Hipona. (1983). *Confesiones*. Madrid: Espasa Calpe.
- Almagro. (2011). *Representaciones de la postmodernidad: Una perspectiva interdisciplinar* (Vol. 1). Sevilla, España: ArCiBel Editore.
- Álvarez, J. (2010). La Metafísica de la caridad en Maurice Blondel. *Dialnet*, 364-288.

- Amnistía Internacional. (marzo de 2014). *Mi vida, mi salud, mi educación, mi decisión, mi futuro, mi cuerpo, mis derechos*. Obtenido de <https://www.amnesty.org/download/Documents/4000/act350012014es.pdf>
- Carlosacutis.com. (28 de abril de 2020). *Carlos Acutis un adolescente ejemplar*. Obtenido de Carlosacutis.com: <http://www.carloacutis.com/img/association/articles/pdf/21.pdf>
- Daros, W. (1998). *La Filosofía posmoderna ¿buscar sentido hoy?* Rosario: ROSARIO CONICET - CERIDER.
- Dufuur, L. (2001). Argumentos acerca de la posmodernidad . *Depósito de Investigación Universidad de Sevilla*, 8.
- Harvey, D. (1990). *La condición de la Postmodernidad, investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. (M. Eguía, Trad.) Oxford, Inglaterra: Amorrortu.
- Hernandez Mirón, J. (2010). Manifestaciones de la estética posmoderna en la aparición y desarrollo del corralito. *Anmal. Dialnet*, 123-140.
- IRIART, C. (22 de Octubre de 1985). Jean-François Lyotard: "El posmodernismo es acostumbrarse a pensar sin moldes ni criterios". *EL PAIS*. Obtenido de https://elpais.com/diario/1985/10/23/cultura/498870004_850215.html
- Juan Pablo II. (11 de octubre de 2000). *Audiencia General*. Obtenido de Vatican Va: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20001011.html
- Karczmarczyk, P. (2017). *Grandes relatos y teleología, sentido común y democracia*. La Plata, Argentina: Universidad Nacional de la Plata.
- León, F. (2020). La posmodernidad: el abandono de los grandes relatos. *Cámara Cívica*.
- Lumen Gentium. (1964). *LUMEN GENTIUM*. Roma. Obtenido de https://www.camilos.es/wp-content/uploads/2018/03/Lumen_Gentium.pdf
- Lyotard, J.-F. (1987). *La condición postmoderna informe sobre el saber*. (M. Rato, Trad.) Madrid, España: Catedra.
- Mêlich, J.-C. (2001). EL OCASO DEL SUJETO (LA CRISIS DE LA IDENTIDAD MODERNA: KLEIST, NIETZSCHE, MUSIL). *Educação e Sociedade*, 22. Obtenido de https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73302001000300003
- Navarro, A. (15 de septiembre de 2013). *Realmadrid.com*. Obtenido de <https://www.realmadrid.com/noticias/2013/09/cristiano-ronaldo-estoy-muy-feliz-y-espero-acabar-mi-carrera-en-el-madrid>
- Oñate, M., & Arribas, B. (2015). *Postmodernidad Jean Francois Lyotard y Gianni Vattimo*. Madrid: Bonallettera Alcompas.
- Plazas, L. (2010). ¿Como es posible el desenvolvimiento de la tensión existente entre la libertad individual y la sociedad civil, en la filosofía del derecho de G.W.F. Hegel. *Corporación Universitaria Minuto de Dios*, 50.
- Polo Blanco, J. (2018). Posibilidad y necesidad de una narrativa marxista. Metarrelatos, posmodernidad, historias subalternas. *Kriterion, revista de filosofía*, 59(140).

- Redacción ACI Prensa. (5 de Octubre de 2019). *ACIPRENSA - El purgatorio, el infierno y el cielo que vio Santa Faustina Kowalska*. Obtenido de <https://www.aciprensa.com/noticias/el-purgatorio-el-infierno-y-el-cielo-que-vio-santa-faustina-kowalska-94421>
- Sanchez. (2015). *Arendt, Estár (políticamente) en el mundo*. Madrid: Bonallettera Alcompás.
- Schopenhauer. (1818). *El arte de ser feliz*. (A. Ackerman, Trad.) Madrid: Herder.
- Schopenhauer, A. (1818). *El mundo como voluntad y representación*. (P. Lopez de Santamaría, Trad.) Madrid: Herder.
- Solé, J. (2015). *Schopenhauer, el pesimismo se hace filosofía*. Madrid: Bonallettera Alcompás.
- Valverde, S. (2002). SOBRE EL CONCEPTO DE SACRIFICIO EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. *Revista de Estudios Universidad de Costa Rica*(16), 83-98.
- Vásquez, A. (2011). LA POSMODERNIDAD. NUEVO RÉGIMEN DE VERDAD, VIOLENCIA METAFÍSICA Y FIN DE LOS METARRELATOS. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 5.
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad - Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Velasco, G. (s.f.). <https://gerryvelasco.wordpress.com/>. Obtenido de <https://gerryvelasco.wordpress.com/2016/04/11/la-belleza-y-la-felicidad/>

COLABORADORES



Nombre completo: Felipe Osvaldo Correa Mautz

Correo: felipe.correa@un.org

Grados Académicos:

Licenciado en Ciencias Económicas

Magíster en Análisis Económico

Filiación institucional:

Escuela Latinoamericana de Estudios del Desarrollo, Comisión Económica para América Latina y el Caribe

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente:

Filosofía del desarrollo

Filosofía de la economía

Publicaciones recientes :

Correa, F. & Dini, M. (2019). Desarrollo Económico Local en los Planes de Desarrollo Comunal de Chile: Más allá del asistencialismo. *Revista de la CEPAL*, 127(1).

Correa, F. (2018). Evolución de las políticas de Desarrollo Económico Local en Chile 2007-2015: Desde la visión asistencialista a la visión sistémica. *Revista Iberoamericana de Estudios Municipales*, 18.

Correa, F., Leiva, V. & Stumpo, G. (2018). El rol de las mipymes y las políticas de fomento: algunas conclusiones. En Stumpo, G. & Dini, M. (Coord.) “Mipymes en América Latina: un frágil desempeño y nuevos desafíos para las políticas de fomento”. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

Correa, F., Leiva, V. & Stumpo, G. (2018). Mipymes y heterogeneidad estructural en América Latina. En Stumpo, G. & Dini, M (Coord.) “Mipymes en América Latina: un frágil desempeño y nuevos desafíos para las políticas de fomento”. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

Correa, F. (2018). Por dónde empezar una política industrial en Chile: Manufacturas del cobre de clase mundial. En Calderón, D. & Gajardo, F. (Comp.) “*Chile del Siglo XXI: Propuestas desde la Economía*”. Santiago de Chile: Ediciones Heinrich Böll y Estudios Nueva Economía

Correa, F. & Stumpo, G. (2017). Brechas de productividad y cambio estructural. En Cimoli, M., Castillo, M., Porcile, G. & Stumpo, G. (Eds.) “*Políticas industriales y tecnológicas en América Latina*”. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

Correa, F. (2017). Pobreza, desigualdad y estructura productiva en las ciudades de Chile, 1992-2013. En Jordán, R., Riffo, L. & Prado, A. (Eds.) “*Desarrollo sostenible,*

urbanización y desigualdad en América Latina y el Caribe: dinámicas y desafíos para el cambio estructural". Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

Correa, F. & Stumpo, G. (2016). "La agroindustria: un área estratégica para impulsar la transformación productiva y la inclusión social". En Calderón, A., Dini, M. y Stumpo, G. (Eds.) "*Los desafíos del Ecuador para el cambio estructural con inclusión social*". Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

Correa, F. (2016). El pensamiento económico de los estudiantes de economía de Chile. *El Trimestre Económico*, 83(2), 353-375.

Proyectos de investigación:

Una genealogía del concepto de Desarrollo Humano

Una interpretación aristotélica del Desarrollo Humano

Los medios del desarrollo humano: Ética y dianoética del desarrollo

Nombre completo: Andrés Enrique Covarrubias Correa.

Correo: acovarrc@uc.cl

Grados académicos: Licenciado y Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile; Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada, España.

Filiación institucional: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Principales áreas de investigación y/o especialización como docente: Filosofía antigua y medieval, Ética, Teodicea y Retórica.

Publicaciones recientes:

2018 : “El poder transformador del discurso y los ejemplos personales en Agustín: Ambrosio como modelo oratorio”. Revista *Teología y Vida*. Vol. LIX (60/4), pp. 519-538.

2020 : “Confianza y temor en Aristóteles”. *Philosophia. Revista de Filosofía* 80(1), pp. 87-105.

2020 : “El *Contra Académicos* de San Agustín: un modelo retórico-dialéctico en búsqueda de la sabiduría”. *Revista Universitas Philosophica* 75(37), pp. 101-121.

2020 : “Ética y sabiduría práctica: las exigencias retóricas del discurso político en Platón y Aristóteles”. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana* vol. 59 núm. 159, pp. 287-300. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/upb/issue/view/580>

Nombre: Juan Pablo Jaime Nieto

Correo: llamamewinston@gmail.com

Grado académico: Licenciado en filosofía por la Universidad del Claustro Sor Juana (UCSJ); Maestro en filosofía contemporánea aplicada por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ); doctorando por la Universidad de Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH).

Filiación institucional: Ateneo de educación Integral (Seminario Diocesano de la Purísima Concepción, Celaya Gto.)

Áreas de investigación: fil de la ciencia, epistemología, modernidad, fil. Antigua, Fil Medieval, fil. De la tecnología, anarquismo, agnotología.

Publicaciones recientes: “La banalidad del mal en las especies animales” publicado en “Reflexiones marginales”, mayo 2020, ISSN – 2007-8501

Proyectos de investigación: “Concepto de diseño y juicio técnico en Fernando Broncano y sus aplicaciones en la gestión del desarrollo social”; “El concepto de ignorancia específica y su influencia en el desarrollo del conocimiento científico” (actual tesis doctoral).

Nombre: Héctor Fabián Pérez Boada

Correo: hectorfabianp@gmail.com

Grados Académicos: Título de Abogado de la Universidad Autónoma de Bucaramanga - Colombia

Título de Especialista en derecho público de la Universidad Autónoma de Bucaramanga - Colombia

Título de Magister en Filosofía de la Universidad Industrial de Santander - Colombia

Filiación institucional: Inspector de Trabajo y Seguridad del Ministerio del Trabajo de Colombia desde el 09 de marzo de 2019 a la fecha.

Publicaciones recientes:

“La ruptura filosófica de Hannah Arendt” en la revista de filosofía de la UIS (Volumen 17, No. 1 del año 2018 pág. 19-35).

“El silencio como experiencia mística: último refugio de lo genuino y lo libre en un entorno comunicativo” en la Revista de Filosofía de la UIS (Volumen 19, Número 1 de 2020, páginas 166-183).

**LLAMADO A ENVÍO DE
ARTÍCULOS, RESEÑAS Y
COMUNICADOS**



La Revista de Filosofía (RFUCSC) del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción invita a enviar artículos, reseñas y comunicados inéditos para dos números que se publicarán, Volumen 20, año 2021, correspondientes al primer y al segundo semestre

La Revista de Filosofía se encuentra indexada en: Latindex; Dialnet y Philosopher´s-index.

Recepción de documentos

Primer llamado: **hasta el 31 de mayo de 2021** (número 1).

Segundo llamado: **hasta el 29 de octubre de 2021** (número 2).

Se solicita el envío de documentos en formato electrónico al correo:

revistadefilosofia@ucsc.cl

Todos aquellos colaboradores que no puedan enviar el documento en formato electrónico pueden enviar una copia en formato impreso o CD-ROM y dirigirlo a la siguiente dirección:

Revista de Filosofía
Departamento de Filosofía
Instituto de Teología
Universidad Católica de la Santísima Concepción
Alonso de Ribera 2850, Concepción. Chile.

Política Editorial

La línea editorial de esta publicación promueve cualquier área de la filosofía relevante para la tradición del pensamiento católico cultivada por profesores, investigadores, y clérigos, a través de la modalidad de artículos, reseñas, notas o comunicados.

Se aceptan textos en español y excepcionalmente en inglés.

El solo envío de un artículo a la RFUCSC implica que este se asume como inédito.

Una vez que el documento es aceptado el autor cede los derechos de autor a la RFUCSC.

Evaluación de artículos

Todos los textos (artículos, reseñas, comunicados y notas) serán evaluados en primera instancia por el Director de la RFUCSC. En caso de haber insuficiencias en alguno de los requerimientos formales se devolverá al autor especificando el problema y solicitando una nueva versión.

Los artículos, una vez cumplidos con los requerimientos formales, serán evaluados por dos árbitros externos (*blind peer review*) y sobre la base de los informes recibidos el Director decide:

- a) Aceptar el artículo, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado.
- b) Aceptarlo con observaciones, en cuyo caso se informa al autor dentro del plazo estipulado de las observaciones y del plazo que dispone para incluirlas. El Director de RFUCSC se reserva el derecho de postergar la publicación del artículo en cuestión de haber demora en la segunda recepción.
- c) Rechazarlo, en cuyo caso se informa al autor, quedando este último facultado de solicitar un informe detallado de su condición.

Si el fallo del arbitraje externo no resulta satisfactorio al evaluar el contenido (informes contradictorios), se deriva el artículo anónimamente a uno de los miembros del Comité Editorial, conforme a la afinidad del tema y sobre dicha segunda evaluación el Director decide conforme a los puntos anteriormente señalados.

Todos los colaboradores recibirán una notificación dentro de un plazo máximo de 6 semanas respecto del fallo.

Requisitos formales

Generales

- a) Todos los documentos deben ser elaborados en procesador electrónico *Microsoft Word* (cualquier versión) con la opción “Incrustar fuentes True Type” activada (*Embed True Type Fonts*) y el nombre del autor en el archivo del documento: nombreautor.doc
- b) Formato de página: Tamaño carta.
- c) Formato de fuente y párrafo: *Garamond* para todo el documento. Tamaño 10 e interlineado 1,5 para texto principal. Tamaño 8 e interlineado sencillo para notas explicativas como nota a pie de página. Insertar número de página al costado inferior derecho.
- d) Las notas a pie de página se reservan para explicaciones complementarias al texto y/o incluir idioma original del texto referido. Deben ir en numeración arábica correlativa.
- e) Para el uso de idiomas antiguos, tales como el griego, deben usar su simbología original.
- f) Extensión máxima: Artículos, 20 páginas. Reseñas, notas y comunicados: 3 páginas.
- g) Todos los documentos se deben ajustar a la nomenclatura APA (manteniendo la especificidad de requisitos conforme a su modalidad (artículos, reseñas, comunicados y notas. Véase al final *Casos más usados de referencia bibliográfica*).

De los artículos

- a) La primera página debe contar debidamente centrado con un título en mayúsculas, el nombre completo del autor (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto. A su vez, debe incluir en español e inglés: un resumen (*abstract*), cuya extensión no exceda las 200 palabras y un máximo de cinco palabras claves (*key words*) que identifiquen debidamente lo central del artículo.
- b) El desarrollo del texto debe como mínimo desglosarse en las siguientes secciones: 1. Introducción, 2. Desarrollo, 3. Conclusiones

- y 4. Bibliografía. Salvo la primera y última sección, el autor es libre de titularlos como estime. Si el autor decide subdividir las secciones puede hacerlo siempre y cuando respete la enumeración. 1.1, 1.1.1, 2.1, 2.2, y así sucesivamente.

De las reseñas

- a) Debe contar con los datos bibliográficos mínimos para su debida identificación: Título, autor(es), editor(es) y/o traductor (es) si fuere el caso, editorial, lugar de publicación, año, número de páginas y su código ISBN o equivalente. Para los libros reseñados en otro idioma, respetar los datos bibliográficos en el idioma original.
- b) El desarrollo, independiente de su extensión, debe presentar una exposición panorámica del contenido, sin desmedro de las críticas u observaciones que el autor estime pertinente realizar.
- c) Evítese el uso de notas a pie de página. En caso de referir un pasaje del texto reseñado, identificar en paréntesis el lugar.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

De los comunicados y notas

- a) Debe incluir un título.
- b) La fecha del evento y/o el lugar donde se llevó a cabo en caso de ser relevante.
- c) Evítese el uso de notas explicativas como de referencias bibliográficas. En caso de ser absolutamente necesario estas últimas, indicar solamente el título y en paréntesis los datos mínimos de identificación.
- d) El autor debe incluir al final del texto a mano izquierda, su nombre completo (nombre y apellidos. Evítese el uso de abreviaciones), afiliación académica, esto es, nombre de la institución, ciudad y país (si tiene más de una, mencionar la de mayor vinculación con el autor) y correo electrónico de contacto.

Casos más usados de referencia bibliográfica

- a) Las obras clásicas se ajustan a la nomenclatura tradicionalmente aceptada.

Ejemplo:

Conocido es el pasaje del filósofo griego al inicio de su *Política* (Aristóteles 1252 a1), donde se refiere a la *pólis* como una comunidad.

Si se explicita el texto se debe precisar la edición usada, salvo en caso de traducción propia. En ambos casos la referencia debe ir en paréntesis cuadrados

Ejemplos:

“Toda *pólis* es, como vemos, un cierto tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [trad. 2000]).

“Como es manifiesto, toda ciudad es un tipo de comunidad” (Aristóteles 1252 a1, [traducción propia])”

- b) Las obras secundarias (libros, volúmenes colectivos, revistas especializadas, etc.) deben indicar en paréntesis el apellido del autor seguido del año de publicación y, de ser necesario, los datos necesarios para ubicar el pasaje referido (página, capítulo, sección, volumen, etc.). En caso de mencionar en la oración el autor, se omite este último y se especifica el año junto con los datos necesarios adicionales. Ejemplo:

Beeley, en una lectura histórica, reconstruye genéticamente algunos conceptos de la filosofía leibniziana (2001).

- c) En caso de citar una obra clásica o una obra secundaria como nota explicativa, entonces aplicar lo mismo que el ítem a y b al final de la nota.

Obras secundarias (libros y artículos de revistas)

| Tipo de referencia | Ejemplo de primer uso en el texto | Ejemplos de segundo uso y siguientes usos en el texto |
|---------------------------------|--|--|
| Una obra con un autor. | (Beeley 2001) o bien (Beeley 2001, p. 20) si desea especificar el texto referido. | (Beeley 2001). |
| Una obra con dos o más autores. | (Garber and Ayers 1998) o bien (Garber and Ayers 1998, p. 20) si se desea especificar el texto referido. (Cook, Rudolph y Schulte) | (Garber and Ayers 1998) (Cook et al. 2003). |
| Artículo de revista. | (Cunningham 1967) o bien (Cunningham 1967, p. 479) si desea especificar el texto referido. | (Cunningham 1967). |

Bibliografía (libros y artículos de revistas)

| Tipo de texto | Ejemplo |
|---|---|
| Una obra con un autor. El título en cursiva. | Beeley, Ph. (1996): <i>Kontinuität und Mechanismus</i> , Stuttgart: Franz Steiner Verlag. |
| Una obra con dos o más autores . Generalmente en estos casos los autores son editores del texto, de allí la sigla “.eds”. En caso contrario, omitir dicha sigla. | Garber, D., Ayers, M. (eds.): <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press. |
| Artículo de revista o capítulo de libro . El título del artículo en comillas simples, el número del artículo en negrita y el título general del libro en cursiva. | Cunningham, S. B. (1967): ‘Albertus Magnus on Natural Law’, <i>Journal of the History of Ideas</i> , 28, pp. 479-504. Jolley, N. (1998): ‘The relation between theology and philosophy’, in Garber, D., Ayers, M. (eds), 1998, <i>The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy</i> : Cambridge-New York-Oakleigh: Cambridge University Press, pp. 363-92. |

El uso de tablas o figuras debe ser mediante números arábigos respetando el orden de mención en el texto: Tabla 1, Tabla 2 o Figura 1, Figura 2, etc. El formato de la tabla debe ser centrada, indicando debidamente a mano izquierda su nombre.

Tabla 1

| Autor | Obra | Año de Publicación |
|---------------|-------------------------------------|---------------------------|
| Heidegger, M. | <i>Sein und Zeit</i> | 1927 |
| Gilson, E. | <i>Christianisme et philosophie</i> | 1936 |

Esta
publicación,
se terminó de imprimir
en el mes de Marzo de 2020
en los talleres de
Impresora Icaro Ltda.
Rozas 961 Concepción

