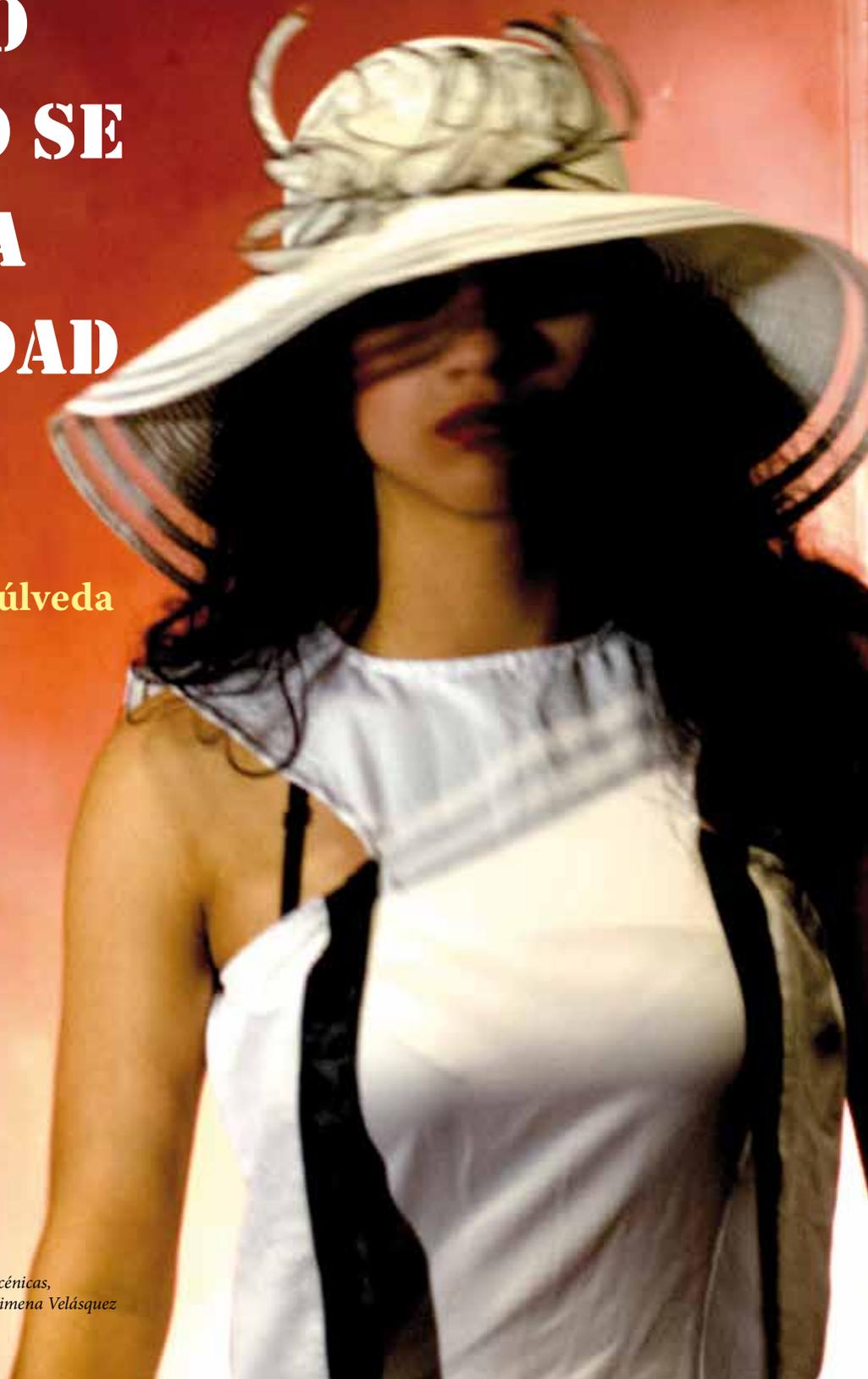


# DE LA TRANSFORMACIÓN DEL PENSAR ONTO- TEOLÓGICO O DE CÓMO SE LLEGÓ A LA MODERNIDAD

**Carlos Eduardo Sepúlveda**

*Obra: Cruz y ficción. Montaje Licenciatura en artes escénicas,  
Universidad Pedagógica Nacional, 2014. Fotografía: Ximena Velásquez*





## Resumen

Este artículo trabaja la relación teatro e historia. Aborda el paso del mundo antiguo al concepto de modernidad como posibilidades para entender las transformaciones del discurso teatral: el devenir de la tragedia clásica griega en los géneros teatrales del medioevo y la ruptura del teatro de la Modernidad que pone como centro al sujeto. La transición del pensar teológico a la subjetividad como criterio.

*Palabras clave:* Individuo. Sujeto. Teología. Imperio romano. Feudalismo. Renacimiento.

### Around the transformation of onto-theological thought, or about how modernity arrived

#### Abstract

This paper deals with the relationship between Theatre and History. Therefore, it addresses the process of transformation that leads from the *Old World* to the *Renaissance* and the very concept of *modernity* as a possibility to understand the transformation of the discourse within the scenic arts: the evolution of classical Greek tragedy into medieval theater genres and the breaking point of modern theater, which places the human subject at its very center. It means the transition from *theological thought* to *subjectivity* as an existential approach.

*Keywords:* Individual. Subject. Theology. Roman Empire. Feudalism. Renaissance

### Da transformação do pensar onto-teológico ou de como se chegou à modernidade

#### Resumo

Este artigo trabalha a relação Teatro e História. Aborda o passo do mundo antigo ao conceito de modernidade, como possibilidades para entender as transformações do discurso teatral: a evolução da tragédia clássica grega nos gêneros teatrais do medieval e a ruptura do teatro da modernidade que põe como centro ao sujeito. A transição do pensar teológico à subjetividade como critério.

*Palavras Chave:* Individuo. Sujeito. Teologia. Império Romano. Feudalismo. Renascença.

En nuestra Licenciatura de Artes Escénicas de la Universidad Pedagógica Nacional, los estudios de las poéticas teatrales implican la comprensión del teatro en relación con los asuntos históricos. Desde hace algunos semestres estoy al frente de un curso sobre el teatro Isabelino-jacobino y el clasicismo francés. Por ello, escribo este texto con el ánimo de ofrecer algunos elementos a mis estudiantes para entender el paso del mundo griego al mundo moderno. No son más que una serie de mojones que nos permiten dar pasos en el estudio que nos hemos propuesto.

### Despedidas del mundo antiguo

El Imperio romano entra en una crisis después del reinado de Cómodo, es decir, del siglo II al siglo III. El excesivo poder militar de las colonias y las provincias en manos de sus capitanes, y la disolución misma de Roma como *axis mundi* provocaron una crisis que llevó a la decadencia del Imperio.

Ya con Diocleciano, el intento por unificar al imperio a través de la figura de un autócrata absoluto que se imponía por la fuerza más que por la ley, empezó a mostrar sus fisuras con la llegada de los primeros germanos a las provincias y por el cristianismo que lentamente penetraba los estamentos imperiales. Diocleciano perseguía a los cristianos, pero la incisiva labor de los evangelizadores era tan poderosa que Constantino, el sucesor, tiene que empezar a ver la posibilidad de establecer al cristianismo como religión del Imperio, pese a que Teodocio —que lo sucedió— intentara volver a las políticas persecutorias de Diocleciano.

Por la presión excesiva de los mandos militares provinciales, que se fueron convirtiendo en grandes latifundistas, el Estado tuvo que admitir la figura del *dominus* como señor que, además de poseer la tierra, tenía su ejército propio para defenderla y sus siervos para hacerla producir.

Con Teodosio, la pérdida de fuerza del Estado y de la ley, la atomización del ejército y el quiebre de la economía fue tal que, a la muerte del emperador en el 395, el Imperio se dividió en dos, oriente y occidente, cuyos gobernantes fueron los dos hijos de Teodosio, Arcadio y Honorio, respectivamente. Con ello se generó una guerra sucia del uno contra el otro, aprovechando a los invasores bárbaros como ejércitos mercenarios. La unidad del

Imperio de Occidente se va quebrando paulatinamente por la llegada del mundo germánico, mientras que en el Imperio de Oriente —llamado luego bizantino, por la ciudad capital Bizancio— intentaba mantener vigente la antigua tradición grecorromana.

A medida que los ejércitos avanzaban se establecían como propietarios, y el antiguo ejército estatal romano cada vez estaba más atomizado. Simultáneamente a esa crisis de legitimidad y de dominio, se juntaba el despliegue del cristianismo que se fue convirtiendo en mecanismo de unidad espiritual de Occidente. Es claro que las políticas de Constantino tendían a imponer el cristianismo como religión oficial del Imperio, y al ocurrir la división, la parte occidental asumió la doctrina. Sin embargo, era muy complejo armonizar los ideales de vida cristiana con los ideales de vida de los antiguos patricios romanos, de tal modo que la problemática doctrinal implicó a la patristica el fortalecimiento de una religión tribal —israelita— en una religión imperial —romano/occidental— por vía del dualismo platónico y con la fijación de una estructura jerárquica parecida a las características del Imperio: el papado.

Toda esta solidificación de la cristiandad implicaba un despliegue social en la base de la población romano-germánica, que habitaba en el naturalismo más inmediato —como aparece en Lucrecio, por ejemplo— y el politeísmo tribal que acepta la propagación y el intrincado sincretismo de las invasiones. De ahí que se utilizaran varios mecanismos para la evangelización.

A medida que pasaba el tiempo, los invasores seguían llegando y dada la incapacidad del centro para dominar la periferia, cada uno de los invasores se establecía como señor de los territorios que arrancaba a los antiguos señores romanos. Estos reinos, ahora romano-germánicos, iban imponiendo poco a poco unas leyes de sucesión sostenidas en la sangre, en la rapiña de la tierra y en la violencia que pudieran ejercer con respecto a sus vecinos, que probablemente eran de una tribu distinta y que, por tanto, tenían otro idioma u otro sistema de creencias. Tal situación fue empujando a un sistema de vida cerrado, endógeno y a la defensiva, de tal manera que las ciudades antiguas fueron cediendo el lugar al asentamiento rural en el que se construían los dominios y las consabidas murallas de protección contra los vecinos.

El Imperio de Oriente empezó a reclamar a Occidente la legitimidad del dominio por la sangre de Teodosio y la primogenitura de Arcadio. Esto llevó a varios enfrentamientos contra el Imperio de Occidente, lo que contribuía aún más a la división, que fue aprovechada por otros invasores distintos y con una fuerza espiritual y militar avasalladora: los musulmanes. El avance del Imperio musulmán contra los dominios romano-germánicos fue la causa de la campaña de Carlomagno, que en definitiva unificó a Occidente como imperio cristiano y al papado como la institución fundamental.

A la muerte de Carlomagno en el 814, sus logros militares tendentes a establecer unidad en el Imperio se vinieron abajo no solo por la incapacidad de sus sucesores, sino por la presión de cuatro civilizaciones distintas: los musulmanes, los mongoles, los normandos y los eslavos. Todo este periodo de tránsito entre la decadencia de Roma y las invasiones condujo a que Europa definitivamente se atomizara en pequeñas cortes feudales que se sostenían en la sangre como mecanismo de sucesión de tierras y poder; en la violencia como mecanismo de defensa; en la autarquía y lo endógeno como vehículos de protección, y en el cristianismo como sistema de creencias.

La división feudal entre el siglo IX y XIII ratificaba el poder privado de los señores aunque se reconociera de manera casi ornamental la figura de los reyes herederos del Imperio carolingio y una supuesta pureza de sangre que garantizaba la herencia de los dominios (no solo de tierras, también de siervos y vasallos).

Durante la Alta Edad Media, se consolidó el poder de la iglesia cristiana y del papado como su principal institución. Dicha

consolidación implicó en algunos momentos una lucha contra las monarquías y constantes divisiones al interior de las órdenes religiosas no solo por la interpretación de los textos bíblicos, sino por las relaciones con el poder y la riqueza. Es importante señalar que el poder de la Iglesia y su relación tan fuerte con las monarquías feudales llegó al punto de que se organizaran 8 cruzadas (1097-1270) contra los musulmanes con el afán eclesial de recuperar los lugares sagrados, pero con el afán feudal de ampliar los dominios.

La consolidación del pensamiento cristiano implicaba a su vez la solidificación de un sistema doctrinal y de imaginarios que ratificaba no solo la



separación entre un mundo real-material-corruptible y un mundo ideal-metafísico-eterno, al que había que aspirar por la fe y el desprendimiento, sino que también implicaba una persecución a muerte a cualquier imaginario distinto.

Las implicaciones de las cruzadas no fueron solo religiosas, fueron, sobre todo, culturales, económicas y sociales. Culturales porque se empieza a gestar una mirada de hibridación por el contacto con el mundo árabe; sociales y económicas por la consolidación de la burguesía y el ascenso de la industria y el comercio.

Desde el siglo XIII, después de la última cruzada, se empieza a hablar de Baja Edad Media, es decir, la crisis del sistema feudal y del sistema de creencias de la cristiandad. Tal crisis estaba determinada por el ascenso de la burguesía que se había constituido mediante la fuga de siervos y vasallos a los montes y las antiguas ciudades europeas abandonadas tras la caída del Imperio romano. La característica fundamental de la burguesía tenía que ver con la noción de igualdad-libertad con respecto al sistema de sangre y de servidumbre del sistema feudal. La consolidación de la burguesía implicó la acumulación primaria del capital en la medida en que la producción burguesa —como consecuencia de su libertad y de su igualdad— estaba exenta de los impuestos del dominio feudal.

La guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra va a obligar a que los nobles de los dos países poco a poco fueran haciendo negocios con la burguesía para sostener la guerra, lo que significó, para el mundo burgués, el acceso paulatino a la participación en el poder. De la misma manera, se ve lentamente una separación de la Iglesia y el papado —en primera instancia Felipe el hermoso de Francia y en segunda instancia Enrique VIII de Inglaterra—. Mientras tanto, en la península ibérica, la permanente lucha contra los moros en el territorio de Granada y la división de los nobles españoles condicionó el matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, en la consolidación de la unidad católica del Imperio español, que llevó al triunfo sobre los moros y el dominio sobre Portugal.

*Obra: Cruz y ficción. Montaje Licenciatura en artes escénicas, Universidad Pedagógica Nacional, 2014. Fotografía: Ximena Velásquez*



De otra parte, al pensar la imagen de ser humano y de mundo que sostiene la Edad Media, habría que pensarla en dos sentidos que se corresponden a dos proyectos de clase: la nobleza romano-germana, que de algún modo integra los ideales patricios y guerreros de la Antigüedad con los nuevos ideales y el temor de Dios que trajo el despliegue del mundo cristiano. Es paradójica, de todas maneras, esta integración, ya que parecen completamente contradictorios unos ideales “paganos” y guerreros con la lógica del perdón y el sometimiento; sin embargo, fue la guerra contra los moros la que permitió tal integración: ir a la guerra que da la nobleza del ideal caballeresco, pero con el objetivo de defender unos principios de fe y de sumisión que solo eran aplicables a los vasallos. Conciliar un ideal guerrero con una moral y una fe de esclavos solo fue posible en la lucha contra los “infiel”.

La otra imagen de ser humano tiene que ver con la sumisión a un tiempo mejor después de la muerte, la culpabilidad por la existencia concreta del mundo de la vida a través de la lógica del pecado, y las bienaventuranzas del más allá. Todo este imaginario condicionaba una moral completamente esclavista que a diario era recordada en el púlpito; y en el terror y la piedad que las imágenes del arte ofrecían.

Una mirada doctrinal del mundo desde la perspectiva del cristianismo promovía el abandono de las teorías heliocéntricas, esferoidales y de las circunvoluciones celestes que venían de la Antigüedad griega, egipcia y romana; y que ahora declinaban por un geocentrismo divino en el que la tierra tiene una forma de tabernáculo plano que es sostenido por la mano de Dios y que permanece quieto por la omnipotencia divina o por su sola voluntad.

Todos estos antecedentes van a generar una problemática muy interesante para las poéticas del teatro, que trataré de presentar no de manera tradicional, haciendo una sumatoria histórica, sino planteando una tesis que podría sintetizar las teatralidades del Medioevo: cómo representar lo que por definición no se puede representar.

Digamos que tanto en Aristóteles como en Horacio se acrisolan unas poéticas determinadas que tienen una serie de continuidades importantes como la acción, el espacio, el tiempo y el personaje. Sin embargo, todo este

engranaje histórico que acabo de presentar generó una serie de problemáticas en la perspectiva del desarrollo de las poéticas occidentales.

Si bien desde la perspectiva de Aristóteles hay una definición del fenómeno trágico como imitación de hombres en acción, vale la pena recordar tres de sus fundamentos: *el objeto de imitación* de la poesía dramática son los hombres en acción, hombres y mujeres que están en capacidad (*areté*), de modificar el comportamiento del mundo y de sí. Estos hombres se pueden imitar porque son mejores (tragedia) o peores (comedia) que los demás hombres. *El medio de imitación* es el lenguaje, como corresponde de igual manera a los otros géneros (lírica y épica). Y *el modo de imitación* es la manera en cómo se utiliza el lenguaje para hablar de los hombres, que en el drama es el mecanismo del diálogo que presentifica la narración (Aristóteles, 2000).

Hecho el recuento, revisemos algunos problemas de las teatralidades del medioevo. Es importante reconocer que encontramos dos líneas de expresión fundamentales: lo sagrado y lo profano. Lo que va a implicar una distribución de nuevas formas teatrales que eran inéditas en el mundo antiguo: el misterio, el paso, el auto sacramental y la alegoría, de la línea sagrada, y el carnaval, el mimo, el bufón y la farsa, en la línea de lo profano.

Debemos reconocer también que el sentido de lo teatral medieval —por lo menos a nivel de lo sagrado—, era lo pedagógico, es decir, la difusión de los valores de la cristiandad y fundamentalmente para el pueblo, no para la nobleza.

Con respecto al objeto de imitación: en el teatro medieval el objeto de imitación no son los hombres en acción, entre otras cosas porque el hombre no tiene la fuerza ni el valor para modificar lo que Dios ha hecho. El concepto de *areté* del héroe ha cambiado por el de *bonus*, que obliga al vasallo a que en caso de recibir una cachetada ponga la otra mejilla. El objeto de imitación es lo sagrado, el problema es que está prohibido representarlo porque el ser es distinto del devenir, no puede tener materialidad. Aquí asoma todo el problema del ícono y de la iconoclasia. En el Imperio bizantino la prohibición era radical, en el Imperio de Occidente, romano-germánico, la representación de lo inmaterial (el alma, Dios, la piedad, la contrición, la confianza, etc.), se realizó a través del símbolo y de la

alegoría. La cruz, el esqueleto y la guadaña, los animales, etc. Fueron la alternativa para crear convenciones escénicas que permitieran a los monjes seguir utilizando el teatro como medio de propagación de la doctrina.

De otro lado, el héroe antiguo ya no tiene lugar, aunque en el teatro medieval siempre triunfarán los valores absolutos sobre los hombres, el héroe ha cambiado: a Áyax lo sustituye el peregrino, a Edipo un anciano que hace sacrificios a Dios, a Antígona, la hermana de Lázaro, etc.

Con respecto al medio, la idea del lenguaje como vehículo permanece intacta, siguiendo la sentencia de Plutarco: “En la poesía la imagen habla por sí sola, la pintura es poesía envilecida”.

Pero con respecto al modo, sí hay transformaciones porque, aunque el diálogo no desaparece del todo y representa una evolución con respecto al coro, el teatro medieval se sostiene en la salmodia antifonal y la narración directa del pasaje bíblico.

## **Las cuestiones inherentes al tránsito del Renacimiento a la Modernidad**

Hay, es cierto, una fuerte discusión en torno a la tesis que presenta Jacob Burckhardt (1985) con respecto al concepto de *renacimiento*. Como es sabido, el historiador suizo-alemán pertenece a esa escuela que Nietzsche llamaría la “visión monumental de la historia” en la medida en que se idealizan los acontecimientos históricos sobredimensionando su sentido.

La tesis discutida, entre otros por Peter Burke, parte de la idea del Renacimiento como una edad de oro que quita el velo a una edad oscura y tenebrosa que fue la Edad Media (Burke, 1999). La crítica de Burke y de la escuela francesa de historia se sostiene en la idea del Renacimiento como un proceso lógico derivado de unas fuertes tensiones sociales, políticas y culturales; y que ocasiona cambios en el terreno del arte. Es importante resaltar la idea de proceso que se opone al criterio de cambio súbito y radical con respecto al universo medieval que se reconocería a partir de la metáfora del renacer.

Consciente de esa discusión, quiero partir de dos posiciones de Burckhardt que me permiten entrar en la problemática: la idea del renacimiento como consciencia

de la individualidad, y como entrada de la modernidad. Comparto plenamente la mirada de Burke que todo esto trata de un proceso de transformación histórica y no de un acontecimiento súbito y aislado, “monumental”. Sin embargo, esta doble postura se complementa con una tercera: el ser de la modernidad es la representación, postura que podemos visualizar en Heidegger: la época de la imagen del mundo (Heidegger, 1960).

Necesito proponer una base desde la cual podamos entrever la idea del renacimiento como entrada de la modernidad antes de meternos con el problema que considero fundamental: la subjetividad.

Esta base tiene que ver con cuatro anclajes que describo rápidamente y que no son desarrollados ni por Burckhardt ni por Burke: El despliegue del mundo burgués, la transformación del modo de producción, el reacomodamiento de lo político, la desdivinización de la ontología.

Es claro que el emerger de la burguesía trae consigo la transformación de la manera como se distribuyen las clases sociales y la riqueza. Este emerger propone un desplazamiento de la sangre como vehículo de distribución y se empieza a mover hacia el ingreso y la libertad. El ascenso burgués implicó una tensión de poder con la monarquía ya que el enriquecimiento de la nueva clase obligaba a la nobleza y el clero a establecer negocios en desventaja con el capital burgués.

El cambio en el modo de producción tiene que ver con el paso de un sistema agrario endógeno (feudal) hacia el nacimiento del capitalismo abierto que se sostiene en el comercio y la primera industria.

La presión del capital burgués y su vertiginoso ascenso va a obligar a promover una distribución de lo político que estaba en manos de la nobleza y el clero. La idea de la igualdad y la libertad agenciadas por el mundo burgués, se cristaliza en la lógica de lo político como pacto, como contrato de iguales.

En última instancia la desdivinización del ser de la modernidad lo que implica es un ascenso del sujeto como determinante de lo existente y que retomo enseguida con el criterio de subjetividad.

Quiero tematizar la subjetividad recordando la tesis de Burckhardt:

Durante los tiempos medievales, las dos caras de la conciencia permanecían, como cubiertas por un velo, soñando o en estado de duermevela. Este velo estaba tejido de fe, timidez infantil e ilusión; el mundo y la historia aparecían a través de él maravillosamente coloreados y el hombre se reconocía a sí mismo sólo como raza, pueblo, partido, corporación, familia, u otra forma cualquiera de lo colectivo. Es en Italia donde por vez primera el viento levanta ese velo. Se despierta, así, una consideración objetiva del estado, y con ella un manejo objetivo de las cosas del estado y de todas las cosas del mundo en general. Y al lado de esto, se yergue con pleno poder, lo subjetivo: el hombre se convierte en individuo espiritual y como tal se reconoce. (Burckhard, 1985)

Como se ve, la tesis del historiador propone una mirada tremenda del cambio y que no se circunscribe solo a su trabajo. Otros académicos de la historia, pero sobre todo de la filosofía, van a insistir en que lo fundamental de la modernidad es justamente la noción de subjetividad.

Dicha noción nos presenta de entrada una superación del criterio doctrinal cristiano de creatura, expuesta completamente a la voluntad divina, y en el que se delega cualquier toma de decisión. Entonces, esta nueva noción de subjetividad deviene como consciencia de la propia existencia: autoconciencia o consciencia de sí. Tal parece que la primera formulación es cartesiana con la idea del *cogito ergo sum* (Descartes, 1983), en la cual el criterio de ser es el criterio de *darse cuenta*. Sin embargo, tal darse cuenta se presenta casi como una decisión del sujeto, como una ruptura de la tradición, como un paso en el que hay que tener el valor de renunciar a seguir soportando el yugo de la delegación de lo que pasa a la voluntad divina. Kant lo presenta como un *sapere aude*, tener valor de (saber) pensar por sí mismo.

Dicha decisión implica un acto de separación, una ruptura, del devenir de lo existente. La idea cristiana de estar arrojado a un valle de lágrimas se transforma en la posibilidad de pensar la condición propia, de dudar que ese sea el orden natural del existir. De separar el sujeto del objeto (Bruckhardt, 1985, p. 123).

Uno de los temas fundamentales de la ruptura de la subjetividad va a tener que ver con el enfrentar el mito cristiano de alma y transformarla en cognición, en darse cuenta. La cristiandad y también Platón han señalado el alma como una “sustancia” inmortal que no participa del devenir —que necesariamente se deteriora—, el alma mítica es una entidad completamente separada de lo físico, en donde se toma al cuerpo como su cárcel.

En el mundo moderno, el alma da lugar a la autoconciencia, a la subjetividad que es el pensar y que se empieza a definir como algo físico, incluso como impulsos eléctricos del cerebro...

Partimos de reconocer en Descartes al gran transformador de la filosofía moderna con respecto al aporte de la subjetividad. Su trabajo busca una fundamentación universal de las ciencias desde la perspectiva epistemológica y obliga, por tanto, a una crítica de la experiencia, señalando que la experiencia carece de evidencia absoluta, porque solo hay un dato estrictamente apodíctico: *el ego cogito*.

Allí se funda la filosofía trascendental-moderna. La instalación del *ego cogito* como instancia de apelación absoluta y de la deducción proyectiva del mundo por el principio de causalidad —y por los principios mismos de la matemática y de la lógica— hacen caer su investigación en un solipsismo.

El yo, que es el pensar, va a tener el lugar fundamental en la existencia y de allí se deriva el resto del mundo, la naturaleza se vuelve objeto de estudio. Es radical en esto la mirada de Kant en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*. En el texto, el pensar es el tribunal que juzga y determina el lugar de la naturaleza y de todo lo existente en general, convierte en objeto de experiencia a lo existente, lo vuelve fenómeno de representación: puedo dudar de la existencia de todo, menos de mi propia posibilidad de representar (Kant, 1982).

Hasta aquí hemos venido defendiendo la modernidad como el ascenso de la subjetividad como racionalidad, pero también es cierto que la desdivinización del mundo y la imitación del mundo antiguo trajeron consigo el despertar del cuerpo y de las pasiones. Esto es fundamental no solo porque se cuestiona tanto el mito platónico que considera al cuerpo la cárcel del alma, sino al mundo cristiano que ve en el cuerpo la fuente del pecado y del mal. El cuerpo y las pasiones van a ser otros de los rasgos fundamentales de la subjetividad. El ser humano moderno se reconoce como ser de deseos y busca satisfacerlos, de tal manera que la conflictividad del teatro griego del ser humano con los absolutos, y la impotencia frente a los dioses y el destino, cede el lugar al conflicto de un ser humano contra otro por la satisfacción de sus deseos. En Spinoza, el deseo es el motor de la subjetividad y más adelante, en Hegel, la conflictividad aparece en la dialéctica del amo y el esclavo como lucha a muerte de las autoconciencias por el reconocimiento.

Como es obvio, este cambio en la manera de concebir al ser humano (sujeto), y el mundo (objeto), va a transformar radicalmente el teatro moderno, de tal manera que es imposible sostener el canon antiguo, considerando por lo menos cinco casos de la teatralidad moderna: el caso italiano, que refiere la comedia del arte, el nacimiento del melodrama y la ópera; el caso inglés del teatro isabelino-jacobino; el caso español del Siglo de Oro; el caso francés del clasicismo y el caso alemán, que es el romanticismo. Todos estos casos llegarán a una crisis muy compleja que ya hemos mencionado varias veces y a la que denominamos *crisis de la representación*.

## Referencias

- Aristóteles (2000). *Arte Poética*. Bogotá: Ed. Wilson Rojas.
- Burke, P. (1999). *El Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Burckhardt, J. (1985). *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Editorial Sarpe.
- Descartes, R. (1983). *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Heidegger, M. (1960). *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Editorial Losada.

## Carlos Eduardo Sepúlveda

carlosoccidente@yahoo.com

Filósofo de la Universidad Nacional. Licenciado en Educación Básica con énfasis en Ed. Artística, maestro en Artes Escénicas con énfasis en Dirección Teatral. Especialista en Educación Artística Integral. Magíster el Teatro y Artes Vivas. Candidato a Doctor en Filosofía (PhD) de la Pontificia Universidad Javeriana. Investigador sobre estética y política, profesor universitario de 14 años de experiencia docente en las artes escénicas. Director del Teatro Occidente con quien ha ganado múltiples reconocimientos, giras nacionales e internacionales. Docente de planta de la Universidad Pedagógica Nacional.

Artículo recibido en mayo de 2014 y aceptado en agosto de 2014

