

DISCERNIMIENTO

Diciembre 2023

FILOSOFÍA,
TEOLOGÍA Y
CIENCIAS SOCIALES

ESCRIBEN

LAURA ROMINA MARTÍN

NICOLÁS ARMANDO HERRERA FARFÁN

GABRIEL CARLOS MIRANDA

GABRIELE PALASCIANO

5



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO



INSTITUTO DE ESTUDIOS
JUAN CARLOS SCANNONE
UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

EQUIPO DE TRABAJO

Enrique Del Percio

Director

**Luciano Maddonni - Aníbal Torres - Bárbara Aguer - Martín Forciniti
Sabrina Marino - Agustín Podestá**

Secretaría de Redacción

El contenido de los artículos no refleja la opinión editorial de la Revista Discernimiento ni de la Universidad de San Isidro. Por lo tanto, los editores no son responsables de las formas de expresión y usos del lenguaje que utilizan los autores, aunque el Consejo Editorial recomienda atenerse a la normativa del idioma castellano o del portugués, cuando así corresponda.

Discernimiento es una publicación de la Universidad de San Isidro "Dr. Plácido Marín".

Dirección: Av. Del Libertador 17.175, Béccar, San Isidro, Provincia de Buenos Aires, Argentina | Código Postal: 1642 | Teléfono: 4732-3030

Correo electrónico: redacciondiscernimiento@usi.edu.ar

ISSN 2796-7158



Instituto de Estudios Filosóficos, Teológicos y Sociales

“Juan Carlos Scannone”

Enrique Dussel †

Presidente Honorario

Consejo Académico

| Alcira Bonilla |

| José Carlos Caamaño |

| Mónica Caballero |

| Mario Casalla |

| Peter Casarella |

| Piero Coda |

| Emilce Cuda |

| Enrique Del Percio |

| Edvaldo Antonio de Melo |

| Sergio De Piero |

| Daniel García Delgado |

| Roberto Doberti |

| Ana María Donini |

| Josef Esterman |

| Roberto Esposto |

| Aníbal Fornari |

| Raúl Fonet- Betancourt |

| Ariel Fresia |

| Paul Gilbert |

| Domingo Ighina |

| Mauricio Langón |

| Daniel López |

| Manuel Reyes Mate |

| Nerio Neirotti |

| Susana Nuin |

| Dina Piccotti |

| Silvana Rabinovich |

| Gabriela Rebok |

| Jorge Seibold |

| Eduardo Sinnott |

| José Tasat |

| Miguel Yañez |

| Ana Zagari |

ÍNDICE

5. ENRIQUE DUSSEL, *IN MEMORIAM*

Secretaría de redacción de la revista Discernimiento

7. EL CUERPO Y LA NATURALEZA DEL YO EN LAS *MEDITACIONES METAFÍSICAS DE RENE DESCARTES*

Laura Romina Martín

26. NOTAS SOBRE LA NOCIÓN DE *CLASE POPULAR* DE CAMILO TORRES RESTREPO

Nicolás Armando Herrera Farfán

59. REFLEXIÓN EN TORNO AL CUIDADO COMO UN MODO DE REALIZACIÓN INDIVIDUAL Y SOCIAL

Gabriel Carlos Miranda

76. JOSEPH RATZINGER E LA TEOLOGIA NORDAFRICANA (II-IV SECOLO D.C.). ALCUNE NOTE SU *VOLK UND HAUS GOTTES IN AUGUSTINS LEHRE VON DER KIRCHE* (1954)

Gabriele Palasciano

BASES Y NORMATIVAS

94. Instrucciones para la presentación de artículos

Enrique Dussel, *in memoriam*

*

La noche del 5 de noviembre de 2023 recibimos con tristeza el aviso del fallecimiento de Enrique Domingo Dussel Ambrosini (Mendoza, 1934-Ciudad de México, 2023), a sus 88 años de intensa y entregada vida.

Poco después, medios de todo el mundo levantaron la noticia, titulando el acontecimiento con alguno de sus muchos méritos: especialista en la historia hispanoamericana del siglo XVI, uno de los mayores conocedores de la Historia de la Iglesia de América Latina, miembro del grupo fundador de la filosofía de la liberación y de la teología de la liberación latinoamericana, recreador del marxismo, referente del pensamiento decolonial, pensador imprescindible para entender el mundo contemporáneo.

El pensamiento filosófico, teológico y social latinoamericano ha *perdido* físicamente a uno de sus principales exponentes de las últimas cinco décadas, pero ha *ganado* para siempre una herencia de máxima potencia.

**

Los múltiples ámbitos de su formación académica y de los lugares que recorrió a lo largo de su vida, contrastan con lo único y constante de su búsqueda: *el compromiso y servicio del pensar con la causa de liberación de los pobres de este mundo*.

En distintas latitudes, su nombre fue sinónimo de un talante propio, un liderazgo magnético, un estilo omnívoro, una propuesta rupturista y un *pathos de radicalidad*.

Sus tesis son muchas: la diferencia entre lo helénico y lo semítico; el papel de América Latina en la historia mundial, distinta de la supuestamente (es decir, eurocéntricamente) universal; la importancia del horizonte mítico/religioso (contra el secularismo tradicional de ciertas corrientes); la miopía del pensamiento eurocéntrico; la anterioridad histórica y lógica del *ego conquiro* con respecto al *ego cogito*; la vida como principio material universal de la ética; la *potentia* popular, por solo mencionar algunas.

Junto a estas tesis, resalta también su trabajo de creación categorial, muchas de las cuales se han convertido en piezas claves del pensamiento latinoamericano. Incluso de un *marco categorial* mismo. La puesta en valor filosófico de las categorías de *servicio* (*avodáh*, en hebreo; *diaconía*, en griego), *profeta* y *pobre* (como sentido fundamental de *pueblo*); la fundamentación filosófica del término *liberación*; la resignificación de los conceptos de *totalidad* y *exterioridad*; el desarrollo de la noción de *anadialéctica*; o la creación de la categoría de *transmodernidad*, son algunos de sus decisivos aportes.

Desde sus inicios, más precisamente desde el 26 de junio de 2020, el *Instituto de Estudios Filosóficos, Teológicos y Sociales “Juan Carlos Scannone”* de la Universidad de San Isidro (USI), contó con la presidencia honoraria de Dussel, de forma generosa y desinteresada.

Lo asumí, según nos confió, como un modo de responder a su larga amistad filosófica y teológica con su amigo e inspirador del Instituto, “Cachito” Scannone SJ. Juntos, a comienzos de los años setenta, estuvieron en el origen de la teología y filosofía de la liberación, y a partir de allí tejieron una relación reflexiva y personal, que ahora se abre y nos invitan a nosotros hoy a ser partícipes también de esa comunidad amical.

Desde entonces, Dussel fue un impulsor, animador y participante de numerosas iniciativas formativas del Instituto (programas de estudio, clases magistrales, promotor de libros, entre otros) y especialmente de nuestra revista *Discernimiento*. Su espíritu interdisciplinar, su apuesta por un pensar situado y su pasión por la justicia y la liberación se convirtieron, ahora tras su pascua, en huellas que nuestra publicación quiere continuar.

Secretaría de redacción de la revista Discernimiento

EL CUERPO Y LA NATURALEZA DEL YO EN LAS *MEDITACIONES METAFÍSICAS* DE RENE DESCARTES

Laura Romina Martín¹
ORCID: 0009-0001-6438-9241
laumar30@yahoo.com.ar

Resumen:

El presente trabajo tiene por objetivo indagar el lugar que Descartes otorga al cuerpo del hombre al abordar el problema de la identidad o naturaleza del Yo en las *Meditaciones Metafísicas*. A partir del análisis hecho en las primeras *Meditaciones*, la afirmación “soy sólo una cosa que piensa” parece responder cabalmente a la pregunta ¿qué soy yo? Es decir que, hasta aquí, el autor parece reservar el ámbito de la reflexión o del pensamiento a lo auténticamente humano, desestimando el cuerpo como elemento esencial de la naturaleza del Yo. Esto coincide además con la creencia desde la temprana modernidad de que los cuerpos, y del cuerpo humano entre ellos, operan de un modo mecánico. Por otra parte el dualismo jerárquico que distingue entre las sustancias Pensamiento y Extensión corona el planteo filosófico de Descartes, apoyando el lugar de exclusión del cuerpo en la naturaleza del Yo. No obstante, creemos que el problema del cuerpo propio o de aquel cuerpo que nos es íntimamente presente, se instala como una de las críticas más profundas que pone en tensión el plano cartesiano, especialmente a partir de las objeciones hechas por Elisabeth de Bohemia, y lo conduce a reconsiderar al cuerpo humano en su unión con el alma como un elemento esencial para la conformación cabal de la identidad del Yo. Es decir que, según sostenemos en base a evidencias textuales, en la filosofía cartesiana la respuesta a la pregunta por la identidad no se acaba con la expresión “soy una cosa que piensa” sino que se expande hasta incorporar al cuerpo propio, en la *Sexta Meditación*, y considerar la unión del alma con el cuerpo entre las ideas innatas.

Palabras claves: Descartes – Alma – Cuerpo – Unión – Identidad.

O CORPO E A NATUREZA DO EU NAS MEDITAÇÕES METAFÍSICAS DE RENÉ DESCARTES

¹ Profesora de Filosofía y Magíster en Estudios interdisciplinarios de la subjetividad (Facultad de Filosofía y Letras - UBA). Docente de Filosofía de la Educación en la Universidad Nacional Raúl Scalabrini Ortiz (UNSO), docente de Filosofía y Estética y de Metodología de la Investigación en la Universidad Nacional de las Artes (UNA), docente del Taller de escritura de la Tesis de la Maestría en Estudios interdisciplinarios de la subjetividad (UBA). Miembro de diversos equipos de investigación dedicados al pensamiento moderno y contemporáneo. Expositora en numerosos eventos académicos nacionales e internacionales. Co-autora del libro *Introducción a Spinoza* editado por RAGIF Ediciones (CABA: 2022).

Resumo:

O objetivo deste trabalho é investigar o lugar que Descartes deu ao corpo humano ao abordar o problema da identidade ou natureza do Eu nas *Meditações Metafísicas*. Da análise feita nas primeiras *Meditações*, a afirmação “Sou apenas uma coisa que pensa” parece responder plenamente à pergunta: O que sou? Ou seja, até aqui o autor parece reservar o âmbito da reflexão ou do pensamento ao que é autenticamente humano, descartando o corpo como elemento essencial da natureza do Eu. Isto também coincide com a crença, desde o início da modernidade, de que os corpos, e entre eles o corpo humano, operam de forma mecânica. Por outro lado, o dualismo hierárquico que distingue entre as substâncias Pensamento e Extensão coroa a abordagem filosófica de Descartes, sustentando o lugar de exclusão do corpo na natureza do Eu. Contudo, acreditamos que o problema do próprio corpo ou daquele corpo que nos está intimamente presente, se estabelece como uma das críticas mais profundas que coloca em tensão a abordagem cartesiana, especialmente a partir das objeções feitas por Elisabeth da Boêmia, e Isso o leva a reconsiderar o corpo humano em sua união com a alma como elemento essencial para a formação completa da identidade do Eu. Isso quer dizer que, como sustentamos com base na evidência textual, na filosofia cartesiana a resposta à questão da identidade não termina com a expressão “Eu sou uma coisa que pensa”, mas antes se expande para incorporar o próprio corpo, na Sexta Medite e considere a união da alma com o corpo entre as ideias inatas.

Palavras chave: Descartes, Alma, corpo, união, identidade.

THE BODY AND THE NATURE OF THE SELF IN THE METAPHYSICAL MEDITATIONS OF RENE DESCARTES

Abstract:

This paper aims to investigate the place Descartes gives to the man's body in order to tackle the problem of identity or of the nature of the Self in the *Metaphysical Meditations*. From the analysis made in the *First Meditation* the statement “I am only a thinking thing” seems to respond fully to the question: “What am I?” So far the author considers the field of reflection and thought as the only authentically human aspect, dismissing the body as an essential element of the nature of the Self. This also coincides with the early modern belief that bodies, including the human body, operate in an entirely mechanical way. Moreover, the hierarchical dualism between the two substances, Thought and Extension, crowns the philosophy of Descartes, supporting the foreclosure of the body from the nature of the Self. However, we believe that the problem of our own body or the body that is intimately present to ourselves, constitutes one of the deepest critics that gives place to issues in the cartesian proposal, especially if we take into account the objections made by Elisabeth of Bohemia, and it leads to reconsider the human body in its union with the soul as an essential part in the conformation of the ego. That is, based on textual evidence, we can conclude that in cartesian philosophy the answer of the question of the identity of the Self does not end with the answer “I am only a thinking thing” but expands to include our own bodies in the Sixth Meditation, and consider the union between soul and body as an innate idea.

Keywords: Descartes, Soul, Body, Union, Identity.

Introducción

El dualismo que se evidencia desde el primer momento en el texto de las *Meditaciones Metafísicas* [MM] publicadas por Descartes en el año 1641 en latín, y seis años más tarde en 1647 en francés, nos pone frente a dos sustancias *-res cogitans* y *res extensa-* con características bien diferentes una de la otra. Mientras que la *cosa extensa* es divisible, oscura y compuesta de partes, el *pensamiento* es indivisible, claro, transparente, inmediato consigo mismo. Estas características marcarán a lo largo del texto no sólo la consideración acerca de la distinción real entre ambas sustancias sino la jerarquía ontológica y gnoseológica de una de ellas sobre la otra, el pensamiento sobre la extensión.

Por esta distinción y jerarquía, y por la manera en que el autor encara sus reflexiones metafísicas, varios referentes del pensamiento filosófico posterior han leído a Descartes como un filósofo que reduce el “yo” únicamente a una mente o razón, es decir, sólo a una sustancia pensante. Otros, incluso hablarán de él como un filósofo que, por el privilegio otorgado al pensamiento, *desprecia* el cuerpo. Especialmente, el pensamiento contemporáneo desde Nietzsche en adelante, en su crítica radical a la modernidad, se ha posicionado en la vereda opuesta al cartesianismo, enfatizando un lugar central para el cuerpo de los hombres al momento de abordar la subjetividad.

Pues bien, debe destacarse que el filósofo francés parece dar lugar en no pocos pasajes de las *Meditaciones Metafísicas* a esta recurrente interpretación, siendo él mismo entonces el causante de dichas lecturas que creemos no hacen justicia a su pensamiento. Como es sabido, ante la pregunta “qué soy yo” su respuesta es, en primer lugar: “soy una cosa que piensa”. A poco de empezar las cavilaciones del día en su *Segunda Meditación*, Descartes descubre una primera verdad que cree simple e inmediata: “yo soy, yo existo”. Dicha afirmación es verdadera -dice- cada vez “que la concibo en mi espíritu”. Hasta aquí, esta certeza inmediata puede tomarse como evidencia para sostener que el autor considera que su naturaleza es únicamente la de ser pensamiento. La afirmación “*ego cogito*” y la verdad hallada *cogito, ergo sum* son considerados indicadores suficientes para interpretar que el

autor concibe su naturaleza plena como *cogito*, como una sustancia pensante. Así, Descartes es leído como un filósofo que excluye o desestima el cuerpo al momento de responder a la pregunta por la identidad del Yo. Como afirma Vicente Sanfélix:

Admitámoslo, por consiguiente: Descartes da pie para que se le atribuya -tanto por parte de sus detractores cuanto de sus defensores- la tesis de que el yo es una sustancia pensante, no un ser humano dotado de un cuerpo. De hecho, que el yo pudiera identificarse con algo corporal ha sido el primer prejuicio natural que el pensador francés ha despachado en el transcurso de su indagación (Sanfélix Vidarte, 2006: 149).

A pesar de esta recepción que supo tener Descartes, tanto por parte de algunos de sus coetáneos como en especial por una parte importante de la filosofía contemporánea, la propuesta de este trabajo consiste en revisar el lugar que el autor da al cuerpo respecto a la pregunta por la naturaleza humana, esto es, respecto a la *esencia plena* del hombre, en el texto de las *MM*.

Motiva mi indagación las palabras mismas de Descartes en su *Respuesta a las Cuartas Objeciones* hechas por Arnauld, en las que le comunica que nada estaba más alejado de sus objetivos al escribir las *MM* que el hecho de que alguien pudiera interpretar de allí que el hombre es *sólo* un espíritu que se sirve del cuerpo:

(...) me ha parecido haber puesto el cuidado suficiente, a fin de que nadie pudiese pensar por ello [por la distinción entre el alma y el cuerpo] que el hombre no es más que un espíritu que usa o se sirve del cuerpo. Pues en la misma meditación sexta, en que he hablado de la distinción de espíritu y cuerpo, he mostrado también que aquél está unido substancialmente a éste; y para probarlo me he servido de razones tales, que no recuerdo haber nunca leído otras más fuertes y convincentes (Descartes, 1977: 185).

Una advertencia similar se lee incluso en el prefacio a las *MM*, donde responde a los dos núcleos de objeciones que suscitó su *Discurso del Método* [*DM*]. En cuanto a la primera de ellas, dice que no ha tenido intención de excluir de la naturaleza del alma aquello que no sea pensamiento, sino que siguió en su discurrir filosófico sólo el orden de su percepción y no el orden de la verdad. Sugiriendo así la posibilidad de que otra cosa, además del pensamiento, conforme la naturaleza o esencia del alma humana, por ejemplo, el estar unida substancialmente a un cuerpo.

La primera objeción [de las hechas al *DM*] señala que como el espíritu humano al hacer reflexión sobre sí mismo sólo conoce que es una cosa que piensa no se sigue que su

naturaleza o *su esencia* consista sólo en pensar, de modo que esta palabra *sólo* excluya todas las demás cosas que quizás podrían también decirse que pertenecen a la naturaleza del alma. A esta objeción respondo que no he tenido tampoco entonces la intención de excluirlos según el orden de la verdad de la cosa (de la que entonces no trataba), sino solamente según el orden de mi percepción, de modo que mi sentido consistía en no conocer nada como perteneciente a mi esencia, sino que yo era una cosa que piensa o una cosa que tiene en sí la facultad de pensar (Descartes, 1967: 208).

La hipótesis que orienta mi trabajo es entonces que, a pesar de las afirmaciones y hallazgos de Descartes en las primeras *MM*, a pesar de la distinción real entre el alma y el cuerpo presente a lo largo de todas sus obras, y del lugar jerárquico otorgado al pensamiento o espíritu, el autor *abre* un espacio incorporando al cuerpo en su inspección de la naturaleza del yo, considerándolo un elemento esencial de la naturaleza humana.

I.

Desde la primera *MM*, y previo a fundamentar la existencia y veracidad del *cogito*, ya se percibe el dualismo jerárquico que enmarca la filosofía de Descartes. Una de las aspiraciones del autor en las *Meditaciones* es lograr una prueba racional de la inmortalidad del alma, es decir, alcanzar esa verdad pilar del cristianismo, no mediante la fe, sino mediante argumentos filosóficos. Sin embargo, sus esfuerzos sólo logran probar la distinción entre la sustancia pensante y la extensa. Distinción que, al reflejar notas o características diferentes y opuestas para cada sustancia, permite, indirectamente, aludir a la inmortalidad de una de ellas.

Una vez aplicado el método de la duda a todo aquello que creía desde pequeño saber con verdad, incluida la forma extrema, hiperbólica de la duda que se aplicaba sobre el conocimiento racional –la hipótesis de la existencia del Genio maligno–, el autor enuncia una serie de sentencias que continúan igualmente resaltando esa dualidad, y sobre todo la primacía del espíritu por sobre el cuerpo. Por ejemplo, en la *Segunda Meditación* leemos:

Supongo, pues, que todas las cosas que veo son falsas; (...) *pienso* que no tengo sentido alguno, *creo* que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son sino ficciones de *mi espíritu* (...) ¿No habrá acaso un dios o algún otro poder que me ponga estos pensamientos *en el espíritu*? (Descartes, 1967: 223)².

² La cursiva es mía. El uso y la reiteración en estas reflexiones de diversas formas del pensar, “pienso”,

Luego de haber hallado una primera verdad evidente, esto es, clara y distinta en la *Segunda Meditación* y tras haber demostrado la existencia y veracidad divinas, que resultan ser garantía de la validez del método, Descartes inicia la *Sexta* y última de sus *Meditaciones* recopilando los resultados de sus reflexiones previas. En definitiva, que sabe que existe y que ninguna otra cosa pertenece a su naturaleza más que el hecho de ser “una sustancia cuya esencia o naturaleza íntegra no consiste más que en pensar” (Descartes, 1967: 276). Esta *Meditación* como su subtítulo lo indica tiene por objetivo probar la existencia de las cosas materiales, así como también probar la distinción real entre el alma y el cuerpo. Una vez probada esa distinción (brevemente: puesto que puedo concebir clara y distintamente por separado tanto al alma como al cuerpo, han de ser diferentes o distintas sustancias una de la otra), el autor anuncia que se abrirá paso hacia un nuevo camino:

Pero ahora que empiezo a conocerme mejor a mí mismo y a descubrir más claramente al autor de mi origen, no pienso en verdad que deba admitir temerariamente todas las cosas que los sentidos parecen enseñarnos, *pero tampoco pienso que deba poner en duda a todas en general* (Descartes, 1967: 276)³.

Lo que me interesa especialmente de aquello que percibe mediante los sentidos, y de lo que al parecer ya no dudará, no es la existencia de los cuerpos en general sino la de su propio cuerpo. Puesto que su existencia me permitirá sopesar si Descartes lo considera un elemento esencial de la naturaleza humana, o si sólo se trata de un útil a su disposición.

Adelantando la conclusión, la afirmación que se desprende de esta *Sexta Meditación* es que el hombre *es* un compuesto de cuerpo y mente. “[H]ablo aquí, (...) solamente de las cosas que Dios me ha dado en cuanto estoy compuesto de espíritu y de cuerpo” (Descartes, 1967: 281). Va de suyo que es difícil creer que el filósofo en su condición, por él mismo reconocida, de “hombre sensato” pudiera considerarse a sí mismo como siendo sólo un espíritu, como una mente descorporalizada. Sin embargo, en no pocas ocasiones se hace de este autor una lectura en esa dirección, motivada posiblemente, como hemos mencionado anteriormente, por las ambigüedades y por ciertas declaraciones tajantes que se evidencian a medida que se desarrollan sus reflexiones. Pues bien, sus intereses por la física, por la anatomía, sus múltiples estudios sobre los cuerpos en general y sobre el cuerpo del hombre

“creo”, “en mi espíritu”, nos sugieren que el autor ha intentado poner en duda todo, excepto a sí mismo y a su pensamiento.

³ La cursiva es mía.

en particular, hasta incluso los avatares de su propia salud pulmonar, nos impiden imaginar que el autor pudiera concebirse en su esencia como reducido únicamente a una mente o espíritu.

En esta misma *Sexta Meditación*, el filósofo nos brinda una prueba para demostrar la existencia de los cuerpos en general, es decir, para demostrar que hay o existen cosas corporales o materiales por fuera de él. El argumento que Descartes (1967: 278) elabora podría sintetizarse del siguiente modo:

1- Encuentro en mí ciertas facultades que son distintas de mí, aunque dependientes, como el imaginar y el sentir; también reconozco otras facultades como las de cambiar de lugar, colocarme en distintas posiciones que, de existir, deben pertenecer a una sustancia corpórea o extensa y no a una inteligente; además, hay en mí cierta facultad pasiva de sentir, *i.e.* de recibir y de conocer las ideas de las cosas sensibles. 2- Esas ideas me son representadas a menudo sin que yo lo desee o me lo proponga. 3- Es preciso que sean causados por una facultad activa, esto es, por una sustancia fuera de mí, ya sea formal (por los cuerpos efectivamente) o eminentemente (por Dios o alguna criatura más noble que los cuerpos). 4- Tengo una fuerte inclinación a creer que esas ideas están causadas por cosas corporales, y no tengo una facultad capaz de corregir esa inclinación. 5- Puesto que Dios no es engañador, existen cosas corporales.

Ahora bien, luego de demostrar la existencia de los cuerpos en general, el autor afirma inmediatamente que entre esas cosas sensibles hay una que le es especialmente particular, puesto que le está *íntimamente* presente, y es su propio cuerpo. Podemos pensar que habiendo dado un argumento para demostrar la existencia de los cuerpos en general, el filósofo no consideró necesario en su economía argumentativa elaborar una prueba exclusiva para demostrar la existencia de su cuerpo particular, tal vez, por considerarlo ya comprendido en lo general. Así, leemos:

(...) la naturaleza no me enseña nada más expresa y más sensiblemente sino que *tengo un cuerpo*, que está mal dispuesto cuando siento dolor, que tiene necesidad de comer o de beber cuando tengo los sentimientos de hambre o de sed, etc. Y, por consiguiente, no

debo de ningún modo dudar que hay en esto algo de verdad (Descartes, 1967: 279)⁴.

Si bien se dijo, Descartes parece desprender la existencia del cuerpo propio de la existencia de los cuerpos en general -como si la sola demostración de la existencia de éstos valiera para la existencia de aquel-, es preciso destacar que en el planteo cartesiano general se pone de relieve que no todos los cuerpos externos tienen las mismas características. Hay uno entre ellos que parece sobresalir, que (me) es especial, puesto que es aquel del cual no me puedo separar sin acabar con la propia vida. Es aquel cuerpo que a su vez me pone en contacto con ciertas ideas o representaciones muy particulares, como ser las emociones o sensaciones. En este sentido, podríamos dar lugar a una prueba argumentativa para el cuerpo propio haciendo una distinción en el seno del argumento recién presentado para los cuerpos en general al considerar la causa, ya no de las ideas o representaciones externas, sino de las sensaciones internas -tales como apetitos, emociones, sentimientos-. La introducción de una distinción entre cuerpos *íntimos* o *próximos* y *lejanos* o *remotos* daría un argumento del siguiente tipo: estoy *inclinado a creer* que las ideas de las cosas sensibles provienen de un cuerpo, pero entre ellos encuentro algunos que me son lejanos, y otro en especial que me es *íntimo* o *próximo*. Éste último no es un cuerpo más entre los cuerpos sensibles, es un tipo de cuerpo del que no me puedo separar. Se trata entonces de un tipo de cuerpo que tengo o *soy*.

La *naturaleza me enseña* también, por medio de estos sentimientos de dolor, de hambre, de sed, etc., que no sólo estoy alojado en mi cuerpo, como un piloto en su barco, sino que, además de esto, le estoy muy estrechamente unido y confundido y mezclado de tal modo que formo como un único todo con él (Descartes, 1967: 279)⁵.

Ahora bien, esta *enseñanza de la naturaleza* de la que el filósofo nos habla es una creencia natural, una fuerte inclinación que brinda un tipo especial de certeza. En la *Tercera Meditación* el autor dice, “cuando digo que me parece que me lo enseña la naturaleza, entiendo solamente por esta palabra naturaleza *cierta inclinación* que me lleva a creerlo y no una luz natural que me la hace conocer como verdadera” (Descartes, 1967: 237)⁶. No se trata entonces de una certeza verdadera en tanto se obtiene de la luz natural, sino que es una creencia efectiva para la vida diaria que nos permite distinguir lo útil y lo provechoso, a fin

⁴ El énfasis es mío.

⁵ El énfasis es mío.

⁶ La cursiva es mía.

de seguirlo, de lo inútil o peligroso, a fin de evitarlo. Este tipo de certeza Descartes la denomina “certeza moral”⁷.

Así es definida la inclinación o certeza natural en los *Principios de Filosofía [PF]*, obra de 1644, en el artículo 205 de la cuarta parte:

Ahora bien, con el fin de evitar todo perjuicio a la verdad, suponiéndola menos cierta de lo que es, distinguiré dos tipos de certezas. La primera es denominada moral, es decir, suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida, aun cuando sepamos que puede ser que, absolutamente hablando, sean falsas (Descartes, 1995: 411).

Respecto de la consideración de esta inclinación natural se evidencia un corrimiento en el planteo cartesiano, puesto que, mientras que en la *Tercera Meditación* la inclinación natural no parecía ser un camino a seguir ya que no conducía a resultados precisos⁸, en la *Sexta Meditación* sí pasa a ser un camino plausible. Podríamos sugerir que este desplazamiento en la confianza que el autor le brinda a la inclinación natural puede deberse a que para el momento de la *Sexta Meditación* ya ha demostrado la existencia, veracidad y perfección divinas, es decir que las inclinaciones de la naturaleza humana ya no son fuente absoluta de error. Por el contrario, al no encontrar en sí mismo la facultad de corregir cierta inclinación y dado que no puede errar en el uso correcto de la facultad de juzgar, ya que ha sido demostrado que Dios existe y que no es engañador, esa certeza moral, esa tendencia a creer que los estímulos que recibimos del mundo exterior son efectivamente provocados por cuerpos externos, dicha inclinación debe ser verdadera. De este modo, la “certeza moral” se torna en una certeza del primer tipo, esto es, una certeza con fundamento metafísico.

⁷ Certeza “virtual” según la traducción directa del latín: “Pero con todo, para no defraudar aquí a la verdad, se debe considerar que hay unas proposiciones que se tienen por virtualmente ciertas, esto es, en cuanto bastan para el uso de la vida, por más que sean inciertas si se relacionan con el poder absoluto de Dios” (Descartes, 1997: 267).

⁸ “Pero en lo que toca a las inclinaciones que me parecen también que son naturales, he observado a menudo, cuando se ha tratado de elegir entre las virtudes y los vicios, que no me han llevado ni al mal ni al bien, motivo por el cual no estoy obligado a seguirlas en lo que respecta a lo verdadero y a lo falso” (Descartes, 1967: 237-8).

Así lo sostiene en los *PF*:

Además hay ciertas proposiciones, aun en las cosas naturales, que estimamos absoluta y más que virtualmente ciertas, basados en este fundamento metafísico, que Dios es sumamente bueno y nada falaz, y por eso la facultad que nos dio de distinguir lo verdadero de lo falso no puede errar cuantas veces usamos de ella rectamente y percibimos claramente algo con su ayuda. Tales son las demostraciones matemáticas, *tal la certeza de que existen cosas materiales*, y tales todos los raciocinios evidentes que acerca de las mismas se hacen (Descartes, 1997: 268)⁹.

Antes de continuar quisiera destacar aquí una diferencia que estimo no menor, puesto que de ella derivan consecuencias bien diversas, en torno a un aspecto semántico respecto a la afirmación *tengo un cuerpo y soy un cuerpo*¹⁰. Diferencia que, naturalmente redundante en consecuencias prácticas o éticas diferentes, puesto que si yo tengo un cuerpo al modo de una herramienta a mi disposición puedo utilizarlo y hacer con él, digamos, lo que quiera – transformarlo, herirlo, descuidarlo—. En cambio, si soy un cuerpo, mi naturaleza corporal, mi corporalidad, me presenta ciertos límites naturales que no me es posible franquear y que es debido respetar. El célebre pasaje cartesiano que transcribimos más arriba desambigua esta diferencia al decir que, esa cosa que piensa, no se encuentra alojada en un cuerpo como un piloto en su barco¹¹, sino que el espíritu está a ese cuerpo “estrechamente unido”, “confundido”, “mezclado” como formando “un único todo con él”.

Hasta aquí entonces tenemos que hacia el final del texto de las *MM* Descartes prueba la existencia de las cosas sensibles y entre ellas del cuerpo propio, vislumbrando que ese cuerpo ya no es aquel del que tan ligeramente podía dudar sino que está de algún modo, que aún no ha logrado explicar, unido al alma. Sobre esta *unión* del alma con el cuerpo dedicaremos la segunda parte de este trabajo. Sin embargo, podemos adelantar que esta idea de la unión de dos sustancias tan diversas en un único compuesto, es la que le trae al autor mayores complicaciones en su propuesta filosófica, a la vez que una serie de objeciones muy duras, puesto que sostener la unión entre las sustancias no parece poder conciliarse con la tesis de la distinción real entre ellas. Si bien el filósofo presenta su teoría de la unión en las *MM*, no dedica esfuerzos en construir argumentos racionales para

⁹ El énfasis es mío.

¹⁰ Cf. (Arregui, 2006, 16).

¹¹ Idea que más bien encontramos en el pensamiento de Platón: “(...) la esencia cuyo ser es realmente ser, sólo es vista con el entendimiento, que es el piloto del alma (...)”. (Platón, 1995: 264).

demostrar ni el hecho de cómo es que ambas sustancias están unidas, ni cómo es que interactúan entre sí. Es más, ambos eventos requieren una explicación que el mismo Descartes confiesa no poder ofrecer. Sin embargo, se verá compelido tras la publicación de las *MM*, a explicar dicha cuestión, especialmente a partir de su intercambio epistolar con la princesa Elisabeth de Bohemia. Hasta aquí el autor sólo reconoce que:

(...) cuando examinaba por qué la tristeza es consecuencia en el espíritu de no sé qué sentimiento de dolor y por qué del sentimiento de placer nace la alegría o bien por qué esa imprecisable emoción del estómago que llamo hambre nos produce ganas de comer y la sequedad de la garganta nos da ganas de beber, y así del resto, no podía dar ninguna razón, sino que la naturaleza me lo enseñaba así; pues no hay, por cierto, ninguna afinidad ni relación (por lo menos que me sea comprensible) entre esta emoción del estómago y el deseo de comer, como tampoco entre el sentimiento de la cosa que causa el dolor y el pensamiento de tristeza que produce ese sentimiento (Descartes, 1967, 274).

Ahora bien, lo que me interesa resaltar es que esta “estrecha” relación entre espíritu y cuerpo, esta unión que se corresponde con el compuesto ser humano, parece negar lo enunciado en las primeras meditaciones, esto es, que sólo soy “una cosa que piensa”. Y por lo tanto que esta teoría de la unión según sostengo abre la posibilidad de considerar al cuerpo del hombre como un elemento esencial de la naturaleza humana. Es decir, que los hombres son algo más que cosas que piensan, y con ello sugerir lecturas más justas de la filosofía cartesiana frente a las críticas reiteradas de cierta parte del pensamiento filosófico contemporáneo.

II.

Veamos en esta segunda parte del trabajo como Descartes aborda la tensión entre la certeza del pensamiento como constitutivo de la naturaleza humana con su propuesta hacia el final de las *MM* de la unión del alma con el cuerpo. En el año 1643 el filósofo intercambia una serie de cartas con la princesa de Bohemia, Elisabeth, quien pide aclaración a Descartes sobre algunos aspectos de su metafísica, en especial lo concerniente a la comunicación entre las sustancias y la posible conciliación entre la distinción de las mismas, por un lado, con la experiencia que tenemos de su unión, por el otro.

“Le ruego decirme -escribe la princesa el 16 de mayo- cómo el alma del hombre puede

determinar los espíritus del cuerpo para que hagan las acciones voluntarias (ya que ella no es más que una sustancia pensante)” (Descartes, 1945: 5). El 21 del mismo mes, Descartes reconoce en su respuesta haberse empeñado mayormente a subrayar en las *MM* la distinción entre el alma y el cuerpo más que a explicitar su unión.

Pues, hay dos cosas en el alma humana de las cuales depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza; una es que el alma piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él; no dije casi nada de esta última y me apliqué solamente a hacer entender bien la primera, porque mi propósito era el de probar la distinción que existe entre el alma y el cuerpo, para lo cual sólo pudo servir aquélla y la otra hubiera sido perjudicial (Descartes, 1967: 410-411).

Procede entonces a cumplir el pedido de la princesa y explica su teoría de la unión recurriendo a la tesis de las *nociones primitivas*. Hay en nosotros, dice, ciertas ideas innatas o nociones primitivas a partir de las cuales nos formamos todos nuestros conocimientos. Tenemos ideas tanto para el cuerpo considerado separadamente como la noción de extensión, de figura, de movimiento; como para el alma sola, a saber, la idea del pensamiento junto con las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad. Pero a la vez, tenemos una idea o noción primitiva para el compuesto de alma y cuerpo, que es la noción de su unión y que abarca las sensaciones y las pasiones. En palabras de Descartes: “En fin, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la [noción] de su unión, de la cual depende la de la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo y el cuerpo para actuar sobre el alma, causando sus sentimientos y sus pasiones” (Descartes, 1967: 411).

Pues bien, no conforme con la explicación cartesiana, Elisabeth reitera su pedido de explicitación acerca de la interacción entre el alma (inmaterial o inextensa) y el cuerpo (material o extenso)¹² que obliga a Descartes a rever su pensamiento en una nueva carta.

Así, afina su pluma y responde el 28 de junio de 1643 repitiendo, como en las *MM* que la noción de la unión, puesto que involucra a las sensaciones, resulta ser muy oscura y confusa para el entendimiento sólo, aún si fuese auxiliado por la imaginación. Sin embargo, no ocurre lo mismo con las sustancias pensamiento y extensión consideradas cada una por separado, ambas pueden ser concebidas claramente ya sea por el entendimiento puro, o bien

¹² Cf. Descartes (1945: 15).

con auxilio de la imaginación para el caso de la sustancia extensa.

De ello concluye Descartes que los que no filosofan nunca y viven su vida ordinariamente no dudan de que el alma está unida al cuerpo, es decir que conciben al hombre como una sola cosa¹³, y por lo tanto no encuentran dificultades para pensar en la interacción entre las sustancias. “(...) [S]in filosofar, cada uno experimenta siempre en sí mismo; a saber: que es una sola persona que posee a la par un cuerpo y un pensamiento, de tal naturaleza que este pensamiento puede mover el cuerpo y sentir los accidentes que le ocurre” (Descartes, 1967: 418). En cambio, aquellos que destinan reiteradas horas a los pensamientos metafísicos se encuentran severamente impedidos de conjugar esta *inmediata experiencia* de la unión del alma y el cuerpo con los arduos argumentos metafísicos que abogaban por la tajante distinción entre ellos.

Esta experiencia inmediata posibilitada por los sentidos y no por la razón o entendimiento sugiere pensar a algunos comentaristas en un nuevo ámbito de conocimiento para la comprensión de la unión, a saber, un ámbito fenomenológico. Su diferencia con el dominio de conocimiento científico o filosófico es que, mientras éste tiene como horizonte conocer lo que verdaderamente se encuentra en los cuerpos, aquel no tiene pretensión veritativa. Así, el conocimiento que brindan los sentidos de la unión, si bien puede ser útil, no necesariamente es verdadero¹⁴.

Ahora bien, si volvemos al texto de las *Meditaciones Metafísicas*, en especial a aquellas enseñanzas de la naturaleza que generaban en nosotros fuertes inclinaciones mediante las cuales el autor podía dar cuenta de la existencia de cuerpos exteriores, Descartes destaca allí que cuando nos referimos al cuerpo propio, esas enseñanzas vienen de la mano de ciertos sentimientos que no son percibidos por medio del entendimiento (como el piloto podría observar un desperfecto en su barco) sino que son *sentidos*. Esas sensaciones o sentimientos son “modos confusos del pensar”, ya que no proceden del espíritu sólo, sino de la *unión* del alma con el cuerpo. Son las sensaciones, de dolor, de hambre, de sed, etc., las que nos muestran que hay entre los cuerpos uno que me es más íntimamente presente;

¹³ “(...) por fin, sirviéndose solamente de la vida y de las conversaciones habituales, y absteniéndose de meditar y de estudiar estas cosas que ejercitan la imaginación, se aprende a concebir la unión del alma y del cuerpo” (Descartes, 1967: 417).

¹⁴ Cf. Battán Horenstein (2007).

uno, por el cual puedo afirmar que *soy* un cuerpo tanto como *soy* un alma. Es decir que, según mi opinión, el filósofo no ofrece en este texto metafísico, como tampoco en las cartas mencionadas, una prueba o demostración de la unión, por considerarla una suerte de axioma o de idea innata. Su conocimiento es del orden del sentir, de la sensación, de las vivencias cotidianas, es por tanto un tipo de “saber experiencial”¹⁵, cuya veracidad no es natural sino moral.

Según indica Cottingham, “[a]lgunos han tomado esto como si Descartes estuviera «tirando la toalla» y admitiendo que la totalidad de su teoría de la unión de sustancias distintas fuera incoherente” (Cottingham, 1998: 56). Sin embargo, redime a Descartes en este punto puesto que, según dice, el compuesto resulta ser un elemento más complejo que no puede identificarse ni con el cuerpo ni con el alma tomados cada uno por separado, y como tal cuenta con determinados atributos que son propios de esa unión o compuesto; estos atributos son las emociones, los sentimientos y las pasiones. Para él, este nuevo elemento, es decir, este compuesto, no es una sustancia nueva sino un nuevo atributo¹⁶.

Pues bien, la facultad de imaginar y, en especial, la facultad de sentir son las que nos permiten percibir que la naturaleza del yo no es sólo espiritual sino que también es corporal. Como vimos al exponer el argumento que demuestra la existencia de las cosas externas, la primera de las premisas remitía a ambas facultades –recordemos: “encuentro en mí ciertas facultades que son distintas de mí, aunque dependientes, como el imaginar y el sentir”; “además, hay en mí cierta facultad pasiva de sentir, *i.e.* de recibir y de conocer las ideas de las cosas sensibles”–. Si no fuéramos cuerpo, que es lo primero que Descartes despacha mediante la duda, cabría preguntarse entonces por qué el autor consigna esas facultades al definir lo que una cosa que piensa es. “¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente” (Descartes, 1967: 227). Vicente Sanfélix ofrece una respuesta diciendo

¹⁵ Así lo denomina A. Battán Horenstein. Puesto que este “saber” experiencial no puede tener el mismo estatus que el saber científico, la autora sostiene en el texto referido en la nota anterior, siguiendo a Leiser Madanes (Madanes L., “¿Abandonamos la partida? Consideraciones sobre problemas mente-cuerpo en Descartes”, en Laura Benítez y José Antonio Robles (comps.), *El problema de la relación mente cuerpo*, México, UNAM, 1993), que no puede hablarse en Descartes de una “ciencia de la unión”. Sin embargo, propone pensar en la fenomenología del siglo XX como la corriente que se interesó por explorar esa “ciencia”.

¹⁶ Cf. Cottingham (1998: 57-8).

que dicha inclusión puede darse puesto que “en tanto actividades conscientes imaginar o sentir son tan intuitivamente cognoscibles como la existencia del yo que las realiza” (Sanfélix Vidarte, 2006: 152). Descartes incluye estas facultades puesto que son en sí mismas *cogitationes* a pesar de no poder afirmar aún con certeza, al momento de la *Segunda Meditación*, la existencia externa de aquello que imagina o siente. Según pienso, la consideración cartesiana de estas dos facultades como formas del pensamiento puede tomarse como un indicio de que las conclusiones generales de sus *Meditaciones* no tendrán como norte el olvido del cuerpo, como a primera vista aparenta el autor sostener; sino que, estos modos confusos del pensar, que parecen constituir la naturaleza del yo, requieren tanto del alma como del cuerpo, es decir, del compuesto o la unión de ambas sustancias.

En este sentido podemos afirmar que en la *plenitud de su esencia*, el hombre, se entiende tanto como pensante así como sintiente. Recordemos la objeción de Arnauld:

Sin embargo, advierto que de ahí resulta sólo que puedo adquirir cierto conocimiento de mí mismo sin conocer el cuerpo: pero lo que aún no está del todo claro es que dicho conocimiento sea pleno y entero, de tal manera que pueda yo estar seguro de que no me engaño cuando excluyo el cuerpo de mi esencia (Descartes, 1977, 165).

Esta observación motiva en Descartes la *Respuesta* que hemos mencionado más arriba en la que niega que sus intenciones hayan sido las de considerar a la naturaleza humana como desprovista de cuerpo.

Sin embargo, una nueva ambigüedad puede ser resaltada al respecto de estas facultades, notemos que al exponer el argumento cartesiano que demuestra la existencia de las cosas materiales, el autor afirma que ambas facultades son *distintas* de él aunque dependientes. La cita completa de ese párrafo dice así:

Además, encuentro en mí ciertas facultades de pensar muy particulares y distintas de mí, a saber, las facultades de imaginar y de sentir, sin las cuales puedo perfectamente concebirme por entero clara y distintamente, pero no puedo concebirlas sin mí, es decir, sin una sustancia inteligente a la que estén unidas o pertenezcan (Descartes, 1967: 277).

Pues bien, según considero, decir que podría concebirse sin ellas es válido hasta ese momento puesto que a esa altura de la argumentación sigue en la consideración de que sólo

es una cosa que piensa, y ambas facultades podrían excluirse de su esencia espiritual sin que por ello él deje de existir en tanto ser pensante. De hecho, esta cita corresponde a lo que consideramos más arriba como primer *ítem* de la argumentación que concluye con la demostración de la existencia de las cosas en general. Conclusión que no debería estar incluida en las premisas, puesto que volvería circular el argumento. Más precisamente, si bien ambas facultades pertenecen al alma en tanto “especies de pensamientos”, sólo pertenecen a ella en tanto está unida al cuerpo. Descartes nos dice en su carta del 19 de enero de 1642 a Gibieuf:

Tampoco veo ninguna dificultad en entender que las facultades de imaginar y de sentir pertenecen al alma porque son especies de pensamientos; y, sin embargo, sólo pertenecen al alma en tanto está unida al cuerpo, porque estas son clases de pensamientos sin las cuales se puede concebir el alma completamente pura (Descartes, 1967: 408).

Según sostengo, incluso en la *Segunda* de las *MM* en las que el autor afirma explícitamente ser sólo una cosa que piensa, encontramos ciertas referencias –como la recién mencionada respecto a la incorporación de las facultades de sentir y de imaginar en la definición de “pensar”– claramente equívocas en el discurrir cartesiano respecto a la naturaleza del yo. En primer lugar, Descartes comienza sus reflexiones confesando sentirse como “precipitado en aguas muy profundas”, extraña sensación habiendo sido el cuerpo puesto en duda en la meditación anterior, nos muestra ello lo difícil que es para el autor deshacerse del cuerpo por más ardid metódico que proponga. En segundo lugar, si recordamos el subtítulo de dicha meditación –“De la naturaleza del espíritu humano y que es más fácil de conocer que el cuerpo”–, notamos que el filósofo afirmará allí que el pensamiento o el alma es *más fácil* de conocer que el cuerpo, pero no que sea lo único cognoscible. El objetivo de dicha meditación es encontrar al menos un conocimiento que sea certero, indubitable, que resista al método empleado, incluso a sus formas extremas o hiperbólicas, y lo encuentra en el espíritu. La mente, el pensar, resulta ser “el punto fijo y seguro” buscado, puesto que es de lo único que tenemos un conocimiento inmediato, claro y distinto; es aquello que escapa a la duda metódica, ya que dudar es pensar; es aquello que nos es absolutamente transparente. Descartes está expresando con esta concepción de lo mental y con su certeza en el *cogito* que no se sabe aun lo que un cuerpo puede (como sugerirá Spinoza años más tarde). Recordemos que la nueva física de Galileo y los primeros

estudios sobre anatomía, y en especial sobre el cerebro humano, nos indican que tanto los cuerpos en general como el cuerpo humano en particular se han vuelto objetos de estudio asombrosos y exclusivos de las ciencias físico-matemáticas, esa máquina organizada que es el cuerpo resulta ser incluso más enigmática que la conciencia.

En este sentido, creo posible sostener entonces que, ante la pregunta “qué soy yo” en la *Segunda Meditación* se trata de hallar aquello indubitable, es decir, lo que puede conocerse de manera inmediata, clara y distinta, esto es, con certeza metafísica. Esa certeza es que “yo” soy una cosa que existe y que piensa. No obstante, no sólo no queda excluido ni negado, sino más bien ampliamente sugerido, que el hombre no pueda ser otra cosa además de una cosa que piensa, es decir, que al “yo” no le corresponda, además, algo no intuible, algo confuso como un cuerpo que conforme de manera completa y esencial su naturaleza.

Conclusiones

Por lo expuesto podemos considerar que ante la pregunta “qué soy yo” presente en las *MM* se evidencian ciertas vaguedades en el pensamiento cartesiano, puesto que, por un lado, según indica, nuestra reflexión consciente y meditada nos indica que somos un espíritu, una mente; pero, por el otro, nuestra experiencia diaria nos induce a creer (o mejor, a sentir) que también somos un cuerpo. La percepción de esa unión entre el alma y el cuerpo, que al finalizar las *Meditaciones Metafísicas* parece conformar la naturaleza total del yo, es del orden de la sensación o de la vivencia cotidiana y no puede ser explicada filosófica o racionalmente. No responde así a una certeza metafísica, como sí la certeza del *cogito*, sino a una enseñanza de la naturaleza, a una fuerte inclinación o certeza moral, pero que en definitiva se vuelve verdadera como la certeza del primer tipo, dada la bondad y veracidad divinas.

Ahora bien, debe destacarse que, más allá de que la plena naturaleza del yo involucre, según concluimos, tanto al cuerpo como al alma, el autor insiste en que el modo privilegiado del hombre, aquel que lo caracteriza esencialmente, y al único que le corresponde conocer la verdad es al pensamiento: “pues sólo al espíritu y no al compuesto de espíritu y de cuerpo corresponde, me parece, conocer la verdad de esas cosas” (Descartes, 1967: 281).

Finalmente, en el marco del dualismo sustancial sugerimos imaginar dos líneas de ataque certero al filósofo. Dos golpes incisivos de los que no pudo recuperarse efectuados por dos mujeres. El primero, orientado a su pensamiento, a su teoría fueron las agudas e insistentes observaciones de Elisabeth en torno a la problemática de la distinción, interacción y unión de las sustancias, que expusimos en la segunda parte de este trabajo. El segundo, dirigido esta vez a su cuerpo, han sido los conocidos requerimientos pedagógicos de Cristina de Suecia que, frente a los hábitos matutinos y la frágil salud de nuestro filósofo, terminaron por enfermar sus pulmones y acabar finalmente con su vida en el año 1650.

Bibliografía:

Arregui, Jorge V. (2006), “El ser humano como ser corporal. La corporalidad vivida”, *Contrastes*, Revista Internacional de Filosofía, n° 11, pp. 15-92.

Battan Horenstein, Ariela. (2008), “¿Qué es sentir? Aspectos fenomenológicos de la interacción mente-cuerpo en la «Sexta meditación»”, *Anuario de Filosofía*, vol. 2, Actas de las Jornadas Cartesianas del 29 y 30 de mayo de 2007. Consultado el 5 de junio de 2012 en <http://es.scribd.com/doc/97859342/Anuario-de-Filosofia-2>

Cottingham, John. (1995), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press.

----- (1998), *Descartes. Filosofía cartesiana de la mente* (traducción Ángela Calvo de Saavedra), Bogotá, Norma.

Descartes, R. (1967), *Meditaciones Metafísicas*, en *Obras escogidas* (traducción Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck, Selección, Prólogo y Notas de Ezequiel de Olaso), Buenos Aires, Sudamericana.

----- (1977), *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas* (traducción de Vidal Peña), Madrid, Alfaguara.

----- (1997), *Los Principios de la filosofía* (traducción directa del latín de

Gregorio Halperín), Buenos Aires, Losada.

----- (1995), *Los Principios de la filosofía* (introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás), Madrid, Alianza.

----- (1945), *Cartas sobre la moral* (traducción, introducción y notas de Elisabeth Goguel), La Plata – Buenos Aires – Tucumán, Yerba Buena.

Monroy Nasr, Zuraya. (2006), *El problema mente-cuerpo en Descartes: una cuestión semántica*, México, UNAM.

Platón, (1995), *Fedro*, trad. E. Lledó Íñigo, Planeta DeAgostini, Buenos Aires.

Sanfélix Vidarte, Vicente. (2006), “El ego y el cuerpo. El dilema de Descartes”, *Contrastes*, Revista Internacional de Filosofía, nº 11, pp. 147-164.

NOTAS SOBRE LA NOCIÓN DE *CLASE POPULAR* DE CAMILO TORRES RESTREPO*

Nicolás Armando Herrera Farfán¹
ORCID: 0000-0001-5787-4743
nherreraf@gmail.com

Resumen:

Camilo Torres Restrepo (1929-1966) propuso la noción de *clase popular* para definir la complejidad, pluralidad y diversidad del pueblo colombiano como sujeto revolucionario, siendo un aporte que hoy puede retomarse por la política de la liberación y las luchas populares por el socialismo raizal. En el presente trabajo me ocupo de sus orígenes sociológicos y de su caracterización en la “traducción” política.

Palabras clave: Camilo Torres Restrepo, Clase Popular, Política de la liberación, Socialismo Raizal.

NOTAS SOBRE A NOÇÃO DE *CLASSE POPULAR* DA CAMILO TORRES RESTREPO

Resumo:

Camilo Torres Restrepo (1929-1966) propôs a noção de *classe popular* para definir a complexidade, pluralidade e diversidade do povo colombiano como um sujeito revolucionário, uma contribuição que hoje pode ser retomada pela política de libertação e as lutas populares pelo socialismo Raizal. Neste trabalho, lido com suas origens sociológicas e sua caracterização na “tradução” política.

Palavras-chave: Camilo Torres Restrepo, Classe Popular, Política de Libertação, Socialismo Raizal.

NOTES ON CAMILO TORRES RESTREPO'S NOTION OF *POPULAR CLASS*

Abstract:

Camilo Torres Restrepo (1929-1966) proposed the notion of *popular class* to define the complexity, plurality and diversity of the Colombian people as a revolutionary subject, a

* Este trabajo hace parte de una investigación doctoral en curso en la Universidad de Buenos Aires sobre la vida y obra de Camilo Torres Restrepo.

¹ Psicólogo de la Universidad Surcolombiana (Neiva, Colombia) y doctorando en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Es investigador del IEALC-UBA y del Colectivo Frente Unido-Investigación Independiente, y es profesor de la Universidad de San Isidro (San Isidro, Argentina).

contribution that today can be taken up again by the politics of liberation and the popular struggles for Raizal socialism. In this paper I deal with its sociological origins and its characterization in political “translation”.

Keywords: Camilo Torres Restrepo, Popular Class, Politics of Liberation, Raizal Socialism.

Introducción

En los diversos alzamientos populares acaecidos en nuestro continente en el último lustro agitaron las banderas reivindicativas por la vida digna y sabrosa, se aludió de manera reiterada a la idea de “pueblo” como la sujetidad protagónica y revolucionaria².

Esto me llevó a volver sobre la categoría de “clase popular” postulada por Camilo Torres Restrepo (1929–1966) hace ya medio siglo. Toda persona que haya leído algún pasaje político suyo sabe que la *clase popular* es la definición de *su* sujetidad revolucionaria, actor sociopolítico–económico y/o “sujeto histórico”.

En todo proyecto político emancipatorio resulta central la sujetidad pues, como advierte Miguel Mazzeo (2020), en el fondo de estos procesos (o no tanto), lo que sucede es una afirmación de toda condición subjetiva de las sujetidades y una negación de toda negación de objetivación des–subjetivante del capitalismo, es decir, de la pretensión de convertir en objetos a todas las sujetidades. La concepción de sujetidad está en el núcleo de la acción política revolucionaria, pues “inspiran diagnósticos de la realidad, intervenciones y formas organizativas” (p. 66).

El proceso de constitución de la sujetidad revolucionaria es una lucha sin cuartel cuyo eje dialéctico es la diada sujetidad–poder, pues no hay sujetidad sin poder ni poder sin sujetidad, así como no hay procesos de concientización (de sí y para sí) sin lucha y no hay lucha eficaz sin una nueva conciencia colectiva. Años después, Orlando Fals Borda (1985)

² Uso la definición de “sujetidad” como plural de sujetos, sujetas y sujetos, inspirado en la proposición de Bolívar Echeverría (2010).

convirtió esta tríada en triada, cuando incorporó el saber: sujetidad–saber–poder. Esta relación intrínseca llega a buen puerto cuando se *traduce* en la realización de un auténtico camino liberador que es lo contrario de la sumisión, ya sea a la condición opresora presente o a la propuesta que, “desde arriba”, hacen las clases dominantes.

Por su parte, desde la psicología social, Ignacio Martín–Baró (1998) planteó la correlación dialéctica entre régimen político y carácter personal, insistiendo en la necesidad de comprender que, no sólo “todo pueblo tiene el gobierno que se merece”, como suele decirse coloquialmente a veces con un tono fatalista, sino que, “todo gobierno moldea el pueblo que necesita”. Esta correlación se emparenta con las interacciones entre ideología, cultura y sentido común, tal como la comprenden las constelaciones marxianas.

Con el propósito de aportar elementos a la lucha, en este trabajo reflexionaré sobre la *clase popular* de Camilo Torres R. Para ello, dividiré la exposición en dos momentos: primero daré cuenta del origen sociológico de la noción, pues considero que Camilo la propone abrevando de su formación, oficio y tradición sociológica, y luego me ocuparé de la *traducción* que hizo de lo estrictamente sociológico al campo político.

Origen sociológico

Camilo se formó como sacerdote en el Seminario Mayor de Bogotá entre 1947 y 1954, fundando con Gustavo Pérez Ramírez el Círculo de Estudios Sociales (CES), también llamado “círculo de sociología” (Guzmán Campos, 1967). En el marco del CES conoció al sacerdote–sociólogo belga François Houtart, quien lo convenció de estudiar Ciencias Sociales en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica), cosa que hizo luego de ordenarse clérigo, y posteriormente adelantó una estancia académica de un trimestre en la Universidad de Minnesota (USA). Así, su formación sociológica transcurrió entre 1954 y 1958.

En su formación sociológica, Camilo aprendió un marco teórico–epistémico que concibe a la sociedad como un sistema armónico, equilibrado, preestablecido e incuestionable (homeostático) en el que cada persona y grupo trabaja conjuntamente y cumple su función social. En este modelo social, las personas tienen tensiones y conflictos de intereses, pero no antagonismos, pues se asume que la felicidad de uno corresponde a la felicidad del resto. El marco aludido articula tres modelos: el cristianismo social y la Doctrina Social de la Iglesia (su concepción de “capas sociales” y su postulado del “Bien Común”), la sociología estructural–funcionalista (su teoría del “cambio social dirigido”) y la política democrática–liberal (su ideología desarrollista).

Desde su regreso a Colombia en 1959 y hasta 1964, Camilo se “infiltró” –como pregonaba– en las instituciones estatales para incidir en la orientación de las políticas públicas, principalmente de la Reforma Agraria y la Acción Comunal, completando así el rompecabezas político de las élites, que en parte conocía por su extracción social. Así mismo, como sacerdote–sociólogo, conoció de primera mano las vivencias y experiencias de sectores sociales en lucha (estudiantil, campesino y barrial–popular). La realidad social tensó el marco teórico–epistémico aprendido, pues resultaba insuficiente o inadecuado para comprender las características de la sociedad colombiana.

Lenta y progresivamente, durante este tiempo vivió dos cambios articulados: (a) el del “lugar de enunciación”, pasando de priorizar el contacto con las jefaturas políticas y los grupos intelectuales–científicos para trabajar “por la otra punta”: las mayorías populares (Torres Restrepo, 2016: 82); y, (b) el del marco teórico–epistémico, pues comenzó a adoptar el marxismo como un lenguaje que le permitía comprender mejor la estructura social para dar respuestas más adecuadas a las necesidades de las mayorías. No obstante, estos cambios tuvieron su propio ritmo, y Camilo avanzó más rápido en el primero (*locus* y orientación ideológica) que en el segundo (marco teórico–epistémico), e incluso, el cambio en este último no alcanzó a completarse, por su abrupta muerte a los 37 años.

Ahora, su relación con las *constelaciones marxistas* –para usar una provocación de Daniel Bensaïd (2003) y Miguel Mazzeo (2018)– no fue pura, perfecta, acabada, prolija. Desde sus tiempos lovanienses, Camilo aceptó, adoptó y asumió el instrumental analítico del marxismo como la opción intelectual más adecuada para comprender su tiempo y diagnosticar la realidad histórica. Esto no significa que fuera un conocedor y teórico marxista (“marxólogo”), sino más bien, su perspectiva era la de un *marxiano* heterodoxo, por lo cual fue señalado como “no-marxista” o incluso “anti-marxista” (Herrera Farfán, 2021; López Guzmán & Herrera Farfán, 2018; Pérez Ramírez, 2009; Silva, 2009).

Varios de sus textos permiten deducir que, a partir de 1964, los dos cambios señalados le permitieron comprender que la sociedad colombiana estaba escindida en dos, pero el corte ya no era vertical, es decir, que las “capas sociales” no se dividían entre liberales y conservadores, como lo adelantaron los partidos políticos tradicionales en sus militancias, o entre izquierdas y derechas, como suele hacerse actualmente. Más bien, se trataba de un corte horizontal entre dos “sectores”, “bloques” o “clases” sociales independientes con intereses antagónicos y entre los que se cernía un abismo: la *oligarquía* o *clase dirigente* (conformada por las élites minoritarias, ricas y poderosas) se enfrentaba al *pueblo* o *clase popular* (mayoritariamente empobrecida y desprovista de poder de decisión y acción). En la Tabla 1 puede verse cómo caracterizó la escisión en términos económicos, culturales y religiosos, e incluso porcentuales en cuanto a la distribución nacional.

Tabla 1. Caracterización de los “sectores”, “bloques” o “clases” colombianas según Camilo.

	Oligarquía / Clase dirigente	Pueblo / Clase popular
Características	Minoría poblacional de propietarios, terratenientes y burgueses –“ricos”– que controla la economía y, por esta vía, la política. Está totalmente articulada a los intereses y capitales norteamericanos.	Mayoría poblacional de aparceros, arrendatarios, empleados, proletarios, habitantes de los barrios marginales –“pobres”–.
Porcentaje poblacional	15 %	85 %

Subcultura (sistemas normativos de conducta y actitudes)	Cultura <i>urbana o industrial</i> : alfabetizada, mayoritariamente urbana con hábitos de consumo modernos.	Cultura <i>folk</i> : analfabeta o alfabetada funcional, mayoritariamente con costumbres rurales.
Grupo de presión	Grupo de presión minoritario.	Ninguno: sólo es mayoría, pero aún no es un grupo de presión mayoritario.
Poder que ejerce	Poder formal y Poder real.	Ninguno.
Religiosidad que practica	Cristiandad ritualizada, clerical y católica que conoce el catecismo, pero desconoce la doctrina cristiana. Más preocupada por el culto externo que por la práctica del amor. Representan el “cuerpo” de la Iglesia.	Cristianismo comunitario y caritativo, centrado en el amor al prójimo, la cooperación, la hospitalidad y el espíritu de servicio. Son el “alma” de la Iglesia, aunque no pertenezcan a su “cuerpo”.

Fuente: Elaboración propia.

Uso político y caracterización

Refinada a lo largo de 1964 y comienzos de 1965, la noción sociológica de *clase popular* decantó en el segundo semestre de este último año como aquella idónea para caracterizar al *actor o sujeto* protagónico de la transformación sociopolítica e histórica necesaria para Colombia, que él impulsaba desde el Frente Unido del Pueblo (FUP). Así, intenta *traducir* su trabajo y reflexión sociológica a la praxis política transformadora, como si la política fuera la sociología por otros medios.

Camilo usa la noción de *clase popular* para aludir a “los pobres de Colombia”, incluyendo los sectores obreros y campesinos. Lo hace por un motivo práctico (la gente lo entiende), pero reconoce que se trata de un concepto vago, ambiguo o contradictorio, porque estos sectores no tienen conciencia común y este es un elemento fundamental para el establecimiento de una “clase” (Torres Restrepo, 2016: 97). Entonces, hay dos opciones: o en la *clase popular* los pobres son “clase” sin serlo, o la noción de *clase popular* es más compleja y dinámica que los mismos pobres.

Aunque Camilo no resuelve la cuestión en términos conceptuales, cuando se lee la definición en el marco de su búsqueda permanente de romper con el solipsismo y colonialismo tanto de la academia, que suele olvidar que los conceptos son herramientas para ser usadas y moldeadas (Nicol, 1978), como de las izquierdas que sostenían a capa y espada la tradicional y monolítica definición de la “clase obrera” como subjetividad protagónica y exclusiva de la revolución, se advierten unas pistas que iluminan el horizonte. Además, hay que advertir que usó la noción en medio de la gira nacional de agitación política del FUP, período en el que profundizó sus contactos con la diversidad y complejidad popular colombiana, advirtiéndole, tal como le sucedió antes al peruano José Carlos Mariátegui o al cubano Movimiento 26 de Julio, que el proletariado fabril no era el mayoritario, ni el más combativo y otras expresiones sociales lideraban la lucha histórica y la agenda revolucionaria: el campesinado y el estudiantado.

La vaguedad teórica se debe en parte a la ausencia de marcos conceptuales adecuados, pues, por ejemplo, en ese tiempo no existían ni la Filosofía ni la Política de la Liberación. No obstante, está llena de definición histórica, pues intenta dar cuenta de la pluralidad de identidades, cosmovisiones y culturas nacionales de su tiempo, base del proyecto revolucionario del FUP. Con la *clase popular*, intenta superar el estrecho horizonte de análisis economicista de las expresiones de izquierda ideológica, incorporando el conjunto de posiciones y valoraciones estéticas, culturales, sociales y éticas que conforman una *lógica o ethos* popular en el marco de la lucha de clases.

Isabel Rauber (2016) considera que la *clase popular* trasciende el debate sociológico y llama a la revolución, remontándose “por encima de las mezquindades grupales o corporativas para expresar el latido de la vida en su llamada de auxilio; es el grito unido de los oprimidos en busca de su liberación” (p. 17).

La articulación necesaria de los *campos* y las *sujetidades*, en la *clase popular*.

La Filosofía y Política liberacionistas nos permiten advertir que en la *clase popular* se articulan dos “campos” específicos, cada cual con su propia *sujetidad* protagónica. Entiendo el *campo* en el sentido de Pierre Bourdieu (2002), esto es, “un sistema de líneas de fuerza”, a la manera de un *campo magnético*, cuyos agentes o sistemas de agentes tienen su propio “peso funcional” que les permite oponerse, agregarse y asumir posiciones específicas dentro de la especificidad sistémica. En el *campo*, los agentes no pueden reducirse ni a un “simple agregado” ni “a un conjunto de adiciones de elementos simplemente yuxtapuestos”. A su vez, cada *campo* goza de una cierta “autonomía relativa” respecto de los otros, pero mantiene relaciones funcionales y articuladas (pp. 9–10).

Para Enrique Dussel (2009), esta noción de *campo* permite situar la diversidad de “niveles o ámbitos posibles de las acciones y las instituciones, en las que el sujeto opera como *actor* de una función, como participante de múltiples horizontes prácticos, dentro de los cuales se encuentran estructurados además numerosos *sistemas* y *subsistemas*”. Así pues, “hay tantos *campos* como tipos de actividades humanas”, de tal manera que las *sujetidades* los atraviesan “situándose en cada uno de ellos funcionalmente de diversa manera” (p. 90). Cada *campo* tiene un grupo específico de intereses, jerarquías y maniobras; de lenguajes, símbolos, imaginarios, explicaciones, finalidades, instituciones, conflictos y ritualidades; y conservan una cierta unidad interna, que garantiza su propia agenda, tensiones, problemas, temas, cuestiones, reglas, antagonismos y *actores*, y, por supuesto, límites. En este sentido, se alude a “un ámbito de interacciones” distante de la lógica mecanicista (cartesiana, newtoniana, einsteiniana) y más próxima a “la lógica de la termodinámica de la teoría de la complejidad, con relaciones bifurcadas (o plurifurcadas) de causa–efecto no lineales sociales, políticas” (p. 91).

Los *campos* presentes en la noción de *clase popular* son el *económico*, cuya *sujetidad* es la “clase” y el *político*, cuya *sujetidad* es el “pueblo”, y en este último puede subsumirse el socio–cultural. Así, la *clase popular* puede entenderse como una *clase–pueblo*. Como

ambos *campos* y subjetidades se determinan mutuamente, es necesaria la demarcación precisa de cada uno y una para evitar confusiones, atribuir o usar a la ligera o con superficialidad las categorías de uno en otro, cayendo en una de las principales falencias de “una cierta extrema izquierda economicista” (Dussel, 2016c: 229). Así, aunque sea esquemáticamente, quiero definir lo que entiendo por cada subjetividad.

Por “clase” comprendo a un grupo estable de personas que cumplen una función estructural en la división social del trabajo que es determinada por el proceso productivo particular de cada sistema social, es decir, por sus relaciones sociales de producción (inserción específica en el “aparato productivo”). En el capitalismo se presentan dos clases posibles que enfrentan sus intereses contrapuestos, y construyen una identidad y conciencia común que las articula y unifica: la burguesa y la proletaria. La primera vive de la explotación del trabajo ajeno, estableciendo a la explotación como contradicción fundamental, y la segunda se conforma por aquellas personas subsumidas por el capital para producir el plusvalor de las mercancías, sean o no asalariadas, y que sólo tienen su fuerza de trabajo para vender (Casalla, 1975; Dussel, 2016a y 2016b; Hernández Solís, 2014; Mazzeo, 2020).

En cuanto al “pueblo”, hay que insistir que se trata de una categoría conflictiva y compleja. La Política de la Liberación delimita la polisemia del “pueblo” en dos acepciones: el *populus*, que sería aquella totalidad indiferenciada del Estado–Nación, incluyendo a todas las clases, sectores y grupos (la comprensión “populista”) y la *plebs*, que sería el sector diferenciado, parte orgánica del *populus* (la concepción “popular”), que puede asociarse a un cierto sector de esa totalidad social oprimida que tiene una identidad colectiva de luchas anteriores, es decir, que tiene sentido histórico y que, a su vez, crea, recrea, modifica y determina la historia (siendo al mismo tiempo creado, recreado, modificado y determinado por esa historia); la *plebs* sería, en términos paulinos y benjaminianos, el “resto mesiánico” del *populus*. La incomprensión cabal por parte del marxismo estándar de la complejidad entre “lo populista” y “lo popular”, condujo a que cierta izquierda renunciara a la categoría “pueblo” y apelara a la de “clase”, casi

exclusivamente, y desde esta consideración podría explicarse porqué Camilo ha sido tan subvalorado en la cultura política de la izquierda colombiana.

En tanto *plebs*, el “pueblo” no existe por sí mismo ni se genera de manera espontánea, sino que se constituye analógicamente en el “bloque social de los oprimidos que luchan por su liberación y por la constitución de un nuevo *populus*, la creación de una novedad en la historia” (Hopkins Moreno, 2022: 121). No es un ente sino un devenir, que se conforma y define mediante la lucha y el conflicto, siendo la condición necesaria de la subjetivación política la dicotomía antagónica dialéctica básica entre *dependencia–dominación opresora* y *liberación integral* (Casalla, 1975; Hernández, 2014). El “pueblo” se constituye en tanto actúa en la historia y se define en función de su singularidad situacional hasta establecerse como una sujetividad colectiva, múltiple y diversa, convirtiéndose en un “*locus* universal de realización del sujeto subalterno: el universal que permite la realización del particular”, en una suerte de “clase avanzada” (Mazzeo, 2020: 71-72).

La constitución analógica del “pueblo” se produce mediante el diálogo y la *traducción* de necesidades o requerimientos comunes, permitiendo una “fusión” de horizontes y mundos que pretende alcanzar una “verdad pluriversal más allá de la diversidad pero, también, de una pretendida identidad” (Hopkins Moreno, 2022: 117-118). Esta pluriversidad (universalidad vinculante) se alcanza cuando las particularidades, en lugar de difuminarse, construyen un *consenso crítico* que no anula la diferencia sino la transforma.

No obstante, como el “pueblo” introyecta la cultura e ideología dominante, puede presentarse de tres maneras paradójicas: como masa (en tanto dominado), como exterioridad (en cuanto reserva escatológica) y como revolucionario (como constructor de la historia) (Dussel, 2016a y 2016b). En el caso del *plebs*, el “pueblo” oscila entre la segunda y tercera acepción.

Ahora, el “pueblo” como *plebs* no es una abstracción ahistórica, pues se constituye desde un contenido *material* explícito: “la corporalidad vulnerable que vive y puede morir”

(p. 135). De esta manera, se convierte en el “actor antifetichista” que actúa políticamente para afirmar la voluntad de vivir. La referencia fundamental de la lucha política de la *plebs* es la vida, que es fundamentalmente comunitaria, pues se propone reconstruir el tejido vincular comunitaria, propendiendo por una nueva relacionalidad, de tal manera que se construye un horizonte en el que emerge “lo común como relación, la comunalidad como forma de vida y la comunidad como forma política” (pp. 129-130).

Por esto, Alicia Hopkins Moreno (2022) plantea que el “pueblo” se comprende mejor si se relaciona con la noción marxiana de *pauper* [*pobre*], pues esta indica “el contenido material de la pobreza y la dimensión crítica ante la totalidad capitalista” (p. 112). Así pues, el pueblo–pobre se constituye en el punto de partida de las condiciones objetivas de la lucha revolucionaria y en la condición de emergencia de la *clase* (Dussel, 1990), porque la antecede y porque crea “una cultura popular alternativa” que, revolucionaria o no, es “una cultura de resistencia, y con una organización propia” (Hopkins Moreno, 2022: 113).

En efecto, Marx y Engels se ocuparon de “los problemas relacionados con el contenido material de la categoría ‘pueblo’ [que] conforma un núcleo coherente y puede (en realidad ‘debe’) ser tratado como unidad” (Salgado, 2018, p. 25). Michael Löwy (2010) señala que Marx, en su “etapa del pasaje al comunismo” (1842–1844), principalmente en el período de *La Gaceta Renana*, sostuvo –en contravía de Hegel– una posición centrada en el *sufrimiento* de los pobres y en la defensa de sus derechos amenazados, observando en éstos algunas características esenciales que también le pertenecen al proletariado: son una “raza”, que más que humanos es de innumerables brazos que recolectan los frutos para las “razas superiores” y que no poseen nada, ni política ni un lugar en la “organización consciente del Estado” (p. 58). Sin embargo, Marx y Engels no desarrollaron teóricamente la categoría y sólo la enunciaron como binomio pueblo–pobre para aludir al colectivo histórico expulsado del modo de producción preburgués que no tenía nada más que vender salvo a sí mismos (sus propios brazos). Así, el pueblo–pobre se constituye en el excluido de la riqueza objetiva, en el *no-ser* del capital.

Finalmente, en el *campo socio-cultural*, el “pueblo” también funge como subjetividad, si se entiende “lo popular” en el sentido del conjunto plural de saberes, valores y *cosmovisiones* o *paradigmas* (visiones propias del mundo) que sustentan y cohesionan las afectividades, patrones de conducta, acciones, posiciones, valoraciones (estéticas, culturales, sociales y éticas) e identidades de un determinado grupo o sector social, que conforman una *lógica popular* en el marco de la lucha. En este *ethos* (Dri, 2020; Dussel, 2011), la contradicción fundamental es la alienación.

Así pues, la *clase popular* es *clase*, porque expresa a las mayorías que viven de su propio trabajo. En “los pobres de Colombia” se incorporan los contingentes de explotados, explotadas, excluidos y excluidas del modo capitalista de apropiación y producción, es decir, que son una suerte de proletariado ampliado y complejo que agrupa a proletarios (obreros industriales, oficinistas y agrícolas), precarios (trabajadores informales o subempleados urbanos y rurales) y pobretarios (clases medias empobrecidas y excluidas, y “ejércitos de reserva”: desocupados y/o desempleados crónicos, juventudes sin futuro, y comunidades campesinas y raizales). Al decir de Frei Betto, agrupa a “quienes este sistema no abriga esperanza alguna” (citado en Borón, 2009: 129-130). Así, se trata del actor colectivo protagonista de la transformación, que reúne en la lucha a quienes están en desventaja para reproducir su vida: los sectores oprimidos, explotados, dominados. En fin: la clase subalterna.

Por otra parte, la *clase popular* es *pueblo*, ya que se corresponde con los sectores oprimidos que buscan liberarse de la dominación, con la exterioridad/alteridad crítica del sistema estatuido que se opone a las élites locales e imperiales. En tanto *pueblo*, comprende las contradicciones internas presentes en la “sociedad civil de abajo” (Houtart, 2001) y da cuenta de su carácter *híbrido*, *heterogéneo* y *sincrético*, con una pretensión intercultural e intersubjetiva y con una memoria histórica común. De esta manera, en su seno articula tradiciones socio-culturales e identidades sexo-genéricas (principalmente femeninas) y étnico-racializadas, sobre todo indígenas y palenqueras, cuyos *ethos* permanecen no sólo

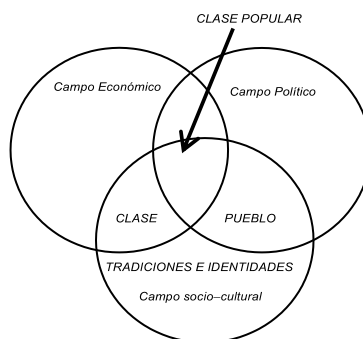
en sus propias comunidades y territorios, sino también en las comunidades campesinas y barriales, tal como lo descubrió posteriormente Orlando Fals Borda (2007).

La *clase popular* da cuenta de la diversidad de las mayorías colombianas y rescata el sentido radical e histórico del “pueblo” en relación con los procesos de dominación clasista; también da cuenta de la complejidad polifónica y abigarrada de luchas, trayectorias, movimientos, identidades e intereses presentes en la sujetividad colectiva, y de la imposibilidad de asumir una sujetividad uniforme, estable y coherente.

De otro lado, expresa el conjunto de sujetividades, grupos y sectores, que comparten experiencias de explotación, opresión, dominación y alienación, y que en su crítica y lucha, toman conciencia de sus propios límites y buscan articularse en un proyecto común que homologue y metabolice la pluralidad y diversidad, sin negarlas, con el propósito de la transformación radical del poder político instituido. Entonces, la *clase popular* es la puesta en juego de la unidad como criterio estratégico y alude al “bloque comunitario” de las mayorías oprimidas de una nación, a la “sociedad civil *de abajo*” con carácter antihegemónico.

Tal como se expresa en el Diagrama 1, en la *clase popular*, las mayorías populares articulan sus *campos* (económico, político y socio-cultural) y dan cuenta de su condición intrínseca: pluralidad, multiplicidad, diversidad y complejidad.

Diagrama 1. Ubicación de la *clase popular* entre campos



Fuente. Elaboración propia

No obstante, en algunos textos, Camilo señala que a la *clase popular* también pueden pertenecer o pueden participar elementos que no son precisamente explotados, oprimidos o alienados. En su amplio horizonte, considera la posible articulación de sectores que se identifiquen y comprometan con las luchas populares, e incluso las asuman como propias. Se trata de pequeños propietarios, artistas, estudiantes y profesionales, así como de fracciones burguesas y oligárquicas que se separan, reniegan y aún traicionan a su “clase” de origen y al “sistema de vida burgués” dominante. A estas fracciones traidoras (o *disórganos*), Orlando Fals Borda (2008) los definió como *anti-élites*.

De otro lado, también caben aquellas personas que se sienten atraídas o comprometidas con el sueño revolucionario pero no pertenecen a ninguna agrupación, partido o tendencia política a las que llamó *No Alineadas*, en una clara alusión al contexto de la Conferencia de Bandung, celebrada una década atrás.

Presentadas algunas luces de caracterización conceptual, es necesario resolver la contradicción inherente a la validez práctica: ¿cómo es posible que el *pueblo* sea “clase popular” si los pobres no constituyen una clase porque no tienen conciencia común? Es decir, ¿cómo puede alguien *ser* sin serlo? ¿No se trataría de un problema ontológico? Aquí Camilo tampoco resuelve la cuestión, pero hay luces que alumbran el camino.

Queda claro que la *clase popular* no se reduce a los “pobres de Colombia”, sino que es mucho más amplia, hasta constituirse en mayoría poblacional. No obstante, debe transformar su *cantidad indiferenciada* en *cantidad cualificada* a fin de constituirse en “grupo de presión mayoritario” que oriente las políticas públicas en función de sus necesidades. Como señala Enrique Dussel (2006 y 2009), esto implica pasar de la *potentia* (poder-conciencia en sí) a la *potestas* (poder-conciencia para sí), o en otras palabras de masa-pueblo a clase-pueblo.

Para Camilo, este tránsito sólo es posible mediante tres instancias comunes: conciencia, organización y acción. Si no hay conciencia común, es necesario construirla, y esa conciencia debe expresarse en una organización y orientarse hacia una acción.

En su momento, consideró que esta conciencia de *clase popular* se estaba constituyendo gracias a tres mediaciones históricas: (a) *La Violencia*, que rompió el aislamiento social, enfrentando al campesinado con la clase dirigente, generando condiciones para transitar del sentimentalismo y tradicionalismo hacia “una concepción más empírica y positiva de sus problemas y, a través de ellos, de los problemas nacionales”; (b) *el Frente Nacional*, que canalizó y polarizó el descontento “no ya hacia un individuo, hacia un gobierno o hacia un partido sino hacia un sistema y hacia una clase”, haciendo una división social de tipo horizontal: los de ‘arriba’ y los de ‘abajo’; y, (c) la implementación de *diversos programas de capacitación y asistencia*, como la Acción Comunal, la asistencia técnica aportada por la reforma agraria y otros programas oficiales y privados. Estos “han creado seguridad en los grupos populares, han comenzado a formar hábitos de organización y autogestión de las comunidades obreras y campesinas” (Torres Restrepo, 2016: 41). Así pues, la *clase popular* avanzaba en su propia auto-conciencia a medida que se abandonaba, progresiva y paulatinamente, la confianza en la “clase dirigente” y los criterios predominantes en los países subdesarrollados. Sólo entonces surgió la necesidad de un aparato organizativo que le permitiera desplegar su acción revolucionaria: el FUP.

Los sectores protagónicos en la *clase popular*.

Los diferentes sectores y expresiones al interior de la *clase popular* desarrollan procesos de disputa y conflicto en torno a la memoria, la acción y el destino (Casalla, 1975; Dussel, 1991). Por esta razón, Camilo sugiere la existencia de algunos grupos más protagónicos que otros, que pueden operar como “vanguardia”, entendiendo la “vanguardia” como aquel sector que tiene más responsabilidad revolucionaria respecto del resto. Estos protagonistas son de dos tipos: sectores sociales y movimientos político-ideológicos.

En los sectores sociales identifica tres: movimiento obrero, campesinado y estudiantes. En el primero reconoce y resalta la experiencia organizativa y de lucha (que se remonta a la década de 1920), su infraestructura financiera y el fortalecimiento de su conciencia de clase durante el gaitanismo, a pesar de las presiones imperialistas, las acciones estatales (desde el paternalismo hasta la estigmatización), el esquirolaje y las divisiones internas. No obstante, considera que, para cumplir un papel fundamental al interior del FUP, debe ir más allá de las dirigencias burocratizadas y patronalistas, y trascender sus intereses sectoriales para unificar lo reivindicativo con lo político.

Al campesinado le reconoce su lugar privilegiado como mayoría poblacional y pilar económico del país, un privilegio que es contrario a su realidad cotidiana, pues son quienes viven en las peores condiciones de pobreza, explotación, opresión y alienación, teniendo “las menores posibilidades de progresar” (Torres Restrepo, 1970: 541); además, durante La Violencia llevaron la peor parte como víctimas y combatientes. No obstante, y de manera paradójica, La Violencia no sólo había sido negativa, pues impulsó una vocación de lucha expresada en guerrillas campesinas, que no sólo eran autodefensas sino ejércitos populares con un proyecto político de poder.

Por último, está el estudiantado universitario, el sector al que más le habló y con el que más discutió desde 1959. Las universidades fueron el epicentro del FUP, como muchos otros movimientos continentales, había *partido* de la universidad, aunque, con el paso del tiempo, se *tiñó* de campesinos y obreros, y se orientó principalmente hacia la organización de éstos por la base, la “gran base popular”, gracias a los programas de desarrollo de la comunidad y los cursos sindicales que ofreció desde el IAS–ESAP y el INCORA (Torres Restrepo, 1970: 431). Además, fueron el escenario privilegiado de sus intervenciones políticas durante el período agitacional del FUP. Por los datos que conocemos, de las 19 conferencias o discursos que dio durante su gira nacional, por lo menos 13 (68,42 %) se desarrollaron en ámbitos universitarios. (Tabla 2).

Tabla 2. Conferencias e intervenciones públicas de Camilo durante su campaña agitacional del FUP en 1965, excluyendo las plazas públicas.

Fecha	Lugar	Ciudad	¿Hay registro?
19/05	Universidad de Nariño	Pasto	Sí
22/05	Universidad Nacional	Bogotá	Sí
02/06		Bogotá	Sí
11/06	Universidad Nacional	Manizales	Sí
12/06	Universidad del Tolima	Ibagué	No
15/06	Universidad La Gran Colombia	Bogotá	No
17/06	Facultad de Agronomía –Universidad Nacional	Medellín	No
18/06	Sindicato de Coltabaco	Medellín	Sí
	Universidad de Antioquia	Medellín	Sí
25/06	Universidad Jorge Tadeo Lozano	Bogotá	No
14/07	Sindicato de Bavaria	Bogotá	Sí
15/07	Universidad Pedagógica Nacional	Bogotá	No
17/07	Sindicato de Fenostira	Cúcuta	No
17/07	Universidad Francisco de Paula Santander	Cúcuta	No
20/07	Universidad Industrial de Santander	Bucaramanga	No
21/07	Sindicato de Festra	Bucaramanga	No
26/07	Sindicato Utrasan	Bucaramanga	No
06/08	Sin datos	Barranquilla	Sí
21/08	Estadio de MACAL	Villavicencio	Sí
21/09	Universidad Incaa	Bogotá	Sí

Fuente: Elaboración propia.

Camilo comprende el estudiantado como un grupo social privilegiado, que posee instrumentos analíticos, acceso a informaciones diversas y conocimientos técnicos que pueden ayudar a encauzar el proceso revolucionario, además de una autonomía relativa

dentro de la estructura social que le permite una cuota de rebeldía sin afectar su ascenso social gracias a los títulos académicos. No obstante, para que el estudiantado cumpla su papel histórico en la revolución debe dar un salto de conciencia que le permita: (1) cuestionar y renunciar a los privilegios, símbolos de prestigio y formas exteriores del sistema de vida propio de las clases dirigentes y burguesas; (2) romper el celofán que lo aísla de la realidad socio-económica que viven campesinos y obreros; y, (3) ocupar su lugar en la confrontación y la lucha directa. En últimas, debe convertirse en auténtica *anti-élite* socio-cultural-política, transitando de la superficialidad de la instancia agitacional y de euforia revolucionaria esporádica y especulativa (inconformismo sentimental, emocional o de frustración) a un compromiso científico y revolucionario que le permita hacer presencia “efectiva, disciplinada y responsable” (p. 552) en las filas de la organización popular.

En cuanto a los movimientos político-ideológicos al interior de la *clase popular*, considera que ésta expresa su antagonismo con la *clase dirigente* (u *oligárquica*) a través de un variopinto abanico de grupos, corrientes, formaciones y partidos: comunistas, maoístas, guevaristas, nacionalistas populares, socialcristianos, liberales de izquierda, conservadores progresistas, etc.; y, por quienes no pertenecen a ningún partido o movimiento, pero que estaban comprometidos con la revolución: los *No Alineados* (*NoAI*).

Desde sus tiempos lovanienses había llegado a la conclusión que sólo dos expresiones eran las únicas en Occidente que contaban con una “cosmovisión” general (*Weltanschauung*) capaz de guiar la revolución: el cristianismo y el marxismo. Por ello, a su regreso a Colombia en 1959, se relacionó con marxistas y comunistas en la universidad, y con cristianos a través de redes ecuménicas, participando incluso en la reunión fundacional de la Democracia Cristiana colombiana, a la que consideraban como una expresión política que podía responder a la vivencia religiosa popular a través de un testimonio histórico coherente y de orden macrosocial, asumiendo una actitud cotidiana de cristianismo integral estando con el pueblo y la justicia, y abandonando los planteamientos conservadores, paternalistas y asistencialistas (Broderick, 1987; Jaramillo, 1970; Pérez Ramírez, 2009).

Cuando propuso el FUP en 1965, Camilo convocó a las dos expresiones políticas colombianas para que lideraran el proyecto de cambio y la organización política de la *clase popular*: la Democracia Cristiana (DC) y el Partido Comunista (PC).

Esperaba que el Evangelio le permitiera a los cristianos y cristianas desarrollar una política transformadora y actuar con realismo político, es decir, que dialogara –y colaborara, en caso de ser necesario– con el marxismo (y aún con el comunismo) en torno a sus preocupaciones conjuntas: el Bien Común y el mundo mejor. Apoyándose en las tesis de Pablo de Tarso (su autor bíblico de cabecera) señaló que la esencia del cristianismo era el amor al prójimo, pero que este amor sólo alcanzaría la autenticidad si era *eficaz*, es decir, si ayudaba a construir un modelo social de bienestar para la mayorías, donde las “obras de misericordia” se transformaran en políticas públicas, con la participación activa de esas mayorías. En tanto fundamento de la praxis cristiana, el *amor eficaz* conducía a la “Revolución” social, y compelia a la comunidad de creyentes a participar del proceso transformador y asegurar la construcción de “un sistema que está orientado sobre el amor al prójimo” (Torres Restrepo, 1970: 526).

De otro lado, esperaba que los y las marxistas pusieran al servicio de la lucha popular su preparación, tradición, experiencia y autoridad moral–ética de lucha y marco científico socio–económico para construir las necesarias “estructuras socialistas de la sociedad” (Torres Restrepo, 1970: 386). Por ello, aunque se definió como no–comunista a causa de su condición sacerdotal, nunca se identificó con el anticomunismo, pues esto significaba rechazar los elementos revolucionarios y las soluciones técnicas a los problemas sociales, justificar un discurso ideológico persecutorio de las gentes inconformes, y desconocer la presencia de comunistas, que actúan de buena fe y de acuerdo a su conciencia, buscan la verdad y aman al prójimo, es decir, de “auténticos cristianos” (aunque no lo sepan). En reiteradas ocasiones remarcó explícitamente sus límites con el comunismo:

algún día los marxistas tendrían que llegar al convencimiento de que la religión, en lugar de ser opio del pueblo, ha sido precisamente la fuerza espiritual que con mayor

tenacidad se ha enfrentado a la explotación capitalista. (...) Y sostuvo también que los marxistas llegarían a desprenderse de su filosofía materialista y a admitir el pluralismo religioso. (...) Cuando así fuera, y quedara el materialismo dialéctico reducido a una interpretación filosófica más y, por otra parte, cuando el amor sustituyera al odio de los marxistas (que es una consecuencia del amor mal entendido a la clase proletaria), el cristianismo habría ganado la batalla por dentro. (Jaramillo, 1970: 98).

En síntesis, consideraba que los movimientos cristiano y comunista servirían de base y estímulo para organizar la *clase popular*, constituyéndose en una suerte de vanguardia política–ideológica–organizativa, por separado o a través de una alianza estratégica. En términos estratégicos el sentido de la alianza era claro: luchar conjuntamente “contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos, para la toma del poder por parte de la clase popular” (Torres Restrepo, 1970: 526-528). En términos prácticos, esperaba que los dos movimientos nutrieran con sus aparatos al FUP.

Sin embargo, su deseo no llegó a buen puerto a causa de dos obstáculos articulados. El primero era que tanto la DC como el PC expresaban estructuralmente el colonialismo ideológico, pues pretendían el análisis, la práctica y los objetivos de la lucha ético–política siguiendo criterios y modos extranjerizantes. La DC expresaba el “centrista”, concibiendo la lucha política en términos religiosos y prescindiendo de soluciones técnico–científicas concretas y *eficaces*; y, como la *eficacia* es parte integrante de los principios cristianos y condición del amor al prójimo, su lucha política conducía a un hipócrita *amor ineficaz*. Por su parte, el comunismo, expresaba el “izquierdista”, desarrollando una implantación acrítica del marxismo y proponiendo soluciones prefabricadas, sin estudiar las condiciones propias del país (incluso rechazando la espiritualidad popular) y sin analizar los efectos culturales y sociales (no económicos) en los países socialistas, teniendo como único elemento “criollo” o “nativo”, la nacionalidad de sus militantes (Torres Restrepo, 1970: 152-158).

El segundo obstáculo era la cultura política misma de su tiempo, caracterizada por movimientos con estructuras rígidas, vanguardistas y ortodoxas, que interactuaban entre sí con sectarismos y grupismos, desarrollando fuertes pugnas y divisiones ideológicas al interior del campo popular e implementando una suerte de canibalismo político–ideológico interno.

Producto de su inexperiencia política, Camilo pasó por alto esta condición, mezclando idealismo, falta de realismo y una tendencia a comprender la realidad más allá de los cánones establecidos. Esto se expresó en todos los sectores convocados al FUP, y especialmente en las relaciones entre la DC y el PC. Así, la primera consideraba que el optimismo de Camilo por los marxistas era desmesurado, pues, así como “no se puede hacer concilios católicos con cardenales protestantes”, tampoco puede hacerse “política cristiana con políticos marxistas” (Jaramillo, 1970: 99). Consideraban que los marxistas lo instrumentalizaban con su beneplácito. Por su parte, el PC sospechaba de la vocación revolucionaria de la DC, de tal suerte que, cuando Camilo asumió “un discurso de un planteamiento ideológico muy de confrontación con el sistema, muy dirigido es a la revolución socialista, a los cambios, pues la Democracia Cristiana vio que no era su lugar y decidieron retirarse, alegando la presencia del Partido Comunista y de otros sectores de izquierda” (Herrera Farfán, 2013).

Entonces, como ninguna de las dos formaciones podía asumir su rol de liderazgo, Camilo consideró necesario proponer un sector mucho más amplio, aglutinante y confluyente que cumpliera esa tarea y encarnara en la práctica la alianza cristianismo–marxismo, aunque no fuera consciente de ello: los *No Alineados (NoAl)*, es decir, en aquellas personas no organizadas en ningún grupo político preestablecido, pero que estaban comprometidas con la revolución. Era un concepto complejo, porque, en cierta medida, aludía a un juego de palabras con los *No Alienados* (Herrera Farfán & López Guzmán, 2013).

En una operación un tanto conflictiva, arbitraria y equivocada, a mi juicio, Camilo dedujo sin un criterio claro que el abstencionismo era una posición revolucionaria vanguardista, e identificó a los *NoAl* con las mayorías abstencionistas (70 %) endilgándoles tres ventajas: (a) eran mayorías numéricas; (b) estaban comprometidos con la revolución; y, (c) no reproducían sectarismos, vanguardismos, colonialismos u ortodoxias de ningún tipo. No obstante, los *NoAl* debían superar dos grandes desventajas al interior del FUP: su espontaneísmo y carencia organizativa, y su tendencia al caudillismo, mediante la formación político–ideológica, estudiando y divulgando la Plataforma y el Semanario. Por esta vía, se convertirían en la vanguardia.

Palabras finales

El encuentro de Camilo con la realidad social colombiana le condujo a un *giro* epistemológico y político, en el cual se aproximó al marxismo. En ese camino que partió de la sociología y arribó a la praxis política, construyó la noción de *clase popular*.

La *clase popular* da cuenta de la diversidad, pluralidad, heterogeneidad e interculturalidad de la sujetidad plebeya, revolucionaria y nacional, que lucha en el proceso liberador y está presente en nuestros campos y barrios, y alude a la *totalidad* popular en tanto *plebs* a la manera de un tejido revolucionario, a semejanza de las fibras del corazón de una ahuyama. La noción vincula y articula sujetidades, grupos, sectores y capas que comparten: (a) experiencias de explotación, opresión, dominación y alienación; (b) críticas y luchas a esas experiencias en un horizonte liberador; y, (c) necesidad de construir un proyecto de articulación que sea común y, al mismo tiempo, plural y diverso, con el propósito de la transformación radical del poder político instituido.

De esta manera, se corresponde con un “bloque comunitario” de las mayorías, con la “sociedad civil *de abajo*” que tiene carácter contra–hegemónico y que aboga por la unidad en la diversidad y por el principio colectivo sobre el grupalismo y el personalismo. Parte de los y las “pobres”, pero las trasciende, e incluye a obreros y obreras, pero las supera,

englobando, en términos benjaminianos, a las “víctimas” del sistema de explotación, dominación y opresión capitalista.

Dado que la *clase popular* es *clase* y también *pueblo* (en sentido político y socio-cultural), supera el estrecho horizonte analítico economicista de las izquierdas ideológicas, cuya definición tradicional y monolítica considera al proletariado como sujeto exclusivo y protagónico.

Ahora bien, Camilo apuesta por dos alianzas articuladas al interior de la *clase popular*: una multisectorial y otra político-ideológica. En la primera, vincula a los movimientos campesinos, obreros y estudiantiles, lo cual era pregonado desde muchas vertientes del pensamiento revolucionario. Consideraba que el movimiento obrero tenía tradición organizativa y de lucha, el campesinado poseía experiencia y conciencia de combate y el estudiantado dominaba los instrumentos de análisis y los cuerpos de conocimientos e informaciones necesarios para la lucha.

No obstante, de estos tres, el protagonista era el campesinado y el campo se convertía en el lugar privilegiado de la lucha revolucionaria (y su retaguardia estratégica). En una perspectiva similar a la advertida por Mariátegui o el movimiento revolucionario cubano de mediados del siglo pasado, Camilo pensaba que el campesinado estaba “en condiciones de compensar –junto a otros sectores de las clases subalternas– la debilidad numérica del proletariado” (Mazzeo, 2013: 355).

Esta proposición chocaba con el marxismo estándar que sólo señalaba como protagonista al proletariado fabril. Para esta corriente, el campesinado no podía cumplir un papel revolucionario y menos socialista; a lo sumo sería un aliado, porque era apenas democrático ya que tenía (o ambicionaba) propiedad privada sobre los medios de producción (léase: una parcela) y jugaba un papel central en la economía nacional y el mercado capitalista, impidiéndole orientarse contra la economía mercantil y el régimen burgués (Foladori, 1986; Mazzeo, 2013).

La segunda alianza propuesta por Camilo (de tipo político-ideológica) fue entre las cosmovisiones, *ethos* e ideales del cristianismo y el marxismo, donde Cristo se le presenta

como un revolucionario y la revolución como una exigencia evangélica. Esta alianza que se revela como una profunda herejía ante las iglesias católica y comunista, cuyos pontífices señalaban las incompatibilidades insuperables entre ambas, pone a Camilo en el mismo sendero propuesto por Walter Benjamin (2007), quien en la primera de sus (hipo)tesis sobre la historia planteó que el materialismo histórico (el marxismo) será invencible cuando se aliara con la teología.

En un principio, consideró que esta alianza se expresaba en la articulación entre la Democracia Cristiana y el Partido Comunista, quienes eran los llamados a asumir la acción protagónica común al interior de la *clase popular*. No obstante, lo fue descartando poco a poco, a causa del colonialismo ideológico y la cultura sectaria y ortodoxa presente en ambas formaciones políticas. Entonces, apostó por un grupo que podía encarnar dicha alianza del FUP: los *No Alineados (NoAl)*.

Al interior del FUP, los *NoAl* eran un grupo organizativamente difuso y con una tendencia caudillista, que sólo se caracterizaban, en el criterio de Camilo, por ser las mayorías, ya que adherían a la revolución, pero no estaban comprometidos orgánicamente con ninguna formación política, como si se tratara de una suerte de “radicales libres”, y por expresar a la gran masa abstencionista. Lamentablemente para Camilo, los *NoAl* nunca superaron el caudillismo y la desorganización, por lo cual se redujeron a ser un grupúsculo dentro del FUP autodenominado “camilista”; y, en el mejor de los casos, algunos sectores se identificaron con el naciente Ejército de Liberación Nacional (ELN) deviniendo en una superposición identitaria que, con sus matices, nos alcanza hoy, pues los *NoAl*, redefinidos como “camilistas” fueron asimilados, sin más, como sinónimos de militantes o criptomilitantes del ELN.

De otro lado, considero que la *clase popular* presenta sintonías, diálogos, sinergias y “afinidades electivas” con diversas consideraciones políticas de orden teórico y práctico, algunas de ellas propias de la tradición rebelde de nuestro continente y otras inscritas en lo que Ernst Bloch denominó “corriente cálida” del marxismo. Aunque pienso que la red

puede ser más compleja, quiero señalar aquí algunas de estas sintonías en tres planos: nacional, continental y mundial.

En el plano nacional (del territorio llamado Colombia), Camilo se reconoce como heredero–continuador de tres nombres, los cuales, a su manera, prefiguraron la noción de *clase popular*. El primero fue José Antonio Galán, el líder comunero del siglo XVIII, quien había caracterizado la línea divisoria entre oprimidos y opresores y había hecho un llamado de unidad de los primeros en contra de los segundos. El segundo fue el libertador Simón Bolívar, del que recupera su “decreto de Guerra a muerte”, pero no ya dictado contra los peninsulares sino contra los contrarrevolucionarios. El último, es Jorge Eliécer Gaitán, el llamado “caudillo” o “Jefe” liberal asesinado en 1948, quien será el más importante, no sólo porque Camilo lo admiraba profundamente o porque su padre era amigo y copartidario, sino porque el pueblo los identificaba como una suerte de tándem o *continuum histórico*, pues, como recuerda Germán Guzmán Campos (1967), en una manifestación del FUP llegaron a colgar una pancarta con la leyenda: “¡Viva Gaitán con sotana!”.

Entre Camilo y Gaitán habrá muchas sintonías y desarrollos. Así, el antagonismo camiliano entre *clase popular* y *clase oligárquica*, se relaciona con la propuesta gaitanista entre *ricos oligarcas* y *pueblo pobre*, donde en ninguna de las dos importan los partidos de origen o pertenencia, pues lo más importante es el sufrimiento de las mayorías, o, dicho en términos de Gaitán: lo que importa es el “país nacional” y no el “país político”, porque Colombia no era un país de dos partidos, sino un país partido en dos. De esta manera, Gaitán y Camilo redujeron los destinatarios de su discurso político y conformaron una subjetividad popular enfrentada a las élites y con capacidad de adelantar la restauración moral (ética) y democrática del país, a quien le hablaron sin distinciones partidarias. Camilo siguió el sendero abierto por Gaitán, quien busco la sobredeterminación de la identidades sedimentadas bajo el bipartidismo (González Contreras, 2020; Valencia, 2012).

En el plano continental, considero que la *clase popular* se articula con las experiencias y proposiciones de José Carlos Mariátegui (década de 1920), el cubano Fidel Castro (década de 1960) y el uruguayo José Luis Rebellato (década de 1990).

Con el *Amauta* comparten la plena conciencia de que la concepción “clasista” del marxismo estándar, que identifica de manera limitada e idílica a la clase obrera como el sujeto de cambio, es estrecha, pues deja afuera a las diversidades populares (clases, sectores y actores oprimidos que luchan por liberarse) que constituyen el *sujeto pueblo* en toda su pluriversidad, multiculturalidad y plurinacionalidad. Mariátegui primero, y Camilo después, comprenden que en los capitalismo periféricos resultaba absurda la exclusividad protagónica del proletariado fabril e industrial, pues no existe una sujetidad singular, única y preconstituida que pueda adelantar por sí sola el proceso revolucionario (Borón, 2009; Mazzeo, 2013; Rauber, 2014 y 2016). Al respecto, Miguel Mazzeo (2020) señala que en nuestro continente “los diversos planos de las relaciones de poder siempre fueron reacios a ser subsumidos al mundo de la fábrica como continente exclusivo y principal de la contradicción capital–trabajo” (pp. 68-69).

Por otra parte, las sintonías con Fidel Castro pueden advertirse en dos textos separados apenas por nueve años: *La historia me absolverá* de 1953 y la *Segunda Declaración de La Habana* de 1962. En ellos, Fidel describe al pueblo como una sujetidad plural, como una “masa irredenta” que sueña con y lucha por un mejor futuro y que está conformada por obreros explotados, desempleados, campesinos miserables y sin tierra, comunidades raizales hambrientas, pobladores barriales en condiciones indignas, profesionales sin trabajo o mal pagos, pequeños comerciantes endeudados, y, a su lado, sectores progresistas (políticos e intelectuales) con quienes conforman una amalgama de “lucha de masas y de ideas” (Castro, 2007 y 2009). Para Atilio Borón (2009), la Revolución Cubana profundizó las intuiciones y perspectivas mariateguianas.

Por último, en el plano continental, la *clase popular* de Camilo se relaciona con el *pueblo* de José Luis Rebellato (1995), quien lo definía como una categoría plástica y dúctil

en la que se incluyen los sectores oprimidos, explotados o alienados, y también aquellos “aliados” que se identifican y optan por su agenda y proyecto histórico, hasta conformar un “bloque ético–político–social alternativo, conformado en torno a un proyecto de liberación” (p. 169).

En cuanto al plano mundial, el antagonismo propuesto por Camilo entre *clase popular* y *clase dirigente* (u *oligárquica*), dialoga con la perspectiva de la lucha de clases (abierta o encubierta) desarrollada por Marx y Engels (2008) en el *Manifiesto del Partido Comunista* y con la noción, apenas esbozada, de pueblo–pobre. Asimismo, la *clase popular* puede analogarse con la definición dada por Michael Löwy y Olivier Besancenot (2021) acerca de la Comuna de París: una república social y democrática donde sus dirigentes son servidores, no señores arrogantes y despóticos, y sus mandatos son siempre revocables, y que, en su conjunto defienden los intereses de todos los sectores sociales: obreros, clases medias, pequeña burguesía y campesinado.

A la luz de todo lo dicho, considero que la *clase popular* es una propuesta novedosa y compleja, que trasciende la comprensión adelantada por Everardo Ramírez Toro y Orlando Villanueva Martínez, los dos estudiosos más serios sobre el pensamiento político de Camilo, hasta hoy. A su manera, ambos confunden mayorías con sujetidad histórica, pues cada uno superpone la *clase popular* con los *No Alineados*: Ramírez los define como “la base del cambio” (1984: 197) y Villanueva como “la depuración del concepto de ‘clase popular’” (1995: 211).

Con la teoría disponible en la actualidad, especialmente con los aportes del “socialismo raizal” de Orlando Fals Borda y la “Política de la liberación” de Enrique Dussel, creo que la *clase popular* puede revisitarse, analizarse y problematizarse a fin de que recupere su solidez conceptual y pueda ser retomada en las discusiones teóricas y prácticas, de la academia y la política, y sea útil a los tiempos que atravesamos, donde la lógica del capital subsumió real y formalmente a las mayorías conduciendo a dos realidades: la reducción del

número y capacidad de acción del proletariado industrial y la ampliación del número y grado de subordinación de actores, clases y grupos sociales al despotismo capitalista.

Para que el proyecto revolucionario sea auténtico, tiene que crear, y para ello primero tiene que creer y recrear sus raíces telúricas–ancestrales, con sus tradiciones y culturas comunitarias de valores colectivistas e igualitarios de base, con sus formas económicas vitalistas, con sus modos democráticos rurales y sus fermentos de poder popular. Por ello, la revolución sólo puede ser obra de ese multiverso que viene de abajo y de atrás, y que suele aguarle la siesta a las clases dirigentes de manera permanente. Un multiverso con memoria y tradición de lucha, con disposición a romper todos los límites de la explotación, opresión y alienación para construir, parafraseando a Hegel, un horizonte “del siervo” y no “del señor”. La *clase popular* comprende este horizonte que, años después, fue desarrollado por Orlando Fals Borda en su propuesta del “socialismo raizal” (Herrera Farfán, 2018).

István Mézsáros (2009) señaló que, si el movimiento revolucionario y socialista quiere consolidarse como alternativa hegemónica al sistema existente y alcanzar los objetivos estratégicos de su mandato histórico en esta nueva etapa capitalista, debía reexaminar críticamente su propio pasado y adelantar una *rearticulación radical*. El esfuerzo del presente trabajo se inscribe en este horizonte.

Bibliografía:

Benjamin, Walter. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar Ediciones.

Bensaïd, Daniel. (2003). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta.

Borón, Atilio. (2009). *Socialismo siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?*, Buenos Aires, Editora de Ciencias Sociales.

Broderick, Walter Joe. (1987). *Camilo, el cura guerrillero*, Bogotá, Editorial El Labrador.

Casalla, Mario Carlos. (1975). “Algunas precisiones en torno al concepto de ‘pueblo’”, *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.

Castro Ruz, Fidel. (2007). *La historia me absolverá*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016101300/la-historia-me-absolvera-fidel-castro.pdf>

----- (2019). *Segunda Declaración de La Habana*, Madrid, Unión de Juventudes Comunistas de España. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191016113426/Segunda_declaracion_de_La_Habana.pdf

Dri, Rubén. (2020). *Ethos, ética y sociedad*, La Plata, Editorial Biblos.

Dussel, Enrique. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI Editores.

----- (1991). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI Editores.

----- (2006). *20 tesis de política*, Caracas, Fundación editorial El perro y la rana.

----- (2009). *Política de la liberación. La arquitectónica (Vol. 2)*, Madrid, Editorial Trotta.

----- (2011). *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica.

----- (2016a). *Ética comunitaria*, Caracas, Fundación editorial El perro y la rana. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/42.E.digital_Etica_comunitaria.pdf

----- (2016b). *Filosofías del sur*, México, Ediciones Akal.

----- (2022). “El pueblo como ‘bloque social de los oprimidos’, como actor colectivo político”, *Política de la liberación III. La crítica creadora*, Madrid, Editorial Trotta.

Echeverría, Bolívar. (2010). *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era.

Fals Borda, Orlando. (1985). *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua*, México y Colombia, Bogotá, Siglo XXI Editores.

----- (2007). *Hacia el socialismo raizal y otros escritos*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo.

----- (2008). *La subversión en Colombia. El cambio social en la historia*, Bogotá, Fica-Cepa.

Foladori, Guillermo. (1986). *Proletarios y campesinos*, México, Editorial Universidad Veracruzana.

Fundación, Colectivo Frente Unido. (Ed.). (2014). *Unidad en la diversidad. Camilo Torres Restrepo y el Frente Unido del Pueblo*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo - Periferia Fondo Editorial.

González Contreras, Daniel Felipe. (2020). “Gaitán en clave política: Un análisis discursivo (1944-1948)”, *Desafíos*, No. 32(2). <https://revistas.urosario.edu.co/xml/3596/359663370008/html/index.html>

Guzmán Campos, Germán. (1967). *Camilo, el cura guerrillero*, Bogotá, Servicios especiales de prensa.

Hernández Solís, Aldo Fabián. (2014). “Clase pueblo. Subjetivación política y grupos subalternos”, *Analéctica*, No. 0(2), 9.

Herrera Farfán, Nicolás Armando (2013). “Entrevista a Carlos Lozano Guillén”, Bogotá, Archivo personal del autor.

----- (2018). *Saber colectivo y poder popular. Tentativas sobre Orlando Fals Borda* (1a ed.). Editorial El Colectivo - Ediciones Desde Abajo.

----- (2021). “Carlos Marx, Camilo Torres y la utopía de la liberación”, *Revista Temas*, No. 108, pp. 134–141.

Herrera Farfán, Nicolás Armando & López Guzmán, Lorena. (2013). “Entrevista a Lisandro Duque Naranjo”, Bogotá, Archivo personal del autor.

Hopkins Moreno, Alicia. (2022). “La ruptura mesiánico comunitaria del pueblo (Plebs). La praxis del ‘resto’”, *Política de la Liberación III. La crítica creadora*, Madrid, Editorial Trotta.

Houtart, François. (2001). “Hacia una sociedad civil globalizada: La de abajo o la de arriba”, biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/huttar.doc

Jaramillo, Francisco de Paula. (1970). *Camilo, 8 ensayos apasionados*, Bogotá, Editorial Revista Colombiana Ltda.

López Guzmán, Lorena & Herrera Farfán, Nicolás Armando. (2018). “‘Para mí Camilo es el revolucionario sonriente’. Diálogos con François Houtart”, *Camilo Torres Restrepo*.

Polifonías del amor eficaz, Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Fundación editorial y Escuela «El perro y la rana» - Editorial Caminos - Editorial Quimantú.

Löwy, Michael. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Ediciones Herramienta.

Löwy, Michael & Besancenot, Oliver. (2021). *O caderno azul de Jenny. A visita de Marx à Comuna de Paris*, Sao Paulo, Boitempo.

Marx, Karl & Engels, Friedrich. (2008). *El manifiesto comunista* (M. Vedda, Ed.), Buenos Aires, Ediciones Herramienta.

Mazzeo, Miguel. (2013). *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: Vigencia de su concepto de socialismo práctico*, Lima, Fondo de Cultura Económica.

----- (2018). *Marx populi*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Fundación editorial y escuela “El perro y la rana”.

Mészáros, István. (2009). *Socialismo o barbarie. La alternativa al orden social del capital*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo - Pasado y Presente 21.

Nicol, Eduardo. (1978). *La primera teoría de la praxis*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez Ramírez, Gustavo. (2009). *Camilo Torres Restrepo, mártir de la liberación*, Quito, Ediciones La Tierra.

Ramírez Toro, Everardo. (1984). *Camilo. Su vida, su proyección política*, Bogotá, Pregrafic Ltda.

Rauber, Isabel. (2014). “Sujeto plural, descolonización y nuevo tipo de organización política. (El legado de Camilo Torres)”, *Unidad en la diversidad. Camilo Torres y el Frente Unido del Pueblo. (Aportes para el debate)*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo - Periferia Fondo Editorial.

Rauber, Isabel. (2016). “Un texto movilizador en lo teológico, en lo ideológico y en lo político”, *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológica) política*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Editorial Nuestra América.

Rebellato, José Luis. (1995). *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación*, Montevideo, Nordan.

Salgado, Manuel. (2018). *¿CLASE O PUEBLO? Una crítica científica desde el marxismo*, Santiago, Ariadna Ediciones. <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/762>

Silva, Ludovico. (2009). *Antimanual para marxistas, marxólogos y marxianos*, Caracas, Monte Ávila editores latinoamericana.

Torres Restrepo, Camilo. (1970). *Cristianismo y revolución* (G. Olivieri, Ó. Maldonado, & G. Zabala, Eds.), México, Ediciones Era.

----- (2016). *Camilo Torres Restrepo. Profeta de la liberación. Antología (teológica) política* (N. A. Herrera Farfán & L. López Guzmán, Eds.), Buenos Aires, Editorial El Colectivo - Editorial Nuestra América.

Valencia, Luis Emiro. (Ed.). (2012). *Gaitán. Antología de su pensamiento social y económico*, Bogotá, Ediciones Desde Abajo.

Villanueva Martínez, Orlando. (1995). *Camilo: Acción y utopía*, Bogotá, Editorial Códice.

REFLEXIÓN EN TORNO AL CUIDADO COMO UN MODO DE REALIZACIÓN INDIVIDUAL Y SOCIAL

Gabriel Carlos Miranda¹
ORCID: 0009-0003-4136-656X
gmiranda@uno.edu.ar

Resumen:

El presente trabajo se propone abordar el concepto de cuidado e indagar si éste puede ser entendido como un modo de realización humana y social. Se parte del análisis de la categoría aristotélica de relación y la reflexión de la noción de armonía de los talentos humanos, propuesta por Platón, para caer en cuenta que *somos cuidadores que necesitamos ser cuidados*. Luego, se señalan tres características que debe tener el cuidado, para ejemplificarlo nos detenemos en el cuidado en el ámbito de la Salud, específicamente en Enfermería y Odontología. Finalizamos el trabajo, buscando arribar a las razones capaces de elaborar el cultivo de un *pathos* honesto, capaz de desplegar la dimensión interior y trascendente del ser humano y que permita ver la Dignidad Humana. Proponemos cerrar este texto, con una reflexión sobre la humildad, entendiéndola como un valor capaz de iluminar y ampliar la mirada intelectual cuando cuesta ver la Dignidad humana presente en todas las personas.

Palabras Claves: Cuidado, Relación, Ética, *Pathos* Honesto, Humildad

REFLEXÃO SOBRE O CUIDADO COMO MODO DE REALIZAÇÃO INDIVIDUAL E SOCIAL

Resumo:

Este trabalho tem como objetivo abordar o conceito de cuidado e investigar se ele pode ser compreendido como modo de realização humana e social. Parte-se da análise da categoria aristotélica de relacionamento e da reflexão da noção de harmonia dos talentos humanos, proposta por Platão, para perceber que somos cuidadores que precisam ser cuidados. Em seguida, são apontadas três características que o cuidado deve ter, para exemplificar isso paramos nos cuidados na área da Saúde, especificamente na Enfermagem e na Odontologia. Finalizamos o trabalho buscando chegar às razões capazes de desenvolver o cultivo de um *pathos* honesto, capaz de evidenciar a dimensão interior e transcendente do ser humano e que nos permite enxergar a Dignidade Humana. Propomos encerrar este texto com uma reflexão sobre a humildade, entendendo-a como um valor capaz de iluminar e ampliar a visão intelectual quando é difícil ver a Dignidade humana presente em todas as pessoas.

Palavras chave: Cuidado, Relacionamento, Ética, *Pathos* Honesto, Humildade

¹ Profesor Responsable de Antropología Filosófica y JTP Bioética Asignaturas pertenecientes a la carrera de Licenciatura en Enfermería y Odontología de la Escuela de Salud en la Universidad Nacional del Oeste. Lic. En Filosofía (UM), Prof. 3er Ciclo EGB y Polimodal en Filosofía (Inst. Sup. del Prof. Dr. A. M. Sáenz), Maestrando en Educación (FHCE-UNLP).

REFLECTION ON CARE AS A MODE OF INDIVIDUAL AND SOCIAL REALIZATION

Abstract:

This work aims to address the concept of care and investigate whether it can be understood as a mode of human and social realization. It starts from the analysis of the Aristotelian category of relationship and the reflection of the notion of harmony of human talents, proposed by Plato, to realize that we are caregivers who need to be cared for. Then, three characteristics that care must have are pointed out, to exemplify this we stop at care in the field of Health, specifically in Nursing and Dentistry. We finish the work, seeking to arrive at the reasons capable of developing the cultivation of an honest pathos, capable of displaying the interior and transcendent dimension of the human being and that allows us to see Human Dignity. We propose to close this text a reflection on humility, understanding it as a value capable of illuminating and expanding the intellectual vision when it is difficult to see the human Dignity present in all people.

Keywords: Care, Relationship, Ethics, Honest Pathos, Humility

“lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y constantemente pasado por alto” (Heidegger, *Ser y tiempo* §9, 2).

Introducción

En la presente cultura caracterizada por la globalización, la tecnificación de la vida y la digitalización, entendemos que es necesario detenernos y reflexionar sobre el ser humano y el cuidado.

La era Digital o Post factual nos permite tener un encuentro con el universo entero condensado en forma de datos disponible de modo casi irrestricto en la web. Este hecho ha sido denominado por el filósofo Coreano-Alemán Byung Chul Han como la era de las no cosas (Byung Chul Han, 2021) o por otro filósofo alemán llamado Gabriel Markus como “ficciones” (Markus, 2022).

En nuestra época, la *fake news* y lo verdadero poseen la misma estructura digital y un mismo lugar en la web, conllevando algunas veces a que sea el espectador quien otorgue con su intencionalidad el nivel de verdad a lo mostrado, perdiéndose toda relación con la realidad no virtual. Además, el desarrollo de las pantallas y sus atractivos estéticos mantienen las conciencias seducidas por las energías libidinales que, como señala Han, se encuentran presentes en los dispositivos. Es así como aparece nuevamente la necesidad de pensarnos como seres humanos cuya naturaleza se va desplegando en relaciones que se constituyen no sólo con los objetos de la cultura, sino también con las demás personas y con uno mismo; con el mundo y la Trascendencia (Scannone, 1994). En tal sentido, detenernos a pensar sobre nuestra naturaleza humana y los fundamentos propuestos por la cultura en que nos encontramos viviendo podríamos considerarlo como un verdadero acto de autoconservación.

Entendernos a los seres humanos como naturaleza relacional, nos interpela sobre cuáles son los ámbitos y tipos de relaciones que podemos establecer y nos invita a pensar cuales de estas relaciones son plenificantes para nuestra vida. Utilizamos el término pleno, como aquello que está completo y/o ha logrado desarrollar sus potencialidades alcanzando lo que Aristóteles ha denominado *eudaimonía* o felicidad. (Aristóteles, 2011a)

En el presente trabajo, proponemos pensar la relación de Cuidado, como un tipo de relación humana y nos cuestionamos si puede ser pensada como un modo de plenificación de la vida.

El método seguido para la elaboración de este trabajo es el método hermenéutico junto al discernimiento analéctico (Scannone, 2009, 41)². Muy brevemente diremos que el método hermenéutico parte de aceptar que la realidad posee un ser real que existe de modo anterior al acto de conocimiento humano. *Hermeneúo/ερμηνεύω*, en griego significa *interpretar* y por ello la capacidad intelectual de interpretar la realidad se inicia con la *epokhéo*, suspensión del interés; esto es dejar que las cosas sean en mí y me iluminen lo que ellas son (Husserl, 1962). La hermenéutica tiene una actitud contemplativa y busca constantemente desligarse del interés hasta donde lo permite el acto de conocimiento, ya

² Para entrar en detalle sobre el método hermenéutico elaborado por el discernimiento anadialéctico ver el capítulo II, “Dialéctica de la libertad y discernimiento histórico”.

que el interés podría deformar dicho acto de conocimiento. Sin embargo, dicha realidad que se busca conocer, una vez que ingresa en la dinámica interior del ser humano, no permanece indiferente a los valores personales o afectos internos; y por ello, es necesario mediante un proceso de *discernimiento* entender cuáles son los afectos interiores que despiertan las realidades conocidas al entenderlas en su dimensión temporal. El proceso de *discernimiento* tiene la finalidad de analizar y distinguir de modo intelectual o por connaturalidad, aquellos valores que persiguen el bien de modo singular y social en el ámbito del tener (economía), poder (política) y valer (cultura). Scannone, siguiendo a Ricoeur dice que “la imaginación de inocencia (...) no sólo sirve para descubrir lo esencial (éticamente neutro) (...) sino también su posible vivencia recta.” (Scannone, 2009: 29) En tal sentido, el desarrollo interior del proceso de *discernimiento* tiene por objetivo superar las búsquedas que se limitan a encontrar como bien supremo el placer, el tener y el poder con la finalidad de alcanzar una actitud auténtica de la existencia. Dicha actitud es capaz de contemplar que sería inauténtico absolutizarse el valor del placer, del tener y del poder, pues descubre en el bien honesto o “imaginación de inocencia”, el valor superior que ordena y orienta a vivir un placer, tener y poder plenos ya que estos son entendidos como medios y no como fines. Para entrar en detalle, recomendamos acercarse al libro *Discernimiento de la acción y pasión histórica*, específicamente el capítulo segundo titulado: “Dialéctica de la libertad y discernimiento histórico”. Sin embargo, es necesario aclarar, que en el presente trabajo adecuamos el método a nuestra comprensión, siendo conscientes de que las enseñanzas de Scannone siguen desbordando en muchos aspectos los elementos mencionados en este estudio.

Para alcanzar el objetivo de este trabajo, *pensar la relación de Cuidado, como un tipo de relación humana y cuestionarnos si puede ser pensada como un modo de plenificación de la vida*, les propongo me acompañen a recorrer el siguiente camino:

a) Detenernos a analizar la realidad de la naturaleza humana como ser relacional y el cuidado como modo de relación. b) Plantear tres características especiales que tiene que tener el cuidado y para ello utilizaremos como ejemplo el cuidado en salud. c) Pensar tres elementos que permitan ver si el cuidado es una acción plenificante en la vida del que

cuida. Animarnos a pensar algunas disposiciones que ayuden a nutrir una vida auténtica dedicada al cuidado

a. Ser humano ser de relaciones

1. Ser humano, ser cultural, ser de relación:

Para aproximarnos al concepto de ser humano, tenemos que reconocerlo como fruto de un proceso cultural que alcanza a expresarse intelectualmente en un determinado tiempo y lugar. Por eso, para acercarnos a la definición nos detendremos a pensar antes, la idea de Cultura propuesta por Scannone, que la entiende como

modo particular [de] como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios de modo que puedan llegar a un nivel verdaderamente y plenamente humano. Es el estilo de Vida común que caracteriza a los diversos pueblos (Scannone, 1990, 74)³.

Partiendo de esta idea de cultura que se caracteriza por su dimensión *relacional*, nos atrevemos a utilizar la metáfora que la cultura es para el ser humano como el agua para el pez, ya que todos los modos de relación humana se encuentran elaborados desde determinados modos de expresión cultural. La cultura a su vez puede ser analizada como una realidad que cristaliza las relaciones en diferentes artefactos, a partir de los cuales se puede ver el sentido que poseen las diversas relaciones. Estos artefactos culturales son el fruto de un “acierto fundante” que provocan un arraigo en el suelo que se habita (Kusch, 2000). Sin embargo, aunque cada persona humana y/o cada sociedad, es un sujeto (individual y colectivo) en el cual se dan las relaciones que caracterizan la cultura en que este vive, las personas y sociedades poseen o portan en sí mismas el germen de la novedad,

³ La definición de cultura Scannone la toma del *Documento de Puebla*, elaborado por Obispos Latinoamericanos de la Iglesia Católica. El hecho de hacer citas de textos elaborados en contextos religiosos ha sido criticado por cierto grupo de intelectuales como una actitud no filosófica, sino teológica. Sin embargo, el propio Scannone ha comentado ¿por qué negarse a citar un texto que evoque a una reflexión y discusión? Si se citan poemas, cuentos, historias o figuras de la realidad como texto de análisis ¿porqué no citar textos elaborados por contextos religiosos? Es muy importante esta novedad introducida en la filosofía argentina, que propone citar fuentes diversas sin prejuicios señalando la importancia del análisis de lo que el texto dice y las reflexiones que éste permite evocar. El texto citado pertenece al *Documento de Puebla*, 386.

o sea, la capacidad de problematizar las relaciones existentes en esa cultura y, a partir de ello, desarrollar nuevas formas de relación. Por ello entendemos que, si bien la cultura moldea la vida de las personas, no la determina y en el seno de la propia cultura existen las posibilidades de cambios culturales.

A partir de lo dicho, podemos señalar que el ser humano posee dos dimensiones bien determinadas: Una dimensión singular y otra social, hablamos de dos dimensiones que no se contradicen sino se complementan mutuamente.

La dimensión singular del ser humano, se caracteriza por la finitud, ésta le permite ocupar un lugar concreto en el espacio. La corporalidad y la conciencia propia de finitud única e irrepetible del ser humano, se alcanza con la conciencia de que algún día va a morir, él o sus seres queridos. Sin embargo, el ser humano es esencialmente social, ya que la relación con otras personas es el fundamento de su supervivencia, desarrollo y realización; esto nos evidencia su dimensión social.

Antes de acercarnos a comentar algunos aspectos claves de las relaciones en la vida de los seres humanos, proponemos detenernos brevemente a analizar el concepto de relación y para ello traemos un texto de Aristóteles, quien señala que la relación es una de las diez categorías del ente:

Llamamos relativa a una cosa cuando se dice que ella existe del modo que existe, porque existe en dependencia de otra cosa, o bien, si no, porque su existencia está referida o relacionada con algo de alguna otra manera (Aristóteles, 2011b).

Aristóteles, en el texto citado del libro *Categorías*, señala que la *relación* se caracteriza por la *dependencia* de una realidad de otra; o bien en su referencia. Si la relación es un modo de dependencia, podemos comenzar a indagar sobre las relaciones humanas, encontrando cuales son las realidades de las que depende su vida para tener un desarrollo integral.

2. De la categoría de *relación* al *cuidado*:

Entre las relaciones que son fundantes de la vida, se encuentran las relaciones con los elementos que permiten la subsistencia física como el aire, el agua, el alimento y el lugar que habita junto a otros seres humanos. Pero ya en este nivel de relaciones se vislumbra que

no es cualquier aire, cualquier agua, cualquier tierra y cualquier relación con otros seres humanos en el lugar donde habita lo que le garantiza la vida. Esta característica nos hace tomar conciencia que las relaciones más básicas de la subsistencia humana, precisan *ser de cierto modo*, ya que, si no son cumplidos algunos requisitos, la vida humana puede correr peligro. Por ejemplo, el modo de alimentarse, descansar, convivir y demás acciones de la vida necesitan de una sabiduría capaz de señalar formas adecuadas de ser vividas, de lo contrario se volverían peligrosas. Un alimento en mal estado o inadecuado podría costarnos la vida, llevar un estilo de vida que no tiene el descanso adecuado podría transformarse en causa de enfermedades. Los modos de convivencia en los que nos vinculamos muchas veces pueden ser posibilidad de desarrollar y fortalecer nuestra dimensión psíquica o dejar huellas de dolor que hasta se vuelven imborrables.

Así aparece en las personas la conciencia de evitar el peligro y encontrar el modo más adecuado para relacionarnos con la realidad, llevándonos a pensar en la importancia de preservar la vida, hacerla crecer y desarrollarla, hasta alcanzar su plenitud. Desde este análisis, buscando una palabra que nos permita pensar en este modo relación humana, nos viene al encuentro el término *cuidado*.

El cuidado es un modo de relación a partir del cual alguien que cuida –el cuidador o cuidadora- señala qué acciones se deben realizar o realiza las acciones que necesita la persona cuidada, para alcanzar una forma de vida más plena. El cuidador se encarga que la persona que es cuidada logre establecer formas de relación más plena para el desarrollo de su propia vida.

3. El cuidado tiene que ser orientado por la sabiduría, éste pretende vivir en armonía:

Nos damos cuenta que las relaciones más básicas con los elementos naturales fueron establecidas con “cierto criterios” siguiendo ciertos consejos que la cultura fue transmitiendo. Desde la antigüedad se ha entendido que las personas sabias eran aquellas que tenían el conocimiento y la experiencia necesaria para orientar y dirigir la vida de los demás conciudadanos, hacia lo que está bien. Por ejemplo, qué alimentos son nutritivos y qué alimentos es necesario evitar en ciertos momentos; cómo debe ser el descanso y cómo pensar cada actividad humana. La sabiduría se ha relacionado con el liderazgo comunitario y con el cuidado de la vida y de la población.

Ahora bien, todos no saben todo, por ello cada uno tiene que ser maestro en el área que domina. Así, la vida en armonía dentro del pueblo, necesita que todos sean protagonistas del cuidado de los demás, por lo menos ese parece ser el anhelo de Platón, cuando le hace decir a Sócrates en el Libro VII de la *República* que:

... Nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone [las leyes] para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, haciendo que unos y otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad. (Platón, 2014).

A partir de este texto de Platón los invito a pensar al *cuidado* como un *beneficio* que cada persona presta a la comunidad según la capacidad y el talento que posee. Pero también, cada uno de nosotros recibimos un cuidado de otras personas que poseen talentos que nosotros no poseemos o por ciertas situaciones personales no podemos desarrollar. La armonía social nos plantea el desafío de alcanzar a ser conscientes, que cada uno de nosotros *somos cuidadores que necesitamos ser cuidados*.

Es importante notar que Platón entiende que esta conciencia que lleva a desarrollar la vida social en armonía no se da espontáneamente, sino que es una tarea del Estado y éste tiene la misión o tarea de alcanzar la armonía o justicia social, mediante la persuasión o la fuerza.

Una pregunta que podríamos hacernos veinticuatro siglos después, inspirados en las palabras de Platón, es si el Estado no se organiza y trabaja constantemente para garantizar el orden armónico, recíproco y justo de los talentos individuales ¿Podrá conseguirse por el azar o mediante una mano invisible que mesiánicamente opera detrás de las ambiciones de las personas y corporaciones?

b. Características especiales del cuidado: El cuidado en salud

Como hemos señalado en el punto anterior existen muchos talentos y capacidades a partir de las cuales cada persona en la vida social tiene la tarea de ser cuidadora en un ámbito específico de la existencia y necesita ser cuidada en otros ámbitos, mediante el dinamismo armónico de las interrelaciones del cuidado, alcanzar la armonía social, por

ejemplo: la salud, la educación, el gobierno, la producción de alimentos, energía y bienes tecnológicos, la construcción; etc. En todos los campos de la vida social cada persona ofrece un cuidado, mediante el ejercicio del talento que posee y recibe los beneficios del cuidado que le dispensan los demás.

Para focalizar mejor los aspectos que tienen que tenerse en cuenta en el desarrollo del talento personal, a continuación, se analizará el cuidado en el ámbito de la Salud y desde allí elaboremos por analogía, cómo podría extenderse a diversos campos culturales.

1. El cuidado en Salud:

Para realizar un cuidado en el ámbito de la Salud, y aquí nos detendremos a analizar algunos aspectos especialmente en el ámbito de la Enfermería o la Odontología, hay que combinar a) conocimientos teóricos con b) destrezas prácticas y c) disposiciones éticas.

a. Conocimientos teóricos: Los saberes propios de cada especialidad de las ciencias de la salud, que se deben disponer para realizar una práctica fundada en el saber y la pericia, es uno de los pilares fundamentales que no puede faltar en ningún tipo de intervención. Si no se sabe, no se puede intervenir.

b. Destrezas prácticas: Tanto la Odontología como la Enfermería no son disciplinas teóricas solamente, sino que su ejercicio requiere del manejo y dominio de determinadas prácticas y destrezas que todo profesional debe saber realizar. Por ejemplo: dar una inyección, poner una vía, tomar la presión requiere del ejercicio en el cual se debe conocer el cuerpo humano e identificar correctamente como en cada paciente se debe proceder, entrenar el oído, etc. En la odontología se debe tener la capacidad práctica para extraer una pieza, realizar una sutura, tomar placa, etc. Todas esas prácticas necesitan del desarrollo y entrenamiento de una motricidad profesional que permita realizar la intervención adecuada.

c. Disposiciones éticas: No basta con conocer teóricamente una disciplina y saber hacer con destreza las prácticas profesionales frecuentes, para ser un buen profesional; sino que es necesario desarrollar una sensibilidad humanitaria, un *pathos* o sentimiento que permita afrontar diversos tipos de situaciones -más o menos complejas- desde la perspectiva de conocimiento teóricos y destrezas prácticas, pero sin perder de vista el valor que persigue quien se dedica al cuidado de la salud de otras personas.

2. El *pathos* profesional como búsqueda del bien:

El desarrollo de un *pathos* o sentimiento profesional que se va desplegando y cultivando en el transcurso de la formación y la práctica, va edificando interiormente al profesional. En este campo, podemos tomar un criterio muy sencillo que ha sido claramente sistematizado por Tomás de Aquino sobre cómo los seres humanos entienden el bien; pero antes de detenernos en el análisis tomista sobre la concepción del bien, es necesario explicar la dinámica interior del acto moral que realiza el ser humano.

Los seres humanos actúan tensionados con una idea de bien que interiormente conciben y desean realizar o conseguir (Leclercq, 1977); este hecho nos muestra el dinamismo ético de todo ser humano. Ahora bien, todos los seres humanos actúan tensionados al bien concebido, el tema que buscamos aclarar ahora es cómo es la concepción de la idea de bien. En torno a esta cuestión, el aquinate escribe que el bien puede ser considerado como lo deleitable, lo útil y lo honesto

... se llama propiamente deleitable a lo que no tiene más razón de ser apetecido que el placer, aunque sea a veces perjudicial e inhonesto; se llama útil a lo que de por sí no tiene atractivo, v. gr., tomar una medicina amarga; por último, honesto es lo que tiene en sí mismo la justificación del deseo (Tomás de Aquino, 2014).

I. El bien deleitable solo persigue satisfacer un deseo propio de placer, pero no se fija si dicho bien placentero perjudica a otros y por ello, por más que dé placer a quien lo realiza Tomás de Aquino señala que puede ser perjudicial y no honesto para otros. En tal sentido, el bien placentero debe ser trascendido por las razones que nos interpelan y no quedarse relajado en los propios placeres sensibles.

II. El bien útil, no es atractivo por sí mismo, pero es necesario realizarlo. Tomás de Aquino nos pone el ejemplo de tomar una medicina, esta no nos da placer, pero es necesario realizar el tratamiento para curarse. Podemos poner muchos ejemplos sobre el bien útil, cómo muchas veces el esfuerzo que nos llevan las obligaciones del trabajo que se afronta por la necesidad de alcanzar el sueldo para vivir. La dimensión útil del bien no es la más plena, pero la vida nos pone frente a situaciones que se deben realizar porque no hay otra opción.

III. El bien honesto, tiene en sí mismo la justificación del deseo, se busca más allá de la utilidad y del placer que este pueda brindar. El bien honesto es percibido como bien en cuanto que bueno, reclama ser respetado y realizado. Tomás de Aquino también se dedica a señalar que la honestidad es una virtud, o sea, un hábito que se debe incorporar a la vida mediante la ejercitación de acciones que permitan que la persona vaya haciéndose cada vez más “honesta”.

Tomás de Aquino explica que la virtud de la honestidad genera en la persona un “estado de honor” porque esta virtud “ordena todas las cosas humanas conforme a la razón”. Tomás dice que se llama honesto a lo que es digno de honor. También la virtud misma, que es esencialmente honesta, tiene como fin algo distinto de ella misma, a saber: la felicidad (Tomás de Aquino, 2014).

La disposición ética a la honestidad nos pone en un horizonte muy diverso al de lo placentero y útil con vistas a alcanzar lo honesto. Es importante entender que la honestidad corre peligro de transformarse en rigorismo si el desarrollo de la misma no se encuentra adecuadamente acompañado del desarrollo del conocimiento interior y las dimensiones personales que se ponen en juego cuando se realiza un obrar ético. Para iniciar un acercamiento al tema, dedicamos el siguiente punto.

c. Cuidado como acción plenificante

Para continuar vamos a afrontar la pregunta ¿Puede ser un camino de plenificación el cuidado? Y para responder nos ayudamos de un texto de Luigina Mortari, a partir del cual nos invita a reflexionar sobre dimensión constitutiva que tienen las propias acciones, específicamente las relaciones del cuidado:

Decir que nosotros devenimos aquello que cuidamos y que los modos del cuidado dan forma a nuestro ser, significa que, si cuidamos ciertas relaciones, nuestro ser estará constituido por las cosas que tomarán forma en estas relaciones, en lo que hace bien y en lo que está errado. Si cuidamos ciertas ideas, nuestra estructura de pensamiento será modelada por este trabajo, en el sentido que nuestra experiencia mental se apoyará sobre aquellas que hemos cultivado y padecerá de la falta de aquellas que hemos descuidado; si cuidamos de ciertas cosas, corresponde a la experiencia de aquellas cosas y al modo

de estar en relación con ellas estructurar nuestra esencia. Si cuidamos de ciertas personas, lo que ocurre en el intercambio relacional con el otro se volverá parte de nosotros. Del cuidado se puede, por lo tanto, hablar en términos de una fábrica del ser (Mortari, 2015: 12).

El texto de la pedagoga italiana nos invita a entrar en el dinamismo de la acción, no para analizarla desde afuera, sino para indagar cómo la acción libre germina en el interior de nuestra humanidad y por ello requiere que se tenga especial atención dado que la relación de cuidado genera un intercambio relacional. Los seres humanos en la vida cuidamos relaciones, ideas, personas, etc., al punto tal que las relaciones se transforman en una fábrica del ser, Aristóteles ya había escrito que la vida ética es como una segunda naturaleza (Aristóteles, 2011a). Ahora bien, ¿dónde encontramos fuerza para realizar el bien honesto?

1. Capacidad de ver la Dignidad Humana: Así como nuestro organismo necesita de alimentos especiales para crecer fuerte y vigoroso, nuestra dimensión psíquica e intelectual, necesita alimentarse con alimentos adecuados que permitan fortalecer el carácter. La nutrición interior, muchas veces se encuentra descuidada, por los tiempos en los cuales vivimos. Como señalamos al iniciar esta charla, la era postfactual y la digitalización de la vida, ha generado un exceso de velocidad en los intercambios informativos y consecuentemente vivimos conectados a una vorágine que muchas veces no podemos detener.

En tal sentido, podemos trabajar en recuperar espacios capaces de disponernos a establecer relaciones humanas sinceras, desinteresadas y profundas, en las que convivamos en armonía, capaces de valorar los diversos talentos y disponerlos para el común encuentro fraterno.

El profesional de la salud -así como el profesional de la educación, la política, la economía, la producción, etc.- ocupa un lugar de protagonismo en la relación de cuidado. Podemos afirmar sin miedo a equivocarnos, que la tarea de ser cuidador/a adquiere una doble responsabilidad, por encontrarse frente a una persona o grupo de personas en quienes recae el rol de recibir un tipo de cuidado y en tal sentido, por encontrarse estos en una relación de vulnerabilidad con respecto a su cuidador.

El talento de cada profesional está fundado no solamente en el saber teórico y la destreza, sino que estos deben ser completados con una disposición ética -lúcida y consciente- capaz de reconocer y respetar la *Dignidad Humana* presente en cada persona.

En torno al problema de la dignidad humana, existen muchos trabajos que abordan la cuestión desde perspectivas jurídicas, políticas, filosóficas y culturales por ello aquí solamente señalaremos la actual controversia en torno a la significación y reconocimiento en el campo de la Bioética, campo propio de la reflexión del cuidado en salud.⁴

El concepto de Dignidad humana ha sido interpretado de diversas maneras, polarizándose en dos perspectivas, por un lado, a) quienes entienden que no hace falta hablar de Dignidad Humana, basta con señalar el valor de la Autonomía (Peter Singer y Ruth Macklin, entre otros) y por el otro b) quienes entienden la Dignidad Humana como valor intrínseco e inalienable de la persona humana (Roberto Andorno, Juan Carlos Tealdi y Maria Luisa Pfeiffer, entre otros). Entorno al análisis de esta cuestión, Tealdi señala que, si no se reconoce de modo irrestricto la dignidad humana como un valor intrínseco e inalienable, se cae consecuentemente en el peligro de legitimar el doble estándar. El doble estándar antropológico señala que existen por un lado personas con dignidad humana reconocidos por la ley porque poseen el principio de autonomía y, por otro lado, seres sintientes miembros de la especie *homo sapiens*

En cualquier caso, yo propongo utilizar el término "persona" en el sentido de ser racional y consciente de sí mismo, para englobar los elementos del sentido popular de ser humano que no entran dentro de la expresión miembro de la especie *homo sapiens* (Singer, 2007: 109).

2. Encendiendo una luz: Una vez planteada la controversia, la pregunta que surge es ¿que nos permite ver o no ver la Dignidad humana? ¿Hay algo en las personas que no permita ver la Dignidad? O ¿Simplemente dignidad humana es un concepto construido culturalmente, sostenido por conveniencia, pero sin existencia real? ¿Hay intereses capaces

⁴ Dentro del campo de la Bioética puede verse el trabajo de Tealdi, *Bioética de los Derechos Humanos* que tiene un profundo estudio desde una perspectiva histórica y Latinoamericana, sin perder la mirada universal de la cuestión.

de oscurecer la mirada al punto de no alcanzar a dimensionar el valor de la dignidad humana?

Para encontrar una pista que oriente nuestra reflexión y nos ayude a dar una respuesta a la pregunta planteada, tomaremos una línea de la filósofa francesa Simon Weil, que en sus cuadernos escribiera: “La humildad es ante todo una cualidad de la atención”.

Para Simon Weil, la virtud de la *humildad*, es una de las virtudes más importantes para la vida humana, pues esta virtud, es la que permite a las personas el poder *ver* o sea, captar lo real. Para captar lo real es necesario trascender las propias necesidades y deseos, acallar las propias voces interiores y dar importancia a la realidad que nos trasciende, sólo así el ser humano se dispone a *ver*.

En torno a la humildad, la filósofa Hildegarda de Bingen, en el siglo XII escribe: “La humildad y la caridad son luminosas, más que las otras virtudes”.

La humildad es la virtud que nos dispone a ver ¿Por qué? Podríamos decir porque es luminosa y su luz disipa la oscuridad que provocan las apariencias y la miopía del entendimiento encerrado en sí mismo. La dignidad que está en cada uno de nosotros, por momentos se vuelve imperceptible y es allí cuando no estaría de más preguntarnos ¿qué me está pasando que no puedo ver la dignidad que hay en mí o en las demás personas?

3. Humildad como relación con los demás y con nosotros: Al tratar de acercarnos al significado de la virtud de la humildad, hay dos sentidos que esta virtud refiere, por un lado, a la mansedumbre o delicadeza con la que se trata a los demás; por otro, se refiere a la pequeñez o pobreza que caracterizan a alguien. En el primer sentido se habla de la humildad como un modo de relación con los demás y en el segundo se habla de un modo de relación para con uno mismo.

I. La humildad como un modo de relación con uno mismo, esta relación podemos caracterizarla como autoconocimiento y la manera que tenemos de tratarnos. El conocimiento de uno mismo, nos muestra cuáles son los aspectos positivos y negativos de la propia existencia. Qué es aquello que permite desarrollarme libremente, qué realidades no me gustan y deseo cambiar. Muchas veces, aquella realidad que me propongo cambiar en mí, no es posible lograr cambiarla porque sólo percibo la acción emergente que no me

gusta, pero no la causa de dicha acción. Me doy cuenta que tengo un temperamento explosivo y quiero cambiarlo, pero focalizarme en contener la ira puede ser por sí solo fútil, si no me cuestiono ¿qué situaciones o hechos me hacen tener una actitud explosiva? O ¿en qué momentos? Tal vez simplemente sea la falta de descanso apropiado o en el momento que se está desarrollando una dieta estricta o durante momentos de problemas laborales, etc.

El ejercicio de autoconocimiento y elaboración de nuestra vida desde un afecto interior nos señala aquello que es bueno y lo que nos genera turbación o falta de paz. El autoconocimiento es un modo de trabajar la humildad, ya que nos pone frente a nuestra verdad, con todo lo valioso y bueno, pero también frente a todo lo que todavía debe madurar.

II. La humildad como un modo de relación con los demás: El reconocernos limitados y no perfectos nos invita a la paciencia y a ensayar caminos de superación o madurez de lo que falta crecer. Tener clara conciencia de esa dimensión interior, también nos vuelve más mansos en el trato con las demás personas. Así es como podemos comenzar a analizar esta segunda dimensión de la humildad. Muchas veces la situación de vulnerabilidad en la que descubrimos que se encuentra otra persona, genera en nosotros una forma de trato afectuoso, cordial y respetuoso. Experimentamos internamente “empatía” o sea, un sentir de la vivencia del que permite volverme muy cercano, tan cercano que lo considero como un hermano, una hermana, un amigo o una amiga.

Finalmente y para despedirnos de este encuentro mediante la palabra, que te agradezco profundamente querido lector, quedaría por abordar una cuestión muy importante, que es la búsqueda de la humildad en el encuentro con la Trascendencia. Como el tema excede este lugar, nos iluminaremos con las palabras del Papa Francisco “La humildad es el único camino para llegar a adorar a Dios en la misma casa”⁵.

Nos encontramos en momentos en los cuales nuestra Patria necesita trabajar en pos de renovar las energías vitales que le permitirán alcanzar a vivir en la unidad y fraternidad. Por

⁵ Oración de Clausura de la Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos, 25 de enero de 2023. Tomado de: <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2022-01/humildad-unico-camino-para-llegar-a-adorar-a-dios.html>

ello, entendiendo que *somos cuidadores que necesitan ser cuidados* y rezando con Francisco que la humildad es el único camino para llegar a adorar a Dios; no nos cansemos de repetir hasta que se haga una disposición de vida “Te pedimos Señor que nos concedas el valor de cambiar camino, de convertirnos, de seguir tu voluntad y no nuestras conveniencias; de ir hacia adelante juntos, hacia Ti, que con tu Espíritu quieres que todos seamos uno”⁶.

Bibliografía:

- Arendt, Hannah. (2016). *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Aristóteles. (2011a). *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos.
- Aristóteles. (2011b). *Categorías*, Madrid, Gredos.
- Byung Chul Han. (2021). *No-Cosas*, Madrid, Taurus.
- De Aquino, Tomás. (2014). *Suma Teológica*, Madrid, BAC.
- De Bingen, Hildegarda. (1999). *Csivias: Conoce los caminos*, Madrid, Trotta.
- Kusch, Rodolfo. (2000). *Obras Completas*, Rosario, Editorial Fundación Ross.
- Leclercq, Jacques. (1977). *Las grandes líneas de la filosofía moral*, Madrid, Gredos.
- Macklin, Ruth. (2003). “Dignity is a useless concept”, *British Medical Journal*, 327 (7429), pp. 1419-1420. <https://doi.org/10.1136/bmj.327.7429.1419>
- Markus, Gabriel. (2022). *Ficciones*, San Martín, UNSAM Edita.
- Mortari, Luigina. (2015). *Filosofía del Cuidado*, Concepción, Rafaello Cortina.
- Platón. (2014). *República*, Madrid, Gredos.
- Scannone, Juan Carlos. (2009). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*, Barcelona, Anthropos.
- (1994). *Nuevo punto de Partida de la Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Requena Meana, Pablo. (2008). “Dignidad y autonomía en la bioética norteamericana”, *Cuadernos de Bioética*, Vol. XIX, No. 2, pp. 255-270.
- Tealdi, Juan Carlos. (2008). *Bioética de los derechos Humanos*, México, UNAM.

⁶ *Ibíd.*

Colell Aparicio, Laia. (2016). “Los Cuadernos de Simone Weil: escritura en acto”, *Ápeiron*.
Estudios de filosofía — Simone Weil: pensar con un acento nuevo, No. 5.

JOSEPH RATZINGER E LA TEOLOGIA NORDAFRICANA (II-IV SECOLO D.C.). ALCUNE NOTE SU *VOLK UND HAUS GOTTES IN AUGUSTINS LEHRE VON DER KIRCHE* (1954)

Gabriele Palasciano¹
ORCID: 0009-0006-8513-8894
gabriel.palasciano@gmail.com

Abstract:

In *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), Joseph Ratzinger radica l'ecclesiologia di Agostino d'Ipbona nella tradizione della teologia nordafricana, quindi di lingua latina, compresa tra il II e il IV secolo d.C. In questo contesto, egli presenta le ecclesiologie rispettivamente di Tertulliano, Cipriano di Cartagine e Ottato di Milevi relazionandole con la proposta ecclesiologica agostiniana. A ciascuno dei tre teologi nordafricani, fondamentali per la comprensione dello sviluppo del pensiero dell'Ipponate, Ratzinger dedica un approfondimento che trascende il solo interesse ecclesiologico. La fedeltà alle fonti nell'analisi, il rigore metodologico adottato e la ricchezza delle conoscenze storico-patristiche presentate esprimono il carattere prettamente storico che contraddistingue la ricercateologia del giovane studioso Ratzinger negli anni 1950.

Parole chiave: Joseph Ratzinger, attualizzazione, storicizzazione, teologia nordafricana, teologia patristica.

JOSEPH RATZINGER Y LA TEOLOGÍA NORTEAFRICANA (SIGLOS II-IV D.C.). ALGUNAS NOTAS SOBRE *VOLK UND HAUS GOTTES IN AUGUSTINS LEHRE VON DER KIRCHE* (1954)

Resumen

En *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), Joseph Ratzinger enraza la eclesiología de Agustín de Hipona en la tradición de la teología norteafricana y, por tanto, de lengua latina, entre los siglos II y IV d.C. En este contexto, Ratzinger presenta las eclesiologías de Tertuliano, Cipriano de Cartago y Optato de Milevi, relacionándolas con la propuesta eclesiológica agustiniana. A cada uno de los tres teólogos norteafricanos, fundamentales para la comprensión del desarrollo del pensamiento de Agustín, Ratzinger les dedica un estudio en profundidad que trasciende el mero interés eclesiológico. La fidelidad a las fuentes en el análisis, el rigor metodológico adoptado y la riqueza de los conocimientos histórico-patristicos presentados expresan el carácter puramente histórico

¹ Dottorando in filosofia della religione presso la Facoltà di teologia cattolica dell'Università di Vienna (Austria). MA in storia (Sorbona di Parigi, Francia), MA in teologia protestante (Università di Strasburgo, Francia), MA in teologia cattolica (Università di Friburgo, Svizzera), DEA in islamologia (Pontificio Istituto di Studi d'Arabo e di Islamistica, Vaticano).

que caracteriza la investigación teológica del joven estudioso Ratzinger en los años cincuenta.

Palabras clave: Joseph Ratzinger, actualización, historización, teología norteafricana, teología patristica.

JOSEPH RATZINGER E A TEOLOGIA NORTE-AFRICANA (SECULOS II-IV D.C.). ALGUMAS NOTAS SOBRE *VOLK UND HAUS GOTTES IN AUGUSTINS LEHRE VON DER KIRCHE* (1954)

Resumo:

Em *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), Joseph Ratzinger enraíza a eclesiologia de Agostinho de Hipona na tradição da teologia norte-africana, portanto de língua latina, entre os séculos II e IV d.C. Neste contexto, apresenta as eclesiologias de Tertuliano, Cipriano de Cartago e Optato de Milevi, respetivamente, relacionando-as com a proposta eclesiológica agostiniana. A cada um dos três teólogos norte-africanos, fundamentais para a compreensão do desenvolvimento do pensamento de Agostinho, Ratzinger dedica um estudo aprofundado que transcende o mero interesse eclesiológico. A fidelidade às fontes na análise, o rigor metodológico adotado e a riqueza dos conhecimentos histórico-patristicos apresentados expressam o carácter puramente histórico que caracteriza a investigação teológica do jovem estudioso Ratzinger na década de 1950.

Palavras-chave: Joseph Ratzinger, atualização, historicização, teologia norte-africana, teologia patristica.

JOSEPH RATZINGER AND NORTH AFRICAN THEOLOGY (2ND-4TH CENTURY AD) SOME NOTES ON *VOLK UND HAUS GOTTES IN AUGUSTINS LEHRE VON DER KIRCHE* (1954)

Abstract:

In Joseph Ratzinger's *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), Augustine of Hippo's ecclesiology is believed to have its roots in the tradition of North African, hence Latin-language, theology between the 2nd and 4th centuries AD. In this context, he presents the ecclesiologies of Tertullian, Cyprian of Carthage and Optatus of Milevis respectively, relating them to the Augustinian ecclesiological proposal. To each of the three aforementioned North African theologians, who are crucial for a better understanding of the development of Augustinian thought, Ratzinger dedicates an in-depth study that transcends the sole ecclesiological interest. The accuracy of the source analysis, the methodological rigour adopted and the wealth of historical and patristic knowledge presented express the purely historical character that is typical of the theological research of the young scholar Ratzinger in the 1950s.

Keywords: Joseph Ratzinger, actualization, historicisation, North African theology, patristic theology.

Introduzione

Con la tesi dottorale pubblicata col titolo *Volk und Haus Gottes in Augustini's Lehre von der Kirche* (1954), Joseph Ratzinger intende giungere a una comprensione più autentica del pensiero e dell'opera di Agostino d'Ipbona, soprattutto per quanto attiene all'ecclesiologia². Questa ricerca storica e sistematico-teologica viene condotta seguendo due linee metodologiche che, nella prospettiva dello storico Jean-Marie Salamito, possiamo definire "storicizzazione" e "attualizzazione", le quali stabiliscono una dialettica non solo tra la teologia e la storia, ma anche tra la riflessione cristiana e il pensiero contemporaneo (Salamito, 2017 : V).

La prima tipologia ermeneutica, ovvero la storicizzazione, risalta con forza nello studio che Ratzinger realizza dei testi della letteratura patristica sia greca che latina, e specialmente degli scritti agostiniani. Il riferimento alle conquiste della teologia cristiana dell'Antichità, come pure l'ancoraggio a questa stessa tradizione plurisecolare, intellettualmente solida, contraddistingue il suo percorso intellettuale³. In questa prospettiva, il teologo tedesco cerca di analizzare le connessioni che il pensiero agostiniano intratteneva con la cultura e la spiritualità del III-IV secolo d.C., in modo particolare con l'eredità teologica nordafricana. Quest'ultima è rappresentata da personalità quali Tertulliano, Cipriano di Cartagine e Ottato di Milevi (Nichols, 2007: 23).

L'opera agostiniana gli appare strutturata attorno a due poli. In primo luogo, la fedeltà alla Chiesa e alla Scrittura, così come essa si manifesta nel cammino spirituale, intellettuale ed esistenziale intrapreso dall'Ipbonate alla ricerca della verità (Ratzinger 2011: 106)⁴. In secondo luogo, il confronto intellettuale con un ampio patrimonio teologico che, secondo Ratzinger, Agostino considerava non in forma astratta, bensì a partire proprio da alcune sue

² Per un'introduzione sintetica alla problematica ecclesiologica nel pensiero di Ratzinger, cfr. S. Wiedenhofer (2011: 118-152).

³ Per maggiori dettagli, cfr. C. O'Regan (2012: 21). Circa l'approfondimento, in seguito, la ripresa "attualizzante" di tematiche connesse alla teologia patristica, soprattutto intorno all'essenza della religione cristiana, cfr. Cunningham (2102: 142-154).

⁴ Ratzinger chiarisce che Agostino d'Ipbona non abbandonava i frutti della sua ricerca e che le *Retractationes* non devono essere interpretate come una loro negazione, ma piuttosto come correzioni riguardanti solo particolari dettagli del suo pensiero, senza mai cambiare la percezione complessiva delle cose.

concrete, singolari espressioni. Nella prospettiva ratzingeriana, il radicamento di Agostino nella tradizione teologica nordafricana si concretizzava pertanto nella pratica di un dialogo tra diverse teologie nate, sviluppatesi, in seno al cristianesimo.

I. Joseph Ratzinger, Agostino d'Ipbona e la teologia nordafricana

Ratzinger inizia la ricerca sull'ecclesiologia nella tradizione nordafricana con l'obiettivo di esplicitare il fondamento teologico dell'opera di Agostino. A questo scopo, egli parte da un'annotazione biografica riguardante l'Ipbonate e che si riferisce alla "svolta" del 391 d.C., ossia al momento in cui il teologo nordafricano, già rientrato in Africa, riceveva l'ordinazione sacerdotale. Secondo Ratzinger (2011: 105), questo evento, assieme a quello dell'ordinazione episcopale del 396 d.C., non comportava soltanto per lui una nuova percezione di sé, ma anche un'altra comprensione dell'esistenza cristiana. Difatti nella percezione agostiniana, oltre alla ricerca interiore, soprattutto quella di natura filosofica, acquistava lentamente un valore determinante l'esperienza vissuta in seno alla comunità ecclesiale.

Dal punto di vista ratzingeriano, per Agostino l'accesso ai ministeri ordinati comportava una duplice scoperta. Da una parte, Ratzinger interpreta la lettura e l'interpretazione dei testi biblici, realizzata dall'Ipbonate all'interno della comunità credente, come un passaggio dalla "filosofia" alla Scrittura. Più precisamente, si tratta di una transizione da una forma di riflessione storica, caratterizzante un certo modo di fare filosofia, al messaggio storico della rivelazione cristiana che consiste nella manifestazione di Dio in Gesù di Nazaret, riconosciuto come Cristo e Figlio di Dio. Guardando allo sviluppo complessivo della ricerca ratzingeriana, occorre chiarire che, per il teologo tedesco, ciò non significò un abbandono né un rifiuto della riflessione filosofica da parte di Agostino. Al contrario, Ratzinger interpreta questa transizione come l'ingresso del pensiero agostiniano, nutrito certo di riflessione filosofica, in una nuova dimensione dell'esistenza, vale a dire di un'esistenza credente nella quale la Scrittura occupa un ruolo fondamentale⁵. Nella visione di Agostino, la Scrittura richiede inoltre un approfondimento per consentire all'essere

⁵ Un approfondimento in tal senso, anche se con le dovute distinzioni, è presente nel pensiero ratzingeriano. A titolo di esempio, cfr. Söding (2011: 16-42).

umano di accogliere la rivelazione cristiana nella sua interezza⁶. Dall'altra parte, Ratzinger considera il vasto orizzonte della tradizione teologica antecedente ad Agostino, che ne nutriva la riflessione e ne accompagnava il cammino di crescita spirituale all'interno della comunità credente (Ratzinger 2011: 105). Egli non intende pertanto tale progresso spirituale, oltre che intellettuale, nei termini di un'opposizione alla fase della conversione di Agostino al cristianesimo, cioè nel senso di un suo superamento, ma piuttosto quale suo compimento. Infatti, coglie una continuità tra entrambe le fasi che, a suo dire, costituiscono due momenti distinti di un'unica crescita spirituale e umana nella fede (Sánchez Rojas 2006: 418).

Secondo Ratzinger (2011: 106), l'ancoraggio ermeneutico-teologico alla tradizione teologica del Nordafrica consentiva ad Agostino lo sviluppo di una particolare comprensione ecclesiologica, come pure una partecipazione attiva alle grandi controversie del tempo. In proposito, Ratzinger evidenzia come, delle principali controversie agostiniane, due fossero di natura ecclesiale, meglio ancora intraecclesiale, poiché riguardavano il donatismo e il pelagianesimo, mentre l'altra riguardasse il paganesimo⁷.

In sostanza, è mediante il riferimento a tali dispute teologiche che il teologo tedesco riflette sulla dialettica tra le acquisizioni derivanti dalla formazione intellettuale di Agostino da un lato, e l'eredità teologica nordafricana dall'altro (107). In concreto, egli considera alcuni aspetti dell'opera di Tertulliano, Cipriano e Ottato, approfondendone specificamente le rispettive ecclesiologie (109-194)⁸.

⁶ Sottolineiamo che, in questo caso, Ratzinger si è riferito all'*Epistula* 21.

⁷ Ratzinger non si occupa della controversia pelagiana. Ciò non è legato a una svalutazione da parte sua, ma al riconoscimento che essa non esercitava un impatto considerevole sulla costruzione ecclesiologica di Agostino. Cfr. Ratzinger (2011: 195).

⁸ L'importanza della ricerca sulle radici nordafricane della teologia agostiniana, soprattutto per quanto attiene al tema ecclesiologico, risulta evidente dall'ampiezza dello studio ratzingeriano sul tema, nonché dall'posizione centrale che occupa nella tesi dottorale.

II. La ricerca sul pensiero ecclesiologico e teologico di Tertulliano

Seguendo un ordine cronologico che va dal II al IV secolo d.C., Ratzinger presenta da prima l'ecclesiologia di Tertulliano⁹, uno scrittore ecclesiastico che rifletteva in un clima non solo di confronto, ma anche e soprattutto di scontro con l'autorità romana, al tempo di Settimio Severo, un imperatore preoccupato di assicurare la propria autorità a partire dal culto imperiale. Memorabile è, nell'*Apologeticum*, l'appello che Tertulliano indirizzava ai governatori delle province romane in favore della causa cristiana e della libertà religiosa per i cristiani.

Per sostenere la tesi secondo la quale Agostino era stato influenzato dalla visione storica ed ecclesiale tertulliana della salvezza (Sánchez Rojas 2006: 418), Ratzinger parte al contempo da una constatazione e da una presa di distanza. La prima riguarda la biografia dell'autore, la sua esperienza di fede innanzitutto nella comunità cattolica e poi in quella montanista. Quanto alla seconda, si riferisce alle tesi, tra loro opposte, di Karl Adam e Erich Altendorf.

Della lettura che Adam realizzava del tertullianesimo, Ratzinger non condivide l'idea del passaggio da un'ecclesiologia basata sull'elemento oggettivo della comunità, che caratterizzava l'adesione alla "grande Chiesa", a una forma di spiritualità soggettivista, propriamente caratteristica del periodo montanista. Rispetto all'interpretazione di Altendorf, invece, egli non concorda con le sue considerazioni sul montanismo. Di fatti, Ratzinger (2011: 109) non considera questo movimento, giunto dall'Asia minore verso il 150 d.C., contraddistinto dalla predicazione dell'incarnazione ormai prossima dello Spirito Santo e dal rifiuto di ogni autorità ecclesiastica, oltre che da un grande rigore morale e ascetico, come l'unica chiave di lettura dell'opera del teologo cartaginese. Diversamente, egli pone l'accento sull'unità che contraddistingue l'intera opera tertulliana, così come essa si manifesta nel riferimento alle dimensioni dell'*Ecclesia-corporis Christi* e dell'*Ecclesia-spiritus Christi* (110).

⁹ In questa sede, possiamo solo delineare alcuni aspetti della teologia di Tertulliano. Per informazioni più dettagliate, rimandiamo a pubblicazioni che possono aiutare a cogliere meglio le sfide della lettura ecclesiologica proposta da Ratzinger. In particolare, cfr. Ratzinger (2011: 109-152); Fredouille (1972); Rankin (1995); Butterweck (2002: 93-107).

Ratzinger analizza altresì l'inserimento della riflessione ecclesiologica di Tertulliano nel contesto della lotta contro lo gnosticismo. In particolare, egli sottolinea l'enfasi teologica che lo scrittore ecclesiastico poneva sul tema dell'unità tra la creazione e la redenzione. Tale polemica con lo gnosticismo, basato su un dualismo di ordine teologico, antropologico e cosmico, conduce Ratzinger a decifrare un primo legame con Agostino. Per lui, questa connessione si basa sul fatto che anche l'Ipponate si era confrontato con il dualismo durante la sua esperienza manichea, esattamente con un dualismo materialista, per poi approdare a un dualismo ontologico attraverso la scoperta del neoplatonismo (63-64; 74-76), e infine avvicinarsi a una visione più cristiana, di conseguenza biblicamente ispirata, del reale (79; 87)¹⁰.

Il teologo tedesco condensa la risposta di Tertulliano allo gnosticismo in tre affermazioni fondamentali. Anzitutto, egli pone in risalto l'insistenza tertulliana sulla centralità di Cristo come manifestazione storica, visibile e concreta di Dio (113). Un secondo elemento da lui evidenziato riguarda, nella prospettiva di Tertulliano, l'affermazione della bontà della creazione e delle creature, dalla quale deriva l'insistenza sul fatto che, più che una proprietà della materia, il male riguarda la responsabilità morale soggettiva (114-115). Infine, Ratzinger evidenzia l'idea tertulliana di *unitas*, una tematica che egli ritiene peraltro rilevante per la comprensione dell'ecclesiologia agostiniana (Nichols, 2011: 23).

Nella ricerca sulla teologia della salvezza e sull'ecclesiologia di Tertulliano, la nozione di *vestmentum* dispiega al pensiero ratzingeriano un particolare orizzonte di senso. Da un lato, Ratzinger (2011: 116) comprende che, per il teologo cartaginese, l'intera persona, nella sua unità di corpo e anima, si riveste di Cristo. Egli intendeva Cristo quale centro e apice tanto della creazione quanto della storia, poiché tutto acquisiva un valore in riferimento a Cristo. La storia umana e la condizione cristiana venivano considerate come orientate a Cristo in quanto compimento. Questa tensione conduceva sia la teologia che l'ascesi tertulliana verso l'escatologia. Dall'altro lato, Ratzinger osserva che la "veste",

¹⁰ Ratzinger affermava che la distanza di Agostino dal manicheismo, in particolare dal dualismo materialista proprio dei manichei, non gli impediva di conservare una comprensione del dualismo ontologico, che arrivava a collegarsi a una visione cosmologica ispirata dalla lettura della Scrittura. Ratzinger può così chiarire che il *De civitate Dei* non rappresenta un ritorno al manicheismo da parte di Agostino, né tanto meno un recupero del suo dualismo materialista.

ricevuta mediante il sacramento del Battesimo, per Tertulliano era legata alla comunità ecclesiale, e ancora alla *disciplina* e ai *sacramenta*. Ratzinger osserva che nella loro unità entrambe le dimensioni, ovvero l'etica e la culturale, costituivano, per la visione tertulliana, l'ordine della Chiesa visibile (117-118; 127).

Nello specifico, egli nota che la *disciplina* di cui parlava Tertulliano non si limitava alla dimensione etico-giuridica, separata dalla sfera del culto divino, ma al contrario rappresentava, assieme al culto, la struttura stessa della Chiesa considerata nella sua forma storica (118-119). Ratzinger legge il dono della grazia, di cui parlava Tertulliano, come l'espressione del favore di Dio nei confronti di una comunità concreta, un dono ben diverso dalla trasmissione di un'idea astratta oppure di una *gnosi*. Secondo lui, nella prospettiva di Tertulliano la salvezza portata da Cristo non rappresentava una questione di ordine metafisico, né tantomeno cosmologico, bensì una realtà di ordine cristologico. Con ciò egli si rende conto che, per il teologo cartaginese, sia l'Incarnazione che la Redenzione miravano a cambiare l'essere umano tramite la mediazione storica della Chiesa (120-121).

Tramite l'insieme di queste riflessioni sulla natura storico-ecclesiale della salvezza, Ratzinger constata quanto il pensiero tertulliano rappresentasse, per il "giovane" Agostino, un correttivo in grado di attenuare l'enfasi intimistica posta sulla relazione tra l'anima e Dio, così come veniva espressa dalla celebre frase «*Deus et anima – nihil aliud, nihil*» (Nichols 2007: 24). Proseguendo nella valutazione teologica degli scritti tertulliani, egli stabilisce altre prossimità tra le ecclesiologie tertulliana e agostiniana. Ciò è particolarmente evidente nel confronto al quale dà vita tra le considerazioni di Tertulliano sulla Chiesa come *disciplina* e quelle sviluppate da Agostino, soprattutto nel periodo della "maturità", sul tema del *populus Dei*. Pur riconoscendo che in Tertulliano il termine non veniva usato per descrivere la Chiesa, Ratzinger (2011: 121; 148-149) riscontra la presenza di questa nozione, che conduce a un'espressione pneumatologica riguardante la Chiesa come *populus Dei* e concretizzazione cristica nello Spirito Santo¹¹.

La centralità dell'Eucaristia, ribadita dal teologo cartaginese nella corrispondenza tra il fedele, *communicator*, e Cristo, attraverso la *communicatio*, ovvero il banchetto eucaristico

¹¹ Per quanto riguarda l'idea di un "Cristo pneumatico", cfr. *ibidem*, pp. 149-150.

propriamente detto, apre la riflessione ratzingeriana non solo alla profondità della teologia eucaristica di Tertulliano (132-133), ma anche alla sua comprensione delle espressioni *templum Dei* (Ratzinger 2011: 123; Nichols 2007: 24) e *domus Dei* (Ratzinger 2011: 135). Per approfondire le possibili connessioni sulla tematica, Ratzinger esplora i diversi significati del termine *domus* proposti da Tertulliano secondo una declinazione individuale, ecclesiale e cosmica. Nella ricostruzione ratzingeriana, per la comprensione tertulliana il termine poteva riferirsi rispettivamente: al corpo umano come dimora dello Spirito di Dio dopo il Battesimo; alla comunità ecclesiale come *templum Dei* in senso pneumatologico; al mondo, inteso quale casa comune dell'umanità, realtà provvisoria in vista del compimento escatologico di una realtà nuova (136-137).

In tale prospettiva, Ratzinger condivide la convinzione che Agostino avesse trovato in Tertulliano quella ricchezza semantica, oltre che teologica, contenuta nell'idea di *domus Dei*. Nella concezione secondo la quale il singolo cristiano diviene dimora dello Spirito Santo mediante il Battesimo, egli scorge in particolare un legame con l'immagine agostiniana del credente quale sintesi che racchiude in sé la Chiesa nella sua totalità (Nichols, 2007: 24)¹². Inoltre, nota negli scritti tertulliani la presenza di una tendenza ecclesiologica spiritualizzante che, propugnando una visione della comunità ecclesiale priva di ministeri ordinati e di gerarchie, correva il rischio di ricadere in una sorta di *gnosi*, in un vissuto astorico della fede cristiana (Ratzinger 2011: 126). Secondo Ratzinger, questa tendenza veniva confermata dall'adesione del teologo africano al montanismo, la quale era a sua volta contraddistinta dal passaggio da una comprensione storica e cristologica della Chiesa a una visione pneumatica e trinitaria (139-140).

Dalla complessità delle analisi sul pensiero di Tertulliano, il teologo tedesco trae almeno due conclusioni principali. Innanzitutto, egli qualifica il suo impegno apologetico come servizio reso alla comunità cristiana contro lo gnosticismo, prima ancora dell'adesione al montanismo. Inoltre, coglie la complessità della sua teologia della salvezza. Questa riflessione teologica incorporava nella realtà stessa della salvezza, ottenuta per mezzo dello

¹² Sottolineiamo che Ratzinger (2011) parla dell'individuo in questi termini: «Der Einzelne ist gleichsam mikrokosmische Abbildung der Gesamtkirche» (136).

Spirito Santo ricevuto al momento del Battesimo, in particolare nel “sacramento della fede” distinto dal “sacramento dell’acqua”, la redenzione corporale del credente¹³.

III. Lo studio dell’ecclesiologia di Cipriano di Cartagine

Cipriano viene considerato da Ratzinger come un importante testimone della vita e della riflessione della comunità cristiana del III secolo d.C. (153)¹⁴. Per illustrare la comprensione ecclesiologica di Cipriano, egli parte, soprattutto al fine di contestualizzarla, dalla sua percezione giuridico-pragmatica della Chiesa. A suo avviso, i tratti essenziali della riflessione ciprianea si collocano in un’epoca teologicamente instabile, caratterizzata tanto da idee quanto da pratiche ecclesiali sviluppate all’interno delle Chiese locali, che minacciavano l’unità stessa della Chiesa favorendo numerose derive scismatiche (155).

Partendo da queste prospettive storico-culturali, Ratzinger approfondisce la percezione ecclesiologica di Cipriano che ritiene non soltanto strutturata intorno agli *ordines*, ma anche costituita da un insieme che integra due dimensioni tra loro asimmetriche. Il teologo tedesco distingue così tra i ministeri sacri da un lato, ovvero i ministeri inferiori e quelli diaconale, presbiterale ed episcopale, e la *plebs* dall’altro (153-154). Egli coglie tuttavia l’importanza che Cipriano attribuiva al ministero episcopale concentrandosi sulla centralità della figura del vescovo, al quale erano subordinati tanto gli altri ministeri ordinati quanto la *plebs*, e attraverso il quale si esprimeva altresì l’*unitas* della Chiesa visibile (157). La partecipazione di Cipriano alle tumultuose vicende ecclesiali cartaginesi si accompagnava ad una vigorosa insistenza sulla responsabilità, sul ruolo e sui poteri del vescovo, come pure sulla sollecitudine pastorale verso la comunità dei credenti e sulla fraternità verso gli altri vescovi e le altre Chiese, tra le quali risaltava quella di Roma.

¹³ Sul dualismo nella concezione di Tertulliano del rito del Battesimo, cfr. Ratzinger 2011: 129-130). Ratzinger ricostruisce la distinzione tertulliana tra “sacramento dell’acqua” e “sacramento della fede”. Il “sacramento dell’acqua”, eseguito dall’angelo di Dio e che purifica l’uomo dai suoi peccati corporali, è una continuazione del battesimo giovanneo. Il “sacramento della fede”, eseguito dal Dio trinitario, consegna lo Spirito Santo e trasforma il credente nella sua dimora, restituendogli la somiglianza divina perduta a causa del peccato, permettendogli di entrare in una comunione pneumatica con Dio.

¹⁴ Per l’analisi ratzingeriana sull’ecclesiologia di Cipriano di Cartagine, cfr. pp. 153-170. Per una visione generale della teologia di Cipriano, cfr. García (1976: 5-49); Bévenot (1981: 246-254); Gramaglia (1992: 185-213).

Ratzinger coglie il fatto che la Chiesa e la sua unità rappresentavano il centro propulsore della riflessione teologica di Cipriano. Approfondendo la questione, egli perviene a determinare un duplice significato della nozione di *populus Dei* all'interno dell'ecclesiologia ciprianea, distinguendo tra una concezione culturale di impronta liturgica¹⁵ e una visione teologica ispirata alla Scrittura. Su questo ultimo punto è utile osservare quanto l'analisi ratzingeriana sembri consapevole dell'importanza che il riferimento scritturistico possedeva per l'elaborazione teologica di Cipriano. Il teologo cartaginese faceva un uso metodico dei testi biblici sia all'interno delle catechesi che nelle controversie con gli ebrei, praticando una lettura cristologica dell'Antico Testamento e presentando una comprensione della Chiesa quale vero Israele. Inoltre, gli esempi biblici di cui è disseminata la sua opera costituiscono un incoraggiamento per i cristiani, membri di questo *populus Dei*.

Ritornando alla distinzione di cui sopra, nell'interpretazione liturgico-culturale, il *populus Dei* veniva identificato con i credenti laici che prendevano parte alla celebrazione eucaristica. Secondo Ratzinger, nella visione di Cipriano tale concetto non possedeva una portata globale, ma si riferiva al resto dei fedeli separati dal clero, i quali erano considerati parte della comunità ecclesiale esclusivamente a motivo della comunione con il vescovo e del loro essere sotto l'autorità episcopale (Ratzinger, 2011: 153-154; Nichols, 2007: 26). Nel secondo significato, cioè quello biblico-scritturistico, Cipriano comprendeva la Chiesa in quanto assemblea pneumatica dei credenti. Per Ratzinger, il tutto sembra iscriversi nella prospettiva di una "teologia della sostituzione" per la quale il popolo pneumatico dei cristiani, rappresentato dalla Chiesa, sostituiva il popolo di Dio dell'Antico Testamento (Ratzinger, 2011: 164-165).

La caratterizzazione ratzingeriana dell'ecclesiologia di Cipriano non si limita comunque all'elemento giuridico. Il teologo tedesco esplora infatti la ricchezza degli sviluppi teologici di Cipriano sulle tematiche della *maternitas* e della *fraternitas* nella Chiesa, così come la profondità delle sue riflessioni tanto sull'unità ecclesiale quanto sulla dimensione eucaristica (Nichols, 2007: 25-26). Su questo punto, occorre sottolineare un aspetto

¹⁵ Per uno sguardo all'importanza che la liturgia riveste nel pensiero ratzingeriano, cfr. Hoving (2013: 109-121).

riguardante la ricerca ecclesiologica di Ratzinger. Già nel trattare il ruolo rivestito dalla nozione di *maternitas* nel pensiero ecclesiologico di Tertulliano, egli cerca di stabilire fino a che punto essa fosse in relazione con la *fraternitas*. Ciononostante, egli non giunge a dirimere la questione (Ratzinger, 2011: 150). Pertanto, analizzando le dimensioni della *maternitas* e della *fraternitas* nell'ecclesiologia ciprianea, conclude che, come per il pensiero di Tertulliano, la *maternitas* della Chiesa possedeva certamente un valore battesimale, ma era comunque più strettamente connessa alla sua dimensione gerarchica (155).

Ratzinger evidenzia inoltre la comprensione che Cipriano sviluppava della Chiesa come comunità della *fraternitas*. Sempre attento alle sottigliezze filologico-concettuali contenute nelle parole e nelle espressioni teologiche, egli distingue tra una prima accezione di *fraternitas* come *populus*, basata sull'idea di subordinazione gerarchica – nel caso specifico, una subordinazione al vescovo –, e una seconda accezione incentrata sull'idea di comunione. Quest'ultima superava le barriere tra la gerarchia e il popolo, tra i ministri e i laici considerati nel loro insieme. L'interpretazione ratzingeriana di questa *fraternitas christianorum* è essenzialmente eucaristica (Nichols, 2007: 26).

L'indagine sulla nozione di *unitas* nell'ecclesiologia ciprianeavien condotta per giunta mediante l'approfondimento dei concetti di *domus* e *corpus*. Nella visione ratzingeriana, entrambi sono da considerare al servizio della presentazione ciprianea dell'unità ecclesiale. Sul tema della *domus*, il teologo tedesco rileva la dimensione gerarchica attribuita da Cipriano al concetto, mentre circa il tema del *corpus*, egli evidenzia un'interpretazione di natura più sociologica che teologica (Ratzinger, 2011: 158).

Ben oltre siffatte rappresentazioni, che intendono offrire una definizione della Chiesa, Ratzinger si concentra sulla teologia eucaristica. Egli non si limita a sottolineare l'importanza che l'Eucaristia riveste per l'ecclesiologia ciprianea, ma perviene anche a indicarla quale fondamento comune alle visioni ecclesiologiche tanto di Tertulliano quanto di Cipriano (164-165). Nell'ottica ratzingeriana, la natura della Chiesa si presentava a quest'ultimo in tutta la sua dimensione sacramentale in quanto fondamento della comunione ecclesiale – dunque della stessa *fraternitas* – sia tra tutti fedeli che tra i fedeli e il vescovo (160-161). Ratzinger scopre così l'esistenza di un solido legame tra l'Eucaristia

e la Chiesa. Più precisamente, tramite questa stretta corrispondenza tra il sacramento eucaristico e la comunità ecclesiale, stabilisce che, secondo Cipriano, l'Eucaristia, ovvero la comunione al corpo di Cristo, consentiva di designare la Chiesa quale *corpus Christi* (161).

Nell'interpretazione ratzingeriana, Cipriano sviluppava pertanto un'ecclesiologia che univa contemporaneamente elementi eucaristici e sacramentali (Murphy, 2012: 223-224)¹⁶, in cui l'esistenza e l'unità della Chiesa come *corpus Christi* erano garantite dalla *communicatio corporis Christi* (Ratzinger 2011: 161; 165).

IV. Alcune prospettive sull'ecclesiologia di Ottato di Milevi

L'ultimo riferimento ecclesiologico di Ratzinger riguarda la teologia di Ottato, vescovo cattolico vissuto nel IV secolo d.C., considerato un "precursore" antidonatista di Agostino¹⁷. In *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre der Kirche*, l'indagine sul suo pensiero rappresenta, per la riflessione ratzingeriana, sia un punto di arrivo che un trampolino di lancio verso ulteriori orizzonti della ricerca. Il primo aspetto non è cronologico, bensì tematico. Infatti, lo studio dell'opera ottatiana comporta, per Ratzinger, sia una revisione terminologica che un chiarimento concettuale riguardante l'evoluzione della teologia nordafricana dei primi quattro secoli dell'era cristiana. In tal senso ritroviamo qui, ad esempio, i concetti di *domus*, *fraternitas*, *populus* e *unitas* (Ratzinger 2011: 182-185; 187-188).

Mediante l'approfondimento sul pensiero di Ottato, Ratzinger analizza la stessa polemica di Agostino con il donatismo, delineando i tratti fondamentali della sua ecclesiologia elaborata nel periodo della cosiddetta "maturità" (195-260). Egli considera la prospettiva di Ottato essenzialmente attraverso il prisma dell'impegno in favore dell'unità

¹⁶ Secondo Francesca Aran Murphy, Ratzinger sviluppa in modo particolare, nel corso della sua attività di teologo, l'idea di Chiesa come "comunione". Per la teologa americana, questa nozione ecclesiologica viene fondata da Ratzinger sul dialogo tra Dio e l'umanità. Si tratta di un dialogo di natura sacramentale. In quanto "sacramento", la Chiesa è vista quale partecipazione umana all'Incarnazione del Figlio di Dio, che costituisce il compimento della comunione tra Dio e l'uomo. Il concetto paolino, ripreso da Ratzinger, è quello della *koinonia* nel corpo di Cristo. Secondo Murphy, Ratzinger intende la Chiesa come comunione nel senso di una nuova relazione tra l'uomo e Dio, creata e stabilita da Cristo.

¹⁷ Per la parte dedicata all'ecclesiologia di Ottato di Milevi, cfr. Ratzinger (2011: 171-194). Per un breve e dettagliato studio della sua personalità e del suo pensiero, cfr. Eno (1973: 668-685); Lancel (1979: 217-229).

della Chiesa. Nel caso specifico, si trattava del combattimento per la difesa dell'unità della Chiesa nordafricana, colpita da un male endemico, ovvero la divisione. Minacciata dallo scisma donatista, l'unità ecclesiale era resa fragile dalla contrapposizione tra due Chiese, la cattolica e la donatista, ciascuna delle quali possedeva proprie strutture ed era organizzata attorno a proprie gerarchie (Nichols, 2007: 26).

Nella ricostruzione ratzingeriana, il criterio ecclesiologico ripreso da Ottato consisteva nel riferimento alla comunione con la Chiesa di Roma, ossia con la *cathedra Petri*, attraverso la quale si manifestava inoltre la comunione con la totalità della Chiesa diffusa nel mondo (Ratzinger, 2011: 173-174). Secondo Ratzinger, tale modo di concepire l'essenza della vera Chiesa, quindi nella sua comunione con la sede episcopale romana, implicava, per il teologo nordafricano, un'insistenza sulla sua cattolicità. Questa comprensione ecclesiologica, fondata sulla comunione con la *cathedra Petri*, nonché sull'affermazione della comunità cristiana come *catholica*, aveva un'altra peculiarità. Difatti, essa consisteva non solo nell'affermazione della sua universalità oltre i confini geografico-politici, ma anche nell'inclusione di tutti i popoli in un unico *populus*, cioè la Chiesa (174-175). Ratzinger evidenzia come, nella polemica antidonatista, ritendendo i donatisti unici responsabili della divisione ecclesiale, Ottato utilizzava l'espressione *populus Dei* nel suo significato ecclesiologico classico (188). Per giunta, egli completa la comprensione ecclesiologica ottatiana con un doppio riferimento: mentre il primo insiste sulla dimensione della fede, l'altro pone in rilievo l'elemento della carità. Considerando la Chiesa quale comunità fondata sulla verità, egli presenta l'idea teologica di Ottato secondo cui la pienezza della verità della fede cristiana veniva custodita all'interno della Chiesa cattolica, alla quale appartenevano in tutta la loro autenticità tanto la Confessione di fede quanto il Battesimo (176-177)¹⁸.

In tale prospettiva, Ratzinger coglie ecclesiologicamente il cuore della visione ottatiana della verità. Concepita come un seme divino che feconda la comunità cristiana, essa estendeva la paternità di Dio all'essere umano disposto ad accoglierla. Nell'interpretazione ratzingeriana, Ottato legava indissolubilmente la verità e la Chiesa (178-179; 185). Il riconoscimento di una certa unità tra i cattolici e i donatisti, tra la Chiesa cattolica e gli

¹⁸ Sull'importanza patristica che assumono entrambi gli elementi, cfr. Ratzinger (1968: 257-282).

scismatici, si basava pertanto sulla condivisione della stessa fede, come pure sul presupposto teologico della paternità divina estesa a coloro che si riconoscevano nell'unica fede in Cristo, e ciò malgrado le divisioni sul piano ecclesiale (177-179). Di conseguenza, Ratzinger attribuisce una particolare importanza al chiarimento, introdotto dal vescovo di Milevi, circa la distinzione tra scisma ed eresia.

Nel secondo riferimento ecclesiologico, intendendo la Chiesa quale comunità di carità, Ratzinger si sofferma sulla realtà dello scisma in quanto distruzione dei legami d'amore che trovano fondamento nella celebrazione eucaristica (185). Egli osserva che, nella prospettiva di Ottato, era il piano dell'amore e non quello della verità a essere interessato dallo scisma in generale – da quello donatista in particolare. Ratzinger comprende che, per Ottato, la rottura dell'*unitas* ecclesiale e quella della *fraternitas* cristiana rappresentavano un rifiuto della *pax* annunciata da Cristo, la quale consentiva all'essere umano di entrare in comunione con Dio e con il prossimo. Per di più, tale *pax* rappresentava la condizione previa per la celebrazione eucaristica e la realizzazione della comunità cristiana (186). Nell'orizzonte di Ratzinger appare chiaro che, secondo la prospettiva ottatiana, lo scisma donatista costituiva una ferita inflitta alla comunione eucaristica, quindi sacramentale, e giuridica della *fraternitas* della Chiesa. Inoltre, dal suo punto di vista, nella teologia di Ottato sia la *pax* che l'*unitas* di Cristo risiedevano unicamente nella Chiesa cattolica, ragion per cui solo quest'ultima poteva affermare con diritto di essere la vera Chiesa di Cristo (186-187).

Conclusione

È indubbio che il fulcro di *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* sia rappresentato dal pensiero agostiniano, soprattutto dalla riflessione agostiniana sulla natura e sulla missione della Chiesa.

Nella seconda sezione della prima parte dell'opera, Ratzinger radica tuttavia la concezione ecclesiologica di Agostino nella tradizione teologica latina. Nel dettaglio, egli pone l'accento sul legame tra il pensiero agostiniano e la teologia nordafricana sviluppatasi tra il II e il IV secolo d.C. È in questo contesto che il teologo tedesco presenta le ecclesiologie di Tertulliano, Cipriano e Ottato. Mediante tale approfondimento, egli intende

dimostrare, da un lato, che la teologia agostiniana può essere compresa pienamente a partire da un'esperienza concreta sul piano tanto intellettuale-spirituale quanto ecclesiale, ossia considerandola da una prospettiva storica. Dall'altro lato, attesta che il pensiero agostiniano, pur non mancando certo di originalità, è strettamente connesso alle teorizzazioni avanzate da questi grandi teologi di lingua latina.

Secondo Ratzinger, le proposte tertulliana, cipriana e ottatiana avevano influenzato l'itinerario intellettuale di Agostino fino al punto da consentirgli un ampliamento dei propri orizzonti, soprattutto per quanto riguardava la dottrina cristiana relativa alla Chiesa.

Dalle conclusioni ratzingeriane, successive alla presentazione delle ecclesiologie proprie a ciascuno dei tre teologi nordafricani, emerge così che Agostino, ispirandosi a Tertulliano, sviluppava una percezione storica della Chiesa, quindi una visione altrettanto storica della salvezza. Inoltre, se da Cipriano l'ipponate derivava la centralità dell'idea di unità ecclesiale, da Ottato assumeva la preoccupazione per la difesa dell'universalità della Chiesa stessa.

Bibliografia:

Bévenot, Maurice. (1981). "Cyprian von Carthago", *Theologische Realenzyklopädie*, Vol. 8, Berlin, De Gruyter, pp. 246-254.

Butterweck, Christel. (2002). "Tertulliano", *Theologische Realenzyklopädie*, Vol. 33, Berlin, De Gruyter, pp. 93-107.

Cunningham, Lawrence S. (2012). "Reflections on *Introduction to Christianity*", *Explorations in the Theology of Benedict XVI*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Eno, Robert. (1973). "The Work of Optatus as a Turning Point in the African Ecclesiology", *Thomist* 33, pp. 668-685.

Fredouille, Jean-Claude. (1972). *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études augustiniennes.

García, Rubén, D. (1976). “San Cipriano y el Donatismo, en la polémica antidonatista de san Agustín”, *Teología* 13, pp. 5-49.

Gramaglia, Pier Angelo. (1992). “Cipriano e il primato romano”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 28, pp. 185-213.

Hoping, Helmut. (2013). “Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI”, *Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI*, Friedrich Pustet, Regensburg, pp. 109-121.

Lancel, Serge. (1979). “Les débuts du donatisme : la date du ‘Protocole de Cirta’ et l’élection de Silvanus”, *Revue des Études augustiniennes* 25, pp. 217-229.

Murphy, Francesca Aran. (2012). “Papal Ecclesiology”, *Explorations in the Theology of Benedict XVI*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 223-224.

Nichols, Aidan. (2007). *The Thought of Pope Benedict. An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, London, Burns & Oates.

O’Regan, Caryl. (2012). “Benedict the Augustinian”, *Explorations in the Theology of Benedict XVI*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2012.

Rankin, David. (1995). *Tertullian and the Church*, Cambridge, University Press.

Ratzinger, Joseph. (2011). *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter* [Gesammelte Schriften 1], Freiburg i.B.-Basel-Wien, Herder.

----- (1968), “Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie”,
Theologische Quartalschrift 148, 1968, pp. 257-282.

Salamito, Jean Marie. (2017) “Préface”, *Peuple et Maison de Dieu dans l’ecclésiologie de
Saint Augustin*, Paris, Artège.

Sánchez Rojas, Gustavo. (2006). “Presencia de san Agustín en la eclesiología de Joseph
Ratzinger”, *Estudio agustiniano* 41.

Söding, Thomas. (2011). “Bibel und Kirche bei Joseph Ratzinger. Eine kritische Analyse”,
*Kirche – Sakrament und Gemeinschaft: Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph
Ratzinger*, Regensburg, Friedrich Pustet, pp. 16-42.

S. Wiedenhofer. (2011). “Grundzüge des Kirchenverständnisses von Joseph Ratzinger”,
*Kirche – Sakrament und Gemeinschaft: Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph
Ratzinger*, Regensburg, Friedrich Pustet.

INSTRUCCIONES PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Los artículos se publicarán de manera digital, en una plataforma abierta y gratuita. Pueden ser postulados en cualquier momento.

Los artículos pueden corresponder a trabajos teóricos o contener investigaciones empíricas, sobre cuestiones de sociología jurídica.

Los artículos, en tamaño carta, pueden ser escritos en castellano y portugués, pero también en inglés, francés o italiano.

El título completo no deberá tener más de dieciocho (18) palabras, escrito en castellano, portugués e inglés. El título, centrado, debe escribirse en negrilla, Times New Roman, 12 puntos, con mayúsculas sostenidas, con los signos y acentos que correspondan. El texto tendrá un resumen o *abstract* en castellano, portugués e inglés que no debe exceder las 250 palabras. Incluirá un mínimo de tres (3) y un máximo de cinco (5) palabras claves o *key words*, redactadas en castellano, portugués e inglés. Además de los idiomas anteriores, cuando se publique en francés o italiano, todas las secciones antes citadas (título, resumen, palabras claves) incluirán el idioma usado en el texto.

Después del título, se colocará el nombre del autor o autores, su código de ORCID, su correo electrónico, todo centrado, junto a una nota a pie de página, en la que debe indicarse, únicamente, sus títulos académicos y filiación institucional, ciudad y país si el nombre de la institución no lo hacen evidente.

El texto será elaborado en formato Word, Times New Roman, 12 puntos, a 1.5 de interlineado, justificado, colocando un espacio adicional entre párrafos, con una extensión máxima de 10 mil palabras, incluidos el título, nombre de los autores y sus datos, resumen, palabras claves, texto y referencias bibliográficas. Márgenes superior e inferior de 2.5 centímetros, márgenes izquierdo y derecho de 3.0 centímetros. Las tablas, cuadros y gráficos deberán adjuntarse en archivo separado con indicación de la autoría.

El texto debe ser original o inédito, esto es, no haber sido publicado en ningún otro formato, de manera parcial o total. Podrá postularse un manuscrito ya publicado, siempre que lo haya sido en otro idioma distinto al usado en su postulación, además de lo cual deberá informarse este hecho. El autor o autores se comprometen a no presentar el texto ninguna otra publicación, después de haberlo sometido a esta revista y mientras se decide o efectúa su publicación.

Las notas serán siempre a pie de página, deberán elaborarse en Times New Roman, 10 puntos, justificadas, y su propósito será informativo. No deben incluirse citas de fuentes bibliográficas en las notas.

Las citas textuales de apartados de una obra deberán ir en el texto, entre comillas, de corrido, cuando sean menores o iguales a 40 palabras. Si son mayores de 40 palabras deberán ir en párrafo separado, centrado, con sangría de 0.3 centímetros en el margen izquierdo, todos los renglones.

En la citación será utilizado un sistema de normas APA, en el que, en el texto, entre paréntesis, se colocará el apellido o apellidos del autor, seguido del signo coma y a continuación el año de edición. Por ejemplo: (Treves, 1981).

Si en el cuerpo del texto se incluye una cita literal de un trabajo, entre comillas, la cita, además de los datos anteriores, incorporará después del año el signo dos puntos, luego de lo cual se colocará la página. Por ejemplo: (Treves, 1981: 79). Si son varias las fuentes referidas en una misma cita, los autores serán registrados del mismo modo separados entre puntos y comas. Por ejemplo: (Bergalli, 1983; Rodríguez Manzanera, 1982; Drago, 1930). Si son varios los autores referidos pertenecientes a la misma fuente, serán citados separándolos con comas, y el último separado por la conjunción “y”, o el signo “&”, siempre que no excedan de tres. Por ejemplo: (Bergoglio, Lista y Fucito, 2010). Si son más de tres autores, sólo se cita el primero, junto a la abreviatura de la expresión latina “et alii”, que significa “y otros” en latín. Por ejemplo: (Fix Zamudio et al, 2002). En las referencias bibliográficas se colocan todos los autores. Si en una misma cita son incluidas varias

fuentes del mismo autor, debe colocarse sólo la primera vez su (s) apellido (s), luego de lo cual se ubican todos los años en orden cronológico. Por ejemplo: (Pérez Perdomo, 2001, 2003 y 2007).

Cuando un autor citado en múltiples oportunidades ha publicado varios de los textos referidos el mismo año, el primero de ellos en ser citado será identificado con la letra “a” en minúscula, colocada sin espacios después del año, y los siguientes seguirán el orden del abecedario. Por ejemplo: (Cotterrell, 1994a) y (Cotterrel, 1994b). En las referencias bibliográficas las letras que identifican los textos serán colocadas después del año, tal como aparecen en la cita y siguiendo el orden de citación. Si hay varios autores con el mismo apellido y año de publicación debe agregarse en la cita la inicial de su nombre. Por ejemplo: (Becker H., 1963).

En un trabajo no publicado aún, puede colocarse una aclaración que sustituya el año. Por ejemplo: (Carbonier, en prensa) y en la referencia sería Carbonier, Jean. (En prensa). Si el texto no tiene fecha, en los mismos términos se usará la abreviatura n.d. Si la autoría corresponde a una entidad que tiene una sigla, en las citas puede usarse la sigla y en las referencias bibliográficas ponerse la sigla después del nombre completo de la institución.

Las referencias bibliográficas deben ser ubicadas al final en orden alfabético. Para colocarlas deben ser omitidas las partículas que anteceden a algunos apellidos como de, del, de la, della, da, di, von, van, que seguirán al primer nombre. Por ejemplo: Olmo, Rosa del. (1984). América Latina y su criminología, 2ª ed., México D.F., Siglo XXI. Cuando sean varios los autores la referencia iniciará con el apellido o apellidos de quien figure en el texto como primer autor, pero luego no será necesario fijar a los coautores por su apellido. Por ejemplo: Bandura, Albert y Richard H. Walters. (1980). Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad, 5ª ed., Madrid, Alianza.

Los libros se registrarán así, con los tipos de letra y los mismos signos ortográficos que son indicados a continuación: Apellido o Apellidos, Nombre o Nombres. (año de edición). Título del libro y subtítulo si lo tiene, Ciudad de edición, Editorial. Por ejemplo: Weber, Max. (1986). Economía y sociedad, México, Fondo de Cultura Económica.

Los capítulos de libro se registrarán así, con los tipos de letra y los mismos signos ortográficos que son indicados a continuación: Apellido o Apellidos, Nombre o Nombres. (año de edición). “Título del capítulo”, Título del libro, Ciudad, Editorial. Por ejemplo: Silva García, Germán. (1996). “La concepción sobre el crimen: un punto de partida para la exploración teórica”, Memorias congreso internacional. Derecho público, filosofía y sociología jurídicas: perspectivas para el próximo milenio, Bogotá, Universidad Externado de Colombia y Consejo Superior de la Judicatura.

Los artículos de revista se registrarán así, con los tipos de letra y los mismos signos ortográficos que son indicados a continuación: Apellido o Apellidos, Nombre o Nombres. (año de edición). “Título del artículo”, Nombre de la Revista, volumen, si lo tiene, con las iniciales Vol. seguida del número arábigo o romano, número de ejemplar indicado con las abreviaturas No., y el número, finalizando con el número de páginas de inicio y final del texto. Por ejemplo: Calvo García, Manuel & Teresa Piconó Novales. (2013). “La investigación empírica en el ámbito de la sociología jurídica”, Revista Pensamiento Penal, No. 3, pp. 5-48.

Los autores en lengua portuguesa se registrarán como aparecen en los textos. Por ejemplo: Boaventura de Sousa Santos, será siempre: (Sousa Santos, 2016) y en las referencias bibliográficas Sousa Santos, Boaventura de.

En la cita de los textos en inglés, excepto los artículos, pronombres y preposiciones, la primera inicial de los títulos se escribe siempre en mayúscula.

Si el nombre de un autor que será citado aparece en el texto como parte de éste, sólo será necesario colocar el año. Por ejemplo: La eficacia de las normas ambientales es explicada por Becerra (2019) en su obra.

Cuando excede la primera, el número de la edición, con el número seguido de la letra “a” y la abreviatura ed. Cuando corresponde a un volumen o un tomo, las abreviaturas Vol. o T.

con el número arábigo o romano que corresponda, todos colocados después del título del libro.

En la cita de jurisprudencia se coloca el nombre de la institución, se agrega el país si hay de distintos países. El año, agregando al año una letra en minúscula y sin espacios, si hay varias jurisprudencias citadas del mismo año. Por ejemplo: (Corte Constitucional, 2019c). En las referencias bibliográficas se sitúa el Nombre de la Institución. Año entre paréntesis. Nombre del magistrado ponente identificado con las iniciales M.P., número del fallo y fecha. Por ejemplo: Corte Constitucional. (2019c). M.P. Alberto Rojas Ríos, T-130.

En la citación o referencia de documentos de internet debe aparecer la dirección URL y la fecha de consulta.

Los artículos serán evaluados por el sistema doble par ciego. Los informes de los pares serán comunicados a los autores, antes o después de lo cual, la revista cursará las instrucciones sobre adiciones, modificaciones o correcciones que deban hacerse, si son procedentes.

Aceptada la publicación el autor o autores harán la cesión de los derechos de publicación y reproducción del artículo, pero conservarán su propiedad intelectual. Al efecto, deberá diligenciarse un formato.

Los artículos deberán ser remitidos a la dirección redacciondiscernimiento@usi.edu.ar