



Vol. 10

PERSPECTIVAS

©Universidad Católica Luis Amigó

Transversal 51A N°. 67B-90
Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (604) 448 76 66. Fondo Editorial
www.ucatolicaluismigo.edu.co

Perseitas

Vol. 10, enero-diciembre de 2022
ISSN (En línea): 2346-1780

Rector

Pbro. Carlos Enrique Cardona Quiceno

Vicerrectora de Investigaciones

Isabel Cristina Puerta Lopera

Director Programas de Filosofía y Teología

Pbro. Sandro Aníbal Castaño Suárez

Coordinadora Fondo Editorial

Carolina Orrego Moscoso

Diagramación y diseño

Arbey David Zuluaga Yarce

Correctores de estilo

Olga Tereza Pissetti
Leidy Andrea Ríos Restrepo
Jhoana Andrea Gutiérrez Cadavid
Julián David Zuluaga Serna
Sebastián Álvarez Díaz
Luis Fernando Quiroz Jiménez
Edison Ferney Castrillón Ángel

Traductores

Luis Arturo Chaparro Neira
Margarita María Osorio Arango
Edison Ferney Castrillón Ángel
Sergio Andrés Pedraza Vélez
Julius Plaza Mondejar

Asistente de revistas

Daniela Flórez González

Editora asociada

Leidy Andrea Ríos Restrepo
ORCID: 0000-0001-9363-5213

Directora / Editora de la revista

Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín
ORCID: 0000-0002-8367-8911

Revista



PERSEITAS

Comité Editorial

Ph.D Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil.
ORCID: 0000-0003-1957-6117

Ph.D. José Manuel Camacho Delgado, Universidad de Sevilla, Sevilla, España.
ORCID: 0000-0001-6655-727

Ph.D. Jesús Manuel Conderana Cerrillo, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España.
ORCID: 0000-0002-4699-0463

Ph.D. Josefina Manjarrez Rosas, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.
ORCID: 0000-0002-4323-6422

Ph.D. Encarnación Ruiz Callejón, Universidad de Granada, Granada, España.
ORCID: 0000-0003-3559-2264

Ph.D. Roberto Rodríguez Milán, Hellenic Open University (Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο), Petras, Grecia.
ORCID: 0000-0002-1876-467X

Comité Científico

Ph.D. Carmen López Sáenz, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España.
ORCID: 0000-0003-4207-0579

Ph. D. Alberto Sánchez Rojo, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
ORCID: 0000-0003-2532-5867

Ph. D. Josu Ahedo Ruiz, Universidad Internacional de La Rioja, Logroño, España .
ORCID: 0000-0002-2480-5423

Ph. D. Bernardo Pérez Andreo, Instituto Teológico de Murcia, Murcia, España.
ORCID: 0000-0001-5966-3392

Ph. D. Daniel J. García López, Universidad de Granada, Granada España.
ORCID: 0000-0003-0601-1395

Ph. D. Nicolas Beauclair, Universidad de Montreal, Montreal, Canadá.
ORCID: 0000-0003-2316-6479

Ph. D. Pablo García Loeza, West Virginia University, West Virginia, Estados Unidos.
ORCID: 0000-0003-1098-1220

Ph. D. Josef Estermann, Luzern, Suiza.
ORCID: 0000-0002-2325-1932

Ph. D. Raquel Pastor Yuste, Universidad de Cádiz, Cádiz, España.
ORCID: 0000-0002-0382-6065

Árbitros

Carlos Miguel Núñez Preciado, Instituto Teológico Salesiano, Guadalajara, México.

Esp. Manuel David Gómez Erazo, Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia.
ORCID: 0000-0002-7879-8345

Mg. Denis Zuley Murillo Hernández, Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, Medellín, Colombia.
ORCID: 0000-0001-6589-4429

Mg. Diego Alfonso Landinez Guio, Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, Colombia.
ORCID: 0000-0002-9902-6539

Mg. Iván Torres Apablaza, Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.
ORCID: 0000-0003-4183-6544

Mg. Néstor William Botero Duque, Medellín Colombia.
Profesor retirado

Mg. Priscila Amaro Lopes, Rio de Janeiro, Brasil.
ORCID: 0000-0003-3870-8090

Ph. D. Agustín Ortega Cabrera, Universidad Anáhuac, Las Palmas de Gran Canaria, España.
ORCID: 0000-0003-4323-3798

Ph. D. Alejandra Rengifo, Central Michigan University, Mount Pleasant, Michigan, Estados Unidos.
ORCID: 0000-0002-8232-5815

Ph. D. Alexandre Leone, Centro de Estudos judaicos y Seminario Rabinico Latinoamericano, São Paulo, Brasil.

Ph. D. Amaya Erro-Garcés, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, España.
ORCID: 0000-0002-1858-1363

Ph. D. Carmen Riu de Martín, Universidad de Barcelona, Barcelona, España.
ORCID: 0000-0001-9162-0384

Ph. D. Carolina Vila Porras, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
ORCID: 0000-0002-4169-1157

Ph. D. Emivaldo Silva Nogueira, Universidad Bernardo O' Higgins, Goiânia, Brasil.
ORCID: 0000-0002-4426-3000

Ph. D. Francisco Javier Garrido Escobar, Museo Nacional de Historia Natural, Santiago, Chile.
ORCID: 0000-0001-8979-2670

Ph. D. Francisco Rafael Ostau De Lafond De León, Universidad Libre, Bogotá, Colombia.
ORCID: 0000-0003-1965-8462

Ph. D. Gerda Haßler, University of Potsdam, Potsdam, Alemania.
ORCID: 0000-0002-0873-4186

Ph. D. Gonzalo Soto Posada, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.
ORCID: 0000-0002-2077-4965

Ph. D. Ivan Witker, Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos de Chile y Universidad Central de Chile, Santiago, Chile.
ORCID: 0000-0003-2390-8559

Ph. D. Janaina Roberta dos Santos, Universidade Federal de Itajubá, Itajubá, Brasil.
ORCID: 0000-0003-4358-8759

Ph. D. José Manuel Martínez Pulet, Instituto de Educación Secundaria Ramiro de Maeztu y Universidad Pontifica de Comillas, Madrid, España.
ORCID: 0000-0001-9036-6054

Ph. D. José Sols Lucia, Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México.
ORCID: 0000-0002-1254-7447

Ph. D. Josefina Manjarrez Rosas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.
ORCID: 0000-0002-4323-6422

Ph. D. Juan Francisco García Aguilar, Universidad Anáhuac, Querétaro, México.
ORCID: 0000-0002-6535-8367

Ph. D. Julia Costilla, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
ORCID: 0000-0002-4424-2576

Ph. D. Juliana Luna Freire, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Brasil.
ORCID: 0000-0001-9873-0340

Ph. D. Juliana Rezende Torres, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, São Paulo, Brasil.
ORCID: 0000-0002-4598-6702

Ph. D. Laura Triviño Cabrera, Universidad De Málaga, Málaga, España.
ORCID: 0000-0001-8597-4952

Ph. D. Leopoldo La Rubia de Prado, Universidad de Granada, Granada, España.
ORCID: 0000-0001-6680-5483

Ph. D. Marc Pierre Olivier Berdet, Universidad de Brasília, Brasília, Brasil.
ORCID: 0000-0002-4527-3462

Ph. D. Maria Cristina Mariante Guarnieri, Instituto junguiano de ensino e pesquisa y Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil.
ORCID: 0000-0003-0096-9439

Ph. D. María Luisa Calero Vaquera, Universidad de Córdoba, Córdoba, España.
ORCID: 0000-0002-0966-8213

Ph. D. María Magdalena Vences Vidal, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.

Ph. D. Matías Ignacio Pizzi, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
ORCID: 0000-0002-2356-5958

Ph. D. Maximiliano Prada Dussán, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.
ORCID: 0000-0003-0204-8801

Ph. D. Nahomi Bonilla Sainz, Universidad Veracruzana, Xalapa Veracruz, México.

Ph. D. Natalia Andrea Alzate Alzate, Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia.
ORCID: 0000-0001-8047-9709

Ph. D. Omar Linares Huertas, Granada, España.

Ph. D. Paul Gilbert S.J., Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italia.

Ph. D. Paula Martínez, Université de Tours, Tours, Francia.

Ph. D. Pedro Karczmarczyk, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
ORCID: 0000-0001-6566-915X

Ph. D. Pedro Rivas Nieto, Universidad Loyola Andalucía, Sevilla, España.
ORCID: 0000-0002-2829-7294

Ph. D. Penélope Hernández, Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Caracas, Venezuela.
ORCID: 0000-0002-6572-2085

Ph. D. Rodrigo Steimberg, Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
ORCID: 0000-0002-7153-235X

Ph. D. Santiago García Ochoa, Consellería de Cultura Educación e Ordenación Universitaria,
Xunta de Galicia, O Carballiño, España.
ORCID: 0000-0002-4465-0860

Ph. D. Simón Puerta Domínguez, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
ORCID: 0000-0003-4360-7251

Ph. D. Stéphane Vinolo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador.
ORCID: 0000-0002-3371-0805

Edición

Universidad Católica Luis Amigó

Dónde consultar la revista

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/index>

Envío de manuscritos

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about/submissions#onlineSubmissions>
perseitas@amigo.edu.co

Suscripciones

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/user/register>

Solicitud de canje

Biblioteca Vicente Serer Vicens
Universidad Católica Luis Amigó
Medellín, Antioquia, Colombia

Contacto editorial

Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín
Directora/Editora Perseitas
Universidad Católica Luis Amigó

Carrera 67A No. 51 – 14 Piso 3
Medellín-Colombia
Teléfono (604) 4602263
Correo electrónico: perseitas@amigo.edu.co

Perseitas – Acceso abierto

Órgano de divulgación de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó.

Hecho en Colombia / Made in Colombia.

Financiación y publicación realizada por la Universidad Católica Luis Amigó. En ningún momento de la edición o difusión se hacen cobros a los autores para sufragar alguna de estas actividades; de tal manera que no recibe aportes económicos de personas naturales ni jurídicas.

Los principios éticos de esta revista se describen en sus políticas editoriales y, además, se adhieren a los procedimientos dictados por el Committee on Publication Ethics (COPE), que podrán ser consultados en www.publicationethics.org

© 2022 Universidad Católica Luis Amigó



OPEN ACCESS

Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional.

(CC BY-NC-ND 4.0)

La revista y los textos individuales que en esta se divulgan están protegidos por las leyes de copyright y por los términos y condiciones de la **Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional**. Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

Derechos de autor. El autor o autores pueden tener derechos adicionales en sus artículos según lo establecido en la cesión por ellos firmada.

Los autores son moral y legalmente responsables del contenido de sus artículos, así como del respeto a los derechos de autor. Por lo tanto, estos no comprometen en ningún sentido a la Universidad Católica Luis Amigó.

La revista Perseitas se fundó en el año 2012. Es una publicación continua de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó. Tiene como objetivo difundir, de forma digital, las investigaciones, reflexiones teóricas y sistematizaciones en torno a la filosofía, la teología y los estudios humanísticos que abordan problemas religiosos, históricos, literarios, sociales, políticos o estéticos.

Contenido

PRESENTACIÓN

Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín

EDITORIAL

El feminismo no es “antihombres”. A propósito de las denuncias y las luchas feministas

Feminism is not “anti-men”. About the feminist denunciations and struggles

Magda Victoria Díaz Alzate

Artículos

The christ is jesus: metamorphosis, possession and johannine christology de
pamela e. Kinlaw 1

The Christ is Jesus: Metamorphosis, Possession and Johannine Christology From Pamela E.
Kinlaw

Juan Sebastián Hernández Valencia

Creo en dios: análisis de contenido del primer artículo de fe cristiana, a partir de
la revisión de literatura 5

I believe in God: a content analysis of the first article of Christian faith, based on a literature review

Jonathan Andrés Rúa Penagos, Iván-Darío Toro-Jaramillo

Una aproximación teológica al seguimiento de Jesús desde la inteligencia
sentiente 27

A theological approach to the following of Jesus from sentient intelligence

Orlando Solano Pinzón, Daniel Garavito Villarreal

El poder amar y el ser amado althusseriano: tránsitos y transformaciones en el porvenir es largo	53
The power to love and the althusserian loved one: transits and transformations in The Future Lasts a Long Time	
Gloria María López Arboleda, Samir Ahmed Dasuky Quiceno, Juan Fernando García-Castro	
Trabajador cibernético: teletrabajo como táctica de liberación fabril	80
Cyborg worker: teleworking as a tactic of factory liberation	
Diana Milec Cifuentes-Leiton	
El ocultamiento del símbolo y la imaginación: repercusiones en el sistema educativo actual	111
The concealment of the symbol and the imagination: repercussions in today's educational system	
Ignacio Riffo-Pavón, Carolina Lagos-Oróstica	
El diálogo filosófico, una práctica alternativa y terapéutica	134
Philosophical dialogue, an alternative and therapeutic practice	
Andrés Escobar Vásquez, Jhon Edward Saldarriaga Flórez	
Un fantasma recorre cuba. La nación suturada en <i>la neblina del ayer</i> de leonardo padura	164
A ghost roams cuba. The nation sutured in <i>The mist of yesterday</i> by Leonardo Padura	
César Andrés Paredes Peña	
Autenticar, falsificar y patrimonializar. La cerámica alzate y la transformación de su valoración	191
Authenticating, forging and patrimonializing. The Alzate ceramics and the transformation of its valuation	
Iván Darío López Lugo	
Tensiones de la guerra fría: chile y la primavera de praga (1968)	216
Tensions of the Cold War: Chile and the Prague Spring (1968)	
Javier Castro Arcos, Froilán Ramos Rodríguez	
Técnica, consumo y cotidianidad: reflexiones a partir de la obra de jacques tati ...	250
Technique, consumption and everyday life: reflections on the work of Jacques Tati	
Mauricio Alexander Arango Tobón	

Justicia social: concepto y acercamiento a pasajes de los profetas del siglo VIII A. C.	270
<i>Social justice: concept and approach to passages of the prophets of the eighth century BC.</i>	
<i>Héctor Hernán Molano Cortés</i>	
Violencia misógina, amor y patriarcado	296
<i>Misogynist violence, love and patriarchy</i>	
<i>Martha Elena Grajales Usuga</i>	
Camus y kafka. Fundamentos de la filosofía del absurdo	323
<i>Camus and Kafka. Foundations of the philosophy of the absurd</i>	
<i>Juan Francisco Manrique</i>	
La imagen de culto latinoamericana. Hacia una definición teológica	350
<i>The latin american cult image. Towards a theological definition</i>	
<i>Federico Aguirre</i>	
Michel foucault y gilles deleuze. Sobre la imagen, el poder y la resistencia	379
<i>Michel Foucault and Gilles Deleuze. On image, power and resistance</i>	
<i>Leandro Sánchez Marín</i>	
Desplazamientos de la filosofía de la música: <i>una reflexión sobre la literatura del siglo XXI</i>	399
<i>Movements of the music philosophy: a reflection on the literature of the twenty-first century</i>	
<i>Carlos Andrés Arango-Lopera</i>	
Intersection of sets and inter-understanding between portuguese and spanish ..	431
<i>Intersección de conjuntos e intercomprensión entre portugués y español</i>	
<i>Miguel López-Astorga</i>	
Outridades ambientais: contribuições ontológicas aos fundamentos da educação ambiental	449
<i>Environmental otherness: ontological contributions to the foundations of environmental education</i>	
<i>Otredades ambientales: aportes ontológicos a los fundamentos de la educación ambiental</i>	
<i>Vilmar Alves Pereira</i>	

O homem está morto: a antropologia de abraham heschel como caminho de humanismo e crítica à modernidade 471

Man is dead: Abraham Heschel's anthropology as a path to humanism and critique of modernity

El hombre está muerto: la antropología de Abraham Heschel como camino del humanismo y la crítica a la modernidad

Emivaldo Silva Nogueira, Narcélio Ferreira de Lima

Jesucristo como fenómeno saturado. Un acercamiento fenomenológico al evangelio de Juan a partir del pensamiento de Jean-Luc Marion 495

Jesus Christ as a saturated phenomenon. A phenomenological approach to the Gospel of John based on the thought of Jean-Luc Marion

Manuel Porcel Moreno, Ianire Angulo Ordorika

Deceso fallido, voto perdido 527

Failed death, lost vote

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

Arqueología de un recuerdo 535

Archeology of a memory

David Esteban Zuluaga Mesa

Presentación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4612>

Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín^a

La crisis de las humanidades ocupa un lugar central en el debate intelectual contemporáneo. El porvenir de estas es incierto en un mundo en el que el aparato productivo deviene cada vez más totalizador e intenta permear todas las esferas humanas. Ni siquiera la cultura académica universitaria puede comprenderse al margen de este aparato, pues frecuentemente es condicionada por esquemas de valoración que se producen por fuera de la universidad y que están al servicio de intereses transnacionales (Santos Rego y Fernández-Ríos, 2016). Así, en una cultura académica fuertemente mediada por las lógicas del mercado, no es gratuito que el estudio de las humanidades parezca una ocupación anticuada y superflua, o inclusive una pérdida de tiempo (Giusti y Patrón, 2010). Es por estas razones que la pregunta por el futuro de las humanidades sigue siendo apremiante y debe estar anclada al presente (López Soria, 2010), pues nos invita a pensar detenidamente sobre los cambios que se avecinan.

Algunos discursos suelen otorgar a las humanidades una labor redentora. A veces se da por sentado, con demasiada confianza, que estas podrán resistir el vertiginoso ritmo que impone el mercado y el absolutismo de la razón instru-

^a Magíster en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Docente del programa de Filosofía en la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Perteneció al Grupo de Investigación Filosofía y Teología Crítica de esta universidad. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8367-8911> Correo: yulieth.ruizpu@amigo.edu.co

mental. Lo que en ocasiones se olvida, sin embargo, es que las humanidades también han contribuido a la formación de diversos tipos de absolutismos, como nos recuerda Maldonado-Torres (2017), y que han sustentado imaginarios acerca de lo que significa ser humanos, racionales o ciudadanos, los cuales, en su pretensión de universalidad, han servido en diferentes contextos para instaurar jerarquías y para justificar prácticas de exclusión, violencia y desigualdad. Preguntarse por el rol de las humanidades en la sociedad actual y futura también implica comprender el papel que estas han tenido en la formación de los discursos y prácticas que las han llevado a su propio cuestionamiento, como señala Maldonado-Torres (2017). En lugar de asignar a las humanidades una labor redentora —lo que a veces puede ser solo autocomplacencia— es necesario reconocer que su potencia transformadora depende en gran medida de la crítica que estas ejerzan sobre sí mismas y de la apertura con que lo hagan. Nuestra época no demanda la búsqueda de valores supremos y absolutos; por el contrario, nos exige que las alteridades tomen la palabra (López Soria, 2010) y que establezcamos nuevos horizontes de comprensión. Es imperioso, por lo tanto, que el saber de las humanidades responda “a la diversidad cultural y lingüística que nos enriquece como comunidad histórica” (López Soria, 2010, p. 135).

La presentación de este nuevo volumen ha iniciado con este llamado a que nos preguntemos por las humanidades que queremos construir porque, como como revista dedicada a esta área del conocimiento, estas cuestiones nos interpelan profundamente acerca del tipo de revista de queremos ser y el propósito de nuestra labor editorial. Hoy, cuando las dinámicas de publicación también se actualizan a un ritmo vertiginoso y la lógica del índice de impacto, con sus virtudes y desventajas, tiende a ordenar las dinámicas de investigación y de publicación (Santos Rego y Fernández-Ríos, 2016), también resulta apremiante que nos preguntemos cómo podemos contribuir al presente y futuro de las humanidades. Esta es una pregunta que queda abierta y que seguirá acompañando nuestra labor; no obstante, consideramos que los trabajos que conforman esta entrega contribuyen de múltiples maneras a las discusiones contemporáneas, además de que nos permiten avanzar en nuestro objetivo de publicar y difundir tanto los estudios humanísticos que se fundamentan sobre una tradición —la propia de las respectivas disciplinas— como de los estudios

emergentes que actualizan y proponen perspectivas novedosas y críticas frente a dicha tradición. En este volumen contamos con 20 artículos, 1 reseña y 2 cuentos en nuestro espacio literario. A continuación daremos más detalles sobre estos trabajos.

En la actualidad hay reflexiones que ponen bajo sospecha todas nuestras instituciones y las estructuras que en otras épocas parecían naturales. Se trata de discusiones que inmediatamente nos interpelan porque tienen que ver con la manera como habitamos el mundo y con la forma en que nos relacionamos con los otros y con lo otro. Encontramos en este volumen varios trabajos que enriquecen estas discusiones, empezando por nuestro editorial “El feminismo no es ‘antihombres’. A propósito de las denuncias y las luchas feministas”, un texto en el que la autora nos recuerda que no hay una sola forma del feminismo y en el que revisa críticamente uno de los prejuicios más comunes contra este movimiento, el cual se ha usado por mucho tiempo como una clara estrategia de deslegitimación contra este. El artículo “Violencia misógina, amor y patriarcado” también tiene un propósito esclarecedor: revisa de manera crítica el concepto de misoginia y establece su estrecha relación con el patriarcado para demostrar que este fenómeno, a veces reducido al ámbito psíquico, realmente se inscribe en el ámbito de lo moral y político. Por otra parte, el artículo “Outridades ambientais: contribuições ontológicas aos fundamentos da educação ambiental” también explora un tema que nos atañe, especialmente ahora que hemos empezado a ver los excesos de la época del Antropoceno. Alves Pereira propone el concepto de alteridad ambiental y nos muestra que hay diferentes otredades sin las cuales no es posible consolidar una educación ambiental efectiva, pues la vida futura depende de que reconozcamos que la existencia propia solo es posible en la medida en que hay muchos otros que, aunque están fuera de nosotros, nos constituyen de distintas maneras. A propósito de la educación, también contamos con el trabajo Riffo-Pavón y Lagos-Oróstica, “El ocultamiento del símbolo y la imaginación: repercusiones en el sistema educativo actual”, en el que se propone que la preeminencia de la actitud positivista, alimentada por la conjunción entre el mercado y la tecnociencia, ha permeado el sistema educativo y se ha vuelto normativa a tal punto que no solo ha puesto en crisis el saber de las humanidades, sino que, además, ha contribuido a que el ser humano viva cada vez más escindido y despojado de sus capacidades

simbólicas e imaginativas. Pero la educación no es el único espacio conquistado por las lógicas del mercado. Cifuentes-Leiton analiza la cara oculta del teletrabajo, una nueva forma de laborar que promete mayores libertades al flexibilizar los esquemas tradicionales del trabajo, pero que, en realidad, desdibuja los límites entre la esfera pública y privada, conquista la intimidad, aísla a los individuos y los atrapa en una situación exacerbada de productividad. El desalentador panorama establecido por Cifuentes-Leiton nos lleva a preguntarnos cuál es el rol de las humanidades, particularmente de la filosofía, después de haber experimentado una situación límite como lo fue la pandemia, en la que se demostró lo frágil que puede ser la salud mental y la importancia de cultivarla. Escobar Vázquez y Saldarriaga Flórez nos recuerdan que no hay una sola forma de hacer filosofía y presentan la consultoría filosófica como una alternativa terapéutica en la que el diálogo con otros nos otorga la posibilidad de conocernos y transformarnos.

Por otro lado, nuestros lectores podrán encontrar en este volumen un amplio espectro de reflexiones que se inscriben en el campo de la teología. El volumen inicia con la reseña de la obra de Pamela E. Kinlaw, *The Christ is Jesus: Metamorphosis, Possession and Johannine Christology* (2006), en la que Hernández describe su contenido y analiza sus principales planteamientos, los debates que suscita y algunas de sus limitaciones. Dos artículos se interrogan directamente por el quehacer teológico en la actualidad. Sobre la base del pensamiento de Ignacio Ellacuría, Solano Pinzón y Garavito Villarreal abogan por una teología que articule el seguimiento de Jesús y la praxis histórica, que no se restrinja a la apropiación doctrinal o conceptual y que se comprometa con la realidad en la cual está inmerso el creyente. Los autores reivindican la categoría ellacuriana de la “inteligencia sentiente de la realidad” como criterio para orientar la “mirada creyente de la realidad”. Rúa Penagos y Toro-Jaramillo también reconocen que la teología se ha diversificado y que la realidad actual demanda reflexiones situadas en la realidad histórica; por ello, los autores se propusieron rastrear el sentido del primer artículo del contenido de la fe cristiana en las investigaciones teológicas recientes. Una de las conclusiones de este trabajo es que los estudios emergentes deben tender a investigaciones interreligiosas que amplíen la concepción del Dios cristiano y que respondan a las preguntas que hoy nos convocan.

Las sociedades contemporáneas demandan principios de justicia social como cimientos de los Estados democráticos. Molano Cortés sostiene que el cristianismo no está al margen de esta demanda y rastrea en los profetas del siglo VIII a. C. diversas aproximaciones al concepto de justicia social para constatar que en los textos bíblicos ya estaba presente esta cuestión. Por otra parte, Silva Nogueira y Ferreira de Lima proponen, con base en el humanismo de Abraham Heschel, que la búsqueda de la dignidad y el sentido de la vida humana no recae en una sola religión, sino que todas deben cooperar para constituir un yo ético que haga frente a los males que afligen al ser humano. Los autores presentan la “teología de la profundidad” en la que se sustenta la antropología de Heschel, la cual tiene como premisa que el reconocimiento de la sacralidad humana es la clave para superar la deshumanización gestada en la modernidad.

El artículo “La imagen de culto latinoamericana. Hacia una definición teológica” puede ser de gran interés para los Estudios Culturales Latinoamericanos. Aguirre demuestra la importancia que tiene una teología de la imagen para el contexto latinoamericano a través de un paralelo entre el surgimiento del culto a las imágenes en los pueblos mediterráneos del primer milenio y la aparición de la imagen de culto en América Latina. El proceso de evangelización de América es indisoluble del poder sacramental que adquirieron las imágenes de culto, y por eso la experiencia de fe de la Iglesia latinoamericana gira en torno a imágenes de culto cuya naturaleza híbrida es sintetizada por el autor en tres binomios: hispana y amerindia, transitiva y reflexiva, sensible e inteligible.

En una interesante relación entre filosofía y teología, Porcel Moreno y Angulo Ordorika analizan la cristología del Evangelio de Juan a la luz de los conceptos de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion para mostrar que, tanto por la vía fenomenológica como por la reflexión teológica de las primeras comunidades joánicas, Jesucristo aparece como una “paradoja de paradojas”, como la “manifestación visible del Dios invisible”. El carácter paradójico de Jesucristo como fenómeno saturado reside en que, aunque aparece, no puede ser objetivado, pues aparece justamente como *no mentable, insoportable, absoluto e inmirable*.

La literatura y el arte también tienen gran relevancia en esta entrega a través de rigurosas relaciones dialógicas e interdisciplinarias. López Arboleda, Dasuky Quiceno y García-Castro exploran *El porvenir es largo* (1992) de Althusser como un juicio público e íntimo cuyas transiciones y desarrollo coinciden con las transformaciones que experimenta el autor hasta llegar a una comprensión del amor como un don que se da y que se recibe. Las transiciones también tienen protagonismo en el trabajo de Paredes Peña a través del análisis de *La neblina del ayer* de Leonardo Padura, obra en la que la ficción deviene como alegoría del proceso histórico de Cuba y permite entrever las fantasmagorías que envuelven a la nación para confrontar dialécticamente el pasado y el presente de la isla con miras hacia el futuro. Juan Francisco Manrique, por otra parte, abre nuevas discusiones en torno a la obra de Kafka y de Camus. A la luz de la filosofía existencialista de este último, el austrohúngaro aparece aquí como un pensador del absurdo, no solo por su obra, sino también por su vida. Este artículo pone de manifiesto que la obra de ambos escritores aún tiene mucho por decirnos.

En lo que respecta al campo estético y artístico, Arango-Lopera muestra a través de un riguroso trabajo de revisión la manera como se ha transformado la relación entre la música y la filosofía. De acuerdo con el autor, esta última ya no es la única que tiene por objeto pensar lo musical; por el contrario, la preeminencia de ciertas tendencias racionalistas y formalistas dio la ocasión para la emergencia de nuevas formas de abordaje por parte de otras disciplinas, las cuales ampliaron el espectro de comprensión del fenómeno musical a partir de su relación con lo social. López Lugo nos presenta el caso de la cerámica Alzate, un amplio conjunto de piezas de alfarería que inicialmente fueron producidas por una familia con el fin de lucrarse económicamente emulando piezas precolombinas y que a lo largo de la historia ha recibido diferentes valoraciones: desde simples falsificaciones hasta piezas de valor cultural y patrimonial que reinterpretan el pasado prehispánico. El autor abre una interesante discusión acerca de los actores sociales que legitiman y categorizan los bienes de interés cultural. A través de la obra cinematográfica del director francés Jacques Tati, Arango Tobón explora de qué manera se conectan el desarrollo tecnológico y el consumo con la constitución de nuevas subjetividades. De acuerdo con el autor, la obra de Tati resulta muy sugerente para nuestro tiempo porque

comprende bien que la manera como nos relacionamos con los objetos nos constituye, especialmente en un mundo en el que la técnica y la subjetividad es indisoluble y en el que la publicidad potencia constantemente la sociedad del consumo. El cine también ocupa un lugar importante en el trabajo de Sánchez Marín, pero en el marco del análisis de los regímenes de la imagen propuestos por Deleuze, dentro de los cuales se encuentra el cine y pone de manifiesto que la ideología se despliega mejor allí donde la imagen ha sido refinada a través de la técnica. Pero lo que interesa realmente al autor es analizar, a la luz de la interpretación del pensamiento de Foucault por parte de Deleuze, el potencial crítico que tienen los conceptos de imagen, poder y resistencia para comprender, entre otras cosas, la manera como la ideología se impone a través de medios artísticos y configura determinados relatos de la realidad.

En la investigación histórica de Castro Arcos y de Ramos Rodríguez la ideología también es una cuestión central. Este trabajo pone de manifiesto que los países latinoamericanos no fueron ajenos a las tensiones de la Guerra Fría y que las facciones ideológicas que se consolidaron en el marco de estas tensiones contribuyeron a la polarización local de estos países. Los autores se centran particularmente en analizar los debates y posturas políticas que se suscitaron en Chile a raíz de la “Primavera de Praga” de agosto de 1968.

Finalmente, el artículo “Intersection of sets and inter-understanding between Portuguese and Spanish” presenta un método que será de gran novedad para nuestros lectores. Sobre la base de elementos fónicos y gráficos (letras), López-Astorga aplica el trabajo lógico-matemático de Giuseppe Peano a una cuestión del ámbito de la lingüística y utiliza la relación lógica de intersección entre conjuntos para comparar dos lenguas y predecir el porcentaje de inter-comprensión entre estas.

Como ya es costumbre, cada año dedicamos algunas páginas de nuestra revista al espacio literario, que este año está compuesto por dos relatos cautivadores. En uno, la intimidad y la nostalgia los envolverá en un viaje por los recuerdos del narrador; en el otro, la maestría con la que se narra una insólita situación que se parece mucho a la realidad evocará el realismo mágico y su capacidad para alternar lo real con lo fantástico.

Por último, queremos expresar una profunda gratitud a todas las personas que hicieron posible la publicación de este nuevo volumen y a los lectores que acompañan cada entrega, pues dan sentido a nuestra labor editorial año tras año.

Sean bienvenidos a este nuevo volumen de *Perseitas*.

Referencias

- Giusti, M., y Patrón, P. (2010). Introducción. En M. Giusti y P. Patrón (Eds.), *El futuro de las humanidades, las humanidades del futuro* (pp. 9-13). Fondo Editorial PUCP. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/173092>
- López Soria, J. I. (2010). Las humanidades y la toma de la palabra por las diversidades. En M. Giusti y P. Patrón (Eds.), *El futuro de las humanidades, las humanidades del futuro* (pp. 129-135). Fondo Editorial PUCP. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/173092>
- Rodríguez Reyes, A. (2017). Entrevista a Nelson Maldonado-Torres: las humanidades y el giro decolonial en el siglo XXI. *Analéctica*, 3(21). <https://doi.org/10.5281/zenodo.4021393>
- Santos Rego, M. A., y Fernández-Ríos, L. (2016). El factor de impacto y el futuro de las revistas académicas. El riesgo de patologización. *Innovación Educativa*, 16(72), 35-51. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-26732016000300035

Editorial

El feminismo no es “antihombres”. A propósito de las denuncias y las luchas feministas

Feminism is not “anti-men”. About the feminist denunciations and struggles

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4523>

Magda Victoria Díaz Alzate^a

Al hablar de las mujeres y sus derechos es ineludible reconocer las luchas que se han emprendido desde los movimientos feministas. Personas en todo el mundo, incluyendo mujeres, consideran que la lucha feminista se trata exclusivamente de alcanzar la igualdad entre hombres y mujeres, y que la emprenden mujeres “antihombres” (Hooks, 2020), juicio que además de ser una aberración y una falacia desproporcional, ha profundizado la grave guerra contra las mujeres que luchan para que se develen los problemas estructurales de opresión, hasta el punto de equiparar sus luchas políticas con una práctica de eliminación de una parte de la humanidad como fue el *nazismo*, señalando

^a Candidata a Doctora en Pensamiento Complejo. Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Especialista en Docencia Investigativa Universitaria. Psicóloga Social. Docente integrante del Grupo de Investigación Estudios de Fenómenos Psicosociales de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7712-8462>. Correo electrónico: magda.diazal@amigo.edu.co

a las feministas como *feminazis*, con toda la carga simbólica de odio que el término implica y el peligro al que nos exponen, en cuanto existen receptores que no son capaces de trascender lo que los medios de comunicación y las estructuras patriarcales emiten para deslegitimar esta causa digna de tener derechos humanos y las condiciones necesarias para vivirlos de manera plena.

Para Hooks (2020), esta visión de que el feminismo es un movimiento unitario, pero que, además, pretende imponer la supremacía de las mujeres sobre los hombres, se soporta en la propaganda amañada que emprenden los medios de comunicación. Esta crueldad de dichos medios es contra cualquier forma de lucha que implique el cuestionamiento de las estructuras de dominación para el mantenimiento de los órdenes establecidos que benefician a unas élites específicas y que se soportan en sistemas capitalistas y patriarcales para hacerlo.

El feminismo no ha sido siempre el mismo, ni se reduce a una sola forma de lucha, aunque desde cualquiera de sus frentes siempre hay un cuestionamiento por el orden patriarcal jerárquico, lo que, sin embargo, no implica y nunca implicará la eliminación de una parte de la humanidad. Una de las formas de lucha feminista es aquella que Hooks (2020) reconoce como reformista y que buscó la igualdad entre hombres y mujeres. Estas luchas por la igualdad nacieron de la conciencia de que las mujeres no teníamos los mismos derechos laborales, sociales, políticos y económicos que los hombres. Tal perspectiva, defendida en su mayoría por mujeres blancas, aún se instala en la idea binaria de que el mudo está dividido entre dos sexos biológicos que nos determinan como hombres o mujeres y dos géneros que nos adjudican socialmente roles masculinos o femeninos, estableciendo una relación jerárquica en la que las mujeres definidas femeninas, están subyugadas a los hombres definidos como masculinos. Si bien lo aquí descrito representa una verdad de relacionamiento entre sexos y géneros, no es la única forma de conceptualización de poder patriarcal.

Como indico, esta perspectiva reformista, necesaria en los inicios de las luchas feministas para el reclamo de los derechos para las mujeres en igualdad de condiciones a los hombres, no es la única que soporta el cuestionamiento de la desigualdad. La capacidad crítica y reflexiva de las mujeres también nos

permite cuestionar los imperativos blancos que se pudieron imponer en esta postura, puesto que la idea de la lucha por la igualdad como se propone allí, supone que, de entrada, todas las mujeres del mundo tenemos garantizadas desde el nacimiento las mismas condiciones humanas para centrar la motivación en alcanzar los mismos derechos civiles.

Una perspectiva reformista, como la que aquí sintetizo, se basa en la noción de justicia que propone John Rawls (1971)¹, a partir de la cual se presupone que todas las mujeres nacemos bajo unas condiciones similares de libertad y racionalidad para llegar a acuerdos. Esta propuesta del orden liberal, se sostiene en la noción hegemónica de justicia distributiva, que da por hecho que los individuos conviven en sociedades con estructuras y sistemas que permiten el desarrollo de libertades para decidir si acceden o no a los derechos humanos, civiles y políticos. Una intención como esta resulta utópica, puesto que no existen tales principios de justicia que permitieran tener las mismas luchas por las mismas falencias, porque no vivimos problemas idénticos. Además, este pensamiento liberal no llega nunca a tocar las estructuras de la opresión, aunque evidencia las inmensas brechas entre sexos y géneros.

Por otro lado, hallamos la perspectiva revolucionaria, concepto que utiliza Hooks (2020) para referirse a los movimientos feministas que reconocen la utopía en la perspectiva reformista de la igualdad entre hombres y mujeres. Desde esta posición se critica la simplificación de las luchas como unitarias entre todas las mujeres, cuando las condiciones de nacimiento nos ubican en lugares de desventajas diversas. Las diferencias regionales, de clases, de etnias, de países, de territorios, entre muchos otros aspectos, definen circunstancias diferentes que determinan, incluso, las características que deben ir tomando nuestras subjetividades femeninas, según los mandatos sociales, políticos, religiosos, familiares y hasta educativos.

Desde la perspectiva revolucionaria hay una resistencia, incluso, a la noción de sororidad: aquella posibilidad de hermanarnos sin discrepancias entre nosotras (Hooks, 2020). Lo que hay detrás de esta idea es una definición

¹ La justicia desde la perspectiva de Rawls considera que todas las personas son libres, racionales e iguales para llegar a acuerdos sobre los principios humanos, lo que significaría estar en una situación contractual en la que se tienen las mismas condiciones humanas, históricas, sociales, políticas, culturales y racionales.

universal y unívoca de lo que significa ser mujer y desde la cual se asume que todas tenemos las mismas necesidades de lucha. Esto desconoce que las mujeres somos plurales y que el logro de los derechos humanos en plenitud parte del reconocimiento de que entre nosotras también hay diferencias de clase, étnicas, de oportunidades y de condiciones al nacer. Este reconocimiento hace que sea imperativo pensar la interseccionalidad como una postura ética y política para abordar las violencias contra las mujeres y otros problemas de desigualdad e inequidad en el sistema patriarcal.

Seguir defendiendo que el feminismo es unitario hace que estemos ancladas en la ilusión del logro de la igualdad o como lo nombra Hendel (2020), *el espejismo de la igualdad*, puesto que hay una percepción de que, si los derechos están escritos en las constituciones políticas o si existe una normatividad robusta que nos proteja, entonces ya alcanzamos la ciudadanía plena. En esta noción se soporta un pensamiento bastante generalizado entre los más conservadores, según el cual las mujeres vivimos los derechos humanos en plenitud, todo ello sostenido en los medios de comunicación que aprovechan este auge normativo y su supremacía para aducir que ya no hay lucha feminista legítima.

Precisamente, uno de los condicionantes más difíciles de erradicar son los estereotipos de género que en cada cultura y contexto hemos tomado como naturales y desde los cuales nos hemos configurado como mujeres del género femenino. Tales estereotipos impiden que podamos desenmarañar los tejidos profundos de las estructuras patriarcales que perpetúan las mismas condiciones históricas y sistemáticas de inequidad, desigualdad y violencia, pero ahora con una legislación escrita que, como nos lo indica Portas Pérez (2019) al referirse a la *ley*, se presenta como un salvamento a las profundas violencias estructurales, tratando de reducir así el problema de las violencias contra las mujeres a un fenómeno que se resuelve en la legislación, en la normativa o en las constituciones políticas. Esta forma de ver el fenómeno es cercana a pensar que las brechas se cierran definiendo leyes de igualdad entre hombres y mujeres, que permiten a las mujeres, por ejemplo, ingresar a la universidad, tener el mismo cargo que los hombres o votar.

Una de las ilusiones sobre la igualdad es que las mujeres en general vivimos la ciudadanía plena. La idea de la ciudadanía como un modo universal de vivir las ciudades, o como la posibilidad de la actuación pública, de entrada, excluye a muchas mujeres que aún permanecen confinadas a las labores domésticas, las cuales se han equiparado, erróneamente, con la esfera privada. Esta imagen universal de ciudadanía implica, además, una relación entre iguales que no es real cuando se habla de mujeres y hombres. Tal noción de ciudadanía está basada en la teoría contractualista de Rousseau (1762/2003), en la que todas las personas contratantes nacen en las mismas condiciones de libertad para negociar, y en la teoría de justicia de Rawls (1971). En ambos autores, hay una idea de que existe igualdad al nacer sin importar el lugar de nacimiento ni las circunstancias, lo que termina siendo una falacia.

La igualdad laboral es otra de las ilusiones. Hendel (2020) muestra que los obstáculos se mantienen para que todas las mujeres podamos lograr vivir el derecho al trabajo de manera plena. Dos categorías de análisis muy interesantes como el *techo de cristal* y el *piso de barro*, demuestran que la normativa no es suficiente para garantizar que las mujeres logremos la plenitud de los derechos laborales. El techo de cristal, aunque es usado por primera vez para referirse a mujeres ejecutivas (Hendel, 2020), se expande por el mundo para demostrar que hay un espejismo en el hecho de creer que mujeres y hombres podemos crecer de la misma manera en nuestras carreras profesionales. Si bien hay mujeres que alcanzan lugares de liderazgos muy importantes, muchas de ellas están sometidas a tener que demostrar que llegaron por méritos propios e incluso se ven expuestas a comentarios sexistas sobre cómo lograron sus ascensos. Asimismo, el piso de barro se viene estudiando en los últimos años como la imposibilidad que tienen muchas mujeres para dejar las tareas domésticas impuestas por estereotipos y así desarrollarse profesionalmente; cuando deciden abandonar el mandato, generalmente son criticadas por no seguir los estándares sexistas y de género.

A modo de cierre, es imperativo que las sociedades reconozcan las desigualdades e inequidades estructurales entre sexos y géneros como uno de los principales problemas humanos. Mientras las perspectivas conservadoras de la vida familiar y de las definiciones de los sexos y géneros se sigan imponiendo

y mientras las posturas políticas liberales definan los modos de organización de las personas en el mundo para soportar las condiciones que el capitalismo requiere, no habrá ninguna lucha feminista que logre la plenitud de los derechos humanos para las mujeres en el mundo. Pero no solo se necesita de las mujeres luchando y reconociendo estas brechas; es muy importante que los hombres estén involucrados y que reconozcan la problemática, para que, como dice Hooks (2020), los medios de comunicación dejen de usar la idea de que el feminismo es "antihombres" solo para legitimar la perpetuación de las violencias estructurales, institucionales y cotidianas contra las mujeres.

Conflicto de interés

La autora declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Hendel, L. (2020). *Violencias de género. Las mentiras del patriarcado*. Paidós.
- Hooks, B. (2020). *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de Sueños.
https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS_map47_hooks_web.pdf
- Portas Pérez, T. (2019). Violencia de género como crimen ontológico. En López Díaz, A. J. (Ed.), *Violencias de género. Persistencias y nuevas formas* (pp. 17-28). Catarata.
- Rawls, J. (1971). *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, J. J. (1762/2003). *El contrato social*. Editorial Losada.

THE CHRIST IS JESUS: METAMORPHOSIS, POSSESSION AND JOHANNINE CHRISTOLOGY DE PAMELA E. KINLAW^a

The Christ is Jesus: Metamorphosis, Possession and
Johannine Christology From Pamela E. Kinlaw

Reseña

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4092>

Recibido: junio 16 de 2020. Aceptado: septiembre 9 de 2021. Publicado: septiembre 13 de 2021

*Juan Sebastián Hernández Valencia**

A pesar de haber transcurrido diecisiete años desde su publicación, por el interés en su campo de investigación y por ser aun relativamente desconocido en el medio de la exégesis latinoamericana, se puede juzgar pertinente analizar esta obra. El libro de Pamela E. Kinlaw presenta una visión de las expectativas que la audiencia del antiguo mundo mediterráneo (AMM) pudo tener respecto a la epifanía de Jesús. Asimismo, ofrece categorías literarias sobre el concepto joánico de encarnación y abre un debate polémico respecto a las tendencias teológicas adoptadas por el autor, o los autores, del cuarto evangelio y sus oponentes. Estas razones son más que suficientes para leer con detenimiento las tesis que en su libro ofrece.

^a El texto hace parte de una exploración bibliográfica previa y relacionada en su financiación y filiación institucional con el proyecto de investigación Exégesis de la Literatura Cristiana Primitiva del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, de la Universidad Católica Luis Amigó, con radicado 60577, que dio como producto principal el artículo “El libro de los signos (Jn 1, 19-12, 50): aproximación a algunas de sus líneas de investigación”, publicado en el 2021 en la revista *Franciscanum*, en el número 175, vol. 63, 1-28.

* Magister en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente en la Universidad Católica Luis Amigó (Medellín, Colombia) y en la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, de la Universidad Católica Luis Amigó; miembro del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura (TRyC) de la Universidad Pontificia Bolivariana. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9567-4205>. Correo electrónico: juan.hernandezva@amigo.edu.co y juansebastian.hernandezv@upb.edu.co.

El libro es una versión revisada de su tesis doctoral, dirigida por Charles H. Talbert en la Universidad de Baylor y publicada en la colección “Academia Bíblica”, de la *Society of Biblical Literature*. La autora es de origen confesional católico, laica y relacionada con la parroquia *Sacred Heart* (de la diócesis de San Angelo, en Texas) y a la legión de María. Su tesis sobre la existencia de una doctrina de la encarnación de tipo adopcionista ha creado cierta polémica¹.

Kinlaw sostiene que la cristología joánica se centra en la permanente posesión del Cristo en la humanidad de Jesús en el bautismo. En su tesis, la autora sostiene que el modelo epistemológico de revelación y aparición de los dioses en la esfera humana (epifanía) que usa el autor del evangelio (EvJn) y las cartas (1-3Jn), y sus oponentes es descrito con el patrón de posesión.

Su tesis se sostiene en el análisis metodológico de la literatura del AMM: textos grecorromanos y del judaísmo del segundo templo. En ellos se describe la epifanía de los dioses a partir de dos categorías literarias básicas: metamorfosis y posesión. Kinlaw supone que estas categorías responden a las expectativas culturales de la audiencia joánica, en particular, y la audiencia del AMM, en general.

Kinlaw define la metamorfosis como la transformación externa en apariencia humana que los dioses realizan en sus epifanías. En las narrativas que presentan esta experiencia se enfatiza en la transformación externa y temporal. Su campo semántico lo conforman vocablos como *muto*, *transformo* (latín), y *meteballō* y *morphoō* (griego). Por otra parte, para Kinlaw la posesión tiene un carácter más estable y diverso, y ofrece tres patrones: (1) éxtasis, (2) inspiración, e (3) habitación (*dwelling*). En la literatura grecorromana el primer patrón es el más frecuente, mientras que en la literatura judía lo es el segundo patrón. El campo semántico de la posesión, en sus tres patrones, lo constituye el vocablo latino *furor*, y los vocablos griegos *mania* y *entheos*.

El contenido de la obra se organiza en seis capítulos. En el primero se abordan la historia de la investigación y el análisis metodológico. En la historia de la investigación (pp. 1-14) se revisa críticamente las propuestas de (1) la

¹ Véase las recensiones de Estes (2008, 6-9) y O’Grady (2006, 767-769).

Religionsgeschichte Schule (Wilhelm Bousset y Rudolf Bultmann); (2) la aproximación a la humanidad y divinidad de Jesús (Ernst Käsemann); y (3) la aproximación de la historia de la comunidad joánica (J. Louis Martyn y Raymond E. Brown). El análisis de la metodología lo dirige con una pregunta modal: ¿cómo entra e interactúa un dios en la esfera humana?² En este análisis se revisan los modelos epistemológicos de las expectativas culturales de la audiencia del AMM. La descripción de los modelos de metamorfosis y posesión se desarrollan entre los capítulos 2, dedicado a la metamorfosis (pp. 15-40), y el capítulo 3, dedicado al análisis de la posesión (pp. 41-67). Los capítulos más extensos están dedicados a la literatura joánica. En el capítulo 4 se analiza el docetismo en 1-3Jn (pp. 69-108). En el capítulo 5 se analiza el EvJn desde los conceptos de encarnación e inhabitación (pp. 109-171). El libro finaliza con el desarrollo de las conclusiones (pp. 173-176), la presentación del elenco bibliográfico de la obra (pp. 177-193) y los índices de citas bíblicas y de autores (pp. 195-206).

La tesis de Kinlaw supone un avance en los estudios joánicos en la perspectiva de la antropología cultural y la *Religionsgeschichte Schule*. La misma Kinlaw es consciente de realizar un aporte al método de la *Religionsgeschichte Schule*. El gran tropiezo con el cual se enfrentó esta escuela lo constituye el subordinacionismo. Aunque el subordinacionismo no pasó desapercibido en el desarrollo de las cristologías patrísticas,³ parece no solo exagerada, sino incorrecta la tesis de la *Religionsgeschichte Schule*. La divinidad de Jesús no es resultado de la influencia de la cultura religiosa popular helenística y su teoría de la apoteosis de un *Theios-anēr*; tampoco del mito mandeo y su teoría de un mito gnóstico precristiano de un redentor-revelador. El estudio de Kinlaw proporciona otras categorías desde las cuales pensar el monoteísmo modificado presente en la cristología joánica. Pero también se queda encerrado en el modelo adopcionista, ¡con la desventaja de suponer su presencia en un relato evangélico que carece por completo de escena bautismal! Ningún sistema adopcionista pudo desarrollarse sin narración bautismal⁴. Suponer que el *logos* preexistente joánico se hizo carne en el momento del bautismo de Jesús,

² Esta pregunta metodológica aparece dos veces con las siguientes redacciones: (1) "When a god comes onto the stage of human history and moves among human beings, how is that entry into human history conceptualized?" (p. 1). (2) "How does a divine being appear on earth to interact with humans?" (p. 15).

³ El subordinacionismo parece haber desarrollado en el siglo III el adopcionismo (Pablo de Samosata), el arrianismo del siglo IV y el nestorianismo del siglo V.

⁴ Sobre esto, véase a Orbe (1995, 663-699; 1961).

en el único evangelio que omite la escena bautismal y en la única literatura que insiste en la humanidad de Jesús (1Jn), es el gran tropiezo que enfrenta parte de la tesis que Kinlaw defiende.

Resulta curiosa la poca atención que Kinlaw le presta al método de los títulos cristológicos. Kinlaw fundamenta su tesis en la conceptualización epistemológica de las narraciones y experiencias religiosas de las epifanías, expresadas y definidas en un vocabulario determinado. En otras palabras, Kinlaw se apoya en el nombrar la experiencia de las epifanías desde las expectativas culturales de las audiencias del AMM. Se podría preguntar: ¿el estudio de los títulos cristológicos no se fundamenta en esta misma conceptualización epistemológica? ¿El título cristológico “Mesías” no configura y agrupa las expectativas culturales de una parte de la audiencia del AMM? No se entiende la razón por la cual brilla la ausencia de los grandes aportes realizados por las obras de Cullmann (1963) y Dunn (1980).

Referencias

- Cullmann, O. (1963). *Die Christologie des Neuen Testaments* (3rd ed.). Mohr Siebeck.
- Dunn, J. D.G. (1980). *Christology in the Making* (2nd ed.). SCM Press.
- Estes, D. (2008). Pamela E. Kinlaw, The Christ is Jesus. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 5, 6-9.
- O'Grady, J. F. (2006). The Christ is Jesus: Metamorphosis, Possession and Johannine Christology (SBL Academia Biblica 18) by Pamela E. Kinlaw. *The Catholic Biblical Quarterly* 68(4), 767-769.
- Orbe, A. (1995). El Espíritu en el Bautismo de Jesús (en torno a san Ireneo). *Gregorianum* 76(4), 663-699.
- Orbe, A. (1961). *La unción del verbo. Estudios Valentinianos* (Vol. 3). Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.

CREO EN DIOS: ANÁLISIS DE CONTENIDO DEL PRIMER ARTÍCULO DE FE CRISTIANA, A PARTIR DE LA REVISIÓN DE LITERATURA^a

I believe in God: a content analysis of the first article of
Christian faith, based on a literature review

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4162>

Recibido: abril 8 de 2021. Aceptado: mayo 7 de 2021. Publicado: noviembre 25 de 2021

*Jonathan Andrés Rúa Penagos**
*Iván-Darío Toro-Jaramillo***

Resumen

En la actualidad, existen diferentes comprensiones del primer artículo del contenido de la fe cristiana, lo que hace necesario un análisis de dichas interpretaciones a partir de categorías teológicas. Esta investigación busca develar el sentido del primer artículo del contenido de la fe cristiana en la producción teológica reciente, por medio de un ejercicio hermenéutico, analizándola bibliométrica y categorialmente, usando como mediación el software para el análisis de datos cualitativos NVivo.

^a El artículo en su versión inglesa puede ser consultado en: Rúa Penagos, J. A., & Toro Jaramillo, I.D. (2020). I believe in God: Content analysis of the first article of the Christian faith, based on a literature review. *HTS Theologies Studies / Theological Studies*, 76(1). <https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.5470>, disponible en el siguiente enlace: <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/5470>. El texto en español se publica teniendo en cuenta la licencia Creative Commons Attribution 4.0 International.

* Ser humano; Ph.D en Teología y Magister en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB); Teólogo y Filósofo de la Universidad Católica Luis Amigó; Docente Interno Asociado de la UPB y Maestro en la Secretaría de Educación de Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3193-8096> Correo electrónico: jonathan.rua@upb.edu.co

** Ph.D en Filosofía y Ph.D en Teología (Universidad de Navarra, España), Director de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia) y de la Línea de investigación Humanismo y Organizaciones, del Grupo de Investigación Teología, Religión y Cultura (TRyC). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8639-3567> Correo electrónico: ivandario.toro@upb.edu.co

Se concluye que la literatura teológica reciente aborda el sentido del primer artículo de la fe cristiana a partir de la existencia, concepto, definición de Dios y sus atributos como su poder, actuación, la creación, revelación y reinado. Aunque el material encontrado es escaso comparado con otros temas o áreas de conocimiento que puedan explorarse en estas herramientas, el hecho se explica porque, normalmente, no ha sido una preocupación para los teólogos la publicación en revistas de alto impacto.

La forma de abordar a Dios en la literatura contemporánea puede ser enriquecida teniendo en cuenta contextos determinados como la pobreza, la discriminación, el sufrimiento, la violencia, la trata de personas, los migrantes y las realidades políticas, entre otros, de tal manera que no sea tan solo una reflexión metafísica de Dios, sino también histórica e immanente, e incluso con investigaciones interreligiosas que amplíen la concepción del Dios cristiano y responda a preguntas que la sociedad contemporánea se hace en su vida cotidiana.

Palabras clave

Credo; Dios; Fe; Teología dogmática; Teología latinoamericana; Trascendencia.

Abstract

At present, there are different understandings of the first article of the content of the Christian faith, which makes an analysis of these interpretations from theological categories necessary. This research seeks to reveal the meaning of the first article of the content of the Christian faith in recent theological production, through a hermeneutical exercise, analyzing it bibliometrically and categorically and using the Nvivo software for the analysis of qualitative data as mediation.

It is concluded that recent theological literature addresses the meaning of the first article of the Christian faith from the existence, concept, definition of God and his attributes such as his power, performance, creation, revelation and reign. Although the material found is scarce compared to other topics or areas of knowledge that can be explored in these tools, the fact is explained because, normally, it has not been a concern for theologians to publish in high impact journals.

The approach to God in contemporary literature can be enriched by taking into account specific contexts such as poverty, discrimination, suffering, violence, human trafficking, migrants and political realities, among others, so that it is not only a metaphysical reflection of God, but also historical and immanent, and even with interreligious research that broadens the conception of the Christian God and responds to questions that contemporary society asks in their daily lives.

Keywords

Creed; God; Faith; Dogmatic theology; Latin American theology; Transcendence.

Introducción

En la actualidad, existen diferentes comprensiones del primer artículo del contenido de la fe cristiana —*Credo in Deum (Creo en Dios)*—, lo que hace necesario un análisis de dichas interpretaciones a partir de categorías teológicas. Esta diversidad es causada por múltiples factores: la manera de seguir a Jesús, el contexto sociocultural, la formación académica, etc. (Rúa Penagos & Toro Jaramillo, 2020b).

A lo anterior se le suma el hecho que existe una aparente diversidad entre la visión de Dios que se profesa oficialmente en el contexto del cristianismo, lo que la producción teológica reciente elabora y las concepciones populares; en otras palabras, hay momentos en los que se interrumpe la continuidad en la comprensión del dogma, tanto en términos de contenido como metodológicos.

Este problema de investigación tiene un agravante y es que, al parecer, la diferencia entre las comprensiones de la fe crece, y es muy particular, cuando se habla de una población vulnerable, empobrecida o de la periferia. La comprensión de la fe tiene una dimensión educativa que en muchos momentos no llega hasta los confines del territorio, o al menos la experiencia de Dios vivida por las comunidades no se articula con la de la oficialidad, y viceversa. Incluso, muchas veces existe una subvaloración de las construcciones populares de lo religioso.

Por todo lo anterior, se formula la siguiente pregunta de investigación: ¿Cuál es el sentido del primer artículo del contenido de la fe cristiana en la producción teológica reciente? Específicamente, el problema busca abordar al menos dos preguntas, a saber: ¿cómo se caracteriza la producción académica reciente en relación con el primer artículo de la fe cristiana?, y ¿qué categorías priman en el entramado conceptual de dicha producción? De allí que pretendamos, y este es el objetivo de la pesquisa, develar el sentido del primer artículo del contenido de la fe cristiana en la producción teológica reciente, por medio de un ejercicio hermenéutico, analizando bibliométrica y categorialmente los artículos científicos más relevantes de la actualidad.

Este tipo de trabajo justificará una forma de quehacer teológico en el contexto del surgimiento de un nuevo paradigma epistemológico que enriquece la acción eclesial, con miras a una intervención pastoral eficaz. Lo anterior significa continuar con un diálogo entre contenidos y métodos de investigación, no solo en Teología sino en las mediaciones filosóficas y socioanalíticas que las ciencias sociales y humanas han explorado.

Los resultados de esta pesquisa permitirán analizar el abanico de posibilidades en la comprensión del concepto de Dios en los distintos niveles teóricos, que posteriormente servirá para hacer una correlación entre dichas comprensiones: las que el magisterio presenta y las que las comunidades periféricas experimentan. Siendo así, se desprenderán consecuencias teológicas y pastorales que posibilitarían el diálogo entre lo que deberíamos creer y lo que efectivamente estamos creyendo.

Marco Teórico

La experiencia y la trascendencia

Según Paul Tillich (1972), “la experiencia es el medio a través del cual las fuentes nos ‘hablan’ y nosotros podemos recibirlas” (p. 61); es ella el lugar donde el ser humano se encuentra con Dios (Schillebeeckx, 1965). La experiencia es la forma en que el ser humano se conecta con la vida, con todo lo que existe, y con base en ella va construyendo sus caminos y posibilidades. Esta experiencia es el fundamento del conocimiento en cuanto que es el momento inicial de un análisis lógico sobre lo que se vive (Müller, 1998).

Ahora bien, el ser humano ha experimentado la posibilidad de trascender, de disponerse para acoger la revelación de Dios (Pié i Ninot, 1996), que muestra una relación estrecha entre la naturaleza y la gracia (Aguilar de Souza, 2004). Rahner (1979) afirmaba que el ser humano es apertura al ser en general, es posibilidad, se dirige hacia el Misterio Sagrado que lo impulsa hacia un amor

radical y a vivir en justicia. Esa trascendencia es libre e histórica, se da aquí y ahora y favorece las condiciones para que opere lo que en términos teológicos llamamos salvación.

La Teología dogmática

El campo teológico es amplio y las formas de abordar los problemas son diversas. De allí que existan áreas y disciplinas en esta ciencia. La Teología dogmática es una de las formas de hacer Teología. Uno de los teólogos que más ha trabajado este tema es Gerhard Müller (1998), quien fuera prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe. Según su criterio, la Teología tiene como objeto la fe, vivida en la Iglesia y autorrevelada por Dios a través de Jesús, donde “el fin de esta autocomunicación divina es que los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tengan acceso al Padre en el Espíritu Santo” (pp. 4-5).

Específicamente, la dogmática es “la exposición metódicamente desarrollada, de la realidad y la interconexión de la autocomunicación, liberadora de los hombres, del Dios trino en Jesucristo, tal como se expresa en el medio de la confesión de fe de la Iglesia” (Müller, 1998, p. 36). El método regresivo, propio del hacer teológico dogmático, permite acercarse a las comprensiones de los contenidos de la fe. Trabajos como los de Da Costa y Silveira (2015), Freire da Silva (2015), García Rubio (2011), Souza (2012) y Vitor de Oliveira (2010) dan cuenta de ello.

La Teología latinoamericana

El discurso sobre Dios elaborado en América Latina, en las últimas décadas, posee una gran relevancia en el contexto de la producción teológica mundial; no solo es reconocido por su rigurosidad académica, sino que su reflexión ha sido tenida en cuenta e incluso incorporada en el magisterio pontificio, por ejemplo, en la Doctrina Social de la Iglesia y en el magisterio del papa Francisco.

La Teología latinoamericana, si es que puede hablarse de ella en singular, prefiere ver el paso de Dios a través de los seres humanos inmersos en contextos propios de la realidad como la mujer, las comunidades indígenas, afrodescendientes, la ecología, el deporte (Rúa Penagos, 2015), la afectividad (Zapata Restrepo & Schnitter, 2020), etc., más que especular sobre la realidad trascendente de Dios. En otros términos, se privilegian problemas de investigación que permiten responder a los gritos de los pueblos, en particular de los más pobres (Gutiérrez, 2000). Inclusive, se profundiza en una forma de construir conocimiento teológico que posibilite otras mediaciones además de la filosófica, como la socioanalítica, que incluye el uso de técnicas e instrumentos de investigación de las ciencias sociales y humanas.

El contenido de la fe cristiana

Clásicamente conocemos dos versiones de los contenidos de la fe: el Credo de los apóstoles y el Nicenoconstantinopolitano. Por la delimitación del problema, creemos pertinente abordar el credo de los apóstoles en su primer artículo de fe, a saber: “Creo en Dios, Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra” (Sarot, 2016).

La elección del autor por mirar el sentido del primer artículo de fe está motivada por la dificultad que se evidencia en la comprensión de Dios y su vinculación con la experiencia vital, lo que llevaría a la pérdida del sentido de la existencia, la moral incongruente y la desarticulación con las problemáticas sociales contemporáneas. Desde el cristianismo, lo definitivo para que el hombre sea feliz se encuentra en su relación con Dios (Bento XVI, 2010), proyectada en la comunidad (Francisco, 2013). Abordamos el primer artículo del contenido de la fe cristiana, de tal forma que permita determinar cómo esa dinámica opera en la Iglesia, y en particular en la comunidad latinoamericana.

Metodología

La investigación se encuadra en el contexto del paradigma histórico hermenéutico (Cifuentes Gil, 2011), pues no se trata de un estudio experimental. Este trabajo posee un enfoque cualitativo (Ramos, 2015), en cuanto que se detendrá en valores, sentires, imaginarios y perspectivas interpretativas de acontecimientos de la realidad. El método que orientará esta pesquisa es la hermenéutica, teniendo como telón de fondo los presupuestos filosóficos de Heidegger (2009) y de Gadamer (2004), porque se busca la comprensión de textos vinculados con el problema de investigación desarrollado.

Empleamos, para desarrollar los objetivos de la pesquisa, técnicas como el análisis documental, que permitirá, a través de la interpretación, un acercamiento a libros y revistas científicas, y el análisis de contenido (Cáceres, 2003), posibilitando una reflexión a propósito de los temas o perspectivas teóricas más representativas en el corpus textual.

Inicialmente, se realizó una búsqueda de artículos científicos, entre los años 2015 y 2018, en inglés, portugués y español, en las bases de datos Scopus, Web of Science, Scielo, EBSCO, Redalyc y Dialnet, que respondieran a categorías como: *god, fait, religion, sacred, theology, dogmatic theology, theological anthropology* y *latinamerican theology*. Las ecuaciones de búsqueda fueron el resultado de combinar estas categorías. Se encontraron un total de 70 textos, de los cuales se seleccionaron los que estuvieran en cuartiles, según el Scimago Journal & Country Rank (SJR), a partir de lo cual se obtuvo una muestra de 35 artículos, con base en ellos se realizó el análisis bibliométrico y de contenido.

Se presentarán algunos datos estadísticos en relación con el año, lugar, base de datos, cuartil, idioma e índice H de la muestra seleccionada, para luego proceder al análisis de contenido, donde se hace una selección del objeto de análisis, se desarrolla un preanálisis, se definen las unidades de análisis, se establecen reglas y códigos de clasificación, se elabora un sistema de categorías (codificación) y, por último, se hace la integración final de hallazgos. Para

Llevar a cabo estos procedimientos, asociados a la organización, análisis y sistematización de los resultados, se usó el software de análisis de datos cualitativo NVivo (Versión 10), creado por QSR International.

Resultados y discusión

A continuación, se presentan los resultados y la discusión del análisis bibliométrico y categorial, asociados a la muestra mencionada anteriormente, a partir de las siguientes figuras.

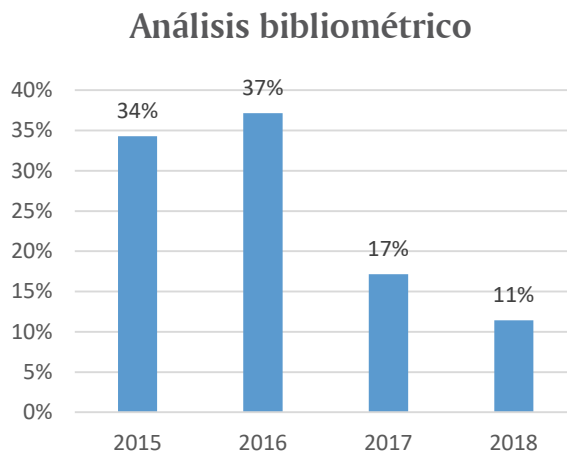


Figura 1. Año de publicación de los artículos

La Figura 1 muestra el 2016 como el año en el que mayor producción académica hubo en relación con las categorías asociadas al primer artículo de fe cristiana. Llama la atención que el 2018 fuera el año con menor producción. Lo anterior puede explicarse por la fecha de búsqueda de los artículos en las bases de datos, que fue durante el año 2018 y, por los criterios de inclusión, quedaron por fuera de la muestra algunos textos. Además, puede observarse que hasta el año pico de producción, hubo una tendencia al alza que luego entra en descenso.

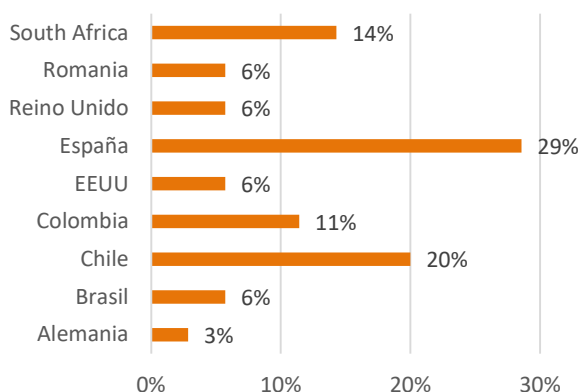


Figura 2. Lugar de publicación de los artículos

Si bien es cierto que Europa ha sido un continente muy importante en el contexto de la producción teológica mundial, vemos como, poco a poco, territorios latinoamericanos se van incorporando a las lógicas académicas internacionales, vinculando sus revistas a procesos de indexación, por ejemplo, los casos de Chile, Colombia y Brasil.

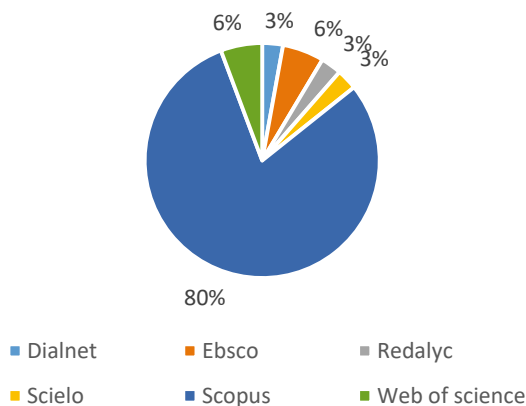


Figura 3. Número de artículos en base de datos

Scopus continúa siendo la base de datos con mayor número de artículos sobre el problema de investigación abordado. Ella indexa gran cantidad de revistas de las ciencias sociales y humanas que luego son consultadas por la comunidad académica. Web of Science y EBSCO le siguen en relevancia. En el

caso de la primera, se entiende el poco porcentaje de producción en este tema, debido a que los artículos allí alojados, en su mayoría, son elaborados metodológicamente de una manera distinta a la que usualmente se usa en ciencias de la religión, lo que hace que sea difícil encontrar allí mucha producción sobre estos temas. EBSCO, por su parte, indexa muchas revistas que no necesariamente tienen cuartiles, por lo que hace que el número de artículos encontrados allí sea reducido.

Tabla 1. Índice H de las revistas con mayor impacto

Revista	Autor del artículo	Año	Índice H SJR
PLoS ONE	Conrad Jackson, J., Hester, N., & Gray, K.	2018	241
Public Understanding of Science	Falade, B. A., & Bauer, M. W.	2017	61
Universitas Psychologica	Alves de Souza Filho, E.	2016	17
Revista de geografía Norte Grande	Paulsen Bilbao, A.	2015	11
Theological Studies	Biernot, D., & Lombaard, C.	2017	10

Teniendo en cuenta el índice H, publicado por Scimago Journal & Country Rank (SJR), se evidencia que la revista con mayor impacto es en el campo de la ciencia natural (PLoS ONE, 2018), mientras que las otras en lista son de ciencias sociales y humanas. Con lo anterior se concluye que el problema de investigación ha sido abordado desde múltiples perspectivas, no solo la teológica, lo cual muestra un interés interdisciplinar por el concepto y realidad de Dios.

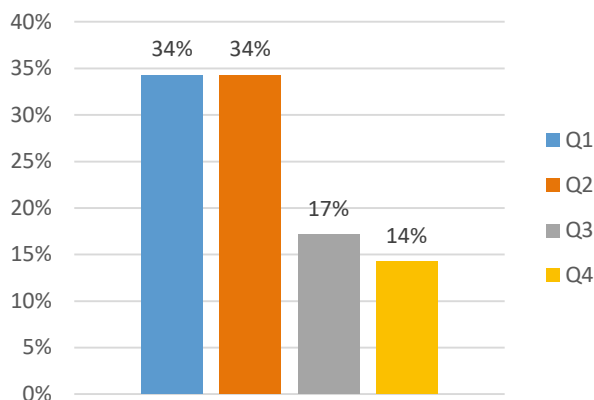


Figura 4. Cuartil de los artículos

La gran mayoría de artículos fueron publicados en cuartiles 1 (34%) y 2 (34%). Eso muestra que son publicaciones muy citadas en la producción académica de sus respectivas áreas del saber. En otras palabras, son textos de mucho impacto en las comunidades científicas.

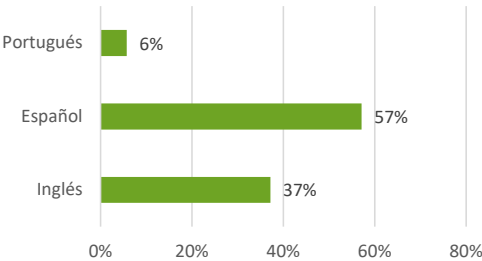


Figura 5. Idioma de los artículos

Se destaca la amplia producción en español, lo que muestra una valoración del idioma para la socialización de los resultados investigativos. Al comparar este nivel de producción con el impacto de las revistas en las que se publica (Tabla 1), se sigue constatando que las revistas más citadas son de habla inglesa. El inglés ha sido el idioma preferido por los investigadores para publicar sus productos académicos y asegurar que tengan un alto impacto. Aquí se problematiza, por ejemplo, de qué manera pueden los escritores de habla hispana divulgar sus productos y al mismo tiempo lograr un alto impacto de las publicaciones.

Tabla 2. Frecuencia de palabras

Español			Inglés			Portugués		
Palabra	Conteo	Ponderado (%)	Palabra	Conteo	Ponderado (%)	Palabra	Conteo	Ponderado (%)
Dios	1035	0,64	God	1838	2,64	Duhem	143	0,97
Realidad	438	0,27	Religion	500	0,72	Barroco	66	0,45
Religión	417	0,26	Power	345	0,5	História	65	0,44
Vida	371	0,23	Religious	327	0,47	Sagrado	64	0,43
Hombre	342	0,21	Theology	320	0,46	Pós	62	0,42
Mundo	310	0,19	Experience	306	0,44	Ciência	50	0,34
Teología	285	0,18	Jesus	300	0,43	Modernidade	50	0,34
Historia	281	0,17	People	292	0,42	Teorias	39	0,26
Iglesia	240	0,15	Self	271	0,39	Consumo	37	0,25
Bien	237	0,15	Science	262	0,38	Física	37	0,25

La Tabla 2 permite ver la frecuencia de palabras usadas por los escritores de los artículos. A través del software NVivo se encontraron las 10 palabras más usadas en español, inglés y portugués. En términos generales, se deduce que la palabra “Dios” es la más frecuente en los textos; las palabras “religión” y “teología” aparecen tanto en la columna de palabras en inglés como en la de palabras en español; la palabra “ciencia” es común a la columna de palabras en inglés y a la de palabras en portugués.

El listado de palabras en español refleja un contenido temático teológico, antropológico e histórico. De alguna manera, los escritores en esta lengua expresan esos intereses. Por su parte, el listado de palabras en inglés muestra una predilección por temas asociados al concepto de Dios, sus atributos, la relación ciencia-fe, y aparece la persona de Jesús como referente, lo que no ocurre en las otras columnas. La última columna, con palabras en portugués, muestra un interés conceptual vinculado a lo fenomenológico, la historia y la relación ciencia-religión.

Análisis categorial

El presente análisis tuvo como punto de partida un sistema categorial que sirvió como base para la búsqueda y selección del corpus de estudio. Posteriormente, hubo una lectura de los textos y una codificación abierta, donde a través del software NVivo seleccionamos las unidades de análisis, para este caso fragmentos con sentido, nombradas como nodos. Luego, fue pertinente hacer una codificación axial, agrupando los nodos en categorías. Y, por último, se cierra el proceso con una codificación selectiva, esto es, determinar la gran categoría sobre la cual giraba el abanico categorial elaborado anteriormente (Strauss & Corbin, 2002), como se muestra en la siguiente figura.

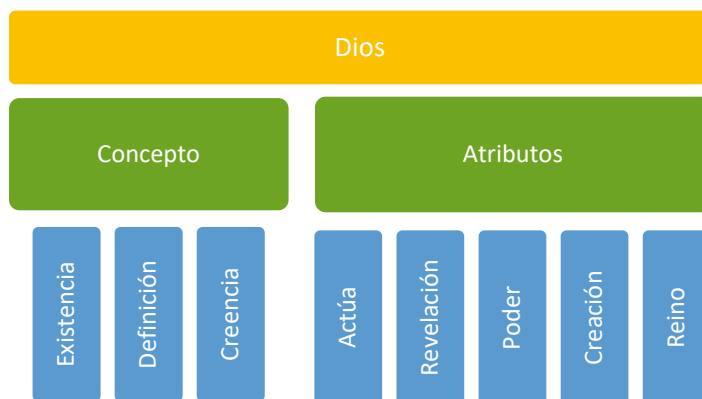


Figura 6. Sistema categorial resultado de la codificación

Dios

El análisis, que a través de la codificación se hace, muestra cómo el nodo central que articula la reflexión de la producción académica en relación con el primer artículo de la fe cristiana es la categoría *Dios*. Esta categoría es el objeto de estudio que nos ocupa, en cuanto al contenido de la fe cristiana es una exposición dogmática o sistemática de la realidad que significa ese concepto. A la categoría citada se asocian dos nodos que dimensionan su alcance, a saber: *el concepto de Dios y los atributos de Dios*.

El concepto de Dios

La existencia de Dios sigue siendo un tema contemporáneo (Alvarado Marambio, 2016). Los textos continúan mostrando líneas de pensamiento que están a favor o en contra de esta premisa. Hay perspectivas que se fundamentan en la noción de providencia (Leite, 2016) para explicar el fenómeno religioso; también, estudios que relacionan la fe y la creencia (Falade & Bauer, 2018), y otros que describen la noción de ateísmo, desde una experiencia en donde el ser humano se vale por sí mismo (Sala, 2016), hasta la argumentación científicista (Müller, 2015).

De Dios puede tenerse ya sea un concepto o una imagen. Cuando se habla del concepto de Dios, la literatura hace referencia a un proceso cognitivo (Counted, 2015) que surge a partir de un vínculo del sujeto con la realidad trascendente, “la condición real de nuestro ser espiritual en el mundo” (Müller, 2015, p. 465). Un concepto de Dios se diferencia de una imagen de Dios, en cuanto esta última está asociada a las emociones y a las relaciones que en la infancia la persona estableció con los cuidadores.

Hay múltiples formas de definir a Dios: es la realidad experimental más profunda (Biernot & Lombaard, 2017), realidad suprema y absoluta y fundante (Ponzio, 2015), personal, ser eterno y espiritual (Ramos González, 2016), el incognoscible (Torrijos Castrillejo, 2017) o la realidad con la que el hombre se encuentra radicalmente (Zorroza, 2015). Estas definiciones tienen connotaciones fenomenológicas, teológicas o filosóficas (Cortina, 2015).

De la relación entre el hombre y Dios se desprende el creer. Este verbo puede ser una manera de confiar (Sarot, 2016), adherirse o entregarse a Dios (Ponzio, 2015), o algo que sobre Dios se piensa (Alves de Souza Filho, 2016). En la Teología clásica, esta forma de abordar el concepto de creencia está asociada a la distinción *fides qua*, acto de creer, y la *fides quae*, lo que se cree, y al *sensus fidei*, o capacidad que tiene una persona para discernir en materia de fe y costumbres, y al *sensus fidelium*, que expresa la unidad de la comunidad de creyentes (Schickendantz, 2016).

Al buscar en la literatura investigaciones vinculadas a la categoría “Dios”, sobresalen una serie de estudios, que, aunque no hablan de Dios solo en términos de Padre, ameritan ser mencionados en este artículo, puesto que cuando se habla de Dios como primera persona de la Trinidad, por la relación entre personas se incluye al Hijo y al Espíritu Santo. En otros términos, los resultados de esta pesquisa muestran que existe una interrelación entre todos los artículos de fe y abordar uno de ellos, en nuestro caso el primero, implica desarrollar, aunque sea de manera tangencial, elementos teológicos diversos.

Hay múltiples creencias sobre Dios que dependen del contexto cultural donde el sujeto esté inmerso. Aunque la producción científica menciona formas diversas de concebir a Dios, como la africana (Darlington, 2016), son, sin duda, las reflejadas en la Biblia y el dogma trinitario las que priman. El Dios del primer Testamento tiene cualidades: habla, se enoja, actúa, premia, castiga, mientras que el del segundo es un Dios de amor que se manifiesta en su hijo, Jesucristo (Valenzuela, 2015).

El dogma trinitario expresa la unicidad de Dios en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo (Filtvedt, 2017; Biris, 2018), que están en permanente comunión. Aunque algunos autores muestran la relación entre esta profesión de fe y creencias no cristianas (Múnera, 2016), es el cristianismo quien ha desarrollado ampliamente esta tradición. Así, el Padre no es tanto una atribución cultural que ofrece seguridad a un pueblo, como se diría desde una lectura psicoanalítica (Ramos González, 2016), sino una persona trinitaria que posibilita vivir una experiencia de cercanía, fidelidad y creación (Sarot, 2016).

El Hijo es en quien Dios se revela plenamente y por el que el hombre descubre su identidad (Sala, 2016), sujeto y objeto de fe, por quien el ser humano se moviliza hacia Dios, gracia, portador de buenas noticias, evangelio, mensaje de conversión y liberación (Niño de Zepeda Gumucio, 2015). Él es anunciado posteriormente en el kerigma por la comunidad (Valenzuela, 2015), que participa como Iglesia en la construcción del Reino de Dios (Pellegrino, 2017), llamada siempre al diálogo, la justicia, el bien común, la centralidad del ser humano en la vida social (Ortega Cabrera, 2016) y el compromiso con los más pobres.

El Espíritu de Dios guía a la persona hacia una realidad escatológica, donde la esperanza permanece y se hace histórico el proceso de salvación traído en Jesús (Ducay & González-Alonso, 2016), que puede ser aceptado o no por la libertad humana y que evidencia, de alguna manera, lo que en la tradición teológica se menciona como cielo, a saber, una vida eterna gozosa, alejada de toda posibilidad de ruptura con Dios (Stratton & Erasmus, 2018).

Los atributos de Dios

Cuando la literatura reciente aborda la noción de Dios no renuncia a describirlo o caracterizarlo: surgen los atributos de Dios, cualidades que de alguna manera expresan su realidad y la manera en que el ser humano lo percibe. Dios actúa y manifiesta su voluntad en la historia (Niño de Zepeda Gumucio, 2015), es dinámico y revela quién es, lo hace en su creación (Pellegrino, 2017) y en la historia. Si bien, se ha hablado de una “revelación privada”, dada a alguien después de la muerte del último apóstol, y de una “revelación pública”, no vinculante para el cristianismo (Schickendatz, 2016), es la revelación en Jesús la normativa y definitiva para la comunidad cristiana. A través de él puede conocerse plenamente quién es Dios (Filtvedt, 2017).

Dios es poderoso. El poder puede ser visto como opresión y dominio del otro o como reconocimiento de la autoría de Dios en los procesos vitales, en otros términos, decir que Dios es poderoso consistiría en afirmar que es el sustento y causa de todo lo que existe (Muis, 2016). Cuando se afirma que Dios crea se dice también que otorga las condiciones necesarias para que el ser humano conserve y re-cree lo que él hizo, hay un margen de libertad más que determinismo en este proceso (Stratton & Erasmus, 2018). El crear cielo y tierra, más que ser entendida literalmente esta afirmación, muestra una relación estrecha y dependiente entre Dios y todo lo creado (Sarot, 2016). Todas las cosas, y en especial los seres humanos, poseen una huella de Dios, de allí que se diga que estos son imagen y semejanza de su creador (Zorroza, 2015). Dios, el Poderoso, quien sustenta todo lo que existe, reina. El reinado de Dios muestra una realidad que acontece permanentemente y llegará a su final con la consumación de las cosas (Sala, 2016). Decir que Dios reina, como lo evidenció Jesús de Nazaret, significa que se hace cargo de su creación y busca las condiciones necesarias para su bienestar.

Conclusiones

Al buscar en bases de datos sobre la producción académica reciente en relación con el primer artículo de la fe cristiana, se concluye que el material es escaso comparado con otros temas o áreas de conocimiento que puedan explorarse en estas herramientas. Eso se explica porque, normalmente, no ha sido una preocupación para los teólogos la publicación en revistas de alto impacto; sin embargo, la globalización del conocimiento va motivando a la comunidad a incorporarse lentamente en estas lógicas. Esto trae el reto de compartir el saber a través de estas formas que emergen en el mundo sin dejar a un lado las maneras clásicas asociadas a la publicación de libros y revistas de divulgación sin pretensiones de indexación.

Las categorías que priman en el entramado conceptual de la producción académica encontrada tienen que ver con el concepto y los atributos de Dios. Los textos abordan problemas asociados a la existencia, definición y creencia en la realidad trascendente; así como a la actuación, revelación, poder, creación y Reino de Dios. Teniendo en cuenta lo anterior, esa forma de abordar a Dios puede ser enriquecida teniendo en cuenta contextos determinados como la pobreza, la discriminación, el sufrimiento, la violencia, la trata de persona, los migrantes, las realidades políticas, entre otros, de tal manera que no sea tan solo una reflexión metafísica de Dios, sino también histórica e immanente.

El sentido del primer artículo del contenido de la fe cristiana en la producción teológica reciente muestra una tendencia a suponer la existencia de Dios, un Dios que se percibe, preferiblemente, desde la tradición judeo-cristiana como creador, fundamento de todo lo que existe, uno en tres personas, poderoso, y reinante, y que crea condiciones para que los seres humanos vivan como salvados. Esta línea de trabajo puede verse fortalecida con investigaciones interreligiosas que amplíen la concepción del Dios cristiano y responda a preguntas que la sociedad contemporánea se hace en su vida cotidiana.

Referencias

- Aguilar de Souza, J. C. (2004). Matrizes antropológicas para a compreensão do problema da natureza e da graça em Karl Rahner. *Horizonte*, 3(5), 131-141.
- Alvarado Marambio, J. T. (2016) ¿Qué es una “religión”? Tres teorías recientes. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 21, 31–49. <https://doi.org/10.5209/ILUR.53839>
- Alves de Souza Filho, E. (2016). God representation, Self-Representation, and Educational experience among University Students in Rio de Janeiro, *Universitas Psychologica*, 15(1), 361–382. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.upsy15-1.grsr>
- Bento XVI. (2010). *Verbum Domini. Exortação apostólica pós-sinodal sobre a palavra de deus na vida e na missão da Igreja*. Libreria Editrice Vaticana.
- Biernot, D., & Lombaard, C. (2017). Religious experience in the current theological discussion and in the church pew. *Theological Studies*, 73(3), 1–12. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v73i3.4347>
- Biris, I. (2018). On the logic the christian trinity: Co-inherence and the nesting relationships. *Journal for the Study of Religions & Ideologies*, 17(50), 17–29. <http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/960/763>
- Cáceres, P. (2003). Análisis cualitativo de contenido: Una alternativa metodológica alcanzable. *Psicoperspectivas*, 2(1), 53–82.
- Cifuentes Gil, R. M. (2011). *Diseño de proyectos de investigación cualitativa*. Noveduc.
- Cortina, A. (2015). José Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida. *Isegoría*, (52), 167–185. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2015.052.07>

- Counted, V. (2015). Understanding God images and God concepts: Towards a pastoral hermeneutics of the God attachment experience. *Verbum et Ecclesia*, 36(1), 1-14.
- Da Costa, R., & Silveira, S. (2015). "Como Deus é ciente em sua essência divina": a Presciência de Deus em Santo Tomás de Aquino e no Livro da Contemplação (C. 1271-1273) de Ramon Llull. *Trans/Form/Ação*, 38(2), 9-34. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732015000200002>
- Darlington, V. (2016). From Theology to Theologies. *Black Theology*, 14(2), 152-168. <https://doi.org/10.1080/14769948.2016.1185849>
- Ducay, A., & González-Alonso, P. (2016). La fórmula «pro multis»: Perspectiva bíblica y dogmática. *Scripta Theologica*, 48(3), 753-771. <https://doi.org/10.15581/006.48.3.753-771>
- Falade, B. A., & Bauer, M. W. (2018). "I have faith in science and in God": Common sense, cognitive polyphasia and attitudes to science in Nigeria. *Public Understanding of Science*, 27(1), 29-46. <https://doi.org/10.1177%2F0963662517690293>
- Filtvedt, O. J. (2017). The Transcendence and Visibility of the Father in the Gospel of John. *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 108(1), 90-118. <https://doi.org/10.1515/znw-2017-0003>
- Francisco. (2013). *Lumen Fidei. Carta encíclica sobre a fé*. Libreria Editrice Vaticana.
- Freire da Silva, M. (2015). Trindade e apofatismo no pensamento de Gregório de Nissa. *Atualidade Teológica*, 19(50), 330-351.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Verdad y método*. Sígueme.
- García Rubio, A. (2011). A Visão Científica Evolucionista Interpela a Fé em Deus Criador. *Atualidade Teológica*, 15(37), 47-65. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.18911>
- Gutiérrez, G. (2000). *Teologia da libertação. Perspectivas*. Edições Loyola.

- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Trotta.
- Leite, F. R. (2016). Um Argumento a Favor da Existência de Deus Formulado por Pierre Duhem. *Trans/Form/Ação*, 39(4), 33–58. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732016000400003>
- Muis, J. (2016). Rethinking the creative power of God. *Theological Studies*, 72(4), 1–7.
- Müller, G. (1998). *Dogmática*. Herder.
- Müller, G. L. C. (2015). Al Dios cristiano desde el ateísmo moderno. *Teología y vida*, 56(4), 461–469. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492015000400005>
- Múnera, J. C. (2016). De Apologética Trinitaria al Diálogo Interreligioso. *Teología y vida*, 57(1), 95–115. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492016000100004>
- Niño de Zepeda Gumucio, R. (2015). Fe y cultura en las reflexiones teológicas de Comblin, Scannone y Trigo: Convergencias y diferencias. *Veritas*, (33), 183–201. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732015000200010>
- Ortega Cabrera, A. (2016). Pensamiento social desde la antropología y ética en perspectiva teológica: Claves para la pedagogía en el humanismo-valores de la doctrina social de la iglesia. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 11, 757–768.
- Pellegrino, L. (2017). Las historias de vida en el método de planificación pastoral ver-juzgar-actuar *Veritas*, (36), 113–133. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732017000100006>
- Pié i Ninot, S. (1996). *Tratado de teología fundamental*. Secretariado Trinitario.
- Ponzio, P. (2015). La experiencia como paradigma del nexo entre el hombre y Dios. *Pensamiento Revista de Investigación e Información Filosófica*, 71(266), 413–424. <https://doi.org/10.14422/pen.v71.i266.y2015.009>
- Rahner, K. (1979). *Curso fundamental sobre la fe*. Herder.

- Ramos González, A. (2016). Ateísmo y espiritualidad. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 21, 165–183. <https://doi.org/10.5209/ILUR.53851>
- Ramos, C. A. (2015). Los paradigmas de la investigación científica. *Avances en psicología*, 23(1), 9–17. <https://doi.org/10.33539/avpsicol.2015.v23n1.167>
- Rúa Penagos, J. A., & Toro Jaramillo, I. D. (2020). I believe in God: Content analysis of the first article of the Christian faith, based on a literature review. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 76(1), a7470. <https://doi.org/10.4102/hts.v76i1.5470>
- Rúa Penagos, J. A., & Toro Jaramillo, I. D. (2020b). Words about God in the Peripheral Communities of Medellín. *Verbum et Ecclesia*, 41(1), a2072.
- Rúa Penagos, J.A. (2015). *Teología del deporte*. Fondo Editorial Funlam.
- Sala, R. (2016). Monseñor Romero y la escatología de *Gaudium et Spes*. *Teología y vida*, 57(2), 185–209. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492016000200002>
- Sarot, M. (2016). Believing in God the Father: Interpreting a phrase from the Apostle's Creed. *Theological Studies*, 72(4), 1–4. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3287>
- Schickendantz, C. (2016). Un cambio en la *ratio fidei*: Asociación (aparentemente ilícita) entre principios teológicos y datos empíricos. *Teología y vida*, 57(2), 157–184. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492016000200001>
- Schillebeeckx, E. (1965). *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*. Dinor.
- Souza, I. (2012). Reflexão cristológico-trinitária. *Atualidade Teológica*, 16(40), 72–86. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.21636>
- Stratton, T., & Erasmus, J. (2018). Divine Determinism and the Problem of Hell. *Perichoresis*, 16(2), 3–15. <https://doi.org/10.2478/perc-2018-0007>

- Strauss, A., & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Tillich, P. (1972). *Teología sistemática*. Ariel.
- Torrijos Castrillejo, D. (2017). ¿Dios con o sin el ser? Apuntes acerca de la onto-teo-logía. *Espíritu*, 66(153), 71–86.
- Valenzuela A., E. (2015). Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América (Antillas, 1510-Nueva España, 1524). *Historia Crítica*, (58), 13–32. <https://doi.org/10.7440/histcrit58.2015.01>
- Vitor de Oliveira, I. (2010). Deus: metafísica e pensar pós-metafísico. *Horizonte*, 8(16), 8–11. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2010v8n16p8>
- Zapata Restrepo, N., & Schnitter, M. (2020). Adolescencia y privación afectiva: apuntes para la intervención. En Zapata-Restrepo, N., Ibarra, D., Garzón, D. *Clínica psicodinámica: Aportes al razonamiento clínico y a la intervención psicoterapéutica* (pp. 81-104). Editorial Bonaventuriana.
- Zorroza, M. I. (2015). Trascendencia y apertura: Una imagen de hombre para nuestro tiempo. *Cauriensia*, 10, 459–471. <http://dx.medra.org/10.17398/1886-4945.10.459>

UNA APROXIMACIÓN TEOLÓGICA AL SEGUIMIENTO DE JESÚS DESDE LA INTELIGENCIA SENTIENTE^a

A theological approach to the following of Jesus from sentient intelligence

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4165>

Recibido: septiembre 2 de 2020. Aceptado: abril 9 de 2021. Publicado: septiembre 27 de 2021

*Orlando Solano Pinzón**
*Daniel Garavito Villarreal***

^a Este escrito es resultado de la búsqueda por constituir los fundamentos de la Teología de la Acción Humana (TAH) en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

* Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la misma universidad; miembro del grupo de investigación Academia. ORCID: 0000-0003-4446-626X. Correo electrónico: o.solano@javeriana.edu.co

** Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la misma universidad; miembro del grupo de investigación Didaskalia. ORCID: 0000-0003-3458-4174. Correo electrónico: dagavi22@gmail.com; garavitod@javeriana.edu.co.

Resumen

Toda espiritualidad cristiana está vinculada directamente con el seguimiento de Jesús, constituyéndola como tal. El seguimiento supone movimiento, una dinámica continua de cambio que no siempre se asume en la experiencia cotidiana, para corresponder a los imperativos que la realidad plantea a la mirada creyente. La tesis que desarrolla el escrito consiste en presentar el aporte de Ignacio Ellacuría en su comprensión de la inteligencia sentiente de la realidad, al discernimiento de la acción del Espíritu para la encarnación del seguimiento histórico de Jesús y para el quehacer teológico hoy.

Palabras clave

Ignacio Ellacuría; Inteligencia; Praxis; Realidad; Seguimiento de Jesús; Teología.

Abstract

All Christian spirituality is directly linked to the following of Jesus, constituting it as such. Follow-up supposes movement, a continuous dynamic of change that is not always assumed in daily experience, to correspond to the imperatives that reality poses to the believing view. This thesis consists of presenting the contribution of Ignacio Ellacuría in his understanding of the sentient intelligence of reality, to the discernment of the action of the Spirit for the incarnation of the historical following of Jesus and for theological issues nowadays.

Keywords

Ignacio Ellacuría; Intelligence; Praxis; Reality; Following Jesus; Theology.

Introducción

El presente artículo busca ahondar en la comprensión del seguimiento de Jesús en Ignacio Ellacuría, estableciendo una relación con la categoría “inteligencia sentiente de la realidad”, que es central en su quehacer teológico, en tanto que su forma de hacer teología se concibe como teología de la realidad histórica. La tesis que se desarrollará consiste en el aporte que hace la categoría “inteligencia sentiente de la realidad” al discernimiento de la acción del Espíritu para la encarnación del seguimiento histórico de Jesús y para dinamizar el quehacer teológico hoy. Para dar cuenta de la tesis anterior, el itinerario a seguir parte de situar la comprensión del seguimiento en Ellacuría; posteriormente, abordar la comprensión de “la inteligencia sentiente de la realidad” como criterio de discernimiento para una mirada creyente de la realidad; a continuación, señalar cómo la inteligencia sentiente, al favorecer la mirada creyente de la realidad hace posible la encarnación del seguimiento histórico de Jesús y, por último, describir la identidad cristiana del quehacer teológico de Ellacuría.

El seguimiento de Jesús en el pensamiento teológico de Ignacio Ellacuría

Hablar del seguimiento de Jesús en general no representa hoy una novedad, pues a lo largo de la historia ya se han realizado un sinnúmero de reflexiones que han permitido recabar sobre los elementos que lo constituyen¹. Tal es así, que entre los diferentes autores que lo abordan, hay elementos comunes que en el plano de la teoría solo llegan a darse matices diferenciadores sobre la base de los mismos fundamentos, tanto referidos a la Escritura como a los factores culturales, sociales, políticos y religiosos.

¹ Sobre esta idea particular es posible mencionar los trabajos realizados por Jesús Espeja (1989); Jon Sobrino (1991); Luis Fernando Crespo (1991); Segundo Galilea (1995); Juan Manuel García-Lomas (1997); Carlo M. Martini (1997); Carlo M. Martini (1997); Suzanne Tunc (1999); James D. G. Dunn (2001), entre otros.

En el caso de Ellacuría, el matiz diferenciador en su reflexión sobre el seguimiento de Jesús, lo constituye el hecho de abordarlo en relación con la categoría praxis². En efecto, la referencia a la praxis, con la carga de significado transformador de la realidad social recibido del marxismo y la inteligencia sentiente zubiriana, permite cimentar la dinámica social en la cual se circunscribe el ser humano e integrarla con el aporte de la fe que se vive en clave de seguimiento. Esta integración obedece, según Ellacuría, a que no hay dos historias que corran en paralelo, una referida a lo social y otra que aborde el plano de la fe, sino una misma historia que el creyente está llamado a forjar desde su experiencia de fe (Ellacuría, 1993, p. 22).

Ahora bien, esta articulación entre lo histórico (Praxis) y lo teológico (Seguimiento), es decir, entre lo espiritual y lo histórico, se explicita en Ellacuría bajo una profunda sensibilidad frente a la realidad de crucifixión que hace posible que la experiencia de fe se recree. Esta sensibilidad se evidencia en las narrativas bíblicas y es de esta manera como el Texto Sagrado recupera toda su vitalidad y valor salvador para orientar el compromiso transformador de la realidad en la cual está inmerso el creyente. En este sentido, el contexto histórico de la praxis permite asumir un seguimiento coherente con las circunstancias del momento, de las cuales surgen implicaciones dentro de la apropiación que hace Ellacuría.

Como señala Sols (1999), para Ellacuría:

No hay acceso al Cristo de la fe sino a través del Jesús histórico, y que este acceso a la trascendencia del Cristo sólo fue posible por la vida que llevó, y sólo es posible al hombre más que constituyéndose en seguidor de lo que especialmente en los evangelios se nos presenta como la historicidad material de Jesús no excluido su carácter político. (p. 14)

² La categoría praxis tiene aquí una comprensión que intenta superar las acepciones a la práctica de tipo instrumental y aplicado, que se usan en algunas teologías pastorales. Su significado es análogo a la categoría acción, en tanto incorpora una perspectiva compleja del actor en su relación personal y social. Es decir, que esta comprensión de la praxis no se satisface en la referencia a un hacer manual, porque vincula aspectos tanto de la voluntad como del ser en general.

La segunda implicación, que guarda una coherencia con la anterior, establece

que cada uno de los seguidores en particular y en común trata de hacer con su propia biografía, pero en su propia historia, no tanto lo que Jesús haría, sino lo que Jesús le manda hacer, leído este mandato desde lo que él fue históricamente y a la luz de lo que su Espíritu, también a través de los signos de los tiempos, dicta en los corazones que han sido asumidos por él. Ese seguimiento tiene un evidente carácter histórico, pues no sólo se realiza en la historia, sino que hace de la historia integralmente entendida la materia misma del seguimiento. (Sols Lucía, 1999, p. 15)

En esta comprensión de historia, como señala Samour (2012), “la realidad histórica es el objeto último de la filosofía entendida como metafísica intramundana, en cuanto manifestación suprema de la realidad” (p. 42). Sols Lucía (1999) señala también que el seguimiento histórico comporta un carácter trascendente por cuanto lo tiene aquel a quien se sigue y lo tiene también el Espíritu por el cual, y con el cual se sigue, porque el seguimiento está medido y orientado por lo que debe ser el Reino de Dios, tal como lo anunció y puso en marcha Jesús (p. 15).

Esta forma de abordar el seguimiento en relación con la praxis se ajusta más a la realidad, debido a que se constituye desde una misma historia humana, más aún para Ellacuría, hay una sola historia y en ella lo divino se revela en lo humano. Sobre este particular, señala Sols Lucía (1999): “Si el seguimiento de Jesús en la actualidad histórica lleva una cierta transformación del orden de cosas, no puede ser que esa transformación del orden de cosas no tenga nada que ver con la praxis transformadora sociopolítica” (p. 237).

Desde esta mirada integradora, los elementos que hacen parte de la dinámica del seguimiento asumen una característica particular. Al respecto, la reflexión sobre el Reino de Dios que constituyó el centro del anuncio de Jesús adquiere un nuevo sentido, si la comprensión fundada en la fe se contrasta con las circunstancias políticas y sociales de seres humanos situados en unas coordenadas históricas concretas. Lo anterior significa que el seguimiento de Jesús impulsa a una praxis cristiana que incide en el horizonte socio-político.

A partir de esta relación sin confusión entre praxis y seguimiento, Ellacuría sistematiza su comprensión del Seguimiento de Jesús, que marca una diferencia notable con las diversas maneras tradicionales de tematizarlo. En efecto, según Sols Lucía (1999), “la praxis será el espacio humano en el que se puede realizar históricamente el seguimiento creyente” (p. 240). Las ideas que se han comentado hasta este momento no han hecho otra cosa que evocar el trabajo de José Sols Lucía, quien en su tesis doctoral sistematizó los elementos constitutivos de la teología histórica de Ellacuría. El aporte del texto que se quiere ofrecer aquí, corresponde a una intuición que surge de relacionar elementos que hacen parte del teologizar de nuestro autor en cuestión, en este caso, la inteligencia de la realidad y el seguimiento de Jesús.

El desarrollo de las ideas que se exponen a continuación se ofrece al buen criterio de quienes conocen el pensamiento de Ellacuría, como un insumo para seguir profundizando en las implicaciones de su pensamiento hoy (Sols Lucía, 2014, pp. 5-26). Para quienes apenas se están iniciando en su estudio, puede servir para facilitar el acceso a la comprensión de la espiritualidad que subyace a la teología del autor, para quien “la espiritualidad cristiana es necesariamente un seguimiento de Jesús” (Ellacuría, 1983, p. 416).

La inteligencia sentiente y el mirar creyente

Según señala Samour (2014), en su estudio sobre Zubiri y el proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría, tanto el estudio sobre la esencia como la trilogía sobre la Inteligencia sentiente, además de ser las dos grandes obras de Zubiri, se constituyen en la complementariedad para Ellacuría en “el entramado último y radical de su pensamiento” (p. 161). Precisamente, será la comprensión de la unidad fundamental entre el sentir y el inteligir como estructura formal, aquello que permite hablar de sentir intelectivo o intelección sentiente. Sobre este particular afirma Zubiri (1984):

Inteligencia sentiente consiste en que el inteligir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección “de” lo sensible, sino que es intelección “en” el sentir mismo. Entonces, claro está, el sentir

es inteligir: es sentir intelectivo. Inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir). Este "otro modo" concierne a la formalidad de lo sentido. La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad. El acto formal de la intelección sentiente es, repito, aprehensión impresiva de realidad. (p. 84)

Del párrafo anterior es claro que la aprehensión de realidad constituye el acto primero y formal del inteligir humano, capaz de instalarnos en lo real, previo al ejercicio de conceptualización, juicio o raciocinio de la inteligencia. Este aporte de Zubiri tiene una implicación teológica en tanto según Bañón Pinar (1999): "si no inteligiéramos sentientemente cosas no podríamos jamás acceder a Dios" (p. 144). Por otra parte, otro estudioso de Ellacuría y Zubiri como lo es Francisco de Aquino se pregunta: ¿Cómo se lleva a cabo la relación entre teoría y praxis en el ámbito de la inteligencia sentiente? ¿Cómo apropiarse la relación entre sensibilidad e intelección? ¿En qué sentido para profundizar el carácter práxico de la teología es necesario este tránsito por la inteligencia sentiente? (De Aquino, 2010, pp. 477-499).

De la relación de complementariedad entre la teoría y la praxis se dan los pasos para que el hombre y la mujer, contextualizados históricamente, accedan a su propia praxis e intelección sentiente. Esta relación es importante porque funge como un despertar o proceso de concienciación del individuo ante la realidad, pues logra caer en la cuenta de que él siente en el acto de que es actuante. Es decir, la acción de experimentar es un acto constitutivo de sí mismo, que debe llevar a plantearse la cuestión de ¿cuál es la teoría de mi propia praxis? La inteligencia sentiente es perceptiva, pero a la vez es analítica, por lo que lo práctico depende de las formas intelectivas de la praxis. Es el momento teórico de la praxis, puesto que la analítica es la teoría que requiere una praxis responsable. En esta medida, los discursos de fundamentación teológica son teoría de la praxis.

La resignificación en la relación entre teoría y praxis de la que se ocupa la teología en la perspectiva ellacuriana de Francisco de Aquino, busca la asunción de un compromiso con la praxis más allá de una comprensión meramente confesional. En este sentido, el planteamiento ellacuriano según el cual toda

praxis es constitutiva del Reinado de Dios en la historia, exige preguntarse por la procedencia de la praxis teológica. Por lo tanto, la perspectiva teológica de Aquino, apoyada en Zubiri y Ellacuría, es útil para el quehacer teológico, debido a que realiza una interdependencia entre teoría, praxis, intelección y sensación.

Esta comprensión de la estructura formal de la inteligencia sentiente va a ser retomada por Ellacuría, quien la profundizará como “aprehender la realidad y enfrentarse con ella” (Ellacuría, 1975, p. 18). Dicho aprehender y enfrentarse con la realidad, según el teólogo vasco, tiene una triple dimensión:

el hacerse cargo de la realidad, lo cual supone un estar en la realidad de las cosas y no meramente un estar ante la idea de las cosas o en el sentido de ellas; un estar ‘real’ en la realidad de las cosas, que en su carácter activo de estar siendo es todo lo contrario de un estar cósmico e inerte e implica un estar entre ellas a través de sus mediaciones materiales y activas. (Ellacuría, 1975, p. 18)

Esta primera dimensión intelectual es determinante para una mirada creyente, pues lejos de aislarse de la realidad o de ser indiferente o de proceder a partir de prejuicios, lo primero es estar de frente a la realidad, dejarse interpelar por ella, procurar comprenderla sin descuidar detalles. El énfasis en el mirar creyente obedece al carácter histórico de la revelación, según el cual la realidad expresa la acción reveladora de Dios, pues desde el acto voluntario y amoroso Él está siendo uno con el hombre. Como afirma Garavito Villarreal (2013):

sin la realidad del mundo humano la acción de Dios es inexpressable e incomprensible para el hombre, de lo que se concluye el carácter indirecto e histórico de la revelación. La realidad que manifiesta el acto revelador de Dios está constituida por la dinámica del mundo y los avatares de la historia iluminados por la fe. (p. 170)

Según lo anterior, la praxis de la revelación es la constitución de un mundo nuevo de liberación y realización para el hombre (reinado de Dios). Es la acción amorosa de Dios presente en Cristo, y cuya praxis histórica está liberada del esquema de la ley o de la retribución. Esto quiere decir que lo opuesto al esquema rígido de la ley es el amor incondicional, incluso a los enemigos como

en el testimonio de Jesucristo. Este amor como base de la praxis cristiana es transformador, pues “Dios es el que posibilita la nueva praxis de Jesús al margen del esquema de la ley” (González, 1999, p. 265).

La segunda dimensión, según Ellacuría (1975), corresponde a

cargar con la realidad, expresión que señala el fundamental carácter ético de la inteligencia, que no se le ha dado al hombre para evadirse de sus compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que son realmente las cosas y con lo que realmente exigen. (p. 18)

Es claro que el situarse de frente a la realidad no nos deja inmunes, sino que nos desafía, nos llama a la existencia y nos exige tomar posición asumiendo un modo particular de existencia. Más aún, remite a confrontar esa realidad con la tradición de fe, la cual hace posible que el mirar creyente dé razón de su esperanza en la acción, lo anterior debido a que, según Ellacuría (1979):

La fe es como la luz, gracias a la cual se hace plenamente transparente y reconocible lo que es signo real de Dios, presencia revelante de Dios [...] La fe es la visión y la fuerza cristiana que surge de e impulsa a la adecuada acción histórica [...] Habrá avance en la fe a medida que hay un avance en la acción contemplada; habrá un avance en la acción a medida que la contemplación de ella sea más creyente. (pp. 10-11)

Esta segunda dimensión de carácter ético implica asumir la responsabilidad con lo real que enfrenta una inteligencia que se realiza como histórica. Encarnar la fe para no evadir los compromisos reales, sino para cargar sobre sí con lo que realmente son las cosas y con lo que ellas le exigen.

La tercera dimensión la enuncia Ellacuría (1975) en términos de

encargarse de la realidad, expresión que señala el carácter práxico de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y compresora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real. Precisamente por esta prioridad de la realidad sobre el sentido, no hay un cambio real de sentido sin un cambio real de realidad. (p. 18)

Esta dimensión práxica hace posible que la mirada de fe de la realidad no redunde en espiritualización de la misma o en una consideración piadosa, sino que logre corresponder al clamor de la realidad con una acción encarnada que

permite actualizar el sentido y el significado de la fe. Encargarse de la realidad es efectivamente la fidelidad con lo real, que exige una praxis que, según González (1997), está configurada por tres modos fundamentales: las acciones, las actuaciones y las actividades, cuya función es posibilitar la realización de la historia (p. 187).

Hay una serie de actividades que integran las actuaciones, por lo que en este enfoque la apropiación de una posibilidad para actuar es lo que se llama actividad. La orientación de la praxis tendrá mejores posibilidades en tanto mayor sea nuestro conocimiento de la realidad. Esto justifica que la pretensión de la actividad es fundamentalmente la de conocer la realidad, sabiendo con certeza que nunca la actividad podrá colmar la totalidad de lo real: “No decidimos lo que es la realidad en función de nuestra actividad, sino que nuestra actividad necesita conocer la realidad para decidir cómo actuar” (González, 1997, p. 98). En otras palabras, Benítez (s.f.) al hablar del legado eclesiológico en Ellacuría, “lo que deben perseguir los verdaderos seguidores de Jesús es la mayor realización posible del Reino de Dios en la historia” (párr. 6).

La lógica de estas tres dimensiones que buscan dar cuenta de la inteligencia sentiente de la realidad es recogida de forma sencilla por Sobrino (1992) en los siguientes términos:

se conoce mejor la realidad cuando se opera sobre ella; se conoce mejor lo que es el reino de Dios cuando se intenta construirlo; se conoce mejor lo que es el pecado cuando se intenta erradicarlo. Dicho en forma bíblica, se conoce a Dios cuando se practica la justicia, se conoce cuando se ama. Dicho en forma técnica, se conoce la realidad cuando, además de hacerse cargo de la realidad (momento noético) y de cargar con la realidad (momento ético), uno se encarga de la realidad (momento práxico). (p. 68)

Como aporte al trabajo de Ellacuría de identificar y desarrollar las tres dimensiones de la estructura de la inteligencia sentiente, el mismo Sobrino, quien tuvo ocasión de compartir directamente con Ellacuría durante su vida, va a señalar una cuarta dimensión. En sus escritos titulados “El pueblo crucificado” y “La civilización de la pobreza”, comenta lo siguiente: “Por mi parte he

añadido -más por experiencia e intuición que por reflexión teórica- una cuarta dimensión: “dejarse cargar por la realidad” (dimensión de gracia)” (Sobrino, 2005, p. 210).

La referencia a esta cuarta dimensión, aunque no es de Ellacuría, la abordamos porque nos permite ampliar la comprensión de la dinámica que está a la base de la mirada de fe de la realidad. Como bien señala Sobrino (2006), esta dimensión surge de la experiencia y la intuición fruto del trabajo en medio de las comunidades que vivían y aún viven bajo el flagelo de la pobreza y la opresión (p. 246).

Dejarse cargar por la realidad que se traduce como la apropiación de la gratuidad que viene de lo real, permite sintonizar con la revelación histórica de Dios. Lo anterior, debido a que la apropiación de la dimensión de lo divino en el ser de la persona (autoconciencia), que posibilita la mirada de fe, es un don de Dios. Todo lo que nos es posible conocer de Dios en el ejercicio de aprehender la realidad histórica, no es resultado de un mero esfuerzo de la razón sino algo dado gratuitamente. En efecto, toda mirada de fe de la realidad remite a caer en la cuenta de la gratuidad de lo dado, en este caso, la irrupción del misterio.

En relación con lo anterior, es posible concluir que la inteligencia sentiente de la realidad, que se despliega en el hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad, constituye un criterio de discernimiento para la mirada de fe, en tanto que hace posible la aprehensión de la realidad y desde ella, reconocer la irrupción del misterio, en tanto que la revelación de Dios es histórica. En este caso, como afirma Garavito (2013),

Dios es siempre acto que está presente en la historia humana a través de los actos que la integran. Aunque sobrepasa los límites de nuestra comprensión, se revela en esas condiciones finitas con el objeto de que sea captado y asumido históricamente. (p. 169)

Frente a este aporte que hacen las tres dimensiones antes mencionadas, la dimensión de la gracia, a la que hace alusión Sobrino, permite comprender un dato no menor, que en el apartado siguiente podrá ser mejor comprendido, esto es, que sí nos es posible acceder al misterio es fundamentalmente porque Él mismo gratuitamente lo ha manifestado.

La inteligencia sentiente de la realidad y el seguimiento histórico de Jesús

Las ideas que hemos expuesto hasta este momento permiten contextualizar la pretensión del presente apartado. En primer lugar, porque han situado la particularidad de la reflexión de Ellacuría sobre el seguimiento de Jesús y, en segundo lugar, porque han permitido explicitar las particularidades de las dimensiones de la inteligencia sentiente de la realidad en función del mirar creyente de la realidad, que es propio de quien sigue a Jesús.

Para el desarrollo del presente apartado, tendremos como referente la afirmación que hace Sols Lucía (2014) sobre la comprensión del seguimiento de Jesús en Ellacuría: “El seguimiento es un seguimiento histórico del Jesús que hizo presente la divinidad en la historia” (p. 15). Para tal efecto, tomaremos como referente el pasaje bíblico de la multiplicación de los panes, buscando de esta manera mostrar la particularidad que asumió el seguimiento de Jesús, desde la inteligencia de la realidad en el mismo Ellacuría y para nosotros hoy, como se evidencia en la siguiente tabla:

Tabla 1

La multiplicación de los panes	
En aquel tiempo, vio Jesús una gran multitud y tuvo compasión de ellos, porque eran como ovejas que no tienen pastor; y comenzó a enseñarles muchas cosas. Y como fuese muy tarde, se llegaron a Él sus discípulos y le dijeron: «Este lugar es desierto y la hora es ya pasada; despidelos para que vayan a las granjas y aldeas de la comarca a comprar de comer».	HACERSE CARGO
Y Él les respondió y dijo: «Dadles vosotros de comer». Y le dijeron: «¿Es que vamos a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer?». Él les contestó: «¿Cuántos panes tenéis? Id a verlo». Y habiéndolo visto, dicen: «Cinco, y dos peces».	CARGAR ENCARGARSE
Entonces les mandó que se acomodaran todos por grupos de comensales sobre la hierba verde. Y se sentaron en grupos de ciento y de cincuenta. Y tomando los cinco panes y los dos peces y levantando los ojos al cielo, bendijo, partió los panes y los dio a sus discípulos para que los distribuyesen; también partió los dos peces para todos. Y comieron todos hasta que quedaron satisfechos. Y recogieron doce cestas llenas de los trozos que sobraron de los panes y de los peces. Los que comieron eran cinco mil hombres.	

Nota: Biblia de Jerusalén, (2006), Mc. 6, 34-44.

Hacerse cargo de la realidad

El primer paso para asumir de manera encarnada el seguimiento es ver la realidad tal cual es. Si bien en la dinámica del seguimiento el punto de partida lo constituye la radicalidad de la llamada, dicha llamada tiene hoy como lugar de gestación la honestidad con la realidad. Pero no se trata de una mirada superficial, sino ponerse de frente a la realidad, buscando comprender aquello que la realidad quiere manifestar. En el caso de Ellacuría, por su labor como intelectual, este primer momento noético revestía gran hondura y rigurosidad al punto de poner la academia al servicio de la comprensión de la realidad que se vivía en aquel entonces.

Del testimonio de Ellacuría sigue vigente el talante con el cual busca habérselas con la realidad de manera rigurosa. Las mediaciones para buscar hacer inteligible el dato de la realidad pueden variar de acuerdo a las posibilidades y capacidades de las personas, pero nunca la disposición a dejarse afectar por la realidad, verla tal cual es sin prejuicios ni omisiones.

En el pasaje de Marcos, que hemos referido anteriormente, está clara la disposición de Jesús para ponerse de frente a la realidad. Dentro de este gesto es significativo el hecho de ver la multitud, lo cual nos permite comprender la importancia del lugar teológico desde dónde situarse de cara a la realidad. En el caso de Jesús, la multitud estaba constituida por pobres, enfermos, desempleados, viudas, niños, quienes padecían las inclemencias de un orden social opresor, excluyente e injusto. Jesús se sitúa del lado de quienes padecen las consecuencias de la opresión, que los hace más vulnerables y amenaza más directamente sus vidas. Dicha actitud actualiza el texto paradigmático del Éxodo, en el cual Dios mismo frente a la realidad de la opresión no es indiferente a los clamores de quienes la padecen, como se menciona en Éxodo 3: 7-9:

Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios... Así pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. (Biblia de Jerusalén, 2006)

En el caso de Ellacuría, dicha multitud mantenía una analogía de proporción con la descrita anteriormente, salvo que el lugar era El Salvador y el contexto la situación de opresión marcada por un régimen de dictadura militar. El lugar asumido por el teólogo vasco, en continuidad con la del mismo Jesús, fue el de las víctimas de la opresión, lo cual le permitió actualizar el sentido de la llamada al seguimiento y configurar un modo particular de respuesta.

El testimonio de Jesús, que hace eco en Ellacuría en su manera de acoger la llamada al seguimiento, es determinante para encarnar el seguimiento hoy. Tal vez en la actualidad, más que en el pasado, hay obstáculos que se han tecnificado para impedir el acceso a la realidad, tal es el caso de ‘la posverdad’³ y las ‘fake news’⁴, que suponen una dificultad muy importante para las personas a la hora de diferenciar los hechos reales de los hechos de ficción. La búsqueda de la verdad ya no es tomada como un valor *per se*, pues lo que importa es sacar beneficio de todo, la mentira puede ser validada si responde a intereses de grupos que buscan asumir un rol de control político, social, económico, religioso. Ante esta dificultad, el situarse de frente a la realidad y acceder a ella de primera mano, puede asegurar una adecuada inteligencia sentiente de la misma.

Cargar la realidad

Es importante aclarar que este esfuerzo por diferenciar las dimensiones de la estructura de la inteligencia sentiente solo busca aportar una mayor comprensión de la dinámica que está a la base de la aprehensión de la realidad y su vinculación con el seguimiento, para enfatizar su carácter histórico. El segundo paso para asumir de manera encarnada el seguimiento es dejarse afectar por la realidad tal cual es. La llamada exige la radicalidad de la respuesta, pero a ella se llega gracias al fruto de la honestidad con lo real. En el

³ La RAE ofrece la siguiente definición de posverdad: “Distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales. Los demagogos son maestros de la posverdad”.

⁴ El Cambridge Dictionary ofrece la siguiente definición: “false stories that appear to be news, spread on the internet or using other media, usually created to influence political views or as a joke” (Cambridge Dictionary (s.f.) Fake news. <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles/fake-news>).

caso de Ellacuría, dada su experiencia de fe, el hacerse cargo de la realidad que vivían las mayorías empobrecidas de El Salvador, le llevó a hacerse solidario de la causa de las víctimas del régimen militar.

Esta forma de inteligir sintiendo y sentir inteliendo la realidad conecta con el pasaje bíblico de Marcos que venimos comentando. Frente a una multitud que se encuentra vulnerable, sufriente, agobiada por la exclusión social y la injusticia, como ovejas sin pastor, Jesús no es indiferente y dicha realidad lo lleva a sentir compasión. En el caso de Ellacuría, el riguroso esfuerzo intelectual por hacerse cargo de la realidad suscitó en él el sentimiento de solidaridad con las víctimas de la dictadura, con un ingrediente adicional propio de la fe, en tanto que el sentimiento de solidaridad con el pueblo salvadoreño le permitía identificarse con el mismo Jesús, pues respondía a la invitación de Pablo de “tener los mismos sentimientos de Cristo” (Biblia de Jerusalén, 2006, Fil 2, 5).

La identidad con Cristo, que hace posible el seguimiento, no es algo ajeno a la realidad, sino que es posibilitada por el habérselas con ella de la manera más honesta posible. Es esta identidad con Cristo en sus sentimientos más hondos, aquello que permite comprender que a la llamada al seguimiento que se manifiesta en el hacerse cargo de la realidad, corresponde una respuesta radical propia del cargar la realidad. Esta manera de comprender la identidad con Cristo es necesaria para explicitar el carácter histórico que implica encarnar el seguimiento hoy.

Encargarse de la realidad

El tercer paso para asumir de manera encarnada el seguimiento es encargarse de la realidad. La llamada exige no sólo la radicalidad sino también la concreción de la respuesta y, en Ellacuría, dicha concreción está ligada a un amplio elenco de acciones que buscaron hacer concreto el sentimiento de solidaridad con las víctimas de la opresión que vivía el pueblo salvadoreño.

El pasaje del evangelio de Marcos que venimos comentando termina con la invitación de Jesús a dar de lo que se tiene para contribuir a saciar el hambre de la multitud necesitada. Ante la poca disposición de los discípulos, él mismo toma la comida, la bendice y la reparte, de tal modo que alcanzó para todos y sobró. En el caso de Ellacuría, el encargarse de la realidad fue asumido desde su experiencia de fe como búsqueda por saciar el hambre y la sed de justicia del pueblo salvadoreño, cuyo sufrimiento injusto le llevó a Ellacuría a interpretarlo como un pueblo crucificado. El compromiso transformador por bajar de la cruz al pueblo crucificado, se constituyó en su causa cotidiana, pues no era concebible confesar la fe en medio de esa realidad sin un compromiso real en función de la transformación de la misma. Sobre este particular afirma que “si el seguimiento de Jesús en la actualidad histórica lleva una cierta transformación del orden de cosas, no puede ser que esa transformación del orden de cosas no tenga nada que ver con la praxis transformadora sociopolítica” (Sols Lucía, 1999, p. 237).

Este compromiso transformador que hace, concreta la inteligencia sentiente de la realidad, posibilita la adecuada encarnación del seguimiento, no sólo ayer sino hoy y siempre. Si seguir a Jesús define al cristiano y si al asumir el seguimiento participamos del dinamismo salvador revelado en sus hechos y palabras, dicho dinamismo deberá contribuir a la humanización de la realidad para hacer posible que todos podamos vivir como hijos e hijas en el Hijo de Dios y hermanos los unos de los otros. Lo anterior obedece a que, para Ellacuría (1977):

Una salvación histórica que no traiga consigo la solidaridad humana no es la salvación histórica, pero no es tampoco salvación de la historia; una salvación histórica que no abra al hombre hacia lo que en él le trasciende no puede ser el signo de Dios, no puede ser historia de la salvación, pero tampoco puede ser plena salvación de la historia. (p. 284)

Dejarse cargar por la realidad

Esta última dimensión de gracia no tiene fundamento en un postulado filosófico, pero ello no le quita su fuerza y su verdad, pues se sitúa en el único plano de la fe. Como veíamos en un apartado anterior, el mismo Sobrino, quien acuña el término, reconoce que surge de la experiencia en el trabajo mancomunado al interior del pueblo crucificado y como una intuición de fe. En efecto, es descubrir que en dicho pueblo sufriente hay “gracia”, es decir, que el pueblo al encarnar la fe en el Crucificado/Resucitado carga con nosotros confiriéndonos nuevos ojos para ver, manos nuevas para trabajar, espaldas para soportar y esperanza de salvación.

En la experiencia de Ellacuría, su labor teológica, más que un esfuerzo por teorizar una experiencia de fe, nació de eso que lo sostuvo y lo mantuvo fiel hasta entregar su vida: contribuir a bajar de la cruz al pueblo crucificado. Como afirman Arango Alzate y Solano Pinzón (2016), “fue ese pueblo el que no solo le dio qué pensar, lo capacitó para pensar, o le enseñó a pensar, sino el que lo sostuvo, lo acompañó y le permitió encontrar la esperanza para continuar su tarea de transformar la realidad” (p. 125).

Con esta motivación, Ellacuría buscó siempre habérselas con la realidad tal cual era, sin velos ni distorsiones, y a la luz de la fe. Sobre este particular afirma:

Entre tantos signos como siempre se dan, unos llamativos y otros apenas perceptibles, hay en cada tiempo uno que es principal, a cuya luz deben discernirse e interpretarse todas las demás. Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma histórica de crucifixión. Ese pueblo crucificado es la continuación del Siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de ese mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida. (Ellacuría, 1981, p. 58)

Estas tres dimensiones de la estructura de la inteligencia sentiente de la realidad y la cuarta referida a la dimensión de la gracia, que brota de la experiencia de fe, constituyen un referente por explorar para interpretar la dinámica del seguimiento de Jesús de manera encarnada en la realidad de la histo-

ria. La misma lectura de las narrativas evangélicas que hablan del seguimiento, adquieren un nuevo sentido cuando se leen en función de las dimensiones antes mencionadas. El seguimiento de Jesús, desde estas cuatro dimensiones se constituye en la manera creyente de entender sentientemente la realidad para hacerla signo del Reino entre nosotros.

El desarrollo anterior sitúa las bases del hacer teológico ellacuriano, denotando la raigambre de la inteligencia sentiente zubiriana, su formación filosófica, política y teológica. Pero fundamentalmente lo que este artículo enfatiza es la manera como Ellacuría apropia estos componentes de su formación intelectual y los integra a la vivencia de la realidad del sufrimiento humano que palpó de primera mano en el contexto salvadoreño y latinoamericano.

Una aproximación teológica a su pensamiento en los términos en los cuales se ha venido desarrollando el presente escrito, refleja los trazos epistemológicos para hacer una teología que, según nuestro parecer, tiene los componentes de una Teología de la Liberación en clave de Teología práctica fundamental (Browning, 1991, pp. 1-12). Esta teología deja al descubierto dos gruesos asuntos que serán abordados integralmente en el siguiente y último apartado: el hacer teológico en el contexto histórico de la praxis eclesial, y las condiciones para que este hacer teológico sea cristiano.

El quehacer teológico ellacuriano y su identidad cristiana

Ellacuría parte de la tesis de que tanto el hacer teológico como el producto teológico son comprendidos y apropiados en el contexto histórico de la praxis eclesial (De Aquino, 2004, pp. 197-220). El carácter histórico de su teología favorece unas condiciones para dar a conocer los legítimos intereses y motivaciones del hacer teológico frente a cuestiones como ¿qué teología?, ¿dónde?, ¿para quién? En palabras de Metz (2002), “quién hace teología, cuándo, dónde y para quién no son hoy preguntas complementarias, sino constitutivas de la teología” (p. 141).

Ellacuría es consciente de los condicionamientos históricos del hacer teológico para no pasar por alto la pregunta acerca de quién se favorece con su praxis y reflexión. Además, esto conduce a otra cuestión fundamental como es la de qué significa que el hacer teológico deba formular sus problemas, su reflexión y realización en el marco de unas coordenadas histórico-sociales concretas. La conciencia histórica del hacer teológico que Ellacuría apropió del Concilio Ecuménico Vaticano II, la antropología sentiente de Zubiri, el diálogo que su maestro Rahner propició entre la tradición de la fe cristiana y la modernidad, posibilitaron plantearse la pregunta acerca del lugar de Dios en esa realidad de injusticia centroamericana que vivió y padeció hasta el martirio.

Su amplia formación intelectual y su compromiso cristiano lo llevaron a entender que la pertinencia de su hacer teológico frente a esa convulsionada realidad latinoamericana, no se resolvía al modo de otras teologías, acudiendo a la autoridad de la revelación o del magisterio, puesto que ambas fuentes están condicionadas históricamente. En consonancia con Ellacuría, Juan Luis Segundo (1975) enfatiza este carácter histórico y condicionado de la teología, preguntándose: ¿podemos deducir conocimientos ciertos sobre qué hacer, preguntándole a la revelación, independientemente de todo contexto? (pp. 81-88).

En el mismo sentido, Paul Ricoeur (2008) critica aquella comprensión de la fe cristiana que asume la revelación como autoridad derivada “del cuerpo de doctrinas impuestas por el magisterio como regla de ortodoxia” (p. 137). Lo anterior aflora el carácter histórico del hacer teológico, en tanto no se restringe a una apropiación doctrinal ni conceptual, al margen de los contextos. El hacer teológico ellacuriano se centra en la profundización acerca de la compatibilidad entre el carácter histórico de la revelación y el actuar de los seres humanos en unas condiciones sociales concretas. Por esta razón, Ellacuría es crítico de aquellas pretensiones teológicas relativas, de las que derivan ingenuidades valorativas y verdades de cuño autoritario.

Para Ellacuría (1981), la praxis eclesial “abarca todo el hacer, de algún modo histórico, de la Iglesia, entendida como comunidad de hombres que, de una u otra manera, realizan el reinado de Dios” (pp. 460-461). Esta realización tiene una finalidad comprometida y liberadora, pues el “reinado de Dios encarna el ámbito de praxis, de acción transformadora que compete a la Iglesia en su caminar histórico” (p. 461).

El esfuerzo de dar razón sobre la realización del Reino de Dios se convierte en la tarea fundamental para la teología de la liberación ellacuriana, porque le permite la profundización de la relación entre la praxis eclesial (praxis teológica) y el hacer teológico (teoría teológica). Esta relación entre la praxis y la teorización tiene una finalidad liberadora, a través de la cual la teología proyecta un modo de hacer y conocer, que en otras palabras es la fase epistemológica de una Teología de la liberación o Teología práctica fundamental en clave de liberación (Ellacuría, 2000, pp. 188-215).

Esta interdependencia entre la praxis teológica y la teoría teológica está mediada por la praxis eclesial y la dinámica socio-histórica, pero sin confundirse lo uno con lo otro, pues de ser así podría ocultarse la identidad de la praxis cristiana. Dicha identidad se fundamenta “en la presencia postulada de un algo más en la historia que se hace efectivo en ella” (Ellacuría, 1978, p. 462). En lo desarrollado en este apartado se ha buscado comprender la relación entre la praxis eclesial y la praxis histórica en general. La aclaración de esta problemática es base para abordar otro asunto de importancia en la teología de Ellacuría, como es la identificación de la praxis eclesial en términos de identidad cristiana, ya que no toda praxis eclesial da cuenta de dicha identidad cristiana.

Según Ellacuría, lo propio del hacer teológico es la comunicabilidad y la realización del Reino de Dios en la historia, lo cual no debe pasar por alto sus vínculos con otros componentes, estructuras y tareas del conjunto de la sociedad (De Aquino, 2012, pp. 1324-1349). Pero esta interdependencia entre la praxis eclesial y la praxis del conjunto de la sociedad no debe desdibujar los rasgos de su identidad cristiana. Esta realización es práxica y comprometida

con la realidad social desde la cual se hace teología, pero no se reduce a una mirada utópica que anticipe un cambio de las estructuras sociales y políticas (De Aquino, 2013, pp. 127-145).

Desde la fe cristiana se abre un horizonte de esperanza acerca de la realización del Reino de Dios en perspectiva de historia de salvación. La reflexión y traducción discursiva de esa realidad humana convulsionada e intervenida por la praxis de la fe cristiana, es lo que Ellacuría entiende como el momento ideológico del hacer teológico.

Más allá de los enfoques peyorativos sobre la ideología, Ellacuría entiende esta fase ideológica de la teología con respecto a la praxis eclesial, como un acto consciente y de reflexión, de cara a las tensiones y conflictos sociales. Es a través de esta mediación reflexiva que el teólogo puede caer en la cuenta de aquel tipo de praxis eclesial que encarna el hacer teológico cristiano. Esta praxis es coherente con el testimonio cristiano en la medida en que asume el seguimiento de Jesús, pues la finalidad de dicho seguimiento es la realización del Reinado de Dios en la historia. Como señala Ellacuría (1978), “si el objeto fundamental de la misión de Jesús fue el Reinado de Dios, debe serlo también de la praxis eclesial y del momento ideológico de esa praxis eclesial” (p. 467).

La realización del Reino de Dios constituye la preocupación fundamental de la praxis eclesial, y consecuentemente de su momento ideológico. Si bien hay un referente evangélico fundamental de lo que Jesús anunció como Reino de Dios, no obstante, esto implica para el hacer teológico una realización histórica (Reinado). En consecuencia, la teología se centra en todo lo que abarca la relación humana con Dios, y todo lo que lleva a la realización histórica de su Reinado.

La profundización teológica del Reinado de Dios no se limita al anuncio evangélico (Kerigma), sino que, además, debe encargarse del problema de su realización histórica (Historicidad). Este asunto es crucial en la teología de la liberación ellacuriana, porque constituye un mensaje crítico para aquellas teologías que limitan su labor al anuncio e interpretación del Reino de Dios, pero que pueden quedarse cortas en el asunto de su realización histórica. Esta

crítica es importante desde el punto de vista epistemológico y metodológico, porque deja entrever las limitaciones de las teologías que se presentan como de la liberación, pero que en su hacer y reflexión están reducidas a una interpretación.

La teología de la liberación ellacuriana proyecta un talante interdisciplinar, para comprender, analizar, teorizar y transformar la realidad histórico-social. En este empeño es importante que la teología se apropie no solo de los recursos de la hermenéutica de procedencia filosófica y bíblica, sino también de los métodos, de la crítica y el análisis de las ciencias sociales (Tracy, 1997, pp. 51-75).

A manera de conclusión y en conexión con el marco categorial ellacuriano, a través del cual hemos transitado a lo largo del presente escrito, se muestra la interdependencia entre teoría, praxis, intelección, sensación, seguimiento, Reinado de Dios e historia de salvación. Pero esta aproximación no ha pretendido agotar la reserva de esta propuesta teológica, por lo que también es apertura para preguntas recurrentes y nuevas de cara al pensamiento provocador de Ignacio Ellacuría: ¿Qué significa que la teología de la liberación sea una teología del Reino de Dios? ¿Qué tienen que ver los esfuerzos humanos con miras a una liberación histórica, incluso socio-política, con la inspiración y praxis del Reino de Dios que predicó Jesús? En esta perspectiva histórica en la que confluye el actuar de Dios con los esfuerzos de liberación humanos, ¿cómo entiende Ellacuría la trascendencia? ¿Cuál es el sentido histórico de la salvación en la teología de la liberación de Ellacuría? ¿Cómo plantear desde este enfoque teológico el diálogo interdisciplinar entre hermenéutica (símbolos, relatos, sentido, comprensión) y las ciencias sociales (métodos, críticas, análisis, teorización) para hacer Teología de la liberación?

Es importante enfatizar que las anteriores preguntas han sido referencia permanente en la estructura transversal del presente escrito, pero es necesario aclarar que la aproximación e identificación de los trazos de un pensamiento como el de Ellacuría, no significa que se haya agotado la riqueza de su propuesta teológica. Por este motivo, más allá de presumir un dominio de

dicho pensamiento, la pretensión del escrito es más modesta en la medida que su objetivo es establecer las bases epistemológicas y metodológicas en las que se sitúan los cimientos del ejercicio teológico ellacuriano.

Además de esta base epistemológica, nos detenemos en la relación entre la praxis eclesial circunscrita al plano de los creyentes y la praxis histórica que integra toda acción humana en general, para evidenciar la identidad del quehacer teológico ellacuriano. En este es fundamental la complementariedad entre la praxis y la teoría porque, a través de esta relación, Ellacuría establece la clave del compromiso cristiano que conduce a la realización histórica del reinado de Dios. Pero este quehacer que se refleja en la praxis no debe ser la expresión de un simple activismo que recae una y otra vez en la realidad histórica, sino que requiere además de un proceso de reflexión y teorización, que es lo que Ellacuría identifica como momento ideológico de la teología. Sin esta labor discursiva de la teología es muy difícil que esta pueda dar razón de los signos de los tiempos y de la compatibilidad entre el actuar de Dios y el actuar humano en la historia.

Finalmente, es necesario enfatizar que el proyecto teológico ellacuriano se fundamenta en la vinculación de la inteligencia sentiente y el seguimiento. Dichos referentes le confieren el carácter práxico a su teología, en la medida que se convierten en el horizonte hacia el cual tiene que avanzar el creyente en la búsqueda de la realización del Reino de Dios como historia de salvación. Más aún, la teología de Ellacuría que se refleja en este escrito no olvida que el carácter histórico de la revelación, y cuyo referente máximo es la encarnación de Dios hecho hombre en Cristo, no se reduce a la medida del actuar humano, porque de ser así, la gracia o don de Dios sería un simple antropomorfismo. Si bien es importante que el creyente sea consciente de que el actuar de Dios no suple su compromiso y actuar, por otra parte, no debe perder de vista que el carácter tanto histórico como transhistórico de la gracia no se reduce al actuar humano, porque aún en la pasividad humana, Dios actúa.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Arango Alzate, O. y Solano Pinzón, O. (2016). La espiritualidad en Ignacio de Ellacuría. *Theologica Xaveriana*, 66(181), 123-145. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.eie>
- Bañón Pinar, J. (1999). *Metafísica y noología en Zubiri*. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Benítez, J. A. (s.f.). *El legado eclesiológico de Ignacio Ellacuría*. Koinonia. <http://servicioskoinonia.org/relat/198.htm>.
- Biblia de Jerusalén. (2006). Desclée De Brower.
- Browning, D. (1991). *A Fundamental practical theology*. Fortress Press.
- Cambridge Dictionary. (s.f.). *Fake news*. <https://dictionary.cambridge.org/es/diccionario/ingles/fake-news>
- De Aquino, F. (2004). A teologia como momento ideológico da práxis eclesial. Uma aproximação à teologia de Ignacio Ellacuría. *Perspectiva Teológica*, 36(99), 197-220. <https://doi.org/10.20911/21768757v36n99p197/2004>
- De Aquino, F. (2010). El carácter prático de la teología: enfoque epistemológico. *Teología y Vida*, 51(4), 477-499. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492010000300002>
- De Aquino, F. (2012). Teologia e Ciências Sociais. *Horizontes*, 10(28), 1324-1349. <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2012v10n28p1337-1362>

- De Aquino, F. (2013). O Lugar social da teologia. *Perspectiva teologica*, 45(125), 127-145. <https://doi.org/10.20911/21768757v45n125p127/2013>
- Diccionario de la Real Academia de la Lengua (s.f.). *Posverdad*. <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=posverdad>
- Ellacuría, I. (1975). Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano. En E. Dussel y E. Ruíz Maldonado, *Encuentro Latinoamericano de Teología, Liberación y cautiverio*, Estudios Centroamericanos (ECA), pp. 609-635.
- Ellacuría, I. (1977). Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo. *Concilium*, (125), 282-290.
- Ellacuría, I. (1978). La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. *Estudios Eclesiásticos*, 207, 457-476.
- Ellacuría, I. (1979). La contemplación en la acción de la justicia. *Revista Diakónía*, (2), 7-14.
- Ellacuría, I. (1981). Discernir “el signo” de los tiempos. *Diakónía*, (17), 57-59.
- Ellacuría, I. (1981). La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. *Estudios Eclesiásticos*, 53(207), 457-476.
- Ellacuría, I. (1983). Espiritualidad. En C. Floristán & J. J. Tamayo (Eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, (pp. 301-309). Cristiandad.
- Ellacuría, I. (1993). Historia de la salvación. *Revista Latinoamericana de Teología*, 10(28), 3-25.
- Garavito Villarreal, D. de J. (2013). *La revelación y la actividad humana: recepción teológica de la constitución dei verbum en clave hermenéutica de la apropiación* [Tesis doctoral, Pontificia Universidad Javeriana]. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/16009>
- González, A. (1997). *Estructuras de la praxis: ensayo de una filosofía primera*. Trotta.

- González, A. (1999). La praxis humana ante Cristo. En *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, (pp. 250-327). Sal Terrae.
- Metz, J. B. (2002). *Dios y Tiempo. Nueva teología política*. Trotta.
- Ricoeur, P. (2008). *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Prometeo Libros.
- Samour, H. (2012). *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica contemporánea*. ADG-N Libros.
- Samour, H. (2014). Zubiri y el proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría. *Revista de Estudios Centroamericanos ECA*, 69(737-738), 155-183. <https://doi.org/10.51378/eca.v69i737-738.3241>
- Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la Teología*. Ediciones Carlos Lohlé.
- Sobrino, J. (1992). *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Sal Terrae.
- Sobrino, J. (2005). "El pueblo crucificado" y "la civilización de la pobreza". "El hacerse cargo de la realidad" de Ignacio Ellacuría. *Revista Latinoamericana de Teología (UCA)*, 1(199), 209-228. <http://www.redicces.org/sv/jspui/bitstream/10972/3166/1/RLT-2005-066-A.pdf>
- Sobrino, J. (2006). Extra pauperes nulla salus. Pequeño ensayo utópico-profético. *Revista Latinoamericana de Teología (UCA)*, 23(69), 219-261. <https://doi.org/10.51378/rlt.v23i69.5018>
- Sols Lucía, J. (1999). *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Trotta.
- Sols Lucía, J. (2014). *Las razones de Ellacuría. En el 25º aniversario del martirio de los jesuitas de la UCA (1989-2014)*. Cristianisme i Justícia.
- Zubiri, X. (1984). *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad*. Alianza Editorial.
- Ellacuría, I. (2000). *Escritos teológicos. Tomo I*. UCA Editores.
- Tracy, D. (1997). *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*. Trotta.

EL PODER AMAR Y EL SER AMADO ALTHUSSERIANO: TRÁNSITOS Y TRANSFORMACIONES EN *EL PORVENIR ES LARGO*^a

The power to love and the althusserian loved one: transits
and transformations in *The Future Lasts a Long Time*

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4172>

Recibido: febrero 23 de 2021. Aceptado: marzo 3 de 2021. Publicado: noviembre 26 de 2021

*Gloria María López Arboleda**
*Samir Ahmed Dasuky Quiceno***
*Juan Fernando García-Castro****

^a Este artículo se vincula de forma coherente y consistente con la tesis doctoral en Filosofía (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia) “El amor y sus relaciones con las adscripciones éticas, políticas y estéticas althusserianas. Una interpretación de la obra autobiográfica: *El porvenir es largo*” (Radicado: 1745-09-08-18), de autoría de uno de los investigadores que escribe este texto. El lector interesado en profundizar las categorías estudiadas en este artículo puede dirigirse al siguiente link: <http://repository.upb.edu.co/handle/20.500.11912/4564>

* Posdoctora en Bioética. Docente investigadora de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Grupo de investigación Farmacodependencia y Otras Adicciones (GIFA), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3548-0177>. Correo electrónico: gloria.lopezar@amigo.edu.co; glorialopez.ar@gmail.com

** Doctor en Filosofía. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Perteneció a la línea de investigación Ética y Antropología Filosófica del grupo de investigación Epimeleia de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3116-3606>. Correo electrónico: samir.dasuky@upb.edu.co

*** Doctor en Filosofía. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Perteneció a la línea de investigación Hermenéutica, estética y lenguajes del grupo de investigación Epimeleia de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2823-5923>. Correo electrónico: juanf.garcia@upb.edu.co

Resumen

El Porvenir es largo, obra autobiográfica de Louis Althusser, muestra una característica que hace novedosa su reflexión: no es un estudio sobre el amor o el afecto, pero en su narración este es el concepto que circula innegablemente. El artículo desarrolla los conceptos *poder amar* y *ser amado* como las acciones althusserianas que, aparejadas, constituyen los ejes fundamentales para comprender el concepto amor en la obra. Para abordarlo, se acude a un marco de comprensión filosófico y psicoanalítico, toda vez que permiten un acercamiento a los diálogos y tensiones que se trazan desde el deseo, la nominalización del Otro como un acto de configuración subjetiva y la escritura como un acto de interpretación de sí mismo. Se concluye que el filósofo realiza un tránsito epistemológico y ontológico que vislumbra *tres Althusser*, mostrando posibilidades de transformación del afecto que fue protagonista en la vida narrada por el filósofo. Metodológicamente se acude a la interpretación gadameriana de la obra, privilegiando una lectura profunda, lenta, en fin, una conversación pausada y reflexiva.

Palabras clave

Amor; Nombre propio; Psicoanálisis; Filosofía; Louis Althusser; El porvenir es largo.

Abstract

The Future Lasts a Long Time, autobiographical work of Louis Althusser, shows a characteristic that makes his reflection novel: It is not a study on love or affection, but in his narrative, this is the concept that circulates undeniably. The article develops the concepts of being able to love and be loved as the Althusserian actions that, together, constitute the fundamental axes to understand the concept of love in the work. To address it, we resort to a framework of philosophical and psychoanalytic understanding, since they allow an approach to the dialogues and tensions that are traced from desire, the nominalization of the Other as an act of subjective configuration and writing as an act of interpretation of oneself. It is concluded that the philosopher makes an epistemological and ontological transit that glimpses three Althusser, showing possibilities of transformation of the affection that was the protagonist in the life narrated by the philosopher. Methodologically, the Gadamerian interpretation of the work is used, privileging a deep, slow reading, in short, a slow and reflective conversation.

Keywords

Love; Own name; Psychoanalysis; Philosophy; Louis Althusser; *The Future Lasts a Long Time*.

Introducción

Es preciso atreverse, en el sentido pleno de la palabra, a decir que el amor en la obra *El porvenir es largo* se entiende, en primera instancia, como un afecto con consecuencias de afectación. Pero aun antes de profundizar en estos asuntos, mencionaremos que también es claro en este artículo que Louis Althusser fue y es reconocido como un filósofo con amplia participación política, diagnosticado con un desequilibrio mental cercano a la psicosis (Althusser, 1992), además como lo indica Corpet y Moulier, en la presentación de *El porvenir es Largo*, el asesino de su esposa y un comunista: “la materia es la locura, es decir, la posibilidad para el sujeto de manifestarse como loco, luego como homicida y a pesar de todo, siempre, como filósofo y comunista. Nos encontramos en presencia de un prodigioso testimonio de la locura” (Althusser, 1992, p. 19).

Una descripción breve de los sucesos por los cuales Althusser es reconocido, podría ser la siguiente:

En primer lugar, creó una escuela en vida; en segundo, su pensamiento se desplegó en constante evolución, marcando etapas que no fueron comprendidas, ni aun por sus seguidores; por último, se convirtió en “piedra de toque” del marxismo dogmático, en la década de los 80 del siglo pasado, para el que refutar las provocativas tesis del filósofo francés devino procedimiento ideal para validar los esquemas del canon. Y *last but not least*, alcanzó una última y triste notoriedad mundial al asesinar a su mujer, lo que condenó su último decenio de vida a una muda reclusión total. (Díaz, 2010, p. 102)

Sin ánimo de polemizar con la profesora Díaz, de quien es la cita anterior, se advierte su omisión relacionada con el acto de escritura orientado a responder, ante sí mismo, los amigos y la sociedad, por el homicidio que había cometido; se observa, además, que Díaz (2010) habla desde el desconocimiento de la “muda reclusión total” (p. 101), ya que como es explícito en la obra, ni es muda, ni es reclusión total, sino más bien, y muy a pesar de Althusser, un confinamiento sobre sí mismo a partir de un *No ha lugar*¹ de la Ley francesa. Esta sentencia de la ley le permitirá después reconocer que desde mucho antes ya se había configurado un no ha lugar en sí mismo y en el mundo, del cual trata

¹ Se hace alusión aquí a la declaración de irresponsable de sus propios actos que dicta la Ley francesa después de que asesinó a su esposa Hélène; Althusser es inmediatamente recluso en el sanatorio de Sainte-Anne acusado de locura y obligado al silencio.

de salir con la escritura de su obra autobiográfica; dicha instauración de no ser nadie y no contar para otros, llegaba a su vida desde el momento mismo que fue nombrado Louis; sin embargo, llama la atención que incluso, en este acto de nombrar un hijo, tan aparentemente normal y rutinario, Louis Althusser reconoce el matiz del amor, no hacia él, pero sí para otro, un muerto, por quien le ponen a él, Louis:

Lui², era Louis, mi tío, a quien mi madre amaba, no a mí. Aquel nombre había sido escogido por mi padre, en recuerdo de su hermano Louis muerto en el cielo de Verdún, pero en especial por mi madre, en recuerdo de aquel Louis a quien ella había amado y no dejó, durante toda su vida, de amar. (Althusser, 1992, p. 57)

Ahora bien, tal decisión de *No ha lugar*, en sus dos dimensiones: cargar con el nombre de un muerto y la proferida por el derecho. Esta última lo deja sumido en el más profundo silencio; al parecer, su testimonio no importa, su palabra no es imprescindible y su aparente “locura” sobrepasa incluso su lenguaje. Sin embargo, el filósofo toma una decisión: relatar por medio de la escritura lo que sucedió y, sobre todo, aclarar los motivos que lo llevaron a cometer tal hecho, como una forma —quizá— de no desaparecer totalmente, de hacerle un “esguince” a lo que él consideraba morir: desaparecer, que está desde el origen en la historia subjetiva —cargar con el nombre de un muerto— pero que es redoblado por el asesinato de un loco, recluso en el manicomio.

El porvenir es largo se convierte así en el juicio público e íntimo en tanto que el mismo culpable y, como libre de culpa por el derecho, promueve, logrando dar una explicación subjetiva y afectiva, no sólo a este hecho particular, sino a toda una vida, una práctica y una investigación filosófica marcada por el amor.

El proemio que aquí termina ha querido mostrar de forma sucinta el contexto general en el cual las comprensiones sobre el amor se van construyendo, quizás sin saberlo, en la vida y acciones de un hombre, que, aunque loco y asesino, ante todo fue filósofo.

² Juego de palabras del autor con la fonética francesa: “Louis”, Luis; “lui”, encastellano “él”. “Él era Louis”; “Oui”, en castellano, “Sí”. (N. de la T.)

Imposibilidades del loco-asesino y posibilidades del filósofo: develando el amor althusseriano

Nombrar a Althusser como “loco, asesino” no es un asunto menor, en tanto así escribe sobre sí mismo el filósofo, dejando claro, además, que esa adjetivación la observa como desde fuera y por esto justamente, habla en tercera persona sobre todo en los capítulos iniciales de la obra:

Y he hecho lo que nadie había sabido o podido hacer hasta ahora: he juntado y confrontado, como si se tratara del caso de un tercero, toda la “documentación” disponible, a la luz de lo que he vivido e inversamente. Y he decidido con toda lucidez y responsabilidad tomar por fin a mi vez la palabra para explicarme públicamente. (Althusser, 1992, p. 44)

El reconocimiento de sí que realiza Althusser durante la obra, deja claro que está dispuesto a ir hasta el fondo del asunto, reconstruyendo su historia subjetiva, para tratar de entender-asumir las consecuencias a las que haya lugar.

Es justamente este reconocimiento de sí mismo — aparte de él, pero con él mismo — el que le permite decir que “tengo consciencia de que la respuesta que intento aquí no sigue ni las reglas de una comparecencia, que no tuvo lugar, ni la forma en que se habría desarrollado” (Althusser, 1992, p. 25), haciendo alusión a uno de los hechos que más lo marcó en medio del dramático proceso que implica la locura y el homicidio de su esposa: el *No ha lugar* de la Ley francesa, como también el No ha lugar inscrito en su vida como un destino infantil, en la manera como vivió el ser amado y como amó: “No nos librábamos, a fin de cuentas, de un destino familiar” (Althusser, 1992, p. 73).

Así pues, bien se sabe que Althusser no ha sido reconocido como un filósofo que hable o piense sobre el tema del amor; antes bien, al parecer, su empeño filosófico giró en torno al nexo posible entre filosofía y política para su época. Sin embargo, tal y como se verá en las ideas siguientes, la obra póstuma de Althusser permite vislumbrar una concepción sobre el amor, o mejor y más

puntualmente, sobre el amar, en la medida en que evidencia cómo él ha sido amando, qué lugar ocupa en el otro y cómo ha amado, quién es el otro para él, darle la voz al loco como enseñante sobre el amor-amar.

Al leer la obra autobiográfica de Althusser, se encuentra un recorrido por una vida que desde el principio fue interpretada por el filósofo como difícil, pero también en la que pudo construir aquello que nombra como amar al final de su obra; la obra póstuma del filósofo es la descripción de una práctica sobre el amor como el afecto que le permite vincularse o desvincularse de personas y cosas. La idea central que expresa esta afirmación es que la práctica amorosa atraviesa de principio a fin el relato de la vida de Althusser en su obra, pero haciendo una advertencia: el amor, el quién soy para el otro y quién es el otro para él, es uno de los afectos que insisten en la interpretación de la vida del filósofo, no el único, pero sí entendido como afecto que vincula positivamente al sujeto con el objeto (personas, situaciones, cosas), o afecto que vincula negativamente (a la inversa) con el objeto (desamor, entendido como otro matiz del amor).

Entiéndase aquí que los adjetivos positivo y negativo solo quieren expresar una postura clara: el amor es el afecto que, en su vertiente positiva tiene la función de ligar (afecto positivo hacia) y en su vertiente negativa desliga (afecto negativo hacia), está presente en la vida del filósofo, sea para que se sienta amado o ame, sea para que sienta el desamor o no pueda amar. Siendo así, tanto el amor como el desamor se entenderían, para el tema que nos ocupa, como una misma vertiente afectiva con afectaciones diferentes.

En este sentido, una dupla es fundamental en la comprensión del amor en la obra autobiográfica: *poder amar* y *ser amado*. Sobre esta dupla, se precisa mencionar que la capacidad de amor de un sujeto puede expresarse en la acción activa de *poder amar* y en la acción pasiva de *ser amado*. Dichas acciones permiten comprender que Althusser, en la obra, realiza una transición importante en la cual pasa del amor como sustantivo abstracto al amar como verbo, que implica acciones específicas en la vida y decisiones de un sujeto.

Ahora bien, el *poder amar* althusseriano se presenta como imposible en tanto el filósofo, para su realización, propone y pretende cuatro características humanamente imposibles: *poder amar* sin ausencia, sin residuos, sin desfallecimiento, sin defectos (Althusser, 1992, p. 183). A partir de esta imposibilidad expuesta, se requiere de parte del sujeto la aceptación de los límites que se imponen a este afecto, en el sentido de reconocerlos y decidirse por formas posibles de *poder amar*, esta vez, desde el marco de lo humano.

Forjar esta capacidad de amor implica para el sujeto el uso de la palabra que resignifique las acciones de su vida; el uso de la palabra conlleva el reconocimiento de un *Sí ha lugar* que el mismo sujeto se otorga y otros le otorgan, solo después de haberse dicho y haber dicho. En el caso de Althusser, es su obra autobiográfica la que le permite debatir un *No ha lugar* instaurado, primero por su madre y luego por la Ley francesa, y poder así decir y decirse, para regresar de nuevo a la escena pública, ya no como político o intelectual, sino como él mismo, hasta donde eso pueda ser posible: “Este libro es la respuesta a la que, en otras circunstancias, habría estado obligado. Y cuanto pido, es que se me conceda; que se me conceda ahora lo que entonces habría sido una obligación” (Althusser, 1992, p. 25), ya que “el destino del no ha lugar es, en realidad, la losa sepulcral del silencio” (p. 31).

Hasta aquí hemos venido comprendiendo los intrínquilos asociados a la imposibilidad del *poder amar* althusseriano; se analizará a continuación su dupla complementaria: imposibilidad de *ser amado* que implica también (como en el *poder amar*), cuatro condiciones:

Para ello [para ser amado], es necesario evidentemente [1] no estar limitado en la libertad de su ser, [2] no hay que estar mermado en la integridad del cuerpo ni del alma, [3] no hay, digámoslo, que estar “castrado” sino disponer de la potencia de ser (...) sin estar amputado de una sola parte, [4] sin estar abocado a compensarla en lo ilusorio o en el vacío. (Althusser, 1992, p. 83)

La imposibilidad que se evidencia en el *ser amado* althusseriano deviene en el incumplimiento de estas cuatro condiciones a partir de las experiencias del mismo filósofo, ya que él mismo narra de primera mano en su autobiografía las cuatro respuestas de incumplimiento al ideal de *ser amado*:

1. *Limitado en la libertad de su ser*, mermado y con la sensación de sentirse aniquilado; lo anterior se entiende coherentemente cuando se recuerda aquí al que se ha llamado *Louis de la nada* (Pommier, 1998), que se vincula con su *No ha lugar* en el mundo en doble vía: por llevar el nombre de un muerto y por no poder responsabilizarse del homicidio, ni siquiera con su voz:

(...) y por esta razón me sentía incapaz de amar porque se me había *invadido*, se me había *mermado* en lo más intenso de mi vida. ¿Cómo poder, o siquiera pretender, amar cuando te han invadido en lo más íntimo de ti, en tu deseo más profundo, en la vida de tu vida? (Althusser, 1992, p. 184)

Como es evidente, se vinculan el *poder amar* y el *ser amado* siguiendo la lógica que hemos propuesto de que son una dupla necesaria para la comprensión del amor en la obra.

2. *Mermado en la integridad del cuerpo y del alma* y abocado a repetir su historia temprana con quienes intentaba construir un vínculo y pensaba amar (es evidente en la obra que antes de realizar estas disertaciones en 1985, Althusser creía que amaba), como por ejemplo con Hélène:

(...) Así sentía y siempre me sentí delante de Hélène a través de la agresión íntima de mi madre: como un hombre (¿un hombre? es demasiado decir) incapaz del menor verdadero don de amor auténtico hacia ella, y por ella y por quienquiera, encerrado en mí mismo y lo que denominaba mi insensibilidad. ¿Mi insensibilidad? En realidad, la de mi madre. (Althusser, 1992, p. 184)

3. *Castrado y amputado sin disponer de la potencia del ser*, encuentra el origen de dicha castración y amputación en su madre, quien ella misma, desprovista de herramientas de amor después de la muerte de Louis en la guerra, marcó en este sentido, incesantemente la vida de Althusser:

Ahora bien, mi madre me había castrado, diez veces, veinte veces, por la misma compulsión en que ella vivía de intentar en vano controlar su terror a ser ella misma castrada, robada (amputada en la masa de sus bienes o sus economías) y violada (en el desgarramiento de su propio cuerpo). Sí, fui castrado por ella, en especial cuando pretendió hacerme el don de mi propio sexo, gesto atroz que había recibido como la figura misma de mi violación por su parte. (Althusser, 1992, p. 184)

4. *Abocado a compensar en lo ilusorio y en el vacío* que traía el mismo sinsentido de la angustia sin fondo, que lo acompañó por muchos lustros durante su vida:

Seducción, pero también provocación. Las dos iban naturalmente a la par (...). Cada vez que lo deseaba, era yo quien tomaba la iniciativa (...) aunque en seguida me embarazara terriblemente el resultado, y el temor de haberme atrapado yo mismo, de haberme dejado atrapar me sumergían en la angustia. (Althusser, 1992, p. 204)

Sobre esta angustia, llama la atención el inicio de la misma. Al parecer, una separación de Hélène que sería temporal (Althusser, 1992, p. 165), activó la antigua: una angustia por el abandono primero, es decir, el de su madre, que en el fondo no era sino la angustia irremediable de la muerte del que ella llamó su amor: Louis el muerto, de quien ya hablamos en líneas anteriores.

A partir de lo anterior, se infiere la incapacidad de amar de Althusser. Esta incapacidad no solo es física; es, ante todo, psíquica, con el componente afectivo que el psiquismo conlleva. Ese don de artificio que Althusser reconoce en él mismo al momento de intentar amar, marca una línea transversal en los hechos de su vida, que irónicamente acompañará con una esposa (Hélène) que servirá como escenario para continuar desarrollando una y otra vez los excesos de su madre y por supuesto, sus carencias.

He dicho que me sentía incapaz de amar [léase aquí *poder amar*], como insensible a los otros, a su amor [léase aquí *ser amado*], que, no obstante, no me escatimaban, al menos por parte de las mujeres e incluso por parte de mis amigos varones. Con toda seguridad era que el amor impersonal de mi madre, puesto que no se dirigía a mí, sino detrás de mí a un muerto, me había hecho incapaz de existir tanto para mí como para los otros, en especial para las otras. (Althusser, 1992, p. 182)

Esta incapacidad de amar expresada por Althusser, recuerda, primero, la pregunta retadora de Michel Serres (2005): “¿Tendremos que creernos inepetos para los misterios del amor?” (p. 17) y segundo, trae consigo al menos dos consecuencias:

1. El sentirse incapaz de responder a las demandas del otro, por ejemplo, de Hélène, de sus amigos, sus amantes, pero principalmente, de su madre, que trae consigo a su vez, una construcción de lo que se ha llamado *la*

pareja síntoma, pareja sadomasoquista, que como el mismo Althusser (1992) lo expresa, es “incapaz de romper el círculo de su dramático encadenamiento en el furor, el odio y el desgarramiento mutuos” (p. 187).

2. Una fachada ante la expresión del amor del otro: no le gustaba ser amado y lo expresaba abiertamente, aunque tiempo después, y fruto de la reflexión que le permitió escribir la obra que aquí se analiza, confesara que, a manera de espejo, el no gustarle que lo amaran, significaba exactamente lo contrario: quería que lo amaran, pero una vez más, sentía terror de no saber responder a semejante don:

“¡Detesto que me amen!”, lo que era completamente falso, y que por el contrario significaba: detesto que alguien tome la *iniciativa* de amarme, de “ponerme la mano encima”, puesto que no admito que se tome este tipo de iniciativa, cuyo privilegio me pertenece en propiedad y a nadie más. (Althusser, 1992, p. 195)

Lo visto hasta aquí revela dos imposibilidades del amor althusseriano: la de *poder amar* y la de *ser amado*; sin embargo, lejos de quedarse en un paisaje oscuro y siniestro, la concepción de amor en la obra autobiográfica de Althusser transita por un camino de conversión, no solo del concepto y significado del amor, sino de él mismo como filósofo; en este sentido, asumimos con Hadot (1998) que:

El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa. En segundo lugar, esta decisión y esta elección jamás se hacen en la soledad: nunca hay ni filosofía, ni filósofos fuera de un grupo, de una comunidad, en una palabra, de una “escuela” filosófica y, precisamente, esta última corresponde entonces ante todo a la elección de cierta manera de vivir; a cierta elección de vida, a cierta opción existencial, que exige del individuo un cambio total de su vida, una conversión de todo el ser y, por último, cierto deseo de ser y de vivir de cierto modo. (p. 3)

Este deseo de ser y vivir de cierto modo es expresado en la obra en retrospectiva a partir del asesinato de su esposa, que entendido como experiencia límite que hace que se detenga, le permite, mientras escribe, ir realizando ese camino de conversión que es explícito en sus comprensiones sobre el amar. De este modo, se recuerda aquí la obra artística de Paul Cezanne del monte Sainte-Victoire, el cual fue pintado por el artista más de 60 veces desde ángulos distin-

tos. La serie de la montaña fue pintada desde finales del siglo XIX (1878 aproximadamente), incluyendo principios del siglo XX, y es referida por el propio filósofo en lo que hemos denominado su versión final sobre el amar (Althusser, 1992, p. 370), la del *tercer Althusser*, como veremos al final del escrito.

El nombre propio y el amor

Existe una relación entre el amor y el nombre propio, se entrecruzan en la pregunta ¿quién soy yo? En el amor “Amamos a aquel o a aquella que esconde la respuesta, o una respuesta a nuestra pregunta: “¿Quién soy yo?”” (Miller, 2008, párr. 4). Las palabras de amor nombran al otro, en tanto que esas palabras “tienen un poder nombrante y da a un sujeto el nombre que tiene en el otro” (Soler, 2001, p. 90), aunque esta palabra tenga un carácter imaginario del lado de quien nombra, surgen efectos en el otro que es nombrado.

Ahora bien, en el amor están presente, de alguna manera, dos preguntas que se puede manifestar de manera explícita o implícita en el sujeto. La primera pregunta, no en orden necesariamente, es ¿quién soy para el otro?, pregunta que remite a si es deseable, amado, o no, por el otro; la segunda pregunta es ¿quién es el otro para mí?, que va dirigida al lugar que ocupa el otro en el sujeto, si lo amo o me es indiferente entre otras cosas. Ambas preguntas revelan el encuentro del sujeto con el deseo del Otro.

Por su parte, el nombre propio, que no es el nombre patronímico, frente a la pregunta ¿quién soy yo? también nombra, en este caso, lo más singular del sujeto: su goce; y la respuesta que viene del nombre propio es el ¡tú eres eso...! del cual el yo no quiere saber nada porque lo horroriza, en la medida que va en contra de los ideales que lo soportan. Decir yo no es lo mismo que decir sujeto; Lacan (1983) afirma que “se trata de recordar que entre el sujeto del inconsciente y la organización del yo no sólo hay disimetría absoluta: hay diferencia radical” (p. 96).

Las personas buscan durante toda su vida cómo sostener o no el nombre que le han legado en su tradición familiar; otros buscan hacerse a un nombre, más allá del nombre dado por el otro, por la vía de una acción, de una profesión, de una pasión, otros buscan su nombre propio como resultado *a posteriori* de su historia subjetiva en la dialéctica diacronía-sincronía. Por el contrario, Althusser nos enseña que uno de los nombres propios está en él desde el principio de su vida, incluso desde antes de nacer: desde muy niño ya sabía lo que nombraba su ser.

La obra *El Porvenir es largo* es una forma de escribir-se(r) es decir, que la escritura en Althusser tiene dos dimensiones: la primera es escribir los acontecimientos de su vida para *historizarlos* en una reescritura³ que le permita saber qué lugar ocupa en el otro y el otro en él, es decir, me amaron, amé, dado como proceso del escribir-sé, y la segunda, en este escribir-sé, su vida ha determinado su ser más allá del nombre jurídico del *No ha lugar*, ser un loco, es decir, escritura como escribir-ser, en tanto que deviene la comprensión de su ser en el acto de la escritura como interpretación de sí.

¿Quién soy para el otro? remite a la condición de ser amado o no, que siempre rondó por la cabeza de Althusser desde que el mismo nombre, que siempre le produjo terror y lo “despojaba de toda personalidad propia” (Althusser, 1992, p. 57), le marcó un destino: ser un muerto, uno de los nombres propios.

El sujeto por nacer en el lenguaje es sin identidad: nace dividido entre el significante que lo representa y los otros que le dan significación, es por eso que la pregunta por ¿quién soy? es “inherente al hecho de ser hablante (Soler, 2001, p. 80), de allí que el nombre patronímico sea una forma de suplir la hiancia del sujeto vía las identificaciones.

Louis es el nombre patronímico que es “transmitido del otro, un nombre que proviene directamente del otro” (Soler, 2001, p. 73), que como él mismo lo indica, ha marcado su destino. El nombre patronímico indexa “la existencia sin calificarla” (p. 73), pero no logra nombrar el ser propio del sujeto. Con Althus-

³ Para ampliar sobre la escritura en Althusser como escribir-sé se puede consultar: La escritura de sí como pervivencia ético-estética en la obra autobiográfica de Louis Althusser. Texto escrito por los mismos autores del presente artículo. En el texto actual se crea una nueva interpretación, en tanto que al escribir-sé se le agrega una r, lo que connotaría la palabra ser, escribir-ser.

ser pasa algo distinto, el nombre patronímico que viene del otro produce una huella en él que lo lanza, desde el principio de su vida, a vivir como un muerto, es decir, que el nombre de Louis toca algo de su ser y en esa medida pasa de ser nombre patronímico a nombre propio, en tanto que el nombre de Louis es ser un muerto.

Althusser (1992) sobre su nombre de Louis afirma que:

Decía también demasiado en mi lugar: oui, y me sublevaba contra aquel “Sí” que era el “Sí” al deseo de mi madre, no al mío. Y en especial significaba: lui, este pronombre de tercera persona, que, sonando como la llamada de un tercero anónimo, [...], aludía a aquel hombre tras de mí: Lui, era Louis, mi tío, a quien mi madre amaba, no a mí. (p. 57)

Pero ¿cuál personalidad propia?, los hombres tienen conciencia de sí a partir de las identificaciones con el otro, es decir, toman rasgos del otro que hacen propio para forjarse una imagen de su yo ideal que se vive como la personalidad. Por el contrario, Althusser denuncia eso como un artificio, que el neurótico no reconoce porque vive su yo como real, como afirma Freud (1992), el melancólico:

[...] capta la verdad con más claridad que otros, no melancólicos. Cuando en una autocrítica extrema se pinta como insignificantucho, egoísta, insincero, un hombre dependiente que sólo se afanó en ocultar las debilidades de su condición, quizás en nuestro fuero interno nos parezca que se acerca bastante al conocimiento de sí mismo y sólo nos intrigue la razón por la cual uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así. (p. 244)

Althusser (1992) afirma que en la autobiografía quiere referirse a las “distintas ‘impresiones’ que me han marcado de por vida, en su forma inaugural y su filiación posterior” (p. 67). La forma inaugural está dada en el nombre Louis, y sus filiaciones posteriores se asocian a vivirse como un muerto que se redobla en momentos de su propia historia y en experiencias sucesivas con el otro: la losa sepulcral del silencio en el No ha lugar, ser un desaparecido en tanto loco en los manicomios, la angustia de muerte que se expresa de diversas formas, una de ellas las fantasías suicidas, todas ellas sustitutos del Otro primordial: la madre.

Lacan se tomó en serio desde el principio la dificultad que se deriva para los seres hablantes de la relación con la madre en la medida en que es el Otro primordial, en la medida en que el niño se apoya en la relación con la madre (y la madre tiene que sostenerlo, claro) para 1) entrar en el orden simbólico, 2) para introducirse en la dialéctica humana del amor y del deseo, 3) para constituirse como sujeto separado, 4) para hacerse un cuerpo (Molleda, 2016, párr. 1). Impresiones, como huellas en su historia personal, en relación a su madre, como otro originario, que se sucede y desplaza en el amor por las mujeres, incluso por otras personas de su alrededor. Con respecto a su madre, Althusser (1992) afirma que:

En su 'amor' por mí, algo se me ha transido y me ha marcado desde la primera infancia, fijando por largo tiempo lo que debía ser mi destino. Ya no se trataba de un fantasma, sino de la realidad misma de mi vida. Así es como para cada uno un fantasma se convierte en vida. (p. 76)

Es claro cómo en Althusser la relación con la madre, que es concomitante a la asignación del nombre, marca un destino fantasmático: no ser amado. Refiriéndose a su madre afirma que "Lui, era Louis, mi tío, a quien mi madre amaba, no a mí [...] y no dejó, durante toda su vida, de amar" (Althusser, 1992, p. 57).

Frente a este fantasma-vida de no ser amado, la estrategia es la seducción, que no solo va dirigida hacia su madre sino también hacia todo aquel en el que él quería ocupar el lugar de ser amado, es decir, seducir al otro para asegurar ser amado. Se describe a sí mismo, en esta estrategia, como un ser "no sólo conscientemente hábil para mover y disponer los músculos, sino sobre todo inconsciente y diabólicamente hábil para seducir y manipular a los demás, en cualquier caso, a aquellos por los que deseaba ser querido" (Althusser, 1992, p. 121).

La seducción pasaba por la madre, los maestros, los alumnos, los amigos, las mujeres, el analista, por un sinnúmero de personas, "No sabía entonces que, fuesen hombres o mujeres, no paraba hasta conseguir seducirlos y reducirlos a mi merced, a base de una constante provocación" (Althusser, 1992, p. 204). Seducción y provocación siempre iban de la mano, por ejemplo, con las mujeres "ejercía la seducción irresistible y conquistadora en los más breves

plazos: diez minutos, media hora de asalto rápido y el asunto estaba arreglado” (Althusser, 1992, p. 204), pero después de lograr su cometido se sentía emba-razado porque se había atrapado a sí mismo, cosa que lo sumía en la angustia y compensaba este afecto tratándose de convencer que las amaba realmente, ello pasaba por unas relaciones intensas de pasiones sobrepujadas:

Era una manera muy singular pero muy propia de mí de proporcionarme el senti-miento de “dominar” la situación, es decir no sólo de tener en mis manos, sino bien aferrada una situación que no dominaba y que, estando “fabricado” como yo lo esta-ba, no podía dominar en su realidad efectiva. (Althusser, 1992, p. 205)

La seducción como estrategia para hacerse amar fracasaba y lo reenvía a su nombre propio que le resignifica la muerte ahora sustituida “porque en aquella seducción yo siempre tuve la impresión de no ser yo, de no existir ver-daderamente, sino de existir sólo por artificios” (Althusser, 1992, p. 82). De allí la demanda infinita e implacable de amor a los otros como modo de existencia propia, “me veía reducido para existir a hacerme querer y para querer (puesto que querer requiere ser querido)” (Althusser, 1992, p. 121), paradoja que lo lanza al retorno fantasmático de no ser nada, es decir, ser un muerto, un desa-parecido y que engendra un circuito de destrucción al otro y a sí mismo.

No es gratuito que Althusser (1992) afirmara que “En realidad, siempre había llevado luto por mí mismo, por mi propia muerte a través de madre y mujeres interpuestas. Como prueba tangible de no existir, había querido des-esperadamente destruir todas las pruebas de mi existencia” (p. 82), compren-sión de sí que llega de una amiga muy cercana, a la que quería con gran apre-cio, que le profiere una frase sobre su forma de ser, de comportarse consigo mismo, y que él manifiesta que fue decisiva en la comprensión de su historia subjetiva, ““Lo que no me gusta de ti es que quieras destruirte a cualquier pre-cio”” (Althusser, 1992, pp. 130-131). Esta frase tiene un efecto de interpretación para él en tanto que “intenta decir o hacer decir o hacer aparecer, en todo lo que el sujeto dice, lo que nunca puede decir completamente, es decir, su goce” (Soler, 2001, p. 92).

Lo que me ha alertado recientemente sobre este punto, y prácticamente me ha inci-tado a escribir este libro, fueron las palabras de aquella amiga a la que quería tanto. Muy recientemente, ella que nunca me había hecho el menor reproche, ni siquiera

me había confesado lo que en el fondo pensaba de mí, me declaró instintivamente: “Lo que no me gusta de ti es tu voluntad por destruirte”. Estas palabras me abrieron los ojos y reavivaron la memoria de los tiempos difíciles. (Althusser, 1992, p. 367)

Esta interpretación está dirigida al nombre propio de Althusser, en la medida en que nombra su goce opaco y ajeno para sí mismo, que está en relación y más allá del nombre patronímico de Louis. El nombre propio es el adjetivo de Louis, el destructor. A partir de dicha palabra reescribe su historia, ya no solo en la posición pasiva que ha mostrado durante toda su narración a partir de las marcas, huellas, sino que se da una transformación en él a partir de la interpretación que lo ubica en una posición activa, en la medida en que pasa de ser destruido a ser destructor.

El ser destructor, como nombre propio, se ha dirigido sobre sí mismo, los otros y el mundo, y ha tenido diferentes aristas en su reescribir-sé históricamente. Destrucción que se dirigía a sí mismo en las ideas suicidas: colgarse de un árbol, tirarse de un sexto piso, pedir que no lo hospitalizaran cuando entraba en crisis, no salir del estado de enfermedad, regocijarse en el dolor, “*la prueba de mi no existencia*, la prueba de que estaba totalmente muerto ya a la vida, a toda esperanza de vida y de salud” (Althusser, 1992, p. 366).

La máxima expresión de la destrucción del otro es el asesinato de Hélène, a quien amaba profundamente, como también la destrucción de sus amigos, el analista, sus libros, su obra, la universidad. Althusser para continuar destruyéndose a sí mismo destruye lo que ama, “Pero mi propia destrucción pasaba simbólicamente por la destrucción de los demás” (Althusser, 1992, p. 366). Destruir al otro, lo que amaba, lo reenvía al lugar de no existir. La única persona que hace excepción a esta cadena de destrucción es la amiga “que debía abrirme los ojos” (Althusser, 1992, p. 369) a través de la interpretación que toca lo más íntimo de su ser, su nombre propio como modo de goce, produciendo una rectificación subjetiva que modificará su forma de amar y su relación con la vida, lo que implica introducir algo nuevo que reafirme la vida y el amor, allí donde se ha repetido la destrucción, a la manera del cuadro La montaña Sainte-Victoire de Cézanne.

Los tres Althusser o sobre el tránsito que posibilitó la conversión

Conviene, en este momento de la escritura, advertir un asunto que se considera vertebral para la interpretación que se viene haciendo: se pueden evidenciar tres Althusser que construyen conceptual, teórica y prácticamente sobre el amor y que permiten inferir que el filósofo realiza un tránsito epistemológico y ontológico relacionado con el amor; un primer Althusser que comprende el amor, tal y como lo venimos describiendo a partir del *poder amar*, que hemos nombrado aquí como ideal imposible. Este Althusser entiende los hechos de su vida a partir de esta imposibilidad, que, podemos asumir, se debe en primera instancia, a lo caótica de su experiencia sobre el amor desde el inicio de su vida: terrores y traumas, que incluyen amenazas de muerte (Althusser, 1992, p. 50), que nunca antes fueron nombrados ni pasados por la palabra con la intención de hacerse cargo de ellos (antes de escribir su obra); éstos se vinculan con una intención primigenia de reparar lo sucedido, aunque sea de manera simbólica, escribiendo, ya que como lo sabe el filósofo, otro imposible nos acompaña: “olvidar, una tentativa imposible” (Althusser, 1992, p. 42). Se hace necesaria aquí una pregunta en relación con las comprensiones que se tienen hasta el momento: si el olvido es imposible, ¿cómo hacer del don que es el amor algo sin defecto, perfecto (tal como lo explicamos en líneas anteriores)? El olvido no es solo imposible, sino que no es deseable, ya que aquello que se quiere olvidar, también constituye eso que fuimos; quizá, como hizo Althusser, recordar detalladamente, tratando de encontrar sentido a los hechos, constituya una de las formas posibles para seguir viviendo, aún con las cruentas experiencias vividas, decididas, buscadas.

A este *primer Althusser*⁴, el paso de la muerte por su vida, lo marca y es tema de interés en la obra autobiográfica:

Y que la muerte estaba inscrita desde el principio en mí: la muerte de aquel Louis, muerto detrás de mí, que la mirada de mi madre veía a través de mí, condenándome a aquella muerte que él había conocido en el alto cielo de Verdún. (Althusser, 1992, p. 368)

⁴ Esta clasificación entre primer, segundo y tercer Althusser, deviene de la interpretación de su obra autobiográfica, en la cual puede verse una clara transformación paulatina entre lo que va pensando y sintiendo sobre el amor

En este primer Althusser, la muerte es vinculada así con por lo menos tres diferentes matices:

1. *El matiz de la inconsciencia y la confusión mental* que le llevan a asesinar a quien decía amar: “En noviembre de 1980, en el curso de una crisis intensa e imprevisible de confusión mental, estrangulé a mi mujer, que lo era todo en el mundo para mí” (Althusser, 1992, p. 12); esta triada, amor, inconsciencia, confusión, conforma la primera crisis que se relaciona con la metáfora de la noche (Althusser, 1992, p. 29), la cual nombra en distintos momentos de su narración.

A propósito de la crisis, decimos con Ferrater Mora (2004) que:

El sentido originario de crisis es juicio (en tanto que decisión final sobre un proceso), elección, y, en general, terminación de un acontecer en un sentido o en otro. La crisis resuelve, pues, una situación, pero al mismo tiempo designa el ingreso en una situación nueva que plantea sus propios problemas (...). En general, no puede, pues, valorarse *a priori* una crisis positiva ni negativamente, ya que ofrece por igual posibilidades de bien y de mal (...). Designa una situación en la cual la realidad humana emerge de una etapa “normal” —o pretendidamente “normal”— para ingresar en una fase acelerada de su existencia, fase llena de peligros, pero también de posibilidades de renovación. (p. 728)

Como bien es sabido, Althusser experimentó crisis en múltiples ocasiones de su vida, ya sea por sus diagnósticos de trastornos mentales, ya sea por sus variados internamientos psiquiátricos y, en última instancia, por el acto homicida que lo llevó a una reconfiguración profunda de la comprensión de los hechos de su vida.

A propósito del vínculo entre crisis y noche, para el filósofo dos noches son inolvidables: la primera, la noche de la que salía después de asesinar a Hélène; la segunda, la noche en la que entraría a partir de dicha acción. Esta última noche se extendería por aproximadamente una década, tiempo durante el cual intenta, recordando(se), darle sentido a los hechos ocurridos; noche de la cual logra salir escribiendo-se para retomar su existencia: “Pero ahora comprendo el sentido de los cambios que se produjeron en mí: todos fueron en el sentido de (re) tomar en mis manos mi propia existencia” (Althusser, 1992, p. 369).

2. *El matiz de la locura y la desaparición*, que traen consigo el aislamiento y la soledad. Este matiz se relaciona con dos de las vivencias que más impacto tienen en la vida del filósofo: su confinamiento psiquiátrico después del homicidio y su subsiguiente desaparición de la vida pública. El título de loco y de enfermo mental se confunden en la escena pública, permitiéndole disertar en torno a tal confusión; en este sentido, Althusser argumenta que confundir el enfermo mental con el loco implica darle a este último el estatus de permanencia en tal estado, que el mismo Althusser llama destino (Althusser, 1992, p. 36).

Las reflexiones de Althusser sobre estos dos términos permiten pensar, tal y como él mismo lo expresará después, que la locura no tiene un estatus de permanencia sino de transitoriedad. La locura puede ser un estado transitorio debido a múltiples causas, entre ellas la inconsciencia y la perturbación mental. Sin embargo, una duda queda: “¿Es posible que el “loco”, haya vuelto a ser “normal”? Pero, si este es el caso, ¿entonces *no lo era ya en el momento del crimen?* (Althusser, 1992, p. 37); interrogante este que deja perplejo al lector, ya que anuncia la duda sobre la consciencia del crimen, es más, sale a la luz otro asunto no de poca importancia: ¿puede un loco saber tanto sobre sí mismo? y en este sentido, ¿escribir sobre sí mismo con tal claridad y precisión? Solo un atisbo de respuesta retardadora dejamos para el lector que quiera atreverse a cavar en lo profundo de la respuesta: “la locura deberá ser asumida como intrínseca a la sabiduría” (Colli, 1990, p. 9).

Este segundo matiz conforma también (como en el primer matiz) una triada importante: locura, desaparición, muerte en vida. Esta triada la cargará Althusser hasta el día que logra resignificar y comprender sus decisiones y adscripciones:

Si hablo de esta extraña condición es porque la he vivido y, hasta cierto punto, la vivo aún hoy. Incluso después de liberado, al cabo de dos años de confinamiento psiquiátrico, soy, para una opinión que conoce mi nombre, un *desaparecido*. Ni muerto ni vivo, no sepultado aún, pero “sin obra”, esa magnífica expresión de Foucault para designar la locura: *desaparecido*. (Althusser, 1992, p. 36)

Se hace referencia aquí a una de las definiciones de Foucault (1998) sobre la locura, que figura en el prefacio a la *Historia de la locura*:

Entonces ¿qué es la locura, en su forma más general, pero la más concreta, para quién recusa la puesta en juego de todas las capturas ejercidas sobre ella por el saber? Sin duda ninguna otra cosa que la ausencia de obra. (p. 3)

3. *El matiz del No ha lugar y del Sin nombre* que simbolizan en Althusser una de sus auto-representaciones más intensas, y al mismo tiempo más fértiles en su escritura autobiográfica. Es interesante percatarse de que este tercer matiz tiene vínculos directos con el *matiz dos*, locura y desaparición, con el cual forman un engranaje a manera de polígono; en este sentido, es menester recordar que el hecho fundamental que dictamina el *No ha lugar* fue el asesinato de Hélène, el cual se conecta con el *Sin nombre*, mucho más antiguo y primigenio en la historia de Althusser, tal como especificamos en páginas anteriores.

El conjunto de los tres matices propuestos páginas atrás, configura, en principio, el paisaje del cuadro psíquico del que hemos llamado el primer Althusser que representa la inconsciencia y la confusión: el loco sin obra y desaparecido; el hombre sin lugar en el mundo y, por supuesto, sin nombre.

Sobre el que llamamos el *segundo Althusser*, dos precisiones conviene hacer:

1. Si el primero es el del ideal de amor imposible con sus respectivos matices devenidos de su propia historia y decisiones, el segundo es el de la posibilidad de remediar y refutar ese ideal imposible y comprender el amar como un afecto en acción posible en la vida de un sujeto.
2. Para remediar y refutarse a sí mismo el ideal imposible del *poder amar*, Althusser se reconoce incapaz de amar, mostrando cómo el hecho de tener claro con palabras qué significa *poder amar*, no implica que pueda llevarse a un fin exitoso en el sentido de ponerlo en práctica y *ser amado*, es decir, sin obra.

Puede decirse que es este segundo Althusser quien más prolijamente escribe explicando su incapacidad de amar y de ser amado, la cual se relaciona —en primera instancia— con su insensibilidad hacia otros, sobre todo cuando esos otros (sobre todo otras) le expresaban amor (tal y como lo explicamos con el concepto de *ser amado*); sin embargo, el asunto trasciende la incapacidad para convertirse en lo que el filósofo llama castración y amputación y que aquí se interpreta como invasión y los múltiples sinónimos que este término permite: asaltado, atacado, conquistado, penetrado, violentado, tomado, vendido, dominado, asediado y, finalmente, saqueado (Espasa Calpe, 2005, p. 158). Lejos de exponer un exceso de términos innecesarios, el uso de estos sinónimos se trae a colación toda vez que representan a cabalidad lo expresado por Althusser respecto a las razones por las cuales, aunque quisiera, no puede amar (Althusser, 1992, p. 182). Dicha interpretación sobre sí mismo y su posterior incapacidad para amar, se relaciona con su temprana historia de vínculos imposibles con su madre; la necesidad de un reconocimiento que no llega, la impostura de una identidad fragmentada y ajena, y la derrota continua, tras el intento de ser amado por su madre, eclosionan en un final que ya se conoce: incapaz de amar, pero con fachada de aquel que ama (Althusser, 1992, p. 184).

Nombrar una fachada significa discutir en torno a la diferencia entre pose y postura, y aunque es innegable que el filósofo ostentó una fuerte y clara postura política, su posición en el mundo respecto a lo básico que se requiere para ser amado y amar, no fue ni fuerte ni clara la mayor parte de su vida; en este sentido, fue pose y no postura: “(...) yo no era más que una existencia de artificios e imposturas, es decir realmente nada auténtico, y por tanto nada verdadero ni real” (Althusser, 1992, p. 368).

En este sentido, se entiende como pose la “actitud física o moral afectada, adoptada para producir determinado efecto” (Moliner, 2016, p. 2062) y, por ende, habla más de una actitud que se muestra más por interés que por convicción.

Ahora bien, postura se entiende como la

manera de estar una cosa dependiente de la manera de estar sus partes unas respecto de otras, y de la manera de estar el conjunto con respecto al observador o al horizonte; [además como] posición adoptada por alguien en relación con un asunto, o manera de estar dispuesto para hacer alguna cosa. (Moliner, 2016, p. 2067)

Se quiere representar con esta sinonimia las diferentes maneras de ser y actuar ante diversas experiencias de la vida de Althusser, tal y como se ha venido mostrando.

Para comprender el *tercer Althusser* es necesario hablar de una transición que viene dada desde el primero, concentrado en la imposibilidad de *poder amar* y el segundo interesado en la posibilidad de *ser amado* a partir del reconocimiento de su incapacidad; dicha transición muestra un movimiento no solo de estilo, sino de definición, significados y nuevos vínculos con la experiencia humana, como se leerá a continuación.

Un epílogo necesario: el loco amor de un filósofo

Para desbrozar este movimiento que identificamos en Althusser, lo primero es comprender en qué consiste la transición realizada, para luego comprender cuál es la conversión consecuente a partir del reconocimiento del nombre propio. Sobre la conversión, se esbozan cuatro líneas de re-significación (Althusser, 1992, p. 326):

1. Los vínculos con los otros en general y con las mujeres en particular, en el sentido de no sentirse juzgado por tener ahora, un *Sí ha lugar* en el mundo; además, vínculos resignificados con posibilidad de expresiones de atención y cuidado, sumadas a una nueva comprensión sobre los vínculos: ni agresivos, ni pasivos, solo un intercambio entre dos, un don que se da y se recibe:

(...) era por mi parte una actitud totalmente nueva, y una larga historia, en la que dos seres se buscaban a tientas, empezó entre nosotros, lenta pero seguramente, sin que la hubiera forzado. Tenía la impresión de empezar a saber por fin qué significa amar. (Althusser, 1992, p. 326)

2. La comprensión de la amistad y otras experiencias humanas como un bien común, entre ellas el respeto por el ritmo propio y de los otros, lo que se representa en no exagerar ni exagerarse, tampoco en el afecto: “Nuestra amistad se convirtió en nuestro bien común” (Althusser, 1992, p. 326).
3. La consciencia sobre un cambio decisivo en sí mismo, que lo lleva a transitar entre dos mundos: el otrora sufriente y desdichado sin lugar en el mundo, ahora sensato, justo y honesto en el juicio sobre sí mismo y su historia: “(...) vi pronto en ella a una verdadera amiga, y nuestra relación, más o menos, no sin desacuerdos aún pero menos hirientes, fue mejorando” (Althusser, 1992, p. 326).
4. La comprensión de un inicio paso a paso; un ir hacia el otro con un ritmo sosegado, como “dos seres que se buscan a tientas” (Althusser, 1992, p. 326), sin forzarse ni forzar al otro.

Como se infiere, la transición a este tercer Althusser implicó para el filósofo importantes reflexiones relacionadas con los vínculos, las experiencias humanas, la consciencia y la paciencia en el afecto. Ahora bien, la conversión consecuente de la transición expresada se comprende a partir de una triada fundamental, que nos permite recordar la metáfora del cuadro de Cézanne y orientarnos a imaginar cómo sería la versión “final” del cuadro althusseriano: el cuidado de sí, la libertad, el porvenir.

Esta triada se vislumbra en la versión final de lo que para él significa amar; simbólica y coherentemente con su disertación final, esta definición se encuentra en el capítulo XXII, a unas pocas páginas del final de la obra:

Después, he vuelto a encargarme poco a poco de todos mis asuntos, mis amistades, mis afectos. Además, *creo haber aprendido qué es amar*: ser capaz no de tomar iniciativas de sobrepuja sobre uno mismo, y de “exageración” [cuidado de sí], sino de estar atento al otro, respetar su deseo y sus ritmos [cuidado del otro], no pedir nada pero aprender a recibir y recibir cada don como una sorpresa de la vida [libertad], y ser capaz, sin ninguna pretensión, tanto del mismo don como de la misma sorpre-

sa para el otro [libertad], sin violentarlo lo más mínimo. En suma, la simple libertad. ¿Por qué Cézanne ha pintado la montaña Sainte-Victoire a cada instante? [porvenir] Porque la luz de cada instante es un don.

Entonces, la vida puede aún, a pesar de sus dramas, ser bella [porvenir]. Tengo sesenta y siete años, pero al fin me siento, yo que no tuve juventud porque no fui querido por mí mismo [cuidado de sí], me siento joven como nunca, incluso si la historia debe acabarse pronto. Sí, el porvenir es largo. (Althusser, 1992, p. 370)

Esta triada expresa tres asuntos fundamentales:

1. El encargo ético de sí: asuntos, amistades, afectos de la vida de Althusser que ahora se comprenden como propios y, por lo tanto, responsable de los mismos.
2. Dicha responsabilidad y consciencia de lo propio (sobre todo de sí mismo), permiten a Althusser lanzar dos anclas que soporten el peso de la afirmación sobre el cuidado de sí: la ausencia de sobrepuja y de exageración sobre uno mismo y la atención al otro, respetando sus deseos y sus ritmos.
3. Ese doble movimiento que implica el cuidado (el de sí y el del otro), implica recibir y dar amor como un don, sin violentar al otro en lo más mínimo.

Se empieza a entender, entonces, que este tercer Althusser comprende el amar como un aprendizaje que conlleva una capacidad relacionada con *poder* (en el sentido de *poder amar* de la que ya hablamos en páginas anteriores); esta capacidad de *poder* cuidar de sí y de los otros, lleva implícitas dos prácticas: la práctica de la ética y la práctica de la libertad, que están íntimamente ligadas, ya que “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que toma la libertad” (Foucault, 1994, p. 260).

En este sentido, es pertinente recordar las palabras de Foucault (1994) al disertar sobre los conceptos que nos atañen:

El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este *ethos* de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; por esto es importante para un hombre libre que se conduce como se debe, saber gobernar a su mujer, a sus hijos a su casa. Ahí está el arte de gobernar. El *ethos*

implica también una relación hacia el cuidado de los otros, en la medida que el cuidado de sí se vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene. (p. 263)

Si, como hemos dicho hasta aquí, el cuidado de sí, la libertad y el porvenir es la triada que representa el amar en el tercer Althusser, conviene explicitar a continuación cómo se entendería entonces el amor:

1. Como un verbo que implica una acción con doble función: poder amar y ser amado.
2. Como un don (como sorpresa de la vida) que ha de ser entregado y recibido (en doble vía).
3. Como una práctica de libertad.

Termina este escrito recordando la importancia de la escritura de la obra autobiográfica para el filósofo, ya que “quien es escritor no sólo hace obra en sus libros [...] sino que su obra principal es, en última instancia, él mismo durante el proceso de escribir sus libros...” (Miller, 2011, p. 28). Ahora bien, el caso del tránsito althusseriano, que continúa porque *el porvenir es largo*, incluye, por decisión del filósofo, la escritura, ya que:

no hay que olvidar que también en la escritura pueden darse las prácticas de sí, de tal forma, la escritura es un medio de auto conocimiento porque en él articulamos todos nuestra iniciativa y devenimos sujetos del discurso, del saber y aún del poder, pero esto significa que podemos conocer lo que somos si escrutamos en la escritura hasta alcanzar las condiciones de nuestra posibilidad presente; aún más, no solamente nos conocemos en la escritura sino que también podemos transformarnos en ella porque alcanzamos sus límites y alcances específicos, al llegar a ellos vamos hacia otra cosa, devenimos, practicamos la libertad, nos transformamos. La aplicación de las prácticas de libertad en el discurso abre nuevas posibilidades para el pensamiento, permite que se realice la relación con los acontecimientos en los cuales podemos devenir otra posibilidad de ser, sentir y actuar. (Toscano Medina, 2008, p. 141)

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo*. Ediciones Destino.
- Cézanne, P. (1897/1898). *Mount Sainte-Victoire. Cuatro obras de la serie*. Óleo sobre lienzo. The State Hermitage Museum. <https://www.hermitagemuseum.org/wps/portal/hermitage/digital-collection/01.+paintings/39487>
- Colli, G. (1990). *El nacimiento de la filosofía*. Universidad del Valle.
- Díaz Castañón, M. del P. (2010). Louis Althusser: mito y realidad. *Temas*, (64), 100-108.
- Espasa Calpe. (2005). *Diccionario de sinónimos y antónimos*. Planeta.
- Ferrater Mora, J. (2004). *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel.
- Freud, S. (1992). Duelo y melancolía. En *Obras Completas. Vol. XIV* (pp. 235-256). Amorrortu Editores.
- Foucault, M. (1994). *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. Gallimard.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica I*. J. J. Utrilla (Trad.). Fondo de Cultura Económica.

- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la Filosofía Antigua?* Fondo De Cultura Económica.
- Lacan, J. (1983). *El seminario 2. El yo en la teoría de Freud*. Paidós.
- Miller, J.-A. (2008). *Sobre el amor/Entrevistado por Hanna Waar*. Psychologies Magazine.
- Miller, J.-A. (2011). *La pasión de Michel Foucault*. Tajamar.
- Moliner, M. (2016). *Diccionario del uso del español*. Editorial Gredos.
- Molleda, E. (4 de noviembre de 2016). *La madre como otro primordial*. <http://mujeres.jornadaselp.com/episteme/la-madre-como-otro-primordial/>
- Pommier, G. (1998). *Louis de la Nada. La melancolía de Althusser*. Amorrortu Editores.
- Serres, M. (2005). *¿En el amor somos como las bestias?* Akal.
- Soler, C. (2001). *El Padre Síntoma*. Asociación Foro del Campo Lacaniano.
- Toscano Medina, M. A. (2008). Michael Foucault y las prácticas de libertad. *Devenires. Revista de filosofía y filosofía de la cultura*, (18), 132-161.

TRABAJADOR CÍBORG: TELETRABAJO COMO TÁCTICA DE LIBERACIÓN FABRIL^a

Cyborg worker: teleworking as a tactic of factory liberation

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4300>

Recibido: marzo 2 de 2021. Aceptado: enero 25 de 2022. Publicado: febrero 17 de 2022

*Diana Milec Cifuentes-Leiton**

Resumen

El objetivo de este artículo es reflexionar sobre el teletrabajo a partir de los resultados de una investigación llevada a cabo en 2016. Para permitir la comprensión de este tema, se explica cómo de trabajar en el taller se pasa a la fábrica, a la empresa y luego a Internet, mostrando cómo cada época consolida un espacio de trabajo diferente; luego, se describe cómo es el trabajador ciborg, pasando por el reconocimiento de lo que no es: un trabajador libre. También se describe su táctica en su intento de liberación y lo que ello implica en la relación entre persona, internet y trabajo. Finalmente, la reflexión desarrollada muestra que el teletrabajo es aceptado por el trabajador como una táctica para escapar de la relación de poder con la figura del patrono en el trabajo tradicional, pero su táctica falla, haciéndolo quedar preso en una situación de productividad exacerbada.

^a Artículo de reflexión derivado del trabajo de investigación de maestría titulado *Caracterización del teletrabajo desde versiones de integrantes del gobierno, empleadores y teletrabajadores. Una aproximación psicosocial*, realizado en la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Del mismo proyecto de investigación se derivan los textos titulados "Teletrabajo: el problema de la institucionalización" y "Teletrabajo desde el empleador: máscaras de equilibrio".

* Magister en Psicología, Universidad del Valle (Colombia). Docente auxiliar de la Facultad de Ciencias de la Administración, Universidad del Valle, Cali, Colombia. Integrante del grupo de investigación Gestión y Políticas Públicas, Categoría A Colciencias, Universidad del Valle, y del grupo de investigación Psicología Organizacional y del Trabajo, Categoría A1 Colciencias. Miembro de la Red Iberoamericana de Psicología Organizacional y del Trabajo (RIPOT). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2221-2322>. Correo electrónico: diana.milec.cifuentes@correounivalle.edu.co

Palabras clave

Aislamiento laboral; Internet; Libertad; Psicología organizacional y del trabajo; Teletrabajo; Trabajo remoto.

Abstract

The aim of this article is to reflect on telework from the results of a research carried out in 2016. To allow the understanding of it, it is explained how from working in the workshop, it is passed to the factory, to the company and then to the internet, showing how each epoch consolidates a different workspace; then, it is described how the cyborg worker is, passing through the recognition of what he is not: a free worker. It also describes his tactics for his attempt at liberation and what this implies in the person-internet-work relationship. Finally, the developed reflection shows that telework is accepted by the worker as a tactic to escape from the power relationship with the figure of the employer in the traditional work, but his tactic fails, making him be imprisoned in the exacerbated situation of productivity.

Keywords

Workplace isolation; Internet; Freedom; Organizational and work psychology; Teleworking; Remote work.

Introducción

El teletrabajo es una de las formas de trabajo flexible posibilitada por la Internet. La literatura lo define como una actividad laboral que requiere conexión a Internet y que se diferencia de los modos y espacios habituales del mundo del trabajo. Sin embargo, más allá del “cómo se hace”, y si conlleva ventajas y desventajas, el teletrabajo muestra una forma diferente de organizarse para trabajar, con dinámicas que le relacionan estrechamente con precarización, aislamiento y, en general, con lo que Fritzen y Misoczky (2018) denominaron seudogarantías laborales que implican al sujeto trabajador. También se le relaciona con libertad, lo que teje dinámicas tanto paradójicas como contradictorias. Lo anterior permite comprender un sujeto trabajador que vive en un contexto social y tecnológico, que comprende escapes y anclajes a cotidianidades que desdibujan los límites entre la esfera privada y la esfera pública en su vida.

En este artículo se reflexiona sobre el teletrabajo desde la comprensión de su cotidianidad, a partir de lo investigado por Cifuentes-Leiton (2016), que planteó una visión emergente sobre el tema analizando los discursos de teletrabajadores entrevistados. Para ello se realiza una aproximación socio-histórica del trabajo desde la premodernidad hasta la modernidad y se sitúa así brevemente el cambio del mundo del trabajo, cuando se pasa de la fábrica a Internet como centro de trabajo. Después se describe en qué consiste la vida de ese nuevo o actual trabajador que se denomina cibernético por su capacidad de adherencia a Internet. Se presenta pues un trabajador que tiene a Internet como su centro de trabajo, y *en* esa red –no *con* esa red–, potencia su rol en el sistema productivo. Al tiempo, este trabajador cree que se libera de ese sistema laboral que le controla el cuerpo bajo la figura del reloj. Así, bajo la metáfora del cibernético, traída de la ciencia ficción –o quizá de la electrónica–, se comprende un trabajador que termina preso de sus anhelos de libertad, la misma que se le prometió al hombre desde el proyecto de la Modernidad.

Contexto de producción del teletrabajo: de la fábrica a Internet

Con el desarrollo de la Revolución Industrial la distribución del tiempo del trabajo ya no se regía por la duración natural del día, sino por las divisiones del trabajo. Antes, por ejemplo, la luz del sol servía como referente para establecer las actividades productivas. En las formas artesanales de producción la relación con el tiempo era diferente. La hechura de objetos tenía como móvil las necesidades básicas. Además, había una relación de proximidad con los materiales, en la que se conocía bien cómo se transformaban y se transmitían los conocimientos para su fabricación.

A partir de la Revolución Industrial surge un nuevo lugar en el que se modifica la hechura expuesta anteriormente: la fábrica. Es más, ya no se alude a la hechura sino a la producción. Se establece un nuevo orden en el sistema económico, que modifica la forma de producir: el sistema capitalista. En la fábrica, la temporalidad natural ya no guía las acciones, ya que se estructuran rutinas para la producción cuya base es la división del trabajo.

En el paso de la sociedad preindustrial a la industrial el capitalista despoja al artesano de su conocimiento. Es capaz de manejarlo de manera que pudiera ser usado por cualquier persona. Así, el artesano pasa a ser obrero, ya no controla la producción completa del objeto, artículo o bien, sino que él ya es controlado por medio de rutinas de trabajo, horarios y salario.

En esta dinámica de producción, el lugar social de la persona también cambió. El artesano estaba en constante interacción con los integrantes de su comunidad, el obrero pasó a estar en interacción constante con las máquinas y los productos, consolidando la productividad como mediadora en las relaciones sociales.

Después de la Segunda Guerra Mundial acaece el brillo de la sociedad industrial (Freyer, 1963). Surge la sociedad posindustrial y, tal como ocurrió en el paso de la sociedad preindustrial a la industrial, se modificó la concepción

de temporalidad, del lugar de trabajo, de hechura del producto, el lugar social, entre otros aspectos. No obstante, lo que se mantuvo fue el sistema económico, la diferencia es que ya no se basó únicamente en la mano de obra física.

En la era posindustrial, el capitalista permite al obrero abandonar su espacio en la empresa. Le controla por medio de mecanismos diferentes, le paga para que abandone la rutina laboral en claustros físicos. El cambio radica en la comprensión de que ya no es necesario que el cuerpo esté sometido al control externo para la producción, sino que es la mente del individuo, el mismo trabajador, quien controla su producción, lo que incluye: tiempos, espacios, formas, herramientas, personas, rutinas, prácticas, relaciones, pensamientos, emociones, comportamientos, significados, entre otros aspectos. Se trata de un capitalismo exacerbado que tiene dispositivos de control sobre el conocimiento del sujeto trabajador –ya no para su cuerpo. Las rutinas están bajo la autonomía del trabajador, el espacio de trabajo físico es indiferente porque hay un lugar privilegiado para producir; el centro de producción es Internet.

Sennett (1998) mostró lo anterior como una de las consecuencias que el *capitalismo flexible* o *nuevo capitalismo* ha tenido en las personas y en el mundo del trabajo. Con De la Garza (2006), se podría decir que el fenómeno de la globalización posibilitó estas dinámicas, la apertura de las economías nacionales implicó restauración productiva de los países, en tanto tecnologías, organización y gestión, relaciones laborales, perfil de fuerza de trabajo y la cultura misma. Este cambio obliga a asumir procesos que ya no son estáticos, al contrario, suceden de manera rápida y quienes deseen inscribirse en ellos deberán asumir retos; he aquí las razones de los cambios de condiciones laborales en las generaciones más recientes¹.

Se evidencian cambios importantes en la sociedad posindustrial, específicamente en la estructura de producción y en un alejamiento del cuerpo en la producción. El primero se refiere a que la fábrica como centro de trabajo desaparece, y la Internet como una infovía (Malvezzi, 2000) o megaestructura

¹ Sennett (1998) con su personaje Rico, hijo de Enrico, mostró que las consecuencias de estos cambios globales a nivel personal son las que hacen que Rico sienta que su esencia en sí misma, o carácter, se torne difuso, se corroa.

de red pasa a reemplazarlo; el segundo, muestra que la vigilancia no se ejerce sobre la presencia física del trabajador en la empresa. Este es el contexto de producción en el que surge el teletrabajo.

Trabajador ciborg: lo “bio”, lo “socio” y lo “tecno” en el teletrabajador y en la producción

El teletrabajo permite al trabajador estar fuera de la fábrica y seguir procurando la producción. Pareciese que este busca devolver el poder instaurado en las relaciones sociales y en la noción de comunidad que existían en la época preindustrial, lo que permitiría salvar el proyecto moderno y su promesa de libertad (en este caso, desde la dimensión del trabajo). Al mismo tiempo, con el fenómeno del teletrabajo no se puede olvidar la mediación de las máquinas para la productividad, hecho fundante de la época industrial. A esta complejidad se suma, la existencia de internet en el mundo contemporáneo, lo que trae una comprensión diferente del tiempo (llamada temporalidad, según Chanlat, 1994) y del espacio (llamada espacialidad, según Iparraguirre & Ardenghi, 2003).

El mundo contemporáneo produce entonces de una manera diferente a los mundos medieval y moderno. Ello hace que la vida del sujeto de este tiempo se presente en la complejidad de ambos mundos, como tratando de resolver las promesas que aquellos mundos no cumplieron a la humanidad.

Tal complejidad consolida –acudiendo a la metafórica ciencia ficción– una criatura con varias realidades: la física (concreta) y la virtual (digital). Realidades que ancladas, como lo mencionó Sibilia (2009) cuando habló de clonación: “en el seno más íntimo de la materia orgánica (...) comprenden la vida como información (...) como un código que puede y debe ser manipulado y corregido con la ayuda del instrumental digital” (p. 89).

En el mundo contemporáneo existe pues una criatura humana sincronizada con dispositivos tecnológicos. Ella quiere retornar a su comunidad, pero sigue anclada a las máquinas, mejora su comportamiento laboral con una

naturaleza abstracta e inmaterial, aumentando su capacidad de penetración, interconexión y flexibilidad, estas tres últimas características brindadas por lo que Castells (1999) denominó mundo tecnológico. La criatura que se ha presentado hasta ahora, en un contexto mediado y soportado por Internet, es el trabajador.

El cuerpo del trabajador admite la posibilidad de manipulación de los artefactos tecnológicos por los cuales se ejecuta Internet. Su mente admite la posibilidad de potenciarse al conectarse con Internet. Se precisa advertir que la construcción de nuestra criatura continúa afectada por el dualismo cartesiano: cuerpo y mente. Concebir, describir y representar un trabajador “mejorado”, se instaura en el mundo del lenguaje, la ciencia ficción y –desde las prácticas discursivas– también en la realidad. Ello propone la necesidad de reconocer las dinámicas de poder que se instauran desde las implicaciones psicosociales del teletrabajo relacionadas con el teletrabajador, como lo aseguró Cifuentes-Leiton (2016) cuando caracterizó para Colombia esta manera de organizarse para trabajar.

Concebir un nuevo trabajador como un espécimen que trata de eliminar las imperfecciones de lo humano podría ser parte de la ciencia ficción, no obstante, Sfez (2005) afirma que “la ficción no está fuera de la realidad” (p. 13). Haraway (1984) anticipó que perseguir aquella perfección en la naturaleza de los cibernéticos podría ser relacionado con una blasfemia en un contexto religioso, moralista y sin perspectiva política, pero en el mundo del trabajo contemporáneo, por lo menos en Colombia, es una comprensión del tipo de trabajador que produce la existencia de Internet. Bustos (2012b), particularmente en su investigación con teletrabajadores, encontró lecturas para la comprensión del trabajador artesano y cibernético; describe a este último como “el resultante del entramado medio informático, biológico y económico que crea un nuevo orden mundial” (p. 26), según esta autora existe una “indiferenciación entre lo interno y lo externo” (Bustos, 2012b, p. 26), que “supone una extensión del cuerpo más allá de los límites de la piel” (Bustos, 2012b, p. 26).

Se afirma entonces que con el teletrabajo deviene la idea de un nuevo trabajador. Uno que es elevado en potencia por las TIC, y por ello no tiene tiempos límites de trabajo, convirtiéndose en un ser eficaz, que sigue instalado en el mundo productivo (no en el comunitario), sin desgastes sociales, un trabajador corregido en sus debilidades y llevado a lo perfecto: un ciborg (Cifuentes-Leiton, 2020).

Esto se enmarca en otras formas de producir, otras formas de instalarse en el mundo del trabajo. Para Bustos (2012) el teletrabajo leído desde lo psicosocial reconoce cambios en “las relaciones laborales, familiares, de amistad y comunitarias, en la medida que ocurre un cambio de intensidad, frecuencia y vía” (p. 192). Cifuentes-Leiton (2019) mostró la necesidad de reconocer la creación de subjetividades diferentes en el teletrabajo; mencionó que “desde un análisis epistemológico, se observa un discurso de lo considerado Estado Moderno, en el que la promesa de libertad fue resuelta” (p. 743), y sostiene que el trabajador se cree libre al organizarse a distancia (*tele*) para trabajar, pero en realidad no lo es, esto es pues una subjetividad atada a añoranzas por lo que no puede ofrecer el mundo de la producción.

Haraway (1984) definió al ciborg como “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (p. 2), es un objeto codificado y por ello susceptible de control. Esta autora inspira a reflexionar sobre los hallazgos encontrados en la investigación de Cifuentes-Leiton (2016), puesto que, al encontrarse características de conexión constante a la Internet, se entiende aquello a lo que Haraway (1984) se refería cuando afirmaba que “la producción moderna parece un sueño laboral de colonización de ciborgs que presta visos idílicos a la pesadilla del taylorismo” (p. 2)². Siendo pues el ciborg “un recurso imaginativo sugerente de acoplamientos muy fructíferos” (Haraway, 1984, p. 2), desde una lectura del mundo laboral, se podría decir que cuando es trabajador, se convierte en una criatura con terminales neuronales conectadas a Internet con la intención de

² En el marco de la organización científica del trabajo, el taylorismo es un sistema de organización racional del trabajo propuesto por Frederick Taylor en 1911, en donde el trabajador “no es más que una reserva de energía muscular o mental que realiza actos que no son nunca los suyos, pero son dictados e impuestos por la jerarquía, por la cadencia, por el ritmo, por la máquina, por la estrategia y por los objetivos corporativos” (Aktouf, 2011, p. 23). En este sistema se produce en cadena, se controlan los movimientos del trabajador en la operación y la realización del producto se logra por tareas (división del trabajo).

potenciar su comportamiento productivo en el trabajo, que uno de los entrevistados en la investigación de Cifuentes-Leiton (2016) llamó la “matrix”; así lo expresó este teletrabajador del diseño gráfico: “como trabajo con mis ideas, pues no lo ves lleno de carpetas ni de cajas, el insumo de mi trabajo lo llevo en mi cabeza, por eso es que puedo conectarme a la matrix, cuando ya estoy *down* entonces me puedo desconectar, me bajo de ese viaje” (Diseñador gráfico teletrabajador P5, comunicación personal, 03 de enero de 2016), para referirse a la Internet como megaestructura donde ingresa a trabajar para conectarse y desconectarse del mundo externo.

Haraway (1984) afirmó que “los cuerpos son mapas de poder e identidad y los cíborgs no son una excepción” (p. 37), de ahí que el trabajador cíborg presente entonces una posibilidad de pensar el cuerpo, por ejemplo, con preguntas sencillas que ayudan a elucidar cómo acontecen otras formas de trabajar que no están alojadas en el trabajo tradicional: ¿las organizaciones que procuran la protección de este trabajador le conocen en su dinámica cotidiana con Internet?, ¿cómo usa los objetos y cómo son sus rutinas?, ¿dónde está su cuerpo mientras trabaja?, ¿qué ropa usa mientras teletrabaja?, ¿el teletrabajador es quien realmente fue contratado para la tarea o se hace pasar por otro? (E. Rentería, comunicación personal, 2020) y ¿alguien sabe si se cansó de trabajar? Reflexionar críticamente sobre cuestiones como estas podría ser una forma de afirmar lo que Haraway (1984) propuso sobre definir “posibilidades políticas” (p. 37) desde la creación de una criatura que parece representar la realidad más allá de la ficción. Pensar la fusión de “máquina y organismo, de lo técnico y de lo orgánico” (Haraway, 1984, p. 34) permite reflexionar sobre la dinámica de la tecnología (como medio de comunicación y desde su ejecución en artefactos), espacialidades-temporalidades diferentes y un cuerpo transformado por y para la producción, todo ello ha de llevar a comprender el teletrabajo profundamente sin compararlo apresuradamente con el trabajo tradicional.

Esta simbiosis lo ingresa a un espacio virtual en el que existe y se valida lo que este mismo espacio crea. Kurt Lewin permitiría comprender esto como un alejamiento de los procesos de reciprocidad por interacción social y de la posibilidad de incidencia mutua de los pensamientos entre los sujetos (Blanco,

1995); es un rompimiento con la cercanía del otro, es decir, “extraños que se encuentran con extraños” (Bauman, 2002, p. 103) que construyen “un acontecimiento sin pasado” (Bauman, 2002, p. 103) y “un acontecimiento sin futuro (...) una historia que no continuará” (Bauman, 2002, p. 103). Sin embargo, de la mano de Haraway (1984) sería posible decir que, aunque el trabajador ciborg atravesase por este tipo de cotidianidad, configura la categoría de “gentes que se niegan a desaparecer” (p. 33), ellas “están reescribiendo activamente los textos de sus cuerpos y de sus sociedades” (Haraway, 1984, pp. 33-34), en su deseo sublime de permanecer en el mercado de trabajo. De este modo, el ciborg “se sitúa decididamente del lado de la parcialidad, de la ironía, de la intimidad y de la perversidad. Es opositivo, utópico y en ninguna manera inocente” (Haraway, 1984, p. 4).

El trabajador ciborg en la Internet se verá obligado a establecer unas relaciones diferentes en su casa y con su familia. La ciudad aparece evitada por esta criatura, porque el caos del tránsito se interpreta como pérdida de tiempo, pero, paradójicamente, también representa el lugar “para desconectar” (Bustos, 2012b, p. 101) que permite otras cosas cuando ya no se encuentra más en la virtualidad.

Desde la perspectiva del trabajador, en la investigación de Cifuentes-Leitón (2016), en el mundo laboral, en la sociedad posindustrial de la que se está hablando, “lo bio” y “lo socio”³ son dimensiones de la vida del trabajador que resultan de poca importancia en la producción. Si se usase el lenguaje de las TIC se podría hablar de que estas dimensiones pueden funcionar en asincronía. Sin ellas el trabajo es aséptico, y así el trabajador es más efectivo. Si estos aspectos son desdeñados o relegados, ¿qué es lo que se potencia o prioriza? Lo intelectual es lo reavivado, y es justamente lo que se conjuga con lo tecnológico “lo tecno”⁴.

En la dimensión tecnológica el trabajador ciborg cree habitar un mundo libre de imperfecciones (de situaciones que distraigan la producción), un mundo en el que no vive confrontaciones o conflictos sociales, ni tentaciones

³ “Lo bio” relativo a la vida, a lo biológico. “Lo socio” que se refiere al ser social, en interdependencia.

⁴ “Tecno” se usó para significar lo relacionado con la tecnología, electrónica y cibernética.

de perder el tiempo hablando con otros. Está envuelto en un mar de información, elecciones propias, olvido del tiempo, entre otros aspectos ambientales. Vive la libertad de vestirse solo de la cintura hacia arriba, porque esa parte es la que aparece en la cámara, entonces en este mundo contemporáneo hay un giro de las estéticas en el trabajo, lo que, sin embargo, no implica una reducción de la productividad intelectual.

En el mundo laboral posindustrial hay una escisión entre el trabajador y su mundo social. Este es un aspecto trascendental que no existía en la época industrial, y era aún más diferente en el mundo del trabajo del preindustrialismo donde la comunidad era la noción básica para concebir la existencia de las personas. El cibernético no observa este seccionamiento en su mundo puesto que él considera –equivocadamente– que está más acompañado que antes. El núcleo que es Internet le brinda ese espejismo a la manera de un oasis para quien divaga por mucho tiempo en el desierto.

Es preciso decir que en esta división sigue existiendo un elemento fundamental: el control. En la época industrial el objeto que lo representaba era el reloj. Sibilia (2009) afirma que el reloj continúa siendo lo más emblemático para el control en el mundo moderno actual. Aunque, como lo señaló Cifuentes-Leiton (2016), el manejo del reloj como máquina fuera del cuerpo humano que guiaba la cotidianidad en el industrialismo se ha modificado. La cotidianidad como un modo de temporalidad (como compresión del tiempo en sí estudiada por Heidegger (1927) se vive en la actualidad como un reloj instaurado en la mente del trabajador cibernético. Esta incrustación procura la estructuración de jornadas laborales de manera autónoma, pero más allá de ello, permite que el control sea imperceptible al haberse desligado presencialmente de quien portaba el reloj para hacer cumplir su voluntad.

El trabajador cibernético es un ser que se convenció a sí mismo de que es libre. Antes de ser cibernético la libertad era su gran anhelo. La simbiosis hombre-máquina ha de brindar “una musculatura mejorada electrónicamente” (Bauman & Lyon, 2014, p. 64) a la producción, y esta característica electrónica le pone fácilmente en la posición de sujeto de control. Se trata de una vigilancia líquida (Bauman & Lyon, 2014) que se modifica según la situación y plataforma

en la que se trabaja, eso es justamente lo que hace que el teletrabajador sea siempre hallado en cualquier rincón donde se encuentre, se le hace imposible esconderse. Para Bauman y Lyon (2014) el mundo actual es “pos-panóptico” ya que sigue existiendo la figura de quien observa –y ejerce el control–, por tanto, la del observado –y controlado– como lo menciona la teoría foucaultiana, pero ahora lo que se modificó fue la posibilidad de “desaparecer, o instalarse en reinos inalcanzables” (Bauman & Lyon, 2014, p. 12). La cualidad de liquidez de la vigilancia sobre la dinámica laboral, y no sobre el cuerpo, se manifiesta en la sensación de ser “un individuo libre”. Se hace énfasis en que solo es una sensación, derivada de un anhelo, puesto que en la realidad el control sigue siendo ejercido.

Se afirma que el reloj y su función de controlar siguen existiendo en el trabajo, pero con dispositivos diferentes a los del mundo industrial. Las tecnologías de la información, al tiempo que son el medio para acceder al lugar de trabajo, albergan y accionan los mecanismos de vigilancia, lo que muestra que el poder se trasmutó: pasó de ser ejercido sobre el cuerpo a reconocer que la irrelevancia de los espacios físicos es posible cuando lo que se controla es el conocimiento; por tanto, como dice Lyon: “el poder actual existe en el espacio global y extra territorial” (Bauman & Lyon, 2014, p. 13), las tecnologías están pues al servicio de este nuevo poder en el mundo del trabajo.

Como lo mencionó Cifuentes-Leiton (2020): “el trabajador ciborg no se percata de la vigilancia y del poder que se ejerce a través de las tecnologías de información” (p. 18), camina en tierras áridas y desérticas porque no quiere estar en unas donde se encuentre presencialmente con quien le recuerda su esclavitud.

Hasta el 2016, las instituciones que legislaron para fomentar el teletrabajo no reconocían los avatares psicosociales implicados en este, por ello la búsqueda de libertad no es un concepto que se legisle en la jurisprudencia relacionada⁵. Al contrario, como lo mencionó Cifuentes-Leiton (2018; 2019) y Cifuentes-Leiton y Londoño-Cardozo (2020), la normatización de la que fue objeto el teletrabajo en Colombia mostró que el gobierno no regula sobre la

⁵ Con la pandemia por COVID-19 tal vez se hayan modificado, pero no es el objeto de este artículo analizarlo.

causa de dicha necesidad porque sencillamente no la reconoce, tampoco regula Internet, toda vez que la desconoce como un lugar⁶, como lo es la fábrica o la empresa.

Bauman y Lyon (2014) propusieron poner un “énfasis en el significado del encuentro real con el Otro” (p. 16) cuando se investigan las formas actuales del pos-panóptico (Bauman & Lyon, 2014). Mientras que el teletrabajo puede estar motivado por las ansias de alejarse de la relación de opresión naturalizada entre patrono y trabajador, lo que puede generar un distanciamiento del mundo social, la vida en comunidad no debería implicar “actuar a distancia” (Bauman & Lyon, 2014, p. 29)

Este efecto, desde la psicología clínica y la psiquiatría se denomina “psicosis” –patología que es reconocida por otros, pero no por quien la padece. Desde la psicología organizacional y del trabajo se advierte que esta es funcional a los intereses de producción en la era posindustrial en la cual se instala el teletrabajo. El teletrabajador es un trabajador en autoreferencia que ha de volver a sí mismo para la acción de producción. Valera y Maturana (1972) definieron este patrón como autopoiesis, aludiendo a la capacidad que tienen los sistemas para producirse a sí mismos, relacionándose con el medio, pero sin ser determinados por él. Esto es lo que el trabajador vivencia como autonomía –en la toma de decisiones, en el manejo del tiempo, etc.–; profundizando en este análisis desde la cotidianidad del trabajador se trata de vivencias y relatos “ambiguos y paradójicos, de autonomía y esclavitud” (Bustos, 2012, p. 193). Es el reloj incrustado en la mente del trabajador el que establece rutinas, en las que responsabilizarse es un *continuum* que muestra el control del sí mismo para la producción en el sistema posindustrial. De este modo, su lenguaje muestra el autocontrol, autodisciplina, autoconciencia, autoaprendizaje, autoaceptación, autoestima, autoconvencimiento, autosuperación, autosuficiencia (por poner algunos ejemplos) como elementos necesarios de pertenencia a ese mundo laboral.

⁶ Esto explica lo que sucede en la actualidad de Colombia con plataformas y aplicaciones de servicio de taxi, que no se regulan normativamente y afectan la cotidianidad de quienes prestan dicho servicio. UBER, por ejemplo, cuyo funcionamiento fue impedido por el gobierno el 1 de febrero de 2020, pero dos semanas después volvió modificado y recargado para seguir funcionando.

Al instalarse en un aislamiento social –que desde otra óptica es también un aislamiento laboral– el teletrabajador ha de tener en Internet rutinas y patrones de comportamiento del mundo laboral tradicional. Inclusive sus jornadas de trabajo pueden ser aun más extensas (Mirchandani, 1999; Cifuentes-Leiton, 2016; Cifuentes-Leiton, 2020). El teletrabajo no acude a otra construcción de trabajo porque mantiene las dinámicas de poder-resistencia (Foucault, 1994), la vigilancia, la gestión de producción, rutinas, entre otros aspectos.

La premisa que manifiesta Castells (1999) acerca de que Internet permite cercanía a pesar de la distancia territorial se torna difusa con el ciborg del que se habla. Sus dinámicas de producción llevan a preguntarse: ¿la cercanía con quién? ¿La cercanía en qué contextos? Porque las familias con integrantes en diferentes países pueden acercarse por medio de mensajería instantánea, enrutada por Internet, pero en el contexto laboral, donde no se permiten actividades diferentes a las productivas, esta premisa pierde su validez.

Se argumenta que en esta forma de organizar el trabajo existe mayor interacción, pero es una necesidad imperiosa aclarar que lo que se gesta es mayor interactividad. En la interacción social como se explicó al inicio de este artículo, existe una interdependencia social o incidencia mutua entre quienes intervienen en la relación, mientras que en la interactividad, como lo asegura Bedoya (1997): “en ningún momento el receptor ni el emisor tienen una influencia recíproca, es decir, no se comunican al mismo nivel al tú por tú” (p. 2), o dicho en otras palabras, emisor y receptor tienen una comunicación no lineal cuando ejercen comunicación en el contexto laboral que organiza el teletrabajo.

En la actualidad, existe un relacionamiento tejido firmemente entre virtualidad y trabajo. Dicho tejido configura la posibilidad de trabajar fuera del centro tradicional, en actividades que no se dan desde la mano de obra (física), pero mueven el sistema económico –a propósito de la pandemia por la COVID-19. Esto podría indicar que el teletrabajo es un modelo de trabajo orientado por el mercado; no tiene lo que Zilio y Puello-Socarrás (2019) llamaron industrialismo orientado por el Estado. El ciborg entonces está en un contexto de desprotección social, y esto está lejos de ser una cuestión acabada. Por lo tanto,

es necesario poner bajo sospecha aquellos discursos que solo se centran en exaltar los beneficios de la virtualidad, porque detrás de ellos hay un discurso a favor del mercado que no permite comprender todas las consecuencias de esta actual forma de relación entre persona y trabajo.

Podría ser posible que este trabajador cibernético se mueva en dinámicas que admiten el aumento de la actividad humana que Arendt (1958) llamó Trabajo, pero sin Labor y Acción. Lo anterior quiere decir que se configura una sociedad por y para la producción cuando se olvida la importancia de la pluralidad y del cuidado de la vida humana misma. La interactividad hace que la vida laboral no termine, que no se distribuya en las mismas cantidades de tiempo que se tenía en la sociedad industrial. Como lo mencionó Malvezzi (1998), la globalización transformó la relación entre hombre y trabajo, e hizo que se insertara en dinámicas espaciotemporales diferentes, que llevan a que la cotidianidad en la sociedad actual sea experimentada también de manera diferente por el trabajador. Fazio (2007) menciona que por la globalización la organización de las relaciones cambia, cuestión que también exploró Cifuentes-Leiton (2016); las relaciones sociales se permean de acciones laborales, así como de sus espacios, formando espacios híbridos, pero con funciones netas de trabajo. Conocer estas cotidianidades es lo que Guedes y Rentería-Pérez (2019) reconocerían como el valor científico “da pesquisa-ação/intervenção/prática no campo das ciências sociais aplicadas” [de investigación-acción/intervención/práctica en el campo de las ciencias sociales aplicadas] (p. 52).

También podría tratarse de un trabajador que al tener que debatirse entre estar en línea o estar desconectado debe responder a las dinámicas que generan esos dos estados. Quizá las rutinas y relaciones con los objetos propias de estar conectado son tan fuertes que logran incrustarse en la vida que está por fuera de la conexión. Desde Bauman (Bauman & Lyon, 2014) esto es explicado en el contexto de que “la experiencia obtenida en un universo acaba reformulando la axiología que guía los valores del otro” (p. 46), es decir, que la rapidez y la compresión del tiempo natural (Malvezzi, 2000) en el mundo virtual pueden hacer que una persona se mueva fácilmente entre dos realidades diferentes, lo que, sin embargo, no quiere decir que se deje de anhelar la presencia de los

otros. La propia presencialidad y espacialidad en el mundo del trabajo deben ser (re)dimensionadas, tal como lo afirmaron Sobrinho et al. (2019) desde dos conceptos del mundo de las tecnologías digitales: presencia social, que es estar presente en un lugar o alguna situación; y copresencia, que es la posibilidad que las personas estén en un ambiente físico al mismo tiempo.

En otras palabras, la virtualidad del mundo en el que el trabajador ciborg se encuentra “no es tan capaz de satisfacer por completo la necesidad de sentirse acompañado” (Bauman & Lyon, 2014, p. 47). Es lo que Nardi (2006, como se citó en Bustos, 2012b) planteó desde la construcción de subjetividades y sujeciones en el teletrabajo, “la nueva sujeción es más violenta, pues niega las diferencias, desvaloriza las salidas colectivas y naturaliza las desigualdades, haciendo que los sujetos se sientan aislados y frágiles” (p. 49).

Para la psicología estar en línea o estar desconectado implica, según Rentería, el problema del “otro con el que se interactúa cuando se teletrabaja” (comunicación personal, 25 agosto de 2016) y la asunción de la existencia real de quien se espera sea el interlocutor en la acción comunicativa mediada por las tecnologías. Esta asunción en el trabajo tradicional no se pone en cuestión, pues el trabajador no puede pedir que otro haga su trabajo por él; en cambio, en el teletrabajo se encuentra esa posibilidad, pues del otro lado de la pantalla no se verifica su cuerpo, solo su acción.

La descripción que se ha hecho del trabajador ciborg muestra una realidad tecnológica que como menciona Piscitelli (2002): “continúa a la biología por otros medios, y la perfecciona pero sin romper definitivamente con ella jamás” (p. 34), y así, al mejor estilo heredado del antropocentrismo, del humanismo, se pone al hombre (al trabajador en este caso) como el núcleo del universo (del trabajo), y por ello, lo humano y lo maquínico se encuentran en estrecha relación. La relación descrita se podría ubicar en un espacio *continuum* donde el trabajo y sus dinámicas –propias de la esfera pública– no se diferencian de las de casa –amistad o vecindad que hacen parte de la esfera privada.

Fuera de la fábrica: dioses, pero esclavos

La existencia de dicho cibernético se da en un contexto de información, que desde el *management* es el que Drucker (1969) denominó “sociedad del conocimiento”, y que posteriormente Castells (2001b; 2001) desde la sociología llamaría “era informacional”. Esta existe producto de un fenómeno que los filósofos Hardt y Negri (2000) denominaron posmodernización económica o informática, que genera un trabajo abstracto o inmaterial, con empleos móviles y cuyo producto es el conocimiento, la información y la comunicación.

El trabajador cibernético cree que es dueño de su tiempo y espacio. Esta nueva forma de relacionarse con el tiempo y el espacio laboral es lo que le permite extenderse y potenciarse. Los teletrabajadores se consideran en una mejor posición que los trabajadores que aún tienen que ir a la empresa, según lo encontrado en la investigación de Cifuentes-Leiton (2016); se consideran libres, valoran mejor un trabajo basado en el conocimiento que el trabajo hecho con las manos. En su discurso se aprecia que creen tener una posición superior (a la de quienes aún deben ir a la oficina), pero terminan personificando a Eleuteria, una diosa sin templo ni culto. Se trata de una especie de superioridad y trascendencia basada en la posesión de Cronos, pero, sin que aquellos trabajadores se percaten, esto resulta en el encerramiento, tal cual ocurrió con el dios Cronos, quien fue mandado por sus hijos Zeus, Poseidón y Hades a gobernar en un microterritorio, el Tártaro. Este trabajador es seducido por la libertad, convirtiéndose así la seducción en el mecanismo psíquico que, según De Gaulejac (2005), reemplazaría la represión, mecanismo que, para el caso del teletrabajo, refuerza la existencia del modelo económico hegemónico.

La alegoría sobre la existencia de Eleuteria y de Cronos permite preguntarse lo siguiente: ¿gobernar en un microterritorio (casa) propone un hombre *postsocial*? ¿Las ansias de los hijos de Cronos por el tiempo se pueden canjear por el estar con otros? Ante cualquier tecnología ¿podrá el trabajador reconocer la dinámica poder-resistencia (en el sentido foucaultiano) para comprender y desaparecer las falacias implicadas en el teletrabajo?

Ser un obrero fuera de la fábrica (cambio descrito por Hardt y Negri (2000) cuando hablaron del cambio de las sociedades) es la posibilidad del trabajador ciborg. Ello podría implicar la vuelta al hogar y, como lo menciona Bustos (2012), a las relaciones vecinales; lo que resulta prometedor, al igual que hacer lo que les gusta, cómo les gusta, tal como lo encontró Benites (2003) cuando estudió la percepción de sufrimiento, el placer en el desarrollo de las actividades de trabajo y las relaciones sociales de periodistas.

La relación entre dominador y dominado es el encarcelamiento del trabajador ciborg. ¿Puede decirse que se vuelve a la familia, como en la sociedad preindustrial? ¿Se vuelve a la familia como núcleo principal de la socialización? ¿Cuál es la forma de ese regreso? ¿Bajo qué condiciones? Con mecanismos más sutiles de control, esta forma de organizar el trabajo sigue siendo un correlato de lo que Marx (1844; 1867) denominó alienación del trabajador.

El sustrato biológico y social que aún le queda al trabajador ciborg no es reconocido por su dominador. Existen comportamientos del ser biológico y social que debilitan la existencia del organismo cibernético, entre ellas: el hambre o el cansancio que ya no se encuentran en el plano corporal de necesidades básicas a satisfacer, sino que se encuentran en el plano de información que se recuerda, como lo menciona uno de los entrevistados (Cifuentes-Leiton, 2016) “puedo seguir [trabajando] y no me doy cuenta sino cuando ya me da mucha hambre o el gato me pide comida, hasta ese momento no me levanto de la silla” (p. 107); la fatiga por las excesivas horas de trabajo al tratar de cumplir con un valor social llamado “responsabilidad”; el temor de no ser reconocido y escogido para beneficios de la empresa; la incompreensión del contexto (familia y vecinos) de lo que la persona hace con su vida cuando teletrabaja (la creencia de que hace nada); aprovechamiento del tiempo libre con prácticas deportivas y demás prácticas del ocio.

Internet en la relación persona-teletrabajo

La relación de subordinación entre jefe y trabajador comprendida desde el control en el trabajo tradicional es la razón de aceptar Internet como el nuevo centro de trabajo. Desde la perspectiva del trabajador, el teletrabajo es una reacción al poder hegemónico, lo que muestra un accionar del trabajador que desde De Certeau (2000) puede considerarse: táctica. Este escape busca la libertad y la autonomía que no encuentra en la realidad que le circunscribe al mundo del trabajo.

La táctica no es planeada como lo es la estrategia. De Certeau (2000), desde su comprensión de la etnografía crítica de lo cotidiano, la describió como un acto inconsciente que como tal, produce y significa la realidad, pero que no se instaura en la lucha para producir un cambio en la vida de los individuos. Significa la posibilidad de realizar acciones con un solo destinatario: el aplicador de la táctica. El autor enfatiza en que esta no consagra una estructura intelectual de dominio, sino decisiones y actos con los que se aprovechan las situaciones según surjan.

El cansancio por el trabajo debe eliminarse en el cibernauta. El cansancio es aún una característica muy humana. Ante jornadas extensas de trabajo y otras actividades simultáneas, el cibernauta no acepta que se cansa por el trabajo; el cibernauta ve ventajas en el teletrabajo, pero por sus desventajas sucumbe sin fuerza y se ve obligado a recordarse como un integrante de una comunidad, como ser social, con gran riesgo de caer en soledad; busca alejarse de una figura social de la dimensión de la producción (patrón), y termina alejándose de todas las que pertenecen a esa dimensión, y a las otras dimensiones de su mundo. Así, ha de terminar relacionándose con otro durante su tiempo laboral si y solo si es cuestión de trabajo; se va a convencer de tener el control absoluto de su tiempo, pero no recuerda que al ingresar a una plataforma queda *en línea* a merced de todo lo que se puede hacer en Internet, esto sería el panóptico señalado por Foucault (1994; 2002).

El trabajador ciborg usa unos objetos y artefactos nuevos del mundo digital y cambia el uso convencional de los que no pertenecen a dicho mundo, todo en pro de la realización del trabajo. Su *vita contemplativa* estará apagada por el ruido de abundante información dispuesta en Internet. Cuando trabaje, no podrá escapar de asumir los costos fijos de una operación que antes eran responsabilidad de su patrono; ¿despertará del sueño en el que se transformó su *modus vivendi*? ¿Seguirá en el sueño taciturno para estar *en línea* como lo menciona Evans (2011) cuando se refiere al Internet de las cosas? Este trabajador se presenta solitario en la obra, conectado, vigilado, concentrado y embebido en la “matrix” vía artefactos de tecnología; así se muestra en la Figura 1. ¿Será que estamos ante la imagen de un trabajador eficaz? Y cuando el ciborg se desconecte, ¿podrá hallar su propia figura transformada? (ver Figura 2).



Figura 1. Trabajador ciborg

Nota. Representación gráfica del trabajador ciborg. Se observa una persona trabajando en una cotidianidad que le pone en un sistema de vigilancia que parece naturalizado en la escena, junto a elementos que le conectan a

aparatos que le mantienen en un circuito. Reproducido de Caracterización del teletrabajo desde versiones de integrantes del gobierno, empleadores y teletrabajadores: una aproximación psicosocial (p. 1), por D. Cifuentes-Leiton, 2016, Universidad del Valle.

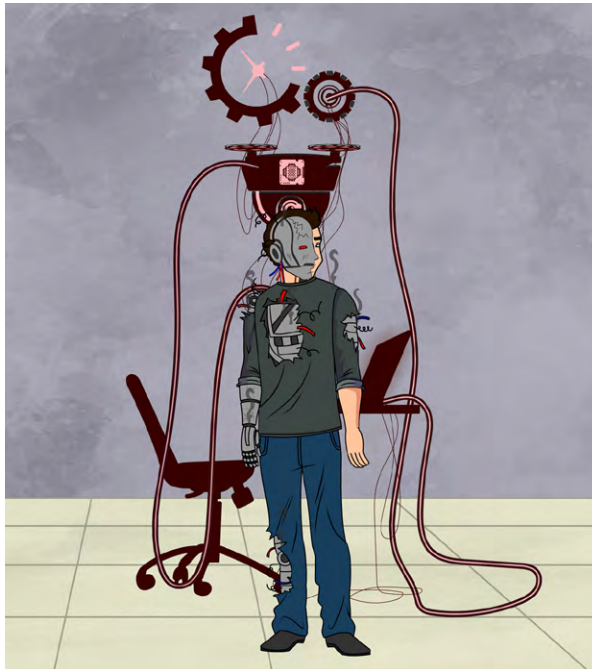


Figura 2. *Ciborg precario*

Nota. Representación del trabajador ciborg al salir de la escena de su cotidianidad en el trabajo. Reproducido de Ciborg precario, por D. Cifuentes-Leiton, 2020 (https://www.youtube.com/watch?v=BYSqiM1rbC0&ab_channel=IIEIFAPOTEScuelaInternacionaldeFormaci%C3%B3nPOT).

A medida que se potencien las negaciones se ponencia el organismo cibernético, pero mientras exista un cuerpo –aunque desvalorizado, su parte humana le instaurará como sujeto de derechos de una sociedad laboral particular. No obstante, su existencia se modificará en el futuro, cuando las nuevas generaciones nativas de Internet ingresen al mundo del trabajo, pues ello presume que las relaciones sociales estarán descontadas.

Al respecto, se puede decir que el ser humano en relación con otros tiene la oportunidad de resignificar la existencia. La colectividad, la comunidad, y en el espacio público, son la fuerza de la transformación social (Montero, 2006, como se citó en Rivera et al., 2019). Con Arendt (1993), podemos entender esta relación con la comunidad como la “acción”, dinámica en donde la política llega a gestarse, y, con Brussino et al. (2019), podemos afirmar que ese mundo político tendrá un impacto en las ideologías con las que se vivencia el mundo.

Aunque el cuerpo sea entonces solo una cárcel, finita y pobre, que evidencia la persistencia de lo orgánico (Sibilia, 2009), se presenta como la necesidad de soporte material que pueda albergar el pensamiento y los ciclos fisiológicos que permiten su funcionamiento. Se observa lo que Cruz (2013) se preguntó sobre los cambios sociales, en cuanto a si se convierten en instrumentos de perpetuación de la dominación o sirven al sujeto para comprenderse como parte de la sociedad libre. Lo hegemónico es lo que está visibilizado (Derrida, 1967), lo demás que comprende la cotidianidad del trabajador es marginado, invisibilizado.

Las significaciones que tiene el ciborg de la forma de organizar el trabajo en el que se inscribe podrían mostrar la necesidad de lo que Blanch (2012) presentó como una función del trabajo más allá de lo instrumental. Es pues la necesidad de encontrar en el trabajo una actividad que no genere conflicto entre la vida laboral y familiar, una actividad que procure el bienestar y la calidad de vida como una característica que, aun teniendo un fuerte componente de percepción individual, en su componente social y jurídico se base en condiciones dignas de trabajo.

Ante esta forma de trabajo se podría plantear de manera desprevenida la necesidad de adaptación a las condiciones que ofrece, tanto a nivel virtual como físico. Sin embargo, el reconocer la relación entre persona y trabajo y, con ello, el trabajo como “organizador fundante ontológico a nivel social y personal” (Rentería & Malvezzi, 2008, p. 331) se muestra la necesidad de discusiones donde aparezcan las diferentes instancias que lo reglamentan y aplican.

Reconocer su naturaleza y el peso implacable de las regulaciones y estrategias de mercado es un primer paso para hacer frente a la individualización y economización de la vida cotidiana del trabajador.

Rentería (2008) ya advertía sobre la necesidad de repensar el abordaje de la psicología en la relación entre hombre y trabajo ante la “virtualización de las organizaciones”. Rentería (2008) defendió la tesis de que ante la virtualización se construyen “sujetos ampliados y cada vez más difusos y multifacéticos” (p. 67), lo cual permite pensar en la necesidad de analizar las realidades que se desprenden de entender la Internet en la vida contemporánea, y así entender por qué en la actualidad “tiempo y lugar se convierten en las dos principales dimensiones de referencia para la consolidación o transformación de identidades y metamorfosis de *selves*” (Rentería, 2008, p. 71).

Reflexiones finales

Se concluye que la criatura de la que se habló aquí es un tipo específico de trabajador. Uno que por su formación y habilidades tecnológicas pertenece o puede pertenecer a la sociedad de la información y del conocimiento. Se deja claro que por estratificación social y segmentación de mercado no todos van a poder pertenecer a dichas sociedades, ni ocupar cargos como teletrabajadores. La diferencia entre la criatura de Frankenstein y la criatura descrita en este artículo radica, fundamentalmente, en que la primera se creó con retazos de cadáveres humanos por el enigma de lo que es la conciencia humana, la segunda criatura se creó con retazos (escasos) de lo que debería ser vida (tiempo con otros) por el enigma de lo que es la libertad. Ambas criaturas, aunque fragmentadas y rotas, son el reflejo de anhelos de la humanidad en el marco de un pensamiento Moderno.

Las condiciones de trabajo han cambiado, la diversidad de actividades y las herramientas disponibles para ello deben comprenderse en un marco socio-histórico para analizar los fines de la forma en que las personas se organizan

para trabajar. Divisar la dimensión económica no será pues la única manera de comprensión, pero resulta de mucha importancia cuando esta teje sistemas en los que las personas trabajadoras quedan presas.

Comprender Internet como un lugar es acercarse a modos de ser, hacer y pensar derivados de lo que ahí existe. En la actualidad Internet es el centro de trabajo, tal como lo fue la empresa en la época industrial, ello implica sujetos productores con características diferenciadas, que producen lógicas culturales y sociales, nociones de lo privado y lo público, y con ello lo político.

En el teletrabajo los dispositivos de control no se representan en el reloj colgado en la cartera de la camisa del patrono. El dispositivo de control está en un mecanismo introyectado en la mente del trabajador. La vigilancia se ejerce de otra manera en esta forma de organizar el trabajo, su base es la estructuración del cumplimiento de metas, y el rastreo se guarda en las plataformas y *software* virtuales en las que se realiza la gestión de actividad, ahí quedarán siempre a disposición por la activación de la Internet. En este sentido, si se habla de un ciborg, se está acudiendo a la comprensión de la máquina como un sistema que enmarca la producción del teletrabajador de la era posindustrial en un mundo de comprensión mecanicista, y si queda algo que reivindique la vida es la necesidad de reconocer la mente como lo vital para la prolongación de la producción.

El trabajador ciborg es una fusión entre el cuerpo de carne y hueso, la mente del trabajador e Internet. Fusión que potencia la producción de este trabajador; podría, incluso, hablarse de la mejora o perfección de un individuo para el servicio al sistema productivo. El aislamiento social es la principal característica que presenta esta criatura, quien al ingresar en la conexión a Internet puede olvidarse del espacio social y geográfico terrestre que ocupa su cuerpo. El teletrabajo muestra el retorno a la casa como una forma de equilibrar la vida laboral con la familiar, no obstante, el retorno a la casa no obedece a las condiciones que se tenían en la época industrial o preindustrial. No hay entonces liberación ni equilibrio, se percibe la simultaneidad de las actividades de esas dos dimensiones de la vida de una persona. A pesar de prometer libertad, esa

forma de organizar el trabajo denominada “teletrabajo” solo se consolida como un señuelo que el desarrollo, vía crecimiento económico, utiliza como dispositivo que perpetúa al trabajador en ese mismo lugar de excluido.

Si el teletrabajo fuese entendido simplemente desde un cambio en la experiencia estética, la discusión se reduciría a ventajas y desventajas al experimentarlo, a describir la búsqueda de comodidad en los lugares donde cada uno se ubica para trabajar y la vestimenta que se usa para ese fin. Sin embargo, cuando se reconoce que el teletrabajador es parte de una forma de organizar el trabajo en la que se diseña la pulcritud de la actividad productiva, “transformando las formas de presencia, el esbozo de una nueva fenomenología del espacio-tiempo” (Piscitelli, 2002, p. 158) del y para el trabajo, entonces se comprende que de lo que se trata es de una ontología distinta, en la que las dinámicas de la esfera pública –a la que pertenece el trabajo– irrumpen en la esfera privada. Y esta última es la que se debe modificar para recibir la primera.

Es por ello que la dinámica de comunidad es la que se fragmenta cuando se teletrabaja. La infovía que es Internet permite conectarse y adentrarse en una forma de vida diferente, una en la que existen solo las reglas que el conectado considere, en ella queda atrapada toda noción de realidad material, puesto que se considera que la realidad virtual ha de suplir los deseos de libertad. Internet es otro mundo, uno que no ha sido descubierto.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Aktouf, O. (2001). Administração e teorias das organizações contemporâneas: rumo a um humanismo-radical crítico? *Organizações & Sociedade*, 8(21), 13-33. <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaoes/article/view/10570>
- Arendt, H. (1993). *La condición Humana*. Ed. Paidós.
- Bauman, Z. & Lyon, D. (2013). *Vigilancia líquida*. Paidós.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bedoya, A. (1997). ¿Qué es interactividad? <http://penta3.ufrgs.br/midiasedu/modulo6/etapa1/biblioteca/interactividad.pdf>
- Benites, A. (2003). Impacts and Trends of Journalistic Telework: The Journalists' Viewpoint. *Cyberpsychology & behavior*, 6(1). <http://doi.org/10.1089/109493103321167965>
- Blanch, J. M. (2012). *Trabajar y bienestar*. Universitat Oberta de Catalunya.
- Blanco, A. (1995). *Cinco tradiciones en la psicología social*. Ediciones Morata.
- Brussino, S., Imhoff, D., & Paz, A. (2019). Relationships between Political Ideology and cognitive schemas about “the left” in Argentina. *Revista de Psicología* 37(1). <https://doi.org/10.18800/psico.201901.005>
- Bustos, D. (2012). Sobre subjetividad y (tele)trabajo. Una revisión crítica. *Revista de Estudios Sociales*, (44), 181-196. <http://dx.doi.org/10.7440/res44.2012.17>.
- Bustos, D. (2012b). *Ciberartesano@s: (re)subjetivado espacios, tiempos, relaciones e individualidades en el trabajo*. [Tesis doctoral], Universidad Autónoma de Barcelona]. <http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/107759/dbo1de1.pdf?sequence=1>

- Castells, M. (1999). *La era de la información: economía sociedad y cultura: la sociedad red* (Vol. 1). Siglo XXI editores.
- Castells, M. (2001). *La Era de la Información: el poder de la identidad* (Vol. 2). Siglo XXI Editores.
- Castells, M. (2001b). *La era de la información: fin de milenio* (Vol. 3). Siglo XXI Editores.
- Chanlat, J. F. (1994). *Hacia una antropología de la organización*. Centro de Investigación y Docencia Económicas. <http://aleph.academica.mx/jspui/handle/56789/11659>
- Cifuentes-Leiton, D. M. (2016). *Caracterización del teletrabajo desde versiones de integrantes del gobierno, empleadores y teletrabajadores: una aproximación psicosocial* [Trabajo de maestría en Psicología]. Universidad del Valle.
- Cifuentes-Leiton, D. M. (2018). Teletrabajo como modelo de política Top-down: estrategia de institucionalización. *Revista de administración pública del GLAP*, 2(2), 45-57.
- Cifuentes-Leiton, D. M. (2019). Teletrabajo como modelo de política top-down: creación de subjetividades y dinámicas de institucionalización. En S. Franco & E. Escudero (Eds.), *El presente del futuro del trabajo XVI* (Vol. 2), (pp. 739-748). Psicolibros Universitario.
- Cifuentes-Leiton, D. M. (2020). Teletrabajo en dos tiempos psicosociales: gobierno, empleadores y teletrabajadores. *Desarrollo Gerencial*, 12(2), 1-25. <https://doi.org/10.17081/dege.12.2.3913>
- Cifuentes-Leiton, D. M. [II EIFA POT Escuela Internacional de Formación POT] (2021). *Trabajo y virtualidad: Ciborg precario* [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=BYSqiM1rbC0&ab_channel=IIEIFAPOTEscuelaInternacionaldeFormaci%C3%B3nPOT

- Cifuentes-Leiton, D. M., & Londoño-Cardozo, J. (2020). Teletrabajo: El problema de la institucionalización. *AiBi: revista de investigación, administración e ingeniería*, 8(1), 12-20. <https://doi.org/10.15649/2346030X.749>
- Cruz, J. (2013). La intervención psicosocial: ¿un factor de cambio social o un instrumento de dominación? *Revista Poiésis*, (25), 1-12. <https://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/poiesis/article/view/640/612>
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana; Biblioteca Francisco Xavier Clavijero.
- De Gaulejac, V. (2005). *La société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*. Seuil.
- De la Garza, E. (2006). La flexibilidad del trabajo en América Latina. En E. Garza Toledo & J. S. Barbosa Cavalcanti. *Tratado Latinoamericano de sociología del trabajo* (pp. 148-177). Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Les Edition de Minuit.
- Drucker, P. (1969). *The Age of Discontinuity*. Harper & Row.
- Evans, D. (2011). *The internet of things. How the Next Evolution of the Internet is Changing Everything, Whitepaper*. Cisco Internet Business Solutions Group (IBSG).
- Fazio, H. (2007). *Cambio de paradigma: de la globalización a la historia global*. Ediciones Uniandes.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits* (Vol. 3). Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Freyer, H. (1963). La sociedad industrial como objeto de estudio de la Sociología. *Revista Mexicana de Sociología*, 25(3). <https://doi.org/10.2307/3538564>

- Fritzen, F., & Misoczky, M. C. (26-29 de septiembre de 2018). *O fetiche das empresas-aplicativo* [Ponencia V]. Congreso Red Pilares, Santiago de Chile.
- Gagliardi, P. (2014). Explorando o lado estético da vida organizacional. En S. Clegg., C. Hardy, & W. R. Nord (Eds.). *Handbook de Estudos organizacionais. Reflexões e novas direções* (Vol. 2) (128-149). Editora Atlas.
- Guedes, S., & Rentería-Pérez, E. (2019). Da pesquisa-ação à ciência do desenho (design science): a validade da pesquisa prática/intervenção e a produção do conhecimento. En M. N. De Carvalho-Freitas, L. Cordeiro Freitas & T. Cury Pollo (Eds.). *Instituições, saúde e sociedade. Contribuições da psicologia* (pp. 36-58). Editora UEMG.
- Haraway, D. (1984). *Manifiesto cyborg: el sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. Routledge.
- Hardt, M., & Negri, A. (2000). *Imperio*. Paidós.
- Heidegger, M. (1927). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Iparraguirre, G., & Ardenghi, S. (2011). Tiempo y temporalidad desde la antropología y la física. *Revista de Antropología Experimental*, (11) 251-260. <https://revistaselectronicas.ujae.es/index.php/rae/article/view/1928/1678>.
- Malvezzi, S. (2000). Psicologia organizacional. Da administração científica à globalização: Uma história de desafios. En Machado, C., Melo, M. y Santos, N. (Eds.), *Fronteiras da Psicologia* (Vol. 2; pp. 313-326). Portugal Universidade de Évora.
- Marx, K. (1844). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Colihue Clásica.
- Marx, K. (1867). *El Capital: crítica de la economía política. El proceso de producción de capital* (Vol. 1). Siglo XXI Editores.
- Mirchandani, K. (1999). Legitimizing work: Telework and the gendered reification of the work-nonwork dichotomy. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, (36), 87-107.

- Montero, M. (2006). *Hacer para transformar*. Paidós.
- Nardi, H. (2006). *Ética, trabalho e subjetividade: trajetórias de vida no contexto das transformações do capitalismo contemporâneo*. Ed. UFRGS.
- Piscitelli, A. (2002). *Ciberculturas 2.0: en la era de las máquinas inteligentes*. Paidós.
- Rentería, E. (2008). Nuevas realidades Organizacionales y del Mundo del Trabajo: Implicaciones para la Construcción de la Identidad o del Sujeto. *Informes Psicológicos*, (10), 65-80.
- Rentería, E. (2016). *Formas de Trabajar y Repertorios de POTs*. SBPOT Associação Brasileira de Psicologia Organizacional e do Trabalho. <https://www.sbpot.org.br/publicacao/formas-de-trabajar-y-repertorios-de-pots/>
- Rentería, E., & Malvezzi, S. (2008). Empleabilidad, cambios y exigencias psicosociales en el trabajo. *Universitas psychologica*, 7(2), 319-334.
- Rivera, M., Velázquez, T., Custodio, E., Hildenbrand, A., & Wakeham, A. (2019). La praxis en la formación en Psicología Comunitaria: una mirada ética. *Revista de Psicología*, 37(1). <https://doi.org/10.18800/psico.201901.002>
- Sennett, R. (1998). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.
- Sfez, L. (2005). *Técnica e ideología: un juego de poder*. XXI Editores Argentina.
- Sibilia, P. (2009). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Sobrinho, J. B., Ayres, M., & Ribeiro, J. C. (2019). Percepções sobre presença social em interações mediadas por dispositivos de comunicação móveis. *Intexto*, (44), 184-203. <http://dx.doi.org/10.19132/1807-8583201944.184-203>

- Varela, F., & Maturana, H. (1972). Mechanism and biological explanation. *Philosophy of Science*, 39(3), 378-382. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/288458?journalCode=phos>
- Zilio, P., y Puello-Socarrás, J. (2019). Reflexiones sobre la administración pública y el Neoliberalismo en nuestramérica, Siglo XXI. *Revista eletrônica de administração*, 25(2), 22-39. <http://dx.doi.org/10.1590/1413-2311.247.94991>

EL OCULTAMIENTO DEL SÍMBOLO Y LA IMAGINACIÓN: REPERCUSIONES EN EL SISTEMA EDUCATIVO ACTUAL^a

The concealment of the symbol and the imagination:
repercussions in today's educational system

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4302>

Recibido: 12 de mayo de 2021. Aceptado: 3 de febrero de 2022. Publicado: 18 de febrero de 2022

*Ignacio Riffo-Pavón**
*Carolina Lagos-Oróstica***

Resumen

En el presente trabajo teórico-reflexivo se abordan las nociones de símbolo e imaginación como facultades cardinales para el desarrollo individual y social del ser humano. Se acentúa el interés en la concatenación de ambas nociones para construir sociedad y el ocultamiento que estas han experimentado desde el auge del pensamiento racionalista y positivista. Además, se aborda la consecuencia de esta desestimación de lo simbólico y de la imaginación en el actual sistema educativo formal. En este artículo se advierte que la situación

^a Este artículo de carácter teórico-reflexivo se desprende de la discusión epistemológica enmarcada en el proyecto de postdoctorado Fondecyt N°3210195 del autor Ignacio Riffo-Pavón y de la investigación doctoral de la autora Carolina Lagos-Oróstica.

* Doctor en Medios, Comunicación y Cultura. Investigador postdoctoral de la Universidad Central de Chile, Santiago, Chile. Red Iberoamericana en Investigación en Imaginarios y Representaciones Sociales (RIIR). ORCID: 0000-0001-6691-3572. Correo electrónico: ignacioriffopavon@gmail.com.

** Magíster en Filosofía Moral. Docente de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. ORCID: 0000-0001-7858-2985. Correo electrónico: clagos@ucsc.cl

por la que atraviesan los modelos educativos y la forma de enseñanza que reproducen responden a los propósitos del mercado financiero, la tecnociencia y la atomización de los saberes, que se nutren de un pensamiento de racionalidad científica-tecnológica. Lo anterior en desmedro de los saberes humanistas que, por su naturaleza reflexiva y teórica, potencian el desarrollo de las capacidades simbólicas e imaginativas.

Palabras clave

Competencias; Educación; Imaginación; Ocultamiento; Racionalismo; Simbolismo.

Abstract

This theoretical-reflexive work addresses the notions of symbol and imagination as cardinal faculties for the individual and social development of human beings. The interest in the concatenation of both notions to build society and the concealment they have experienced since the rise of rationalist and positivist thought is emphasized. In addition, the consequence of this dismissal of the symbolic and the imagination in the current formal educational system is addressed. This article warns that the situation through which the educational models and the form of teaching they reproduce respond to the purposes of the financial market, technoscience and the atomization of knowledge, which are nourished by a scientific-technological rationality thinking. This is to the detriment of humanistic knowledge which, due to its reflective and theoretical nature, enhances the development of symbolic and imaginative capacities.

Keywords

Competences; Education; Imagination; Concealment; Rationalism; Symbolism.

Introducción

El presente manuscrito aborda teóricamente el ocultamiento del símbolo y la imaginación a partir, principalmente, de la producción intelectual del racionalismo (Durand, 2007; 1994). Se expone que, en nuestros días, la sociedad se halla delimitada por un *logos* racional que cierra los espacios, lugares y tiempos de lo simbólico y de la imaginación, restándoles importancia como elementos propios de la experiencia de la edificación social. A este respecto, de acuerdo con Han (2014a), se plantea que la condición homogénea y contraria a las diferencias de la sociedad actual es vehículo propicio para el desplazamiento del símbolo y la imaginación hacia márgenes sociales periféricos.

Para Durand (2007) la desestimación de lo simbólico y la imaginación como cualidades antropológicas esencialmente se debe a una supremacía del *logos* que se hace visible en las lógicas racionalistas y el pensamiento calculante que se ha trasladado a diversos estadios de la vida, entre ellos la educación formal (Duch, 2014; Climént, 2008; Bedoya, 2005; Lipovestky, 2000). En este sentido, el artículo ilustra, en concordancia con Lluís Duch (2014) y Edgard Morin (1999), que el estamento social educativo es uno de los sectores más afectados por el ocultamiento de los ámbitos simbólicos e imaginativos. En el presente artículo se señala que tal situación obedece a los designios del mercado, la tecnociencia y la atomización de los saberes (Morin, 1999), que tienen por base un pensamiento de cálculo positivista. Situación que se traduce en la implementación de un modelo educativo basado en la formación de competencias (Díaz-Barriga, 2006; Barnett, 2001), el cual privilegia la enseñanza de técnicas y métodos para la mera resolución de los problemas que se presentan en el mundo laboral (Moreno, 2010).

A este respecto, dos son los objetivos de este artículo. En primer término, establecer una propedéutica teórica de lo simbólico y de la imaginación, acen-
tuando el foco en el ocultamiento que ambas nociones han experimentado desde el auge del racionalismo y el positivismo. En segundo lugar, representar dicho fenómeno de ocultamiento considerando el sistema educativo formal,

teniendo en cuenta específicamente el modelo de enseñanza basado en la formación de competencias del estudiantado, asumido por las entidades de educación superior técnico-profesional.

Este trabajo, que se desarrolla desde unos planteamientos teóricos de comparación de ideas, síntesis y reflexión (Martínez, 1996), se compone de tres secciones. La primera expone una definición filosófica-antropológica del símbolo y la imaginación; y la imbricación que presentan ambas nociones en la configuración de una realidad social plausible y con sentido. La segunda sección ahonda en el ocultamiento del símbolo y la imaginación en la filosofía occidental, concentrando la atención en los influjos del racionalismo moderno y en los cambios culturales que se manifiestan en el momento actual. Por último, la tercera sección se encarga de representar una de las tantas consecuencias del ocultamiento de lo simbólico y la imaginación, orientando la reflexión hacia el modelo educativo basado en la enseñanza y formación de competencias que no obedecen a una formación humanista e integral, sino que se proponen con la finalidad de satisfacer adecuada y eficientemente al mundo globalizado.

De este modo, este artículo expone una posible aclaración de la actual situación en que se encuentran las capacidades simbólicas e imaginativas del ser humano dentro de una sociedad comandada por la racionalidad científico-tecnológica y el mercado financiero. En función de tal dilucidación, el manuscrito manifiesta la importancia de repensar el paradigma educativo, con la finalidad de cuestionar válidamente el discurso y la praxis utilitaria que este mantiene en el presente.

El ser humano y lo simbólico

Este trabajo parte de la noción de que los símbolos son elementos cognoscitivos procedentes de la imaginación creadora intersubjetiva de las personas y son fundamentales en toda cultura. En este sentido, todas las simbolizaciones representan marcos significativos acerca del mundo y de la realidad; tanto los ámbitos de lo cotidiano y lo natural como el sector de lo sobrenatural. Gracias al ejercicio de la objetivación social, los significados simbólicos

consiguen su arraigo en las diversas instituciones sociales para cumplir con la función primordial de conectar distintos niveles de la realidad (Berger & Luckmann, 2001). De esta manera, los sistemas simbólicos son modalidades del entendimiento humano “que relacionan la experiencia de la vida de cada día a un nivel de realidad trascendente. Otros sistemas de significado no apuntan más allá del mundo de la vida de cada día, es decir, no conllevan una referencia trascendental” (Luckmann, 1973, pp. 54-55).

Desde un punto de vista filosófico, Ernst Cassirer (1967) sostiene que el símbolo corresponde a la clave de la naturaleza humana. La realidad simbólica es el elemento esencial a través del cual el ser humano puede ser definido como un animal simbólico (Cassirer, 1967). Concordantemente, las construcciones simbólicas entregan al ser humano un método para adaptarse a su ambiente; es decir, permiten a las personas ingresar a la realidad y situarse en el mundo de la vida (Habermas, 2015). No se trata de un sencillo ajustamiento, sino de una operación intelectual de comprensión y captación del sentido que habita en las imágenes proyectadas por los símbolos, las palabras o las gestualidades significativas a nivel cultural.

Gracias a este ejercicio de interpretación comprensiva simbólica, la especie humana ha podido desarrollar una representación de las cosas, dotándose de signos, alegorías y transmisiones significativas que construyen una serie de respuestas de sentido. Por esta razón, el símbolo forma parte del mundo fenoménico, plenamente cargado de significados y valores existenciales. Según esto, los símbolos deben entenderse como contenidos gnoseológicos irrevocables en el desarrollo de la cultura y la orientación de los comportamientos humanos al interior de ella.

Ahora bien, el ingreso de los seres humanos en el cosmos de la creación simbólica se produce desde su natural y universal inclinación por trascender la categoría biológica de su ser (Luckmann, 1973). Dicho de otra forma, “los organismos humanos trascienden normalmente su naturaleza biológica mediante la internalización de un universo de significado históricamente dado” (Lukmann, 1973, p. 62). Por lo tanto, la especie humana presenta un deseo ontológico de autosuperación de sus condiciones naturales, mediante el desenvolvimiento de

múltiples relaciones sociales que desembocan en la formación de la conciencia (Luckmann, 1973), estructurada a nivel de comunidad. Es así como, a diferencia de las otras especies sensibles, la nuestra no se encuentra obligada o determinada por la presencia de estímulos inmediatos para obtener su morada en el mundo. Precisamente, desde la creación de estructuras simbólicas, mujeres y hombres de distintas generaciones han conseguido una adaptación al medio de manera inteligente e imaginativa (Castoriadis, 2013; Durand, 1994).

No obstante, hay que indicar que la explicación simbólica, a diferencia del signo lógico conceptual, no es un instrumento para la aclaración de objetos problematizados (Vernant, 2003). Por su parte, el símbolo tiene por función introducir una matriz de conocimiento necesario que, ante todo, “significa, expresa y realiza” (Dupré, 1999, p. 81). El símbolo permite “que fragmentos aislados se integren en un todo orgánico” (Allen, 1985, p. 141). De ahí la relevancia del símbolo como pieza que unifica el pasado con el presente y el porvenir; es decir, como instrumento cognoscitivo que resguarda un reconocimiento de lo real. De tal manera, los significados simbólicos poseen “la misma constancia y la misma universalidad que los marcos del pensamiento lógico” (Vernant, 2003, p. 200).

Imbricación entre el símbolo y la imaginación

Lo señalado hasta aquí mantiene la idea de un ser humano poseedor de una imaginación simbólica, habitante de un mundo simbolizado y constructor creativo de una sociedad (Durand, 2007). En esta línea, el dominio predilecto del símbolo es “lo no-sensible en todas sus formas; inconsciente, metafísico, sobrenatural y surreal” (Durand, 2007, p. 14). No obstante, el símbolo, igualmente abarca el orden institucional (Berger & Luckmann, 2001), debido a su propiedad de otorgar significados a los elementos que componen la realidad. De esta manera, el universo simbólico es contenido de significado que alimenta directamente el imaginario social, que corresponde al modo en que las personas imaginan y conciben su existencia, sus relaciones personales, sus expectativas y las imágenes profundas que subyacen a tales expectativas (Taylor, 2006).

A modo aclaratorio, en este trabajo la noción de imaginación no empata con la de imaginario. Pues, este último, se considera como un contenedor o reducto individual y/o social donde se hallan las creencias, ideas, memorias o visiones de mundo. Para Gilbert Durand (1994), el imaginario es el museo de todas las imágenes posibles producidas y por producir. Por lo que, de manera precisa, la imaginación sería la capacidad para generar esas imágenes.

Así, la imaginación es concebida como la poderosa facultad creadora inmanente al sujeto humano, que permite simbolizar y representar el mundo. Formalmente, la imaginación puede ser definida como “la capacidad de simbolización inherente al hombre, también se puede entender como el potencial de imágenes que puede concebir el ser humano” (Gutiérrez, 2012, p. 31). De acuerdo con Gilbert Durand (1994), la imaginación es el conector por el cual se funda toda representación humana. Consecuentemente, la imaginación, a partir del acto simbolizante, tiene la capacidad de re-presentar el mundo que funda la institución de la sociedad (Castoriadis, 2013).

Antropológicamente, la imaginación se corresponde con: “l'incontournable re-présentation, la faculté de symbolisation d'où toutes les peurs, toutes les esperances et leurs fruits culturels jaillissent continûment depuis les quelque un million et demi d'années qu' homo erectus s'est dressé sur la terre” [La ineludible re-presentación, la facultad de simbolización de la cual todos los miedos, todas las esperanzas y sus frutos culturales brotan continuamente durante un millón y medio de años cuando el *Homo Erectus* se irguió sobre la tierra] (Durand, 1994, p. 77). Desde esta perspectiva, la imaginación es la capacidad de simbolización congénita a la especie *Homo Sapiens*; la potencia creadora y principio configurador del pensamiento (individual) y de toda historia (social) (Durand, 1982). Esto se asienta en el hecho de que los universos simbólicos protegen la biografía y el orden institucional, garantizando una delimitación de la realidad (Berger & Luckmann, 2001).

Asimismo, el simbolismo es el lenguaje de la imaginación, por tanto, las instituciones sociales (familia, sistema educativo, modelo político, etc.) no pueden existir más que en la dimensión simbólica (Castoriadis, 2013). En otros términos, el ser humano construye una realidad social ordenada y con

sentido cuando su mundo simbólico emerge por la intención de domesticar la nuda realidad. Existir humanamente significa fijar un mundo, es allí donde las “formas simbólicas: lenguaje, mito, religión, arte, ciencia, historia” (Mardones, 2003, p. 63) aparecen defendiendo al ser humano frente a una realidad que le muestra su propia precariedad ontológica.

De acuerdo con todo lo anterior, existe una relación necesaria entre símbolo, imaginación y conocimiento. Puesto que, a través del símbolo, como elemento transfísico de conocimiento, los seres humanos construyen una imagen de la realidad, conforme a la cual se educan y se manifiestan culturalmente. En otros términos, las culturas requieren para su constitución un sistema simbólico surgido de la imaginación que es facultad orientadora y potencia creadora en las experiencias de significado. Por ello, es de importancia capital entender que la imaginación simbólica (Durand, 2007) es irremplazable en su función mediadora entre la adaptación del ser humano y su realidad, así como también es indiscutible su centralidad en el desarrollo de las relaciones interpersonales de las que depende la salvación de la especie humana.

Si bien los seres humanos no poseen un modo de ser cultural idéntico en todas las regiones del mundo –más bien existe una amplia diversidad–, hay una facultad imaginativa y un universo simbólico que son intrínsecos a la especie humana. No obstante, el ocultamiento de ambas propiedades, fundamentalmente desde la modernidad, ha limitado las posibilidades de autoconocimiento del ser humano, quien se ha observado a sí mismo a partir de saberes emanados de conceptualizaciones lógicas-racionales.

Un recorrido por el ocultamiento del símbolo y la imaginación

Las investigaciones de Gilbert Durand (2007; 1994), Cornelius Castoriadis (1988), Enrique Carretero (2010) y Byung Chul-Han (2020; 2014b), demuestran que los símbolos y la imaginación han sufrido un ocultamiento y menoscabo en diferentes momentos históricos por parte de la filosofía y la ciencia positivista. Las nociones de símbolo e imaginación, inherentes al ser

humano, han sido minimizadas, principalmente, desde el pensamiento que emana del racionalismo y el empirismo, y sus vertientes derivadas: positivismo, funcionalismo y determinismo (Durand, 2007; Castoriadis, 2013; 1988).

El ocultamiento de la imaginación simbólica tiene su procedencia más notoria en el cartesianismo, que instaura un método científico único para descubrir la verdad. Específicamente, “el cartesianismo asegura el triunfo de la iconoclasia (...) el símbolo se esfuma poco a poco en pura semiología, se evapora, podríamos decir, metódicamente en signo” (Durand, 2007, p. 27). Como extensión epistemológica del cartesianismo, se halla el positivismo científico del siglo XIX. Esta corriente inaugurada por Auguste Comte (1798-1857) pretende controlar metódicamente todo objeto de estudio e insta a separar al objeto del sujeto (Baeza, 2015). Consecuentemente, el positivismo desvalora la imaginación que reside en el sujeto como vía de conocimiento, e igualmente “la pensée symbolique, le raisonnement par similitude, donc, la métaphore” [el pensamiento simbólico, el razonamiento por similitud, por tanto, la metáfora] (Durand, 1994, p. 9).

Cornelius Castoriadis (1988) apunta que durante la época moderna se produjo una desvalorización de la potencialidad creadora de la imaginación. El autor estima que en la modernidad la imaginación es trasladada a la memoria y así se le reduce su vitalidad como facultad creadora.

La imaginación se relega a la psicología, se fija su lugar entre la sensación y la intelección y se le asigna un carácter simplemente reproductivo y de recombinación a su actividad, condición deficiente, ilusoria, engañosa o sospechosa de sus obras. (Castoriadis, 1988, p. 151)

A la vez, Castoriadis advierte que en el periodo moderno contemporáneo existe una falta de profundización en los estudios acerca de la facultad imaginativa.

El breve repaso expuesto hasta aquí permite visualizar, *grosso modo*, una forma de pensamiento que ha ocultado lo simbólico y la imaginación. Estos momentos de iconoclasia (Durand, 2007) o desvaloración han plasmado una noción estrecha de estas cualidades intrínsecamente humanas. En palabras de

Gilbert Durand: “El dogmatismo teológico, el conceptualismo metafísico, con sus prolongaciones ockhamistas, y finalmente la semiología positivista, no son sino una extinción gradual del poder humano de relacionarse con la trascendencia, del poder de mediación natural del símbolo” (2007, p. 46). Este hecho revela que las praxis institucionales y humanas del presente se hallan contenidas en juicios prácticos, lógico-racionales, pragmáticos y cuantitativos.

Lo tratado en este apartado pretende mostrar que en la cultura occidental la razón se ha instalado desterrando los senderos simbólicos que configuran parte del conocimiento humano. A la vez, la imaginación fue considerada como maestra del error y de la falsedad; en tanto que la imagen fue calificada de incierta, dudosa y ambigua (Durand, 2007, 1994).

En el presente, de acuerdo con Terry Eagleton (1997), nos situamos en un periodo de la historia denominado “posmoderno”, que posee como característica esencial la desconfianza hacia las nociones clásicas de verdad, razón y objetividad, dando lugar en el tiempo actual a una renuncia de los sistemas definitivos de explicación. La cultura posmoderna “ha desmitificado las instituciones más irreductiblemente naturalizadas, poniendo al descubierto las convenciones que las gobiernan” (Eagleton, 1997, p. 53). En el sentido de Castoriadis (2013), las instituciones que cohesionan a las sociedades, tales como la iglesia, la familia, el arte o la educación, pueden entrar en crisis, rehacerse y/o resignificarse. No obstante, la importancia de la institución en la sociedad radica en su función de cohesionar el mundo social y otorgarle sentido para el ser humano. De acuerdo con Castoriadis (2013), se puede señalar que el mundo actual transita por un proceso de resignificación de sus instituciones, por tanto, de su mundo social. En este marco, el mundo occidental posmoderno se ha volcado “hacia el efímero, descentralizado mundo de la tecnología, el consumismo y la industria cultural” (Eagleton, 1997, pp. 11-12). Seguidamente, las sociedades actuales ponen el acento en un mero carácter técnico, instrumental, funcional y productivo de la vida.

Con lo dicho, es posible indicar que el racionalismo y el pensar calculante (Heidegger, 1994) iniciaron y mantienen un proceso de encubrimiento de lo simbólico, del inteligir sensible y la imaginación. En la actualidad, las vivencias

humanas se llevan a cabo desde la homogeneidad (Han, 2014a), que no acepta percepciones diversas sobre el tiempo y el espacio. Por ello, la sociedad posmoderna “no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan solo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis” (Lipovetsky, 2000, pp. 9-10).

En un sentido similar, Byung Chul-Han (2014a) indica que la cultura occidental hoy se constituye ajena a la heterogeneidad, distante de la alteridad y contraria a las diferencias, volviéndose un infierno de lo igual (Han, 2014a) que no deja espacio al potencial genuino, extenso y transgresor de la imaginación creadora. Sintéticamente, “en el infierno de lo igual la imaginación poética está muerta” (Han, 2018, p. 98). En este sentido, la caracterización que el autor coreano hace de la sociedad actual indica que esta se configura desde una positividad de lo igual (Han, 2018) expresada claramente en el exceso y el consumo (Han, 2018; Baudrillard, 2009) que vacían a las culturas de toda otra representación de auténtica identidad.

En efecto, el desplazamiento del universo simbólico a causa del racionalismo que impidió el enraizamiento cultural de la imaginación creadora (Durand, 2007), produce la imposibilidad de experimentar una elevación a esferas superiores no percibidas por el actuar concipiente del *logos*. Específicamente, a juicio de Byung-Chul Han (2018), esta situación se enlaza directamente con la proclamación de libertad del neoliberalismo que, en términos reales, es propaganda reanimada por un espíritu comercial (Han, 2018), por lo que los seres humanos “ya no vivimos poéticamente en la tierra” (Han, 2018, p. 99).

Estos embates del neoliberalismo de las sociedades posmodernas también han ocupado los espacios educativos con políticas y programas que vitalizan la competencia, la productividad académica y el pensamiento lógico-funcional (Duch, 2014); en desmedro de la razón sensible, la poética y la imaginación. Así, en relación al interés de este manuscrito, es posible considerar que la imaginación simbólica y la creatividad, dentro de los planes de formación educativa,

han sido cercenadas, puesto que se inscriben en el campo de las humanidades, que, actualmente, carecen de lugar en casi todos los ámbitos de la vida (Duch, 2014).

El racionalismo y las lógicas neoliberales han absorbido la educación formal, neutralizando o simplemente anulando las ciencias humanas, por medio de reducciones y transformaciones procedentes del *modus operandi* de las ciencias duras (Duch, 2014). Tentativa que persigue como fin máspreciado la rentabilidad, la productividad y el pensamiento acrítico que impacta en el sistema educativo.

La influencia del racionalismo y el positivismo en la educación universitaria

El ocultamiento de la actividad y el valor sociocultural de los procesos simbólicos puede ser situado en la instalación del racionalismo y su aprecio por el *ego cogito* cartesiano, pero su extensión más radical ha estado en la filosofía positivista posterior. Doctrina que asume que el conocimiento es posible únicamente dentro del marco de las ciencias experimentales (Habermas, 1990). En este sentido:

La teoría de la ciencia de Comte puede reducirse a reglas metodológicas, que quedarían todas cubiertas por el término de «positivas»: el espíritu positivo está vinculado a procedimientos que garantizan la cientificidad. A lo largo de su discurso sobre el espíritu positivo, hace Comte un análisis semántico de la palabra, se llama positivo a lo que es, de hecho, frente a lo meramente a lo imaginado (oposición real-químérico), a lo que puede pretender la condición de cierto frente a la indecible (oposición «cierto-indecible»); a lo rigurosamente preciso frente a lo indeterminado (oposición «preciso-vago»); lo útil frente a lo vano (oposición «útil-ocioso»), y, finalmente, lo que corresponde al valor relativo frente al absoluto (oposición «relativo-absoluto»). (Habermas, 1990, p. 81)

Al constreñirse las condiciones gnoseológicas de la imaginación simbólica también se deja de lado el hecho de que el ser humano posee una capacidad de apertura hacia la realidad a través de explicaciones provenientes del inteligir sensible, desde las cuales puede proyectar su mundo con objeto de hallar una respuesta con sentido. En esta situación, la educación como sector clave en la

formación y construcción de la sociedad también ha sido afectada de manera importante por la desestimación de la potencialidad simbólica y la imaginación como fuentes creadoras de ideas colectivas que aportan a una identidad social. Los saberes procedentes del sector de la imaginación han sido definidos como falsedades sometidas a una subjetividad únicamente capaz de crear concepciones irreales, ficticias y fantasiosas (Durand, 2007).

Por tanto, se ha provocado una marginación hacia la potencialidad de la intersubjetividad emplazada en el mundo de la vida que no está frente al ser humano de manera teórica, sino preteórica (Habermas, 2015). El mundo de la vida es el “de las relaciones de entendimiento y de las relaciones de reconocimiento recíproco” (Habermas, 1993, p. 373), en el que la subjetividad posee la función fundamental de hacernos sujetos de experiencia y encarnación de una historia no objetivada desde el punto de vista científico. A este respecto, es oportuno señalar que

en la subjetividad confluyen imaginarios colectivos, representaciones sociales, memorias, creencias, ideologías, saberes, sentimientos, voluntades y visiones de futuro. Como fuente de sentido y mediación simbólica precede y trasciende a los individuos; constituye nuestro yo más singular, el sentido de pertenencia a un nosotros y al conjunto social. (Torres, 2006, p. 92)

Debido al interés de conocer y valorar la realidad a través de la perspectiva del positivismo, que “se fundamenta sobre el principio cientificista, puesto que, para él, el sentido del conocimiento es definido por lo que las ciencias efectúan y puede ser explicitado de manera suficiente mediante el análisis metodológico” (Habermas, 1990, p. 76), se ha desarrollado un sistema de enseñanza reductivo, destinado a una formación disciplinar especializada en contrastar hechos medibles, cuantificables y verificables.

Al mismo tiempo, en la actualidad, la exaltación de la tecnología ha proporcionado la implantación de una perspectiva unidireccional de la realidad, situación que pone en marcha una educación hegemónica basada en la tecnociencia (Duch, 2014; Lipovetsky, 2000) al servicio de la producción económica. De esta manera, las entidades educativas hoy se ven obligadas a mantener un discurso donde son recurrentes los términos de *ranking*, evaluación, asegu-

ramiento de la calidad, eficiencia y competencia. Estas condiciones se piensan para buscar una exitosa gestión del conocimiento; sin embargo, de acuerdo con Edgar Morin (1999), restringen las posibilidades del inteligir, atrofiando al ser humano en sus potencialidades de comprensión, reflexión y de un juicio correctivo capaz de desarrollar una visión a largo plazo (Morin, 1999).

La mentalidad tecnológica, derivada del duopolio racionalismo-positivismo, impuso su criterio en los planes de estudio, las didácticas de enseñanza (Duch, 2014) y el funcionamiento general de la formación técnico-profesional. En este último caso, las formas educativas han olvidado que el conocimiento significativo constituye “una traducción y una reconstrucción a partir de señales, signos, símbolos, en forma de representaciones, ideas, teorías, discursos” (Morin, 1999, p. 26). El actual ajustamiento de las instituciones educacionales a la racionalidad de la producción tecnológica y económica no permite abordar la imaginación y la simbolización como condiciones antropológicas tan inherentes como fundamentales para el desarrollo de la admiración, la contemplación y la teorización. En efecto, como bien explica Habermas (1990), el obrar humano adquiere una verdadera orientación solo cuando nace de un conocimiento liberado de los simples intereses y es capaz de adoptar una actitud teórica con la cual disponerse al pensamiento crítico.

En el presente, una de las problemáticas derivadas de la educación racionalista-positivista cuya finalidad es la “profesionalización individual de los saberes” (Habermas, 1993, p. 11) es la fragmentación de las disciplinas que se han convertido en temáticas informativas que impiden recomponer la realidad como un todo (Morin, 1999). La educación, siguiendo a Gilles Lipovestky (2000), se ha transformado en una serie de programas individuales apoyados por un diálogo con el ordenador y la manipulación personal de la información. Por consiguiente, la introducción desmedida del cientificismo positivista y la tecnología en el ámbito de la enseñanza inciden directamente en una crisis del humanismo (Duch, 2014). La tecnología mecanicista que por sí misma no tiende a las imágenes, sino únicamente al método y al capital privado o estatal (Horkheimer & Adorno, 1971), reduce la heterogeneidad de los espacios de enseñanza. Por lo tanto, el sistema educativo y los modelos de enseñanza se desarrollan de manera homogénea y estandarizada, obligados a ser dirigidos

por “reglas técnicas y utilitarias” (Habermas, 1993, p. 105) para cumplir con la finalidad de favorecer el desarrollo del capital y las mismas relaciones de producción.

La educación universitaria basada en competencias

Desde el término de la guerra fría, la caída del muro de Berlín (1989) y el desplazamiento de las ideologías políticas, la educación irá siendo cada vez más consecuente con el proceso de globalización, caracterizado por la libre interrelación entre mercado financiero, información y tecnologías (Comas-d'Argemir, 2002). Los cambios que vienen registrándose desde los años setenta nos ubican en la primera década del nuevo siglo con modelos educativos que han tenido su origen en el utilitario mundo del trabajo (Climént, 2008; Díaz-Barriga, 2006). La sociedad de la información, las nuevas tecnologías y la globalización han provocado un nuevo espacio educativo (Fernández, 2000; Climént, 2008, 2009; Bolívar, 2005; 2007) que ha dado nacimiento a los modelos educacionales basados en competencias laborales, especialmente destinados a entregar contenidos útiles en la resolución de urgencias de carácter global. De manera que “la perspectiva centrada en las competencias se presenta como una opción alternativa en el terreno de la educación, con la promesa de que permitirá realizar mejores procesos de formación académica” (Díaz-Barriga, 2006, p. 8).

Este giro, que involucró directamente a la educación superior, tuvo por argumento la existencia de una crisis en los programas de formación profesional que ya no se adecuaban a la sociedad y al ejercicio laboral, por ser eminentemente teóricos y no prácticos ni resolutivos. La educación formal pasó de la enseñanza de un “conocimiento como contemplación al conocimiento como operación” (Barnett, 2001, p. 32). El mundo empresarial pronunció una crítica hacia la calidad de los egresados por su ineficiencia a la hora de resolver problemas (Díaz-Barriga, 2006; Climént, 2008). Por tanto, junto con modernizarse de acuerdo con los imperativos de la economía neoliberal y el mandato empresarial, las instituciones de educación superior iniciaron un proceso de rediseño de sus metodologías y planes curriculares, con la finalidad de formar profesionales capaces de responder a las necesidades de una sociedad globalizada, tecnologizada e incierta valorativamente (Climént, 2008). De esta

manera, la enseñanza superior comienza a introducir modelos educativos basados en competencias laborales, cuyos orígenes se encuentran principalmente en Reino Unido durante la primera mitad del siglo XIX, pero que se extienden hasta la época actual, cuando se produce la fuerte confluencia entre la acreditación de los procesos de enseñanza-aprendizaje, la modularización del aprendizaje y las nuevas tecnologías de la información y comunicación.

La enseñanza basada en competencias se asocia directamente a la realización de roles establecidos por el ámbito empresarial; por tanto, su definición se ajusta a la idea de que los conocimientos pueden ser medidos de acuerdo con criterios de desempeños, destrezas y actitudes destinadas a la producción. A la vez que, según Bernett (2010), la enseñanza de competencias en los planes de estudio superior pretende incluir todas las capacidades y habilidades que sean necesarias para que los futuros egresados puedan actuar eficazmente en el complejo mundo de hoy. En este sentido, la formación universitaria que concuerda con tales criterios

es una modalidad educativa que permite formar al educando a partir de normas de competencia laboral o profesional obtenidas de los requerimientos del sector productivo o de servicios. Su metodología de enseñanza hace el hincapié en el saber hacer y utiliza una organización e infraestructuras similares a las del ámbito laboral. (Climént, 2010, p. 144)

Seguidamente, la educación superior tiene como objetivo que los profesionales adquieran competencias de especialización, propias de un nivel de conocimiento de experto y de habilidades que permiten movilizar recursos para adquirir datos de información y realizar acciones resolutorias concretas (Díaz-Barriga, 2006; Hirsch, 2009). La enseñanza por competencias se focaliza en el hacer, en la práctica y en la acción resolutoria, por lo que prioriza las técnicas y los métodos (Moreno, 2010). En suma, el profesional competente será capaz de aplicar metodologías, combinar conocimientos, capacidades, habilidades, actitudes y valores requeridos para comprender y transformar una realidad compleja en el ámbito de la productividad económica-laboral (Climént, 2010).

Frente a lo anterior, de acuerdo con Díaz-Barriga (2006), cabe tener en cuenta el sentido utilitario de las competencias, para luego reflexionar acerca del paradigma social que la educación superior fomenta actualmente, al ser estimada ella misma como instancia de estrategias para el desarrollo de tareas técnicas puntuales. Al respecto, surge preguntar por el lugar de las humanidades dentro de un escenario educativo que se perfila como dispositivo social destinado a transmitir aquello que es rentable y experimentable positiva y numéricamente (Duch, 2014). En el sentido expuesto por Edgar Morin (1999), los centros educativos deben ser espacios destinados a la cultura y la reflexión, a través de los saberes y disciplinas humanistas que ejercitan la crítica, la sensibilidad y la imaginación transgresora-creativa que no son medibles en términos de desempeño productivo. De esta manera, es posible llegar a valorar el nutriente que nos aporta “la poesía, la literatura, el cine, las artes plásticas y las sabidurías populares y tradicionales” (Torres, 2006, p. 92) y, por consecuencia, abrir la posibilidad de implementar un habitar poético en el mundo.

La educación del presente es una potente muestra de las restricciones hacia esa clase de cultura humanista que se inclina a formar una inteligencia integradora, capaz de imaginar y comunicar simbólicamente un sentido de la realidad, así como de cohesionar una identidad social. Direccionada por el pragmatismo y la utilidad, la educación se ha convertido en una institución instructiva, controlada por una ideología económica de tipo material, que se impone con sus propias conceptualizaciones, exigiendo flexibilizar y diversificar técnicas de enseñanza y evaluación para que el estudiante adquiera competencias genéricas y específicas de su profesión (Villarroel & Bruna, 2014).

Sin embargo, quienes defienden el modelo de enseñanza competente se amparan en el progreso social que implica una formación orientada a las tareas dentro de un mundo cambiante y competitivo (Villarroel & Bruna, 2014), indicando, paradójicamente, que conducen al desarrollo de “diversas habilidades funcionales (matemáticas, escritura, comunicación, relaciones interpersonales), habilidades creativas (imaginación, curiosidad, inventiva, planeación, elaboración, construcción) y competencias laborales (aprendizaje y dominio de artes y oficios)” (Climént, 2014, p. 162).

Se vislumbra en la actividad educativa una homogeneidad ajustada a una estructura de entrenabilidad. Por lo tanto, los saberes disciplinares responden no a la persona, sino a factores exógenos impuestos, tales como los cambios tecnológicos y el mercado que controla todos los sectores de la vida. Así, las instituciones de formación superior propenden por la especialización del sujeto, abandonando la idea original que inspiró la búsqueda del conocimiento a través del ocio y la contemplación. Disposiciones apropiadas para desenvolver la imaginación simbólica, el pensamiento especulativo y el deseo onírico, que permiten al ser humano conocerse de acuerdo con su propia unicidad y su relación con el mundo que habita.

Conclusiones

El escrito expuesto identificó que la disposición simbólica e imaginativa del ser humano es una capacidad comprensiva que se concretiza como elemento explicativo mediador entre los individuos y su mundo. No obstante, desde el pensamiento racionalista, tales condiciones antropológicas han sido consideradas como elementos limitados y no conducentes a válidos procesos cognoscitivos humanos, sobrevalorando las facultades del inteligir lógico-conceptual. Desde aquí se logró identificar que la operación *racionalista-positivista-calculante*, que surge fundamentalmente en la modernidad, frena el desenvolvimiento de la imaginación simbólica, asumiendo que esta pertenece únicamente al campo del arte, la metáfora y la razón sensible. De esta manera, se sitúan criterios y códigos que se asumen paradigmáticos en las instituciones sociales, como es el caso del sistema educativo aquí expuesto.

Según el recorrido teórico-reflexivo de este manuscrito, uno de los sectores sociales más hondamente afectados por el ocultamiento del potencial intelectual del símbolo y la imaginación es la institución educativa. Se advierte que este fenómeno se incrementó en la actual época posmoderna que, al no diseñar un horizonte definido de realidad y de mundo, no conserva suficiente injerencia para desmontar los parámetros racionalistas y positivistas. Dentro

de esta realidad, los modelos educativos están al servicio de una versión funcional y utilitaria del mundo. En el caso de las instituciones de educación superior, se observa que han dejado de responder a las necesidades esenciales del auténtico crecimiento personal, optando por la entrenabilidad de competencias que tienen por finalidad única el ingreso del sujeto profesional al mercado, la empresa y la tecnocultura.

Así, el ámbito de la educación superior ya no responde a la formación integral de la persona, sino más bien a robustecer sus posibilidades de reproducción ideológica, toda vez que el sujeto profesional se relaciona con el mundo sin las disposiciones de la contemplación y la teorización. Es así como las humanidades son retiradas del espacio educacional o transformadas en accesorios que no influyen en la creatividad, la crítica y la reflexión de las personas. Por tanto, se considera que la educación debe replantear los fundamentos que promueven la formación del estudiantado, con el objetivo de revitalizar las humanidades que conducen a una simbología primordial y a un saber integral, tanto del individuo como de su entorno.

Finalmente, este trabajo no plantea una respuesta determinante ni taxativa en relación con las problemáticas educativas, pero sí invita al lector a reflexionar acerca de un replanteamiento sobre los fundamentos antropológicos que están en la base de los modelos educativos, sus metodologías y medios de administración. En función de la propedéutica teórica desarrollada en este manuscrito, se insta a reconocer la relevancia de todas las facultades que potencian el desarrollo del conocimiento humano y, por ende, el crecimiento fecundo de la persona. A la vez, este artículo proporciona a la comunidad académica un fundamento teórico para el desarrollo de investigaciones posteriores en el campo de las ciencias sociales y sus líneas afines.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Allen, D. (1985). *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Ediciones Cristiandad.
- Baeza, M. A. (2015). *Hacer mundo: significaciones imaginario-sociales para construir sociedad*. RIL editores.
- Barnett, R. (2001). *Los límites de la competencia. El conocimiento, la educación superior y la sociedad*. Gedisa.
- Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo: sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI Editores.
- Bedoya, J. (2005). *Epistemología y Pedagogía*. Ecoe Ediciones.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores.
- Bolívar, A. (2005). El lugar de la ética profesional en la formación universitaria. *Revista de Investigación Educativa*, 10(24), 93-123.
- Bolívar, A. (2007). *Educación para la ciudadanía. Algo más que una asignatura*. Graó.
- Carretero, E. (2010). *El orden social en la postmodernidad. Ideología e imaginario social*. Erasmus Ediciones.

- Cassirer, E. (1967). *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Editorial Gedisa.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Climént, J. (2008). La educación basada en competencias como instrumento de política educativa laboral. *Revista mexicana de agronegocios*, 22, 490-502.
- Climént, J. (2009). Reflexiones sobre la educación basada en competencias. *Revista Complutense de Educación*, 21(1), 91-106.
- Climént, J. (2010). Evaluación de competencias en niños: un error de apreciación y perspectiva. *Revista Electrónica Actualidades Investigativas en Educación*, 10(3), 1-25.
- Climént, J. (2014). Origen, desarrollo y declive de las competencias individuales en tiempos de incertidumbre. *Educación y educadores*, 17(1), 149-168.
- Comas-d'Argemir, D. (2002). La globalización, ¿Unidad del sistema?: exclusión social, diversidad y diferencia cultural en la aldea global. En N. Català Torres, J. E. García-Albea Ristol & J. A. Díez Calzada (Coords.), *Los límites de la globalización* (pp. 85-112). Ariel.
- Díaz-Barriga, Á. (2006). El enfoque de competencias en la educación. ¿Una alternativa o un disfraz de cambio? *Perfiles educativos*, 28(111), 7-36.
- Duch, L. (2014). La formación docente y la universidad. *Ars Brevis: Anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, (20), 51-71.
- Dupré, L. (1999). *Simbolismo religioso*. Herder.
- Durand, G. (1982). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Bordas.
- Durand, G. (1994). *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Hatier.

- Durand, G. (2007). *La imaginación simbólica*. Amorrortu.
- Eagleton, T. (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Paidós.
- Fernández, J. (2000). La educación en el marco de una sociedad global: algunos principios y nuevas exigencias. *Profesorado, revista de currículum y formación del profesorado*, 4(1), 1-13.
- Gutiérrez, F. (2012). *La mitocrítica: naturaleza, función, teoría y práctica*. Editorial Milenio Publicaciones S.L.
- Habermas, J. (1990). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Trotta.
- Han, B-C. (2014a). *La agonía del eros*. Herder
- Han, B-C. (2014b). *En el enjambre*. Herder.
- Han, B-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder.
- Han, B-C. (2020). *La desaparición de los rituales*. Herder.
- Heidegger, M. (1994). Serenidad. *Revista Colombiana de Psicología*, (3), 22-28.
- Hirsch, A. (2009). Competencias y rasgos de ética profesional en estudiantes y profesores de posgrado de la UNAM. *Sinéctica*, (32), 14-16.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1971). *Dialéctica del iluminismo*. Editorial Sur.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. Sígueme.
- Mardones, J. M. (2003). *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*. Sal Terrae.

- Martínez, M. (1996). *Comportamiento humano. Nuevos métodos de investigación*. Editorial Trillas.
- Moreno, T. (2010). Competencias en educación: una mirada crítica. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 15(44), 289-297.
- Morin, E. (1999). *La cabeza bien puesta*. Nueva Visión.
- Taylor, C. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Paidós.
- Torres, A. (2006). Subjetividad y sujeto: Perspectivas para abordar lo social y lo educativo. *Revista Colombiana de Educación*, (50), 86-103.
- Vernant, J.P. (2003). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Siglo XXI Editores.
- Villarroel, V., y Bruna D. (2014). Reflexiones en torno a las competencias genéricas en educación superior: Un desafío pendiente. *Psicoperspectivas*, 13(1), 22-34.

EL DIÁLOGO FILOSÓFICO, UNA PRÁCTICA ALTERNATIVA Y TERAPÉUTICA^a

Philosophical dialogue, an alternative and therapeutic practice

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4310>

Recibido: 15 de septiembre de 2021. Aceptado: 17 de febrero de 2022. Publicado: 22 de febrero de 2022

*Andrés Escobar Vásquez**
*Jhon Edward Saldarriaga Flórez***

Resumen

Este texto busca presentar el carácter práctico y terapéutico de la filosofía frente a las vicisitudes derivadas de la pandemia por el COVID-19, como la soledad, la angustia, el sinsentido, el malestar existencial de la época. La filosofía emerge como alternativa para encontrar posibilidades de autoconocimiento y autogestión. Este ensayo expone generalidades del contexto pandémico, presenta nociones sobre la naturaleza de la filosofía, la inminencia del dolor y culmina exponiendo qué y cómo es la consultoría y sus posibilidades transformadoras.

^a El presente artículo de reflexión se deriva del proyecto de investigación titulado La filosofía: alternativa de acompañamiento y cura de la persona del Grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó (Medellín, Colombia).

^{*} Magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Docente de los programas de Publicidad y Filosofía de la Universidad Católica Luis Amigó, sede Medellín. Miembro del Grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la misma institución. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0830-9363> Correo electrónico: andres.escobaras@amigo.edu.co

^{**} Magíster en Lingüística de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Docente de tiempo completo en la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó, sede Medellín. Miembro del Grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la misma institución. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9271-7604>. Correo electrónico: jhon.saldarriagafo@amigo.edu.co

Palabras clave

Asesoramiento; Terapia; Filosofía; Existencial; Pandemia; Malestar; Transformación; Bienestar.

Abstract

This text seeks to present the practical and therapeutic character of philosophy in the face of the vicissitudes derived from the Covid-19 pandemic such as: Loneliness, anguish, meaninglessness, the existential malaise of the time. Philosophy emerges as an alternative to find possibilities of self-knowledge and self-management. It presents generalities of the pandemic context, presents notions about the nature of philosophy, the imminence of pain and culminates by showing what and how consulting is and its transformative possibilities.

Keywords

Counselling; Therapy; Philosophy; Existential; Pandemic; Malaise; Transformation; Welfare.

Introducción

La filosofía en la actualidad está siendo despreciada por su aparente “inutilidad”, pues es considerada una disciplina teórica sin aplicabilidad. Precisamente es este el motivo que anima al presente ensayo a escudriñar la filosofía misma y encontrar sus posibilidades prácticas, su aplicabilidad e importancia para el contexto cultural actual. Un elemento particular de la filosofía desde su nacimiento es el diálogo, que se convierte en un elemento práctico y pertinente para la persona y la sociedad de nuestros tiempos, tiempos donde la conversación y la conectividad aparecen en una situación paradójica con la soledad, el sinsentido y la indiferencia que las personas y las sociedades viven frente a sí mismos, los otros y las cosas. Se hace necesario hacer una reflexión acerca de la naturaleza del diálogo filosófico y de las necesidades que las personas y las sociedades contemporáneas tienen para articular la filosofía práctica de manera pertinente para este contexto.

El contexto al que se hace referencia es complejo: violencia racial y política, un consumismo voraz, individualismo radicalizado, pérdida del sentido de la vida, indiferencia frente al dolor y el sufrimiento, soledad, aislamiento, ansiedad, angustia, incertidumbre provocada por la pandemia COVID-19. Estos son algunos de los problemas a los que se enfrenta la humanidad en estos días, al que se enfrentan las personas de carne y hueso.

Así, la filosofía se presenta como una alternativa curativa a la soledad, al sinsentido y a la indiferencia, entendiendo estas dos características como situaciones enfermizas¹. En este marco el diálogo filosófico emerge como un posible salvavidas; gracias a este se generan relaciones auténticas entre el acompañante (filósofo) y su acompañado, pues parten de la verdad como *a priori* para el encuentro y el proceso curativo.

¹ “Enfermizo” es un término empleado aquí en referencia a situaciones en las que una persona se percibe y se siente angustiado y dolorido físico, emocional e intelectualmente; esta manera de percepción y sensación devienen en modos atípicos de estar, aparecer, percibir y hacer en el mundo que entran en conflicto con aquello que, para esta persona, es lo normal en su comportamiento.

De este modo, la filosofía, en su concepción práctica como alternativa sanadora o terapéutica, emerge, en principio, como una hermenéutica orientada a la proposición y a la transformación de la vida. Por esto se procurará presentar, en el presente texto, el por qué, cómo y para qué la filosofía es una posibilidad sanadora partiendo del diálogo filosófico como método.

Vivir en tiempos de pandemia: exacerbación de la individualidad

En *La sociedad del cansancio* (2012), Byung-Chul Han ya establecía un diagnóstico global en relación con la otredad. Llama la atención la lexicalización médica de dicho análisis: “La otredad es la categoría fundamental de la inmunología. Cada reacción inmunológica es una reacción inmunológica frente a la otredad” (2012, p. 8). El pensador surcoreano establece un paradigma de horizonte entre dos actores participantes de una dinámica, donde el hincapié está puesto en un “yo” que se inmuniza ante otro.

El texto de Byung-Chul Han fue escrito una década antes de la ya conocida pandemia derivada de la COVID-19, allí el filósofo hace énfasis en la necesidad humana de rivalizar con el otro, de ver en la otredad un enemigo frente al cual hay que inmunizarse. Sin embargo, a ello se le opone una constante tendencia contemporánea a minimizar la aparente carga viral que supone el otro, el mundo vive un proceso de globalización más avanzado que funciona, en sí mismo, como un remedio a la carga viral de la otredad: “El paradigma inmunológico no es compatible con el proceso de globalización. La otredad que suscitará una reacción inmunitaria se opondría a un proceso de disolución de fronteras” (Han, 2012, p.10).

Sin embargo, el virus de la otredad ha encontrado un punto álgido en medio de la pandemia derivada del COVID-19, donde la carga viral migra desde lo ideológico a lo somático: El distanciamiento ya no se propone desde el horizonte étnico, religioso, racial o político; sino desde el contacto más elemental, tal como lo expone Slavoj Žižek (2020):

“No me toques”, según Juan 20:17, es lo que Jesús le dijo a María Magdalena cuando lo reconoció después de la resurrección (...) Hoy, sin embargo, en medio de la epidemia del coronavirus, todos estamos bombardeados precisamente por llamadas a no tocar a los demás sino para aislarlos, a mantener una distancia corporal adecuada. ¿Qué significa el mandato “no me toques”? Las manos no pueden llegar a la otra persona; solo desde el interior podemos acercarnos los unos a los otros, y la ventana hacia “dentro” son nuestros ojos. (p. 7)

Esto supone una exacerbación de la viralización del otro, pues el otro ya no supone, en principio, una amenaza ideológica, sino real, siendo el posible portador de una carga viral, no religiosa, política o étnica, sino infecciosa. De hecho, en términos ideológicos, se ha masificado la solidaridad espontánea con el semejante. Se han roto ciertas barreras ideológicas en favor de la lucha común contra un virus, así lo sintetiza Žižek (2020):

Esta es la realidad que debemos traducir a la política – ahora es el momento de dejar el lema “América (o quien sea) primero”. Como dijo Martin Luther King hace más de medio siglo: “Puede que todos hayamos venido en barcos diferentes, pero ahora estamos en el mismo barco”. (p. 13)

Sin embargo, la solidaridad espontánea y la ruptura (o suspensión parcial) de la fragmentación ideológica no suprimen la necesidad de la distancia del otro, en este caso, en el contacto físico más elemental: pareciera que el otro adquiere un valor como igual desde la lejanía, difuminándose en la cercanía.

Viralización de la multiplicidad: el diálogo con interlocutores mudos

En el texto *Pandemia* (2020), el autor esloveno Slavoj Žižek bautiza el cuarto capítulo con el nombre: “Bienvenidos al desierto de lo viral”². En este capítulo, el filósofo hace alusión a cómo la pandemia ha traído consigo no solo la exacerbación real del otro como enemigo, sino que, a partir de esto, ha comenzado una nueva batalla ideológica:

² En clara alusión a su obra del 2011: *Bienvenidos al desierto de lo Real*, que, a su vez, es una alusión a la película *Matrix* de 1998, en donde el personaje Morfeo le dice a Neo estas sentenciosas palabras.

Noticias falsas, teorías conspirativas paranoicas, explosiones de racismo. La necesidad médica bien recibida de las cuarentenas encontró un eco en la presión ideológica para establecer fronteras claras y poner en cuarentena a los enemigos que representan una amenaza para nuestra identidad. (Žižek, 2020, p. 26)

Esto parece resurgir en una nueva etapa de la pandemia. Luego de la aparente cura de la viralización ideológica de la otredad en favor de la solidaridad, reaparece de nuevo el síntoma del individualismo paranoico de la mano de la viralización real del otro. Lo anterior supone la masificación de la individualidad fomentada por los medios de difusión y el consumo constante de información.

La pandemia de la individualidad: la viralización del soliloquio

El título “Bienvenidos al desierto de lo viral” supone una creciente ola informativa a través de los diversos medios. Los sujetos están en constante intercambio de información por medio de las plataformas digitales, en un constante ir y venir de *bytes* de información con otros desconocidos. El contacto humano supone cada vez más un semblante donde es imposible saber quién está detrás de la pantalla.

Jacques Lacan, en su seminario cuatro, titulado “Relaciones de Objeto”, propone un esquema de relación en donde aparece un velo que divide al sujeto con el objeto, más allá del objeto está la nada. El meollo surge cuando quitamos el velo que divide al sujeto con el objeto, el primero podrá percibir cómo el segundo desaparece con el velo, dejando la nada (Lacan, 2008, p. 158). Lo anterior puede suponer una metáfora del semblante relacional del diálogo viral por plataformas digitales: es la pantalla un velo que separa a la persona con su interlocutor, pero este interlocutor es solo un semblante efímero que desaparece y deja al sujeto en una carencia real de contacto y diálogo.

La pandemia no trae consigo solo una carga viral real, sino también la carencia de la interacción real entre dos interlocutores, el diálogo. Es necesario identificar el constante semblante del soliloquio digital como un peligro para la otredad, para la real otredad.

En este marco contextual se sitúa la filosofía en la actualidad; un contexto que reclama a viva voz alternativas para comprender, analizar y transformar la existencia. La pandemia ha traído consigo experiencias y realidades que deben ser interpretadas para asumir posturas críticas y autocríticas que apunten a la gestión que las personas hacen de su propia existencia en esta “nueva realidad”; el diálogo filosófico emerge como una alternativa que responde a esta necesidad de autoconocimiento, autogestión, comprensión y terapia en la complejidad que el mundo vive hoy.

La naturaleza hermenéutica del diálogo filosófico: una cura de la individualidad

Para Gadamer, el diálogo no es una técnica, es una práctica que lleva naturalmente al conocimiento de sí mismo y del otro y a la libertad de aquellos que participan en el diálogo, apartándose sustancialmente de la concepción procedimental de Platón. El diálogo, visto desde Platón, es una técnica caracterizada por el uso de preguntas y respuestas para llegar a un acuerdo, producto de la interacción comunicativa entre dos individuos o más; pero ¿qué es el diálogo para Gadamer? El autor se hace la pregunta y la contesta así:

Todos pensamos sin duda en un proceso que se da entre dos personas y que, pese a su amplitud y su posible inconclusión, posee no obstante su propia unidad y armonía. La conversación deja siempre una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo (...) La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma. (Gadamer, 2006, pp. 206 – 207)

Es pertinente considerar cómo para Gadamer la conversación –el diálogo– posibilita el acercamiento entre los interlocutores, pero esto no solo genera conocimiento, sino que transforma al individuo; el diálogo transforma, pues provoca el autoconocimiento que libera la posibilidad de acercarme al otro con su realidad u horizonte y lleva a que, en esa relación, haya una apertura al mundo. El diálogo hermenéutico tiene poder transformador, pues se fun-

damenta en el lenguaje como condición de posibilidad para la comunicación, proceso que es meramente humano, conversar es un arte que transforma. Por ello la filosofía es diálogo; “la hermenéutica es filosofía” (Gadamer, 2006, p. 117).

El diálogo es el escenario de la filosofía y el pensar humano en general; en la formulación de un pensamiento la razón dialoga consigo misma, se formulan preguntas y respuestas de manera dialéctica y se genera una relación con el mundo, por esto surgen algunas inquietudes y reflexiones que Gadamer expone así: “La hermenéutica es filosofía porque no puede limitarse a ser el arte de entender las opiniones del otro. La reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o alguien se produce una autocrítica” (Gadamer, 2006, p.117). Así, el diálogo, más que una herramienta, es un arte; el arte de relacionarse comprensivamente consigo mismo, con los otros y con las cosas.

A partir de esta comprensión y concepción del diálogo se puede afirmar que en este se busca la fusión de horizontes. ¿Qué es un horizonte? Para Gadamer (1997) -como se citó en Ure, 2001-, “horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto” (p. 372). ¿Y qué significa la fusión de estos? Ure (2001) afirma:

En la fusión de horizontes, quien pretende comprender no debe abandonar el propio horizonte en el que se encontraba antes de moverse hacia la comprensión de determinada realidad, texto o persona. La fusión de horizontes no significa que se ha creado uno nuevo y único, sino que ambos, juntos y conservando cada uno sus características particulares, se unen creando un ámbito nuevo donde es posible la comprensión. (p. 29)

Sobre esto también ha de tenerse en cuenta que

para Gadamer, quien no tiene horizontes es un ser humano que no ve suficiente, y que, en consecuencia, supervalora lo que le cae más cerca; tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello, pues quien tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos. (Arbeláez, 2019, p. 51)

¿Qué implicaciones éticas tiene esta manera de concebir el diálogo? Es un escenario ético que propicia y dinamiza la comprensión; es ético porque implica unos actos fundados en valores como la solidaridad, la generosidad, el respeto. El diálogo posibilita el encuentro de iguales en la diferencia:

Si no se ha afinado el oído, si no se ha eliminado el orgullo y la actitud de dominio frente al mundo y las personas, no será posible comprender ni recibir un mensaje. Es necesario previamente contar con la humildad que nos permite reconocer al otro en tanto otro para reconocer su valor frente a mí. (Ure, 2001, p. 33)

Cuando dos o más individuos participan y construyen un diálogo ponen en juego su persona por medio de su palabra y de todas las herramientas de comunicación empleadas. Los valores y convicciones se manifiestan en el proceso y desarrollo del constructo dialogal, lo que requiere la expresión sincera y responsable de las ideas, pensamientos y sentimientos.

Como se ha dicho, el diálogo es encuentro, construcción; el diálogo permite el conocimiento y el reconocimiento de sí mismo y del otro; por todo lo anterior, todo diálogo puede tener un carácter terapéutico, pues en la palabra pronunciada y acompañada por la escucha atenta y en las preguntas adecuadas el diálogo se convierte en una oportunidad para abordar y comprender realidades íntimas acuciantes y para curar aquello que genera algún malestar.

El fin del diálogo terapéutico es escuchar al otro a pesar de la diferencia de pensamientos, cosmovisiones e interpretaciones que se dan sobre el objeto del ejercicio hermenéutico. La hermenéutica, más que un mero ejercicio o técnica para la interpretación, es una experiencia compleja que requiere de la participación íntegra de quienes se relacionan para lograr acuerdos sobre el objeto interpretado; así se hace manifiesto que el *logos* no es monólogo, sino diálogo.

Para el diálogo filosófico se hace necesario la apertura hacia lo que dice el otro, en *Verdad y Método I* Gadamer (1997) lo expresa así:

Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro. (p. 335)

Lo anterior no implica que se esté de acuerdo con el otro, pero sí presupone escuchar las opiniones del otro y relacionarlas con las propias, con los conceptos previos que hay sobre lo que se conversa.

Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte (...) Y esto significa respetar, atender y cuidar al otro y darnos mutuamente nuevos oídos (...) para desarrollar la posibilidad de transmitir al otro lo que uno piensa de verdad y obtener de él la respuesta, la réplica de su modo de pensar [acogiendo] lo que el otro efectivamente quiere decir, y de buscar y encontrar el suelo común más allá de su respuesta (...) con el intercambio vivo de ideas (...) en síntesis, *estar presente en el diálogo*. (Koselleck & Gadamer, 1997, pp. 121-124)

A partir de esto el diálogo es el escenario donde se da la fusión de horizontes como algo innato al hecho mismo del diálogo; sin embargo, esta fusión no implica dejar a un lado mi propio horizonte, es el reconocimiento de este lo que nos permite conversar.

“El lenguaje se da solo en el diálogo” (Gadamer, 2006, p. 203); Gadamer comienza su artículo “Incapacidad para el diálogo” –en *Verdad y método II*– formulando una pregunta: “¿Está desapareciendo el arte de la conversación?” (p. 203), y relaciona este fenómeno a circunstancias de la cultura moderna como la autoenajenación, plantea la incapacidad para el diálogo como incapacidad para escuchar: “para ser capaz de conversar hay que saber escuchar” (Gadamer, 2006, p. 208); el filósofo será el invitado a continuar creando y recreando escenarios donde el diálogo filosófico sea la puerta para realizar una hermenéutica y una terapia del vivir en el vivir.

Acerca de la dificultad para el diálogo Gadamer (2006) afirma: “La cuestión de la incapacidad para el diálogo se refiere más bien a la apertura de cada cual a los demás y viceversa para que los hilos de la conversación puedan ir y venir de uno a otro” (p. 203), el asunto refiere a la disposición, a la posibilidad y la voluntad que los participantes en el diálogo tienen para abrir su punto de vista y abrirse a otros puntos de vista –horizontes–, no importa el medio que se emplee para entablar una conversación, importa el contenido y el acercamiento entre las personas. Gadamer (2006) al respecto en su texto “La incapacidad para el diálogo” –escrito en 1971 y recogido en *Verdad y Método II*– nos dice:

El diálogo debe entenderse aquí en un sentido más ambicioso. Tratemos de ilustrarlo con un fenómeno opuesto que tal vez haya influido en esa creciente incapacidad para el diálogo: me refiero a la conversación telefónica. Nos hemos habituado a sostener largas conversaciones por teléfono y las personas que están próximas apenas advierten el empobrecimiento comunicativo que supone el teléfono por su limitación a lo acústico. (p. 204)

El autor advierte que el diálogo no está limitado a lo acústico, a escuchar sonidos y a emitirlos con un sentido y un significado; el diálogo es algo más, involucra a la persona en todas sus dimensiones y en la integralidad de estas; tampoco es solo un producto de la razón, el diálogo es la interacción en una reciprocidad simbólica y de sentido, donde los dialogantes producen “texto” e interpretan “texto”, entendiendo el texto como unidad y complejidad de sentido y significado que permite acercar a las personas. La filosofía ha visto en el diálogo, más que una herramienta, su propia naturaleza, como lo expresa Gadamer (1998) en *El giro hermenéutico*:

La identidad que tiene en una conversación un interlocutor no es una identidad determinada de antemano, y por tanto tampoco manifiesta. Se trata sencillamente de que la identidad va con la conversación. Al final tendremos que insistir siempre en que el *logos* no es monólogo y que todo pensar es un diálogo consigo mismo y con el otro. (p. 96)

Gadamer concibe la humanidad del hombre desde el lenguaje, desde el diálogo y la conversación, por esto afirmar la incapacidad para el diálogo es reconocer lo inhumano que se ha convertido el hombre en la cultura de nuestro tiempo, la tarea de la hermenéutica es “restablecer el diálogo entre los hombres, entre las diferentes culturas y entre los diversos sectores sociales (...) volver a humanizar un mundo que el hombre mismo ha hecho inhumano” (Ure, 2001, p. 33); Gadamer (2006) afirma: “El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre” (p. 209). En otro apartado del mismo texto, el autor afirma:

El diálogo es humano y humaniza. La conversación deja una huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo. (p. 206)

La filosofía nace del encuentro del hombre consigo mismo, con los otros y con las cosas, dichos encuentros buscan la verdad por medio del ejercicio de la intersubjetividad y la comprensión de la realidad del mundo que nos rodea. La búsqueda de la verdad presupone un encuentro, un compartir que no desconoce la individualidad y autenticidad de quienes comparten en el diálogo. El profesor Miguel Ángel Ruíz García (2002) menciona esto así:

El paso del yo al nosotros se da en la acción conjunta y en el pensamiento compartido, lo cual no quiere decir hacer las mismas cosas o pensar de la misma manera, sino más bien una orientación hacia fines comunes que sean auténticamente vinculantes para todos. (p. 47)

Así pues, compartir requiere de un reconocimiento constante del otro como un interlocutor digno para formar comunidad en torno a la verdad como tarea inexorable de la filosofía.

Dialogar es descubrir y descubrirse en el concepto, es abrir en el lenguaje la posibilidad como naturaleza misma de la verdad; es articular el mundo individual en el mundo común. El arte de dialogar es el arte del reconocimiento solidario y responsable de sí y del otro en la búsqueda de la verdad. La verdad es una búsqueda común, es un principio integrador de la razón, también del hombre en un sentido social y ético; la verdad es construida y/o develada en la vida cotidiana, aunque con diversidad de matices. Gadamer (2006) al respecto menciona:

Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual. Una hermenéutica ajustada a nuestra existencia histórica tendría la tarea de elaborar las relaciones de sentido entre lenguaje y conversación que se producen por encima de nosotros. (p. 62)

La búsqueda implica una apertura a hacer y rehacer la conversación, a hacerse y rehacerse en la conversación; la verdad es una construcción dialógica y no monológica, como lo dice Mariano Ure (2001) parafraseando a Gad-

amer: “Es a partir del encuentro dialógico con el otro donde me descubro a mí mismo” (p. 33), es decir, en el otro encuentro la verdad de mí mismo; la verdad, más que un problema epistemológico u ontológico, es un asunto ético.

La filosofía representa la libertad para pensar y explorar, pues relaciona la intimidad del filósofo con el mundo en-el-que-habita, dicha relación genera de manera eficaz un conocimiento. La filosofía procura por la esencia de los fenómenos que acontecen al hombre-en-el-mundo. A esto María Zambrano (1996) en *Filosofía y poesía* dice:

Pero no hay otro motivo más decisivo de que no podamos abandonar el tema y es que hoy poesía y pensamiento nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método. (p. 13)

La filosofía busca la verdad en el encuentro consigo mismo, con los otros y con las cosas; la verdad va más allá de las normas de la razón como transgresión de las reglas y juicios establecidos por las estructuras y sistemas tradicionales de la filosofía, sobre esto Gadamer (2006) afirma:

La dialéctica de pregunta y respuesta que subyace siempre en el proceso hermenéutico y que rebasa el esquema básico de lo dialogal sufre aquí una modificación especial. La recepción e interpretación de la poesía parece implicar una relación dialogal *sui generis*. (p. 402)

Gadamer (2006) afirma que conversar filosóficamente implica filosofar desde la vida para hacer el ejercicio humano de pensar; y que “solo piensa filosóficamente aquel que siente insatisfacción ante las posibilidades de expresión lingüística disponibles. Se piensa en común cuando se comparte realmente la indigencia de quien se arriesga a formular enunciados que han de acreditarse por sí mismos” (p. 88).

El concepto no es una camisa de fuerza para el lenguaje y para la filosofía; el concepto, como la filosofía, no tiene un límite determinado y determinista, sino que es un principio unificador en la construcción de la conversación. Heidegger (2008) refiere su definición de concepto de la siguiente manera:

Un concepto no es un esquema, sino una posibilidad de ser, del momento, esto es, constituye ese momento; un significado producido, extraído; un concepto muestra el haber previo, es decir, transpone la experiencia fundamental; muestra la concepción previa, es decir, exige el cómo del hablar y cuestionar a alguien; es decir, transpone en el existir según su tendencia a la interpretación y preocupación. Los conceptos fundamentales no son añadidos posteriores, sino motivos conductores: tienen a su manera el existir en sus manos. (p. 35)

El diálogo filosófico se caracteriza por la búsqueda del concepto como principio de unidad, no de uniformidad de opiniones y pensamientos. Una conversación filosófica parte del lenguaje mismo, de la vida, de lo que acontece; es hacer filosofía desde el diálogo. Gadamer (2006) lo expresa de la siguiente manera:

Un sistema de conceptos, una serie de ideas que habría que definir, delimitar y determinar una por una, no responde a la cuestión radical de la conceptualidad de la filosofía ni a la filosofía como conceptualidad. Porque la filosofía busca la unidad "del" concepto (...) la unidad del objeto de la filosofía consiste en que, así como la unidad de la palabra es la de lo "digno de decirse", también la unidad del pensamiento filosófico es la de lo digno de pensarse. (p. 84)

Así pues, la filosofía propicia, propende y busca permanente e insaciablemente la verdad en el conocimiento.

El diálogo hermenéutico no tiene palabra final; la tarea del filósofo es mantener abierta la conversación:

Un diálogo es algo en lo que uno entra, en lo que uno se implica, algo de lo que no se sabe de antemano qué 'saldrá' y algo que tampoco se corta sin violencia, puesto que siempre se queda algo por decir. (Dutt & Gadamer, 1998, p. 61)

El diálogo, la conversación, desde y en la filosofía, es más un *ethos* que un método o herramienta para comprender o curar.

En resumen, la conversación deja abierta siempre la posibilidad de explorar por la palabra el mundo y la vida. La filosofía, como cualquier ciencia, es y debe ser un canal de conversación con el mundo, la filosofía no acaba ni agota de manera definitiva el conocimiento y las interpretaciones; la tarea de la filosofía es mantener abierta la pregunta para dialogar, como experiencia para comprender, acompañar y curar partiendo del principio transformador del diálogo filosófico.

La necesidad y la inminencia del dolor: principios filosóficos

La vida es dialéctica, la comprensión de la vida se da en la medida en que emergen ante sí la muerte y el dolor, este nos pone de cara a la experiencia límite de la muerte, y la muerte nos pone de cara a la vida. Pero... ¿por qué presentar esta proposición?

Vivir es el fenómeno más radical e inminente al que la persona tiene acceso y posibilidad de comprensión, para saberse vivo se requiere de algunas experiencias intrínsecas a la experiencia de la vida: el dolor y la muerte. Se hace pertinente profundizar en torno a estas dos experiencias.

El dolor hace parte de la vida desde el momento mismo del nacimiento: nacer es doloroso –para la madre y para el recién nacido–, es un efecto propio del hecho de nacer, aunque el neonato no sea consciente de lo que le ha pasado existe una sensación en él de incomodidad y molestia que se hace manifiesta en el llanto. Este duelo se da por los cambios sufridos; pasar de un ambiente de protección –casi absoluta– a la extrema vulnerabilidad supone un dolor que parece inconsolable; sentir la carencia y necesidad evidencia la naturaleza dolorosa de la vida.

La presencia del dolor a lo largo de la vida es evidente, cada elección, cada pérdida, cada cambio genera un dolor, pues pone de manifiesto carencias y necesidades a las que estamos ligados en la existencia; por esto, carencia y necesidad suponen un acompañamiento, el dolor es una experiencia que busca

ser vivida o acompañada por otro. Vale la pena preguntar: ¿cuál es el sentido del dolor y el sufrimiento? Y en el marco de esta pregunta cabe preguntar también: ¿qué es el dolor? ¿Se puede clasificar el dolor? ¿Por qué hablar del dolor o el sufrimiento para tratar el diálogo filosófico y sus posibilidades curativas?

Como se ha dicho, el dolor es inherente a la vida, es decir, la experiencia de vivir implica dolor; puede tomarse esta afirmación con un carácter “pesimista” en referencia a la vida, pues tradicionalmente hemos concebido la vida de modo “afirmativo y positivo”, y el dolor, el sufrimiento y la muerte como algo “negativo”; esto es, al percibir la presencia del dolor o del sufrimiento vemos la inminencia de la muerte y su implacable desenlace –posiblemente un final absoluto y definitivo. Víctor Raúl Jaramillo (2006) afirma: “Hemos sido educados para el sufrimiento en aras de una conquista supraterrrenal que nos desvirtúa como hombres, y en eso el sufrimiento se presenta como una mala señal” (p. 81). Sin embargo, la experiencia del dolor es una circunstancia propia de vivir; el sufrimiento es la manera como la persona apropia el dolor y la muerte; es la experiencia límite a la que nos remite el sufrimiento, es decir, el sinsentido.

A partir de lo anterior, se entiende la vida como el hecho mismo en el cual se funda la experiencia de “vivir”, y este vivir posee un carácter afirmativo de la persona, de su humanidad, de su conciencia y de la experiencia misma de vivir.

El dolor físico se transforma en verdadero sufrimiento cuando desborda parcial o totalmente la experiencia humana (Zamora, 2008, p. 3). Paralelamente a esta afirmación, nos encontramos que Víctor Frankl (1905-1997) afirma que “en realidad ni el sufrimiento, ni la culpa, ni la muerte, pueden privar a la vida de su verdadero sentido” (p. 156). El dolor adquiere de esta manera un sentido; hace patente la vida para los sentidos y para el pensamiento, por tanto, nos pone ante la vida y a la experiencia misma de vivirla. Así, el dolor toma su sentido en la vida, no en la muerte; el dolor no nos lleva a la muerte unidireccionalmente. Ante la experiencia del dolor y el sufrimiento emerge la vida, y la muerte es solo una circunstancia límite de esta. Así, el dolor es una necesidad, su inminencia en la vida lo presenta como algo “incómodamente necesario”; en el dolor está el sentir la vida y el vivir con la muerte.

La paradoja o la dialéctica que plantea el dolor entre el sentido y el sin-sentido, para quien lo padece, lleva a experimentar la necesidad –explícita o implícita– de un acompañamiento, es decir, de no experimentar –vivir– el dolor en soledad de manera radical. Ante el dolor padecido aparece el sufrimiento que se exterioriza de múltiples modos: en la palabra, el gesto, el silencio... que evidencian la necesidad de ser acompañado y comprendido. Sobre el tema del sentido de la vida debemos tener en cuenta dos acepciones posibles que nos presenta la profesora Mónica Cavallé:

1) El sentido entendido como significado. Esta acepción de la palabra “sentido”, en la expresión “sentido de la vida”, es la más habitual en nuestro contexto cultural, tanto en el marco del lenguaje coloquial como en los contextos filosóficos y religiosos. El sentido en esta acepción equivale a lo que cada cual se dice a sí mismo sobre desde dónde viene su vida y hacia dónde va, sobre cuál es la razón de ser, la finalidad o el propósito de su existencia o sobre el significado que para él tiene lo que en ella acontece. El sentido como significado es el que casi siempre está implícito en las respuestas a las preguntas “por qué” y “para qué”, o en enunciaciones del tipo “el sentido del sufrimiento es...”, etc.

El sentido como significado se expresa en un juicio o una serie de juicios, en una determinada formulación o explicación discursiva.

Como veremos, las tradiciones sapienciales comparten con buena parte de la sensibilidad contemporánea que los significados y propósitos pertenecen a la esfera subjetiva. Comparten también su cuestionamiento del presupuesto de que la vida solo se justifica apuntando a algo (una finalidad, un significado) que está más allá de sí misma.

2) El sentido entendido como dirección. Toda teoría o creencia sobre el significado de la vida que pretenda tener validez universal y objetiva es intrínsecamente polémica, puede ser aceptada o rechazada. Frente al carácter inevitablemente polémico del sentido entendido como significado, el sentido entendido como dirección, en la expresión “sentido de la vida”, apunta a una mera constatación empírica: la constatación de que la vida es movimiento y de que el movimiento de la vida no es arbitrario, pues sigue una determinada dirección, avanza según un cierto cauce (sin que esté implícito en esta constatación que lo haga para llegar a un determinado lugar o para alcanzar un determinado propósito u objetivo).

El sentido como dirección no puede expresarse en un juicio ni en ninguna formulación discursiva. Requiere sencillamente ver, mirar. (Cavallé, s.f., p. 6.)

A partir de lo anterior es posible inferir que, para el ejercicio de un acompañamiento filosófico, se hace necesario comprender que el sentido de la vida es la vida misma, su fluir constante y natural. En ese fluir aparece la dialéctica

como un modo de fluir propio de la vida, es decir, la lucha o el juego permanente de contrarios: emociones, sentimientos, pensamientos, acciones, conocimientos enfrentados los unos con los otros, en esto está el sentido de la vida y la filosofía misma. Sobre lo anterior la doctora Cavallé (s.f.) agrega en el mismo texto: “El sentido de la vida y la dinámica real de la vida son idénticos” (p. 18), por lo anterior es necesario afirmar que al referirnos al sentido no hacemos referencia a una búsqueda” sino a una “construcción o creación”. Así el sufrimiento no resulta ser un medio para alcanzar un objetivo, no sufrimos para algo, simplemente sufrimos y a partir de esta situación se hace un trabajo personal de dar o crear un sentido a dicha experiencia. Por lo anterior el sufrimiento y la vida resultan ser fenómenos a los cuales, en el acompañamiento, por el diálogo filosófico, el acompañado les va creando un sentido.

Por esto el diálogo filosófico emerge como una alternativa, tan antigua y tan actual, de acompañar la experiencia vital y profunda del dolor en cualquiera de sus estadios y de la búsqueda permanente de sentido. El diálogo filosófico debe generar en el acompañado un develamiento de esta lógica surgida en la relación dialéctica entre la vida y la muerte, vivir y morir que tiene como conjunción el dolor, el sufrimiento y la angustia. Podemos entender que cuando se hace un acompañamiento filosófico, no sólo se acompaña la experiencia del dolor, sino también la vida como experiencia integral e integradora de la persona.

Diálogo filosófico y acompañamiento

Al plantear el diálogo filosófico como una alternativa para acompañar, transformar y sanar resulta imperativo abordar y desarrollar la naturaleza filosófica del diálogo. El término “diálogo” proviene del griego antiguo διάλογος (diálogos), de διαλέγομαι (dialégomai), que significa “conversar”; está compuesto por διά, que puede significar “dos” o “a través de” y λογος que se ha traducido comúnmente como discurso, palabra o razón. Por lo anterior es posible inferir que el fin del diálogo es la verdad y el conocimiento que, como lo vivió Sócrates, ha de conducir a sí mismo.

Es necesario tener en cuenta que todo proceso de diálogo se desarrolla a partir de un flujo constante de contenidos que, en la mayoría de los casos, aflora gracias a la apertura que la pregunta genera; por esto

preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada una respuesta. Lo preguntado queda en el aire respecto a cualquier sentencia decisoria y confirmatoria. El sentido de la pregunta consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. (Gadamer, 1997, p. 440)

El camino que conduce a la intimidad, es decir, al conocimiento de sí es complejo y ha de ser acompañado por alguien más. En el presente texto se propone un acompañamiento desde la filosofía, pues esta procura la verdad fundamental a partir de preguntas fundamentales; la verdad referida es la experiencia íntima y profunda de sí mismo, a saber, de las sensaciones, las emociones, las razones, creencias, deseos, etc.

Como se ha dicho, el sufrimiento es una experiencia que pone ante los propios límites y verdades que, en muchas ocasiones, se desea ocultar, enmascarar o ignorar; el acompañamiento filosófico busca desentrañar esas verdades íntimas para que el acompañado las descubra y las viva con dignidad, es decir, se apropie de sus circunstancias para orientar sus decisiones partiendo de sí mismo y pueda hacer un ejercicio autónomo.

La realidad del sufrimiento lleva a formular la siguiente pregunta: ¿el sufrimiento padecido depende de sí mismo, de otros, de circunstancias, de la naturaleza? También lleva a la pregunta: ¿es posible hacer algo frente a ese dolor o sufrimiento? Para responder a estas preguntas el doctor Jaramillo (2006) afirma:

Me refiero al dolor con sentido, con voluntad, con conciencia. Un sufrimiento que sea apertura, cambio, destino. Mas no destino como pre-escritura, sino como límite, pues es el límite de un nuevo horizonte (...) El sufrimiento nos interroga y nos da una vida trágica, donde el recurso de la intencionalidad del espíritu se recupera; pero esta tragedia debe ser una aseveración de la vida (...) Evadir el sufrimiento es evadir la vida, pero el sufrimiento no es la vida. (p. 81)

Esta visión conduce a reflexionar sobre la manera en que se asume el dolor y el sufrimiento, es decir, unos evaden y otros enfrentan sin temor, otros ignoran, otros ocultan; en estos modos de asumir el dolor se hace necesario un acompañamiento, pues el dolor afecta la vida (física, espiritual, intelectualmente). Aunque el dolor no dependa directamente de quien lo padece, pues es una circunstancia que se escapa a su control, quien lo vive sí tiene la libertad y la decisión de cómo percibirlo, comprenderlo y enfrentarlo.

Debe pensarse: ¿cuáles son las características del diálogo filosófico y cómo aporta para el acompañamiento del sufrimiento? El diálogo involucra a la persona en todas sus dimensiones y en la integralidad de estas. Por lo anterior es posible afirmar que la filosofía se da en la experiencia de encuentro del hombre con aquello que le es próximo; dichos encuentros tienen una finalidad: la búsqueda de la verdad y la comprensión de la realidad del mundo que nos rodea por medio del ejercicio de la intersubjetividad. Dialogar es descubrir y descubrirse en el concepto, es abrir en el lenguaje la posibilidad como naturaleza misma de la verdad; es articular el mundo individual en el mundo común; dialogar es el arte del reconocimiento solidario y responsable del otro en la búsqueda de la verdad, en el discurso y en el ejercicio concreto de la vida.

El acompañamiento filosófico es una modalidad de asesoramiento que busca, como afirma Gerd B. Achenbach (como se citó en Cavallé, 2004),

proporcionar a las personas con preguntas concretas y problemas vitales una ayuda humana efectiva sobre la base de la filosofía práctica, una ayuda que respeta y apoya a la persona que busca orientación (...) en tanto que autónoma y responsable de sí misma. (p. 147)

También afirma Cavallé (2004) que

[e]l reconocimiento del poder transformador de la reflexión filosófica es la base del asesoramiento filosófico, pero este reconocimiento no implica que el asesoramiento filosófico se conciba como un mero instrumento terapéutico; esto último supondría banalizar la filosofía, que solo es genuina y fuente de comprensión y de transformación profundas precisamente cuando se constituye como un fin en sí misma. (p. 150)

Surge entonces la necesidad de identificar y comprender algunos principios fundamentales que guían la experiencia del diálogo filosófico y su posibilidad transformadora en la experiencia de acompañamiento. Los principios a los que se hace referencia son los siguientes: la verdad, la libertad, el reconocimiento, el respeto y la responsabilidad. La verdad es principio fundante del acompañamiento, pues a partir de ella se dan las preguntas fundamentales y se propende por el conocimiento de sí. En un segundo momento, el acompañamiento parte de la libertad, pues el acompañado ha de emprender su proceso y trabajo libre y voluntariamente, entendiendo que el acompañante le sirve de espejo activo en el proceso. En un tercer momento parte del reconocimiento, ambos deben reconocerse como diferentes, uno del otro, pero a la vez cada uno debe reconocerse en su mismidad para comprender su rol en el diálogo y en la necesidad que tienen mutuamente el uno del otro. Aparece en cuarto momento el respeto, al reconocer la diferencia, acompañado y acompañante comprenden que en el diálogo la escucha atenta del otro es fundamental para el trabajo, para el proceso. Finalmente, se encuentra la responsabilidad, pues en el proceso que emprende el acompañado asume unos compromisos consigo inferidos del mismo proceso. La responsabilidad del acompañante estará basada en el sigilo, la formulación de preguntas que conduzcan al acompañado al reconocimiento de sí y el compromiso con el mismo diálogo; de este modo

el filósofo asesor, inspirándose en la mayéutica socrática, procura incitar, invitar, provocar, inspirar..., pero en ningún caso da respuestas prefabricadas ni transmite su particular modo de pensar. Su propósito es llegar a ser prescindible en su condición de orientador, fomentar la autonomía e independencia del asesorado proporcionándole las claves necesarias para que llegue a ser él mismo su más sólido y calificado consultor. (Cavallé, 2004, p. 154)

El proceso de acompañamiento se centra en la vida, la verdad y la palabra, pues estas permiten el acercamiento claro, la comprensión y el enfrentamiento del dolor y el sufrimiento. La palabra se hace imagen y sonido que expresa y transmite algo –vida, pensamiento, creencia, emociones, sentimientos, creaciones, sensaciones, muerte–, por esto es posible afirmar que la vida necesita de la palabra, es decir, la palabra tiene una naturaleza dialéctica; por medio de la palabra pronunciada y escuchada se hace posible una conciencia sobre sí mismo y sobre el otro, se hace posible el conocimiento de las propias circuns-

tancias y la recepción de reflejos de otros –que en este caso del acompañamiento filosófico son preguntas que propenden a la verdad del propio dolor y la propia vida–; es esta dialéctica el aporte del acompañamiento filosófico al proceso vivido por el acompañado en su experiencia de dolor y sufrimiento.

El enfoque existencial para el proceso de acompañamiento desde la filosofía

En el marco presentado sobre acompañamiento filosófico es pertinente hacer referencia a algunos enfoques con y desde los cuales es posible desarrollar dichos procesos, a saber: enfoque existencial-sapiencial, dialógico-hermenéutico y analítico-pragmatista; dichos enfoques brindan posibilidades de abordar el proceso de autoconocimiento, autocrítica y, por tanto, alivio frente a la presencia innegable e ineludible del dolor y el sufrimiento, al igual que el de la búsqueda permanente del sentido de la vida.

En el enfoque existencial-sapiencial se parte de la existencia misma del acompañado, se aborda el proceso de autoconocimiento contextualizado en la existencia, no entendida como una estructura rígida y solidificada, sino como un fluir natural del ser, el conocer y el hacer.

El proceso de acompañamiento desde dicho enfoque es desarrollado inicialmente por Omar Linares Huertas, quien embebido del trabajo y el método sapiencial de Monica Cavallé, comienza a desarrollar un estilo particular de autoconocimiento y autogestión en sus asesorados.

El proceso de asesoramiento tiene como punto de partida la existencia y el malestar que en ella se presenta y busca que el asesorado encuentre en su existencia los elementos y herramientas propias para asumir una actitud estoica que lo lleven a enfrentar su malestar. Frente al asesoramiento, Linares (2019) afirma que en la práctica de dicho asesoramiento se conocen, se comprenden y se emplean las herramientas de las que dispone la práctica filosófica, tales como la escucha hermenéutica, la reinterpretación, el ejercicio del diálogo socrático, el desvelamiento y transformación de creencias ocultas

en fenómenos emocionales o el desvelamiento del discurso interno y sus implicaciones, entre otras (p. 4). En consecuencia, el autor plantea que “todo ello permite conectar de forma práctica y contemporánea con la sapiencialidad de la práctica filosófica, su ejercicio en la actualidad y proponer un renovado pensamiento estoico y su propedéutica frente al malestar existencial” (Linares, 2019, p. 4).

¿Quién es el acompañante?

Dentro de este método existe un componente hermenéutico fundante, a saber, el acompañado hace una lectura de sí mismo en sus circunstancias, entre ellas: el dolor, la frustración, la tranquilidad, el miedo, la alegría, etc.; es decir, el trabajo transformador del diálogo filosófico comienza por un reconocimiento del dolor, la angustia, la inminencia de la muerte, entre otros, como parte de la vida; el acompañado se descubre y conoce en estas circunstancias que son propias de la vida, acompañado por el filósofo.

El filósofo acompañante, aunque no tiene un rol protagónico en el proceso de autoconocimiento, sí desempeña un papel importante; sobre esto la profesora Cavallé (2004) afirma:

El filósofo asesor busca establecer un diálogo que permita ayudar a esta toma de conciencia: a descubrir el modo en que determinadas concepciones abstractas están influyendo en la existencia concreta del consultante; a revelar e identificar, en concreto, aquellos valores, creencias, fines, ideas, etc., que configuran su visión del mundo y están en el trasfondo de las situaciones vitales que plantea. Esta toma de conciencia ya tiene en sí misma un efecto liberador y transformador, pues otorga cierto dominio sobre lo que antes eran procesos automáticos y concede la posibilidad de modificar aquellas creencias básicas que la toma de distancia desenmascara como contradictorias, inútiles, infundadas o inconsistentes. La labor del orientador no es la de llevar a cabo este trabajo, pues es decisivo que este siempre quede en manos del asesorado –quien ha de ser el protagonista indiscutible en todo este proceso–, sino la de facilitarle esa tarea mediante las adecuadas preguntas y sugerencias, y la de proporcionar un espacio abierto y seguro que permita al consultante llevar a cabo sin conflicto esta labor de de-construcción (de revisión y, si es preciso, de modificación de sus esquemas interpretativos), una de-construcción que cuando es compelida por otros contextos no seguros ni libremente elegidos suele resultar innecesariamente dolorosa y crítica. (p. 4)

El acompañante requiere de unas características que pondrá en ejercicio durante el proceso: la capacidad contemplativa, es decir, la capacidad de escucha y observación objetiva; la habilidad para preguntar con sentido y profundidad, es decir, de identificar y formular cuestionamientos fundamentales para el proceso de conocimiento y búsqueda de la verdad; la capacidad de conceptualizar o de hacer abstracciones formales fruto de la contemplación y el conocimiento de la tradición filosófica; capacidad comunicativa para expresar con asertividad las preguntas y los argumentos encontrados o contruidos en el proceso de acompañamiento y una capacidad para identificar y comprender la diversidad de escenarios en los que participa. Frente a lo anterior, la profesora Cavallé (2004) afirma:

Los estudios de filosofía sirven –o deberían servir–, no solo para transmitir conocimientos de historia del pensamiento, sino, ante todo, para desarrollar en el aspirante a filósofo ciertas cualidades y habilidades, algunas de las cuales acabamos de enumerar: el hábito de pensar con rigor y de forma creativa, de ordenar y estructurar las ideas, de conducir una reflexión hasta su lógico final, de detectar los puntos ciegos y las falacias en los razonamientos; la capacidad de desvelar posibilidades inéditas –lo que exige espíritu crítico y creativo para ir más allá de los planteamientos iniciales y de los presupuestos consabidos por el “sentido demasiado común”–, la de saber escuchar y dialogar con ponderación, etc. Por ello, nadie más competente que un verdadero filósofo para otorgar la inapreciable ayuda que consiste –como expresaba Lia Keuchenius– en apoyar a los demás en sus esfuerzos por clarificar sus pensamientos y sentimientos. El filósofo asesor ideal es aquel que a su madurez, veracidad e integridad personal suma la maestría en estas habilidades y procedimientos. (p. 10)

Como puede verse, el filósofo ha de contar con unas cualidades que adecua a su personalidad a partir de la relación con la filosofía, su tradición y su método, que, naturalmente, es dialógico.

¿Cómo se da el proceso transformador o sanador en el diálogo filosófico?

Al plantear esta pregunta hacemos una referencia a la pregunta por el método, entendiendo este como camino para llegar a un objetivo o meta determinado o predeterminado. Hablar del método nos hace pensar en la mayéutica que, como se ha dicho en líneas anteriores, “procura incitar, invitar, provocar,

inspirar...”; pero se llega a esto partiendo de un análisis fenomenológico que resulta de la presentación que realiza el acompañado de su realidad (hechos, circunstancias-contexto, sensaciones, pensamientos, valores, etc.), para luego comenzar el trabajo que consta de los siguientes momentos:

- a) **Análisis conceptual:** En el contexto del asesoramiento filosófico, la clarificación de los conceptos centrales que van surgiendo en el diálogo –y que no consiste en pretender encapsular la realidad en palabras y en definiciones, sino en saber ver y establecer distinciones sutiles– permite tomar conciencia de lo poco que sabemos de muchas de las nociones que más utilizamos y cuyos significados acostumbramos a dar por supuestos.
- b) **Pensamiento crítico y uso de la lógica informal.** Ambos permiten detectar las falacias presentes en los razonamientos, los puntos ciegos de los mismos, los supuestos ocultos no reconocidos, las implicaciones erradas, etc.
- c) **Experimentos del pensamiento.** Esta expresión, acuñada por R. Sorenson, alude a cualquier experimento que no necesita ser ejecutado en la realidad para ser efectivo. Mediante estos experimentos, el asesorado proyecta y explora mentalmente, a instancias del asesor, una probabilidad, una opción vital posible.
- d) **Método fenomenológico:** la comprensión transformadora que busca favorecer este tipo de diálogo no se alcanza mediante la mera especulación o el autoanálisis, sino, fundamentalmente, a través de la capacidad de estar totalmente presentes, de forma lúcida, ofreciendo un espacio de libertad y de respeto a la totalidad de nuestra experiencia, sin juzgarla, es decir, sin actitudes de apego, de rechazo o de condena.
- e) **El descubrimiento de creencias, ideas y visiones del mundo latentes.**
- f) **El fomento del pensamiento creativo, de la flexibilidad mental que permite descubrir perspectivas inéditas y más enriquecedoras sobre la propia vida.**
- g) **La capacidad de aportar marcos conceptuales y emocionales y nuevos puntos de vista que permitan ver las situaciones planteadas bajo una nueva luz.** (Cavallé, 2004, pp. 8-9)

El método dialógico en el acompañamiento filosófico tiene un antecedente fenomenológico y hermenéutico deviniendo en un consecuente existencial o vital. El método así propuesto se fundamenta en el estoicismo como “arte de vivir”. Se entiende que el cultivo y el cuidado de la vida interior conllevan unas repercusiones transformadoras del modo y forma como se enfrenta la vida en el exterior; es decir, ha de trabajarse en el conocimiento de sí para comprender que aquello que me mueve a ser y a hacer en el mundo no está fuera, ni debe estarlo, es y está adentro (mis principios, percepciones, nociones, sensacio-

nes, sentimientos, pensamientos y actos); que el acompañado debe conocer y aprender que tiene el control de aquello que depende de él y no de lo exterior. Esto refiere a la “epimeleia” (cuidado o inquietud de sí) como una actitud racional, sensible y permanente de estar pendiente de sí mismo, de los otros y de las cosas. Así, el método del acompañamiento filosófico comienza en el acompañado, pasa por las circunstancias (los otros y las cosas) y retorna al mismo acompañado.

¿Qué sana el acompañamiento filosófico?

Al decir que el objetivo del acompañamiento filosófico es sanar, el acompañado es abordado como una persona que presenta unas circunstancias que resultan problemáticas y, por esto, siente un padecimiento como angustia, falta de sentido de vida, dolor, frustración u otras sensaciones que le resultan de difícil comprensión y solución, esto deviene en una aparente obnubilación de la razón; el trabajo que emprende el acompañado es un proceso de autoconocimiento que parte del autoanálisis y la autocrítica que transforma la propia percepción y la percepción del mundo que lo circunda; esta transformación es lo que podría llamarse “experiencia sanadora”, por esto el diálogo es un arte que transforma.

Partiendo de la mayéutica socrática es posible afirmar que la mayor de las dolencias humanas es la ignorancia, por esto, el primero de los objetivos del acompañamiento filosófico es el conocimiento de sí, es decir, que el acompañado pueda salir de la ignorancia sobre él mismo; este autoconocimiento lleva a identificar sus posibilidades, capacidades y límites; también le permite percibir, comprender y actuar de un modo más sano y sereno.

La mayéutica les permitía a los interlocutores de Sócrates identificar que aquello que tenían por conocimiento del mundo no era más que una opinión (*doxa*) de este; estas opiniones se convierten en paradigmas de percepción y comprensión que limitan las posibilidades para el conocimiento, por esto, la ignorancia se asume como algo que debe ser curado. La filosofía pone ante la persona el conocimiento como posibilidad, como camino, y la verdad como luz. El acompañamiento filosófico propone al acompañado preguntas que él mismo

responderá en un camino que, en un comienzo, parecerá ir en sentido fuera-adentro, es decir, se comprende que las respuestas vienen al acompañado, pero podrá descubrir que es de adentro hacia afuera, pues es de este modo como nos relacionamos, percibimos, comprendemos y actuamos en el mundo.

La autoconciencia puede dar una autonomía plena que genera en el acompañado una sensación de profunda serenidad y conformidad, pues las decisiones son trabajadas y tomadas poniendo ante sí su percepción real y verdadera de cosas como el sufrimiento; lleva a comprender la naturaleza de este padecimiento, dado por una enfermedad o por otras circunstancias, y a crear un sentido que transforma un fenómeno en una dialéctica permanente.

En resumen, el acompañamiento filosófico abre, para acompañado y acompañante, posibilidades de percepción, comprensión y acción que transforman y curan, transforman los prejuicios y preconceptos “vacíos o sin sentido” en conocimiento y cura de percepciones y comprensiones unívocas del mundo. La filosofía cura de la ignorancia que presume de lo poco que sabe, lleva al acompañado a transformarse en una persona autónoma a partir de un proceso donde el diálogo genera un fluir de la autoconciencia, la autocomprensión y el autoconocimiento en relación consigo mismo, con los otros y con las cosas.

Conclusiones

El contexto pandémico que vive la humanidad hoy ha traído sensaciones y experiencias que, para muchos, resultan problemáticas en la vivencia de sus relaciones consigo, con los otros y con las cosas. En este marco contextual surge el diálogo filosófico como alternativa para conocer, comprender y transformar esta experiencia problemática.

Dialogar es un arte que transforma; la historia de la filosofía da cuenta de esto desde sus albores. El ejercicio que por la palabra se hace de construir y deconstruir, de autoconocimiento, autoanálisis, autocrítica lleva a gestionar en la propia persona procesos de transformación existencial y en la estructura de su propio pensamiento.

Por lo anterior, dialogar filosóficamente implica filosofar desde la vida para hacer el ejercicio humano de pensar, para elaborar conceptos, para descubrir elementos ocultos o enmascarados por la persona; sin embargo, este proceso no genera resultados cuando se da en solitario; más bien, en la relación con un otro que interpela con preguntas y opiniones se da la sensación de reflejo y reflexión.

La conversación desde la filosofía es más un *ethos* que un método o herramienta para comprenderse y transformarse; el acompañamiento filosófico reivindica a la filosofía con un carácter propio y genuino. El acompañamiento filosófico a través del diálogo pone en evidencia la necesidad de las personas de nuestro tiempo de volver a la interioridad, a lo íntimo, para que de allí emerja un modo sereno y autónomo de vivir ante las situaciones diversas y complejas de la vida, como el dolor, el sufrimiento, la angustia, el malestar existencial, la muerte, entre otras. El diálogo, más que una herramienta, es un arte; el arte de relacionarse comprensivamente consigo mismo, los otros y las cosas.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Arbeláez Ochoa, E. (2019). *Filosofía del diseño: una perspectiva hermenéutica sobre la creación objetual*. Universidad Pontificia Bolivariana. <https://repository.upb.edu.co/handle/20.500.11912/4674>
- Cavallé, M. (s.f.). *El sentido filosófico de la vida humana*. https://www.academia.edu/5075018/EL_SENTIDO_FILOS%3%93FICO_DE_LA_VIDA_HUMANA
- Cavallé, M. (2004). El asesoramiento filosófico, una alternativa a las psicoterapias. En J. Ordoñez-García & E. Morales Prado (Coords.), *La enfermedad y el sufrimiento: Actas de las III Jornadas de Medicina y Filosofía* (pp. 147-173). Kronos.
- Dutt, C., & Gadamer, H. G. (1998). *En conversación con Hans-Georg Gadamer: hermenéutica, estética, filosofía práctica*. Tecnos.
- Frankl V. (1979). *El hombre en busca de sentido: conceptos básicos de logoterapia*. Editorial Herder.
- Han, B-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Editorial Herder.
- Heidegger, M. (2008) *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial.
- Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1998). *El giro hermenéutico*. Cátedra.
- Gadamer, H. G. (2006). *Verdad y Método II*. Ediciones Sígueme.
- Jaramillo, V. R. (2006). *Filosofía como medicina: una mirada hermenéutica*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Koselleck, R., & Gadamer, H. (1997). *Historia y hermenéutica*. Paidós.
- Lacan, J. (2008). *Seminario 4: La relación de objeto*. Paidós.

- Linares, O. (2019). *Filosofía como terapia: la actitud vital estoica frente al malestar existencial* [Tesis doctoral, Universidad de Granada]. Repositorio. <http://hdl.handle.net/10481/54521>
- Ruíz García, M. A. (2002). Dimensión ética y política del arte de la conversación. *Cuestiones teológicas y filosóficas*, 29(71), 45-62.
- Ure, M. (2001). *El diálogo tú-yo como teoría hermenéutica en Martín Buber*. Editorial Eudeba.
- Wachowski, L. y Wachowski, L. (Directoras). (1999). *Matrix* [Película]. WarnerBros. Pictures; Village Roadshow Pictures.
- Zambrano, M. (1996). *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica.
- Zamora, R. (2009). La enfermedad y el sentido del sufrimiento. *Revista Cubana de Salud Pública*, 35(1). http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-34662009000100019
- Žižek, S. (2011). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Ediciones Akal.
- Žižek, S. (2020). *Pandemia: el Covid-19 afecta al mundo*. Centro De Estudios De Orientación Psicoanalítica.

UN FANTASMA RECORRE CUBA. LA NACIÓN SUTURADA EN *LA NEBLINA DEL AYER* DE LEONARDO PADURA^a

*A ghost roams cuba. The nation sutured in *The mist of yesterday* by Leonardo Padura*

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4059>

Recibido: agosto 4 de 2021. Aceptado: marzo 25 de 2022. Publicado: marzo 30 de 2022

César Andrés Paredes Peña*

Resumen

Este artículo indaga por el concepto de nación, implícito en la séptima novela de Leonardo Padura protagonizada por el detective Mario Conde, en la cual se aborda la resolución de un crimen ocurrido en el pasado prerrevolucionario de Cuba. Lo nacional aparece como un flujo de imágenes que dialoga con la historia, en donde intervienen palimpsésticamente la nación decimonónica, con la del comienzo del siglo XX, el período revolucionario y la crisis de los años noventa. Padura emprende un proceso de indagación y sutura en el que la nación, como punto de partida de comprensión de la crisis postrevolucionaria, se enfrenta a su contraparte: la fantasmagoría producida por la mercantilización de su imagen y

^a El artículo proviene de la investigación doctoral titulada “La nación suturada. Comunidades imaginadas en cinco novelas latinoamericanas” realizada en la Universidad Católica de Chile y en la Universidad de Salamanca.

* Doctor en Español, Investigación Avanzada en Lengua y Literatura por la Universidad de Salamanca y en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile, profesor de Cátedra de la Universidad de Antioquia y de la Universidad EAFIT, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2811-5793> Correo electrónico: canparedes@gmail.com.

sus símbolos. La biblioteca, el bolero, la comida y la ciudad de La Habana son los vestigios alegóricos, en términos de Walter Benjamín, que dan cuenta de cómo la isla está expuesta a la contingencia de los tiempos.

Palabras clave

Alegoría; Cuba; Cubanidad; Especial; Fantasmagoría; Heterocronía; Nación; Período.

Abstract

This article explores the concept of nation implicit in Leonardo Padura's seventh novel starring detective Mario Conde, in which he deals with the resolution of a crime that occurred in Cuba's pre-revolutionary past. The national appears as a flow of images that dialogues with history, where the nineteenth-century nation intervenes palimpsestically with that of the beginning of the twentieth century, the revolutionary period and the crisis of the nineties. Padura undertakes a process of inquiry and suture in which the nation, as a starting point for understanding the post-revolutionary crisis, faces its counterpart: the hallucination produced by the commercialization of its image and symbols. The library, the bolero, the food and the city of Havana are the allegorical vestiges, in Walter Benjamin's terms, that show how the island is exposed to the contingency of the times.

Keywords

Allegory; Cuba; Cubanidad; Hallucination; Heterochrony; Nation; Period; Special.

Las alegorías son en el reino de los pensamientos lo
que las ruinas en el reino de las cosas.

Walter Benjamin

En *La neblina del ayer* (2005), la séptima novela de Leonardo Padura, el detective Mario Conde enfrenta la resolución de un crimen ocurrido en el pasado prerrevolucionario del país, lo que la convierte en una indagación y una sutura al mismo tiempo del concepto de nación. En ella, su autor se propone redescubrir el pasado de Cuba con el fin de hallar una salida imaginaria al atascamiento de la isla en el Periodo Especial¹. Lo nacional en el relato funciona como un flujo de imágenes que dialoga con la historia, en donde se cruzan la nación decimonónica con la del comienzo del siglo XX, el período revolucionario y la crisis de los años noventa. En este proceso, la nación deviene en significativo *flotante* y se enfrenta a otra imagen aparente y fantasmagórica, propia del capitalismo avanzado: la producida por el proceso neoliberal. Esta imagen fantasmagórica, según plantea Walter Benjamin (2005) en el *Libro de los pasajes*, tiene un carácter mercantil y está contenida en los bienes culturales: “Esas imágenes son imágenes desiderativas y en ellas la colectividad intenta tanto superar como transfigurar engañosamente la inmadurez del producto social y las carencias del orden social de producción” (pp. 38-39). Esta figura entraña una latencia, la de una promesa de un bien social idealizado artificialmente por los efectos especiales del capitalismo, lo cual exige al autor conjurar su apariencia engañosa. No obstante, sin esta imagen no sería posible discernir la “pura y verdadera realidad” (Padura Fuentes, 2005, p. 100) de la nación. El diálogo con la fantasmagoría, entendida como una imagen fetichizada de la nación y estampa seductora del país puesta a la venta, permite al lector armar los fragmentos de una Cuba contenida en la naturaleza de la isla, su pasado literario, sus encuentros cotidianos y sus expectativas de futuro. La fantasmagoría entonces funciona como una especie de catalizador de la nación. Con ella, el autor expurga sus versiones mercantilizadas. El

¹ La caída del muro de Berlín y el sucesivo colapso del bloque socialista (1990-1991) inauguraron lo que Fidel Castro llamó oficialmente el 29 de agosto de 1990 el “Período Especial en tiempos de paz”, la crisis más importante de la historia del gobierno revolucionario (“Discurso en la clausura del XVI Congreso de la CTC”). Esta época no tuvo un cierre oficial, aunque en una nota de prensa de marzo de 2005 el presidente Castro indicó que ya estaba “quedando atrás” (como se cita en Calzadilla y Ríos, 2005, párr. 4).

narrador, Conde, que funciona como un alter ego del propio Padura², enfrenta el llamado de las sirenas, como Ulises, con el fin de reencontrarse con la isla y descubrir un rostro de una Cuba imaginada y suturada por su generación, y más específicamente, por quienes se han mantenido viviendo allí mismo.

Esta lectura busca situar a la novela en cuestión como un texto que imagina la nación cubana en un período histórico concreto: la Cuba del fin de siglo XX. Como se advertirá, recrear esta imagen implica acudir a los “fantasmas del pasado” y preguntarse cuál será el futuro de la isla. Esta relación dialéctica obliga a interpelar ideológicamente los imaginarios sobre Cuba, desde la particular mirada de Padura. El narrador describe un recorrido, el de la investigación, que le permite suturar³ el pasado de la isla y reconciliarse con él. La ruta, como la del viajero en busca de su autodescubrimiento, entraña la estructura de una alegoría (Fineman, 1980). Se trata, entonces, de una peregrinación motivada por una ausencia; recorrido imaginario que ha hecho el narrador para integrar las imágenes que componen la nación. Las estaciones de este viaje son: la biblioteca de literatura fundacional, la música popular, la comunidad generacional de residentes y la ciudad de La Habana, figuras que pretenden una reconciliación que recomponga la isla, aunque solo sea en el universo simbólico. Todas estas figuras, compuestas en el proceso de escritura por la imaginación del escritor, devienen alegoría del proceso histórico del país. La sutura aquí se asemeja a un rito ceremonial que intenta renovar la comunidad imaginada en un procedimiento de reincorporaciones espectrales que gravitan en la historia de la isla.

² Mario Conde y Leonardo Padura comparten muchas características biográficas, entre ellas el hecho de celebrar su cumpleaños el mismo día, el 9 de octubre. Sobre su relación, el escritor escribe:

En primer lugar, evolucionó su carácter, que fue redondeándose, volviéndose más humano y vivo. En segundo lugar, él se acercó a mí y yo me acerqué a él, hasta el punto de que Mario Conde se convirtió, si no en un alter ego, sí en mi voz, en mis ojos, y en el objeto de mis obsesiones y desvelos a lo largo de más de veinte años de convivencia humana y literaria. (Padura, 2015a, párr.20)

³ Para Jean Jacques Miller (1988), el concepto de sutura refiere la relación del sujeto con la cadena de su discurso. Así pues, en una narración, un sujeto, como quien dice “yo”, ingresa en la cadena significante para suplir lo que hace falta para que tenga sentido:

La sutura nombra la relación del sujeto con la cadena de su discurso: ya veremos que él figura en ésta como el elemento que falta, bajo la forma de algo que hace sus veces. Pues faltando en ella, no está pura y simplemente ausente. Sutura, por extensión, la relación en general de la falta con la estructura de la que es elemento, en tanto que implica la posición de algo que hace las veces de él”. (p. 55)

El concepto, sin embargo, puede ampliarse para referir la tarea imaginaria de quien reúne los tajos de una herida, en el sentido clínico. Bajo esta misma lógica, la sutura exhibe sus marcas recordando una herida y quien sutura intenta enmendar lo que ha sido desarrajado.

La comunidad literaria imaginada

Con el desarrollo del “capitalismo impreso”, la literatura, especialmente la narrativa, tuvo un papel protagónico en la constitución de la nación (Anderson, 1993, p. 62). El libro fue el primer producto industrial producido en masa. Las condiciones técnicas y culturales de la modernidad abrieron paso a las primeras narraciones en un espacio y tiempo distintos consagrados en la novela: “el tiempo homogéneo y vacío” del que habló Walter Benjamin (2004, pp. 50-51) en su tesis *Sobre el concepto de historia*. Anderson se vale de esta categoría para explicar cómo la novela y el periódico crearon la noción de un tiempo compartido por una comunidad que, por primera vez, pese a las distancias, cree habitar el lugar de la historia. Su agudo aporte, que profundiza la mirada sobre la nación desde la corriente constructivista, revitalizó las teorías de las disciplinas literaria, histórica y de las ciencias políticas, las cuales pasaron a concebirla ya no como una realidad dada, sino como un constructo cultural derivado de varias técnicas empleadas en su formación que se corresponden con el modo de producción capitalista. Desde esta nueva perspectiva, las investigaciones de la nación indagan en las formas de representación aportadas por la novela y el carácter *artefactual* que tienen las dos.

En *La neblina del ayer* de Leonardo Padura, salta a la vista la reconstrucción de una comunidad literaria imaginada que surge de las referencias librescas utilizadas por Padura, en el mismo sentido teorizado por Anderson. Mario Conde, el narrador, descubre una rara biblioteca privada donde se conserva un importante archivo del origen político y literario de la isla. La casa que contiene “aquel prodigio” (Padura, 2005, p. 24) es fría, como constató cuando “reparó en el contraste térmico” (p. 39). Se trata de una heterocronía, “un lugar donde el tiempo no acaba de amontonarse” (Foucault, 1978, p. 6), que ha “conseguido navegar a salvo de las iras del tiempo y de la historia” (Padura, 2005, p. 69). Dados sus conocimientos filológicos, Conde valora la extensa colección de la familia Montes de Oca, que partió al exilio, y advierte que está ante un tesoro que lleva cuarenta y tres años escondido desde el triunfo de la revolución. Los

custodios de la casa y el tesoro literario son los hermanos Dionisio y Amalia Ferrero, quienes, en los tiempos de la escasez económica, consideran que podrían vender algunos de sus ejemplares.

Los títulos que alcanza a vislumbrar en un primer vistazo son: *Crónicas de la guerra de Cuba* (una edición de 1911), de Miró Argenter; Índice alfabético y de defunciones del ejército libertador de Cuba (1901) del mayor general Carlos Roloff, *Apuntes para la historia de las letras y de la instrucción pública de la Isla de Cuba* (1859 y 1861) de Antonio Bachiller y Morales, la novela *El cafetal* (1890) de Domingo Malpica de la Barca, los cinco volúmenes de la *Historia de la esclavitud* (la edición de 1936) de José Antonio Saco, y la novela *La joven de la flecha de oro* (1842) de Cirilo Villaverde (Padura, 2005, p. 25). Sobre la mayor parte de estos títulos, Padura ha escrito varios ensayos del origen literario de la isla⁴. Junto a ellos, Mario Conde después descubre otras joyas entre las que están *Isla de Cuba* (1848), ilustrado con treinta grabados de Federico Mialhe Grenier; *Aves de la Isla de Cuba* (1850), de Juan Lembelle; *Los versos sencillos* (1891), de José Martí; y las *Poesías del ciudadano José María Heredia* (edición de 1832). Todo el conjunto de obras no es tanto valioso por su antigüedad, sino debido a su carácter patrimonial. Estos títulos constituyen una pista concebida como un punto de partida. Se trata del archivo literario de la nación (Gutiérrez, 2018), un origen, pero también una puerta de entrada a un enigma que deberá ser descubierto. Este conjunto literario “es, en otras palabras, el vínculo que le permite a la novela dialogar con el pasado y reflexionar sobre el presente ficticio en que se inscribe el personaje Mario Conde” (Colín & Miller, 2016, pp. 40-41).

En ese sentido, la novela puede ser leída como la búsqueda de un signo aglutinante y unificador, anterior a la Revolución. No es casualidad que Padura mencione a Heredia, personaje histórico que inspiró *La novela de mi vida*, y a Martí, quien dijo de aquel que era el primer poeta cubano, cuya obra se escribió mucho antes de que Cuba existiera como nación. La biblioteca, entonces, alegoriza una memoria escrita de la nación en la medida en que allí se testimonia su origen. Su descubrimiento representa una vuelta hacia la cubanidad.

⁴ En su libro *Yo quisiera ser Paul Auster. Ensayos selectos* (2015b) hay varios artículos dedicados al imaginario literario de la isla desde su fundación. La mayoría de los libros que menciona en *La neblina del ayer* integran ese recorrido que intenta aproximarse al pasado y al presente de la literatura cubana.

En los lomos oscuros de estos miles de libros “aún lograban brillar las letras doradas de su identidad, vencedoras de la malvada humedad de la isla y de la fatiga del tiempo” (Padura, 2005, p. 24), como una prueba de supervivencia. En el inconsciente político (Jameson, 1981) de Padura, la nación literaria emerge para iluminar el futuro. Sin embargo, esos destellos enfrentan una amenaza latente: el mercado de su imagen.

La crisis de comienzos de los noventa —tiempo diegético de la novela— y la consecuente apertura de la isla al mercado, amenazan con socavar el patrimonio libresco. De “fuente de ilustración, orgullo bibliófilo y acopio de recuerdos de tiempos posiblemente felices” (Padura, 2005, p. 17), las bibliotecas están pasando a convertirse en “sacrificio, ante el altar pagano de *la necesidad creciente de dinero* en que habían caído, de repente, casi todos los habitantes de un país amenazado de muerte por acumulativa inanición” (p. 17).⁵

El significado de la biblioteca privada de los desaparecidos Montes de Oca, entonces, en tiempos de penuria, se escinde en dos: uno económico, producto de las reglas de un mercado globalizante, y uno intangible —“lo que realmente valen” (Padura, 2005, p. 28)—, significativo para la historia y el pueblo cubano. La cultura convertida en moneda de cambio asecha como un fantasma el valor “real” de la nación. “[U]n espíritu mercantil que se creía desterrado de la isla” (p. 17) recorre al país amenazando con convertir los libros descubiertos por Mario Conde en fantasmagorías. El artificio del valor entra en escena para alimentar las fantasías de compradores y vendedores. La biblioteca ha salido de su lugar encantado durante la crisis, y queda a merced de un conjuro más dañino, el causado por un capitalismo voraz. El propio detective enfrenta el dilema de la ganancia económica inmediata o sus persistentes valores socialistas. Así queda demostrado cuando lamenta, “como otras veces, el lado sórdido de su oficio” (p. 37), —esto es, aprovecharse de la necesidad ajena—, pero a la vez, siente alivio cuando encuentra “textos de fácil salida en el mercado” (p. 37). La disyuntiva en tiempos de penuria es aprovechar la ganancia ocasional que representa el hallazgo de los libros o preservar la memoria de la isla. Mario Conde, al final, se decanta por lo segundo y sugiere que el archivo de la nación no debe abandonarse a las lógicas privatizadoras.

⁵ El énfasis es mío.

El canto del fantasma

La biblioteca esconde secretos. Abrirla es entrar a un universo fantástico, como en la biblioteca de *El nombre de la Rosa* de Eco, o como el universo rizomático de “La biblioteca de Babel” de Borges. Puede ser un lugar para encontrarse o perderse. En todas las novelas de Padura, el detective Mario Conde persiste en la búsqueda de una verdad existencial —distinta de la tradicional verdad jurídica de las novelas policíacas— mientras el barco de la Historia se hunde. La literatura lo asiste como tabla de salvación, pero también la memoria de un pasado cultural de la isla, clausurado por el Estado. En esta novela, dentro del titulado “¿Gusta usted? *Prontuario culinario y... necesario*”, Conde encuentra el anuncio de prensa de la despedida de la cantante de boleros Violeta del Río, una hoja arrancada a la revista *Vanidades* de 1960. Esa imagen congelada de la época de mayor esplendor del bolero refiere un período de la historia oculto para la memoria de la nación y a la espera de que alguien lo libere. Sin embargo, abrir ese archivo es peligroso, parece advertir el autor.

El pasado espectral acosa a los vivos reclamando su lugar. Violeta del Río fue una cantante de boleros distinguida por su belleza y su voz seductora. Cantaba en una atmósfera caracterizada por la afluencia de bares, prostitutas y tráfico de alcohol. En esa época rondaba la idea de que los inversionistas extranjeros querían convertir a la isla en un burdel, como lo confirman los archivos del FBI sobre Meyer Lansky y su alianza con la dictadura de Fulgencio Batista (English, 2011). A medida que Mario Conde avanza en la investigación de esa época, que corresponde a la vivida por su padre, se siente hechizado por la voz de esa mujer. Como las sirenas de Ulises, el detective es interpelado por un canto que viene del *más allá*. Sus pesquisas lo llevan a indagar por el paradero de la cantante, cuya imagen lo “había desvelado” (Padura, 2005, p. 58), pero también era capaz de “darle el beneficio del sueño” (p. 60). Esta voz seductora personifica un llamado a desenterrar el pasado reciente de la isla, para poder conjurarlo plenamente.

“¿Cuál era la naturaleza del canto de las Sirenas?”, se pregunta Blanchot (2005, p. 23). Era un canto inhumano, continúa, “en cualquier caso ajeno al hombre, muy bajo y que despertaba en éste ese extremo placer de sucumbir

que el hombre no puede satisfacer en las condiciones normales de la vida” (p. 23). Las sirenas prometen cantar a Ulises sus hazañas convertidas en poema, “son la forma inasequible y prohibida de la voz atrayente. Ellas no son más que canto” (Foucault, 1986, pp. 55-56). Estos seres quiméricos son la primera categoría de los *Fantasmas* de Daniel Link (2009), “una figura difícil de asir”, cuya ambigüedad lo es tanto “para la felicidad y para la muerte: la diversión es su potencia y, dirán algunos, su condena” (p. 11).

La figura espectral del pasado se sale del marco logocéntrico para instalarse en los márgenes de la escritura, en sus sonidos. El narrador acude a la figura del fantasma para referirse a la desaparecida cantante cuando dice: “¿será posible que me esté enamorando de una voz?, se preguntó, ¿de un fantasma de mujer?, siguió, temiendo que aquella posibilidad pudiera ser como el primer escalón en la espiral de la locura” (Padura, 2005, p. 117).

Exhumar los fantasmas requiere cierta alienación. Ulises no puede llegar a casa sin enfrentar el canto sirenaico. Conde se obsesiona con hallar una imagen de la verdad que recomponga el orden. Todo apunta a que Violeta del Río se suicidó y su memoria desapareció de la historia oficial, respuesta demasiado fácil como insuficiente. En *La neblina del ayer*, uno de los símbolos imaginarios de la nación se dibuja detrás de esta figura fantasmal de mujer. Bajo el prisma de la nostalgia, el amor y el desamor propio del bolero, aparece la historia de la Cuba prerevolucionaria para atormentar al detective, quien apenas puede comprender el marasmo producido por los cambios del fin de siglo. El investigador comienza a padecer como un penitente los estigmas de una transfiguración que tiene el propósito de revelarle “más de una verdad” (Padura, 2005, p. 224).

La verdad a la que se refiere, en efecto, no tiene que ver con la resolución del enigma del paradero de Violeta del Río, como la trama lo sugiere al comienzo en aras de la composición del argumento, ni con el hecho de que su asesina estaba entre los custodios de la biblioteca. Se refiere, veladamente, a cuál es, si existiera, una imagen de Cuba que supere la neblina del pasado. La división de la novela en dos partes, como los viejos discos de vinilo, intitulados “Vete de mí” y “Me recordarás”, dramatiza ese reencuentro con los muertos. Cada uno

de estos sintagmas imperativos evocan una condena en dos tiempos para el amante: la obligada separación y el martirio que supone la memoria. Padura elige el bolero como un *signo* de la nación con cuidada atención. No se trata solo de un género de la música popular, sino uno de los productos culturales con denominación de origen, cuya significación por fuera de la isla da cuenta de otra fantasmagoría transable en la bolsa de los afectos. Esos boleros, “la fábula de amor que la cultura de masas narra” (Kohan, 2015, p. 11), suplican con su ausencia-presencia la atención de Mario Conde. El bolero “Vete de mí” también implora en su segunda estrofa “no te detengas a mirar”. Las dos frases tienen un efecto narcotizante y producen una reacción contraria a la que invocan. En la primera visita de Conde a la misteriosa casa de los hermanos Amalia y Dionisio Ferrero, donde reposa la biblioteca, se prefigura el riesgo de hacer caso a las voces del pasado y se anticipan las consecuencias, cuando advierte que de voltear a mirar hacia la casa “seguro se petrificaría” (Padura, 2005, pp. 39-40), como la mujer de Lot en el relato bíblico.

Conde, quien representa a la generación que atestiguó el colapso de la utopía, se propone conjurar al fantasma con el fin de que no retorne. El investigador acude a Rafael Giró, un musicólogo experto en boleros⁶, a la cantante octogenaria Elsa Contreras, olvidada y redomada por la Revolución, y a Rogelito, el timbalero. Giró describe la vida nocturna de La Habana como “una locura”. La ciudad era una fiesta en la que desfilaban artistas y orquestas hasta el amanecer. Olga Guillot, Vicentico Valdés, Níco Membiela, Benny Moré, Elena Burke, Marlon Brando y Cab Calloway, son algunas de las figuras que podrían encontrarse en los espectáculos de la época. Los nombres de Joe Stasi, Meyer Lansky, Lucky Luciano y Santo Trafficante, históricos integrantes de las mafias que controlaban los clubes nocturnos y casinos, aparecen en el trasfondo de la historia cubana de los años cincuenta. Rogelito, una “especie de fósil escapado de la extinción natural de sus congéneres y llegado al siglo XXI” (Padura, 2005, p. 107), cuenta de la vida de los músicos del mítico barrio Buenavista en una época en la que “imagínese, uno se podía tomar un café con leche en cualquier esquina de este país” (p. 110).

⁶ El personaje está inspirado en Radamés Giró, uno de los investigadores musicales más connotados de Cuba, quien escribió el Diccionario enciclopédico de la música en Cuba —DEMC— (2007). Para ampliar el tema, ver: “Radamés Giro y la investigación de la música en Cuba” de Raúl A. Fernández, publicado en la revista Temas.

Los claroscuros de la Cuba prerevolucionaria se revelan en una estampa nostálgica en la que brillan los avisos de neón, al mismo tiempo que campea la mafia y la prostitución por la ciudad de La Habana. Con razón, la voz de Violeta del Río, personificación de una Cuba rememorada, exige distancia —“Vete de mí”— pero también “reclama [...] la mínima reivindicación de *no perderse total e irreversiblemente en el olvido*” (Padura, 2005, p. 352).⁷

El título de la segunda parte de la novela, “Me recordarás”, parece anunciar la condena para el investigador convertido en un amante: recordar, acción que en consecuencia acarreará dolor y remordimiento. Conde, al igual que Ulises, se aferra al mástil de su investigación y acepta encarar los riesgos. Él es crédulo y de moral ortodoxa. Sus convicciones encarnan la fe en el proyecto de la modernidad. La novela de Padura destila sacrificio, abnegación y esperanza, a pesar de la rabia y el cansancio. Por eso hace caso a la voz, aunque por un momento corre el riesgo de quedarse en ese eterno presente en el que la Cuba contemporánea parece anclada, donde se ha perdido “la sensación de destino histórico promovida por el proyecto teleológico del socialismo, al mismo tiempo que el pasado (prerrevolucionario) amenaza con su posible retorno” (Dettman, 2008, p. 86).

La relación entre el poder (enfrentar los fantasmas) y el deseo (ceder ante ellos) paraliza momentáneamente al investigador. El fantasma que recorre la novela es portador de la pregunta sobre la posibilidad de conciliar ya no dos tipos de cubanos, como en *Sab* de Gertrudis de Avellaneda, novela en la que un mulato se enamora de su señora blanca, sino las imágenes de la nación: la Cuba anterior a la Revolución (la literaria del siglo XIX y la bolero de los años cincuenta) con la del período revolucionario y la de la crisis de los noventa. El tiempo de la isla está suspendido entre el presente crítico y el futuro incierto. El pasado, como posible respuesta, emerge en una voz desgarrada, la de los boleros y los testimonios de los sobrevivientes; un canto sirenaico que, por tanto, “no constituye modelo alguno y está vacío de toda presencia” (Link, 2009, p. 17).

⁷ El énfasis es mío.

La generación del cansancio

Hasta aquí tenemos que la biblioteca y el bolero, la “alta cultura” y la “cultura popular”, componen una imagen palimpséstica de tiempos coleccionados: el pasado fundacional del siglo XIX y el bohemio de la primera mitad del siglo XX, como los primeros planos de una cadena significativa. Conde, quien representa la misma generación de Padura, compone esa constelación con su trabajo detectivesco y su propia memoria configurando una comunidad imaginada (Anderson, 1993) transhistórica. La pregunta que sigue es: ¿cómo se inserta él mismo en esta narrativa de la nación?

El detective es “un recordador” (Padura, 2005, p. 102) que busca mantener un pasado idealizado intacto a través de la ceremonia permanente de la amistad. Sus recuerdos, que aspiran a convertirse en testimonio de una generación, sirven como costuras para imaginar una Cuba suturada. El encuentro con sus amigos produce remembranzas de un tiempo “casi perfecto” (p. 97), que corresponde a su juventud. En esta relación, se adivina una forma de comunidad primitiva en estado de perplejidad, pero es desde ese rincón íntimo y seguro que se hace posible ampliar el radio de la nación. Esta generación padece de un “cansancio del nosotros” (los cubanos contemporáneos de Padura que viven en la isla), pero es precisamente gracias a él que se “ha aflojado la atadura de la identidad” (Han, 2012, p. 48) y es posible la incorporación de otros (los cubanos que están lejos y aquellos que fueron marginados de la historia oficial) en esa comunidad.

Las escenas en las que el detective abandona su oficio y se dedica a conversar, comer y beber con sus amigos, producen otra temporalidad en la que Cuba se dibuja como lugar de la utopía y del desencanto al mismo tiempo. Es un tiempo otro. En todas las novelas de la saga, los momentos de mayor placidez para Conde se producen en ese encuentro con sus amigos que conserva desde los años 70, cuando asistieron al preuniversitario La Víbora. Las largas discusiones del grupo de camaradas, casi siempre en torno a la comida y la bebida, se tornan por momentos en una diatriba quejosa de un pasado de privaciones y esfuerzos sin recompensa. Conde procura esos reencuentros en un rito sostenido

desde aquellos días de un pasado férreo, tan plagado de limitaciones y escaseces materiales como de lemas de obligatorio cumplimiento, emulaciones socialistas y mítines de reafirmación política, un *tiempo pasado* que, sin embargo, aún solía parecerles *casi perfecto*, quizás por el empeño romántico de conservarlo intacto, como hibernando en la bruma propicia de los mejores años de la vida. (Padura, 2005, p. 97).

La nostalgia por la época de juventud, comprometida con la Revolución, choca con la penuria que atraviesa en ese momento la isla. Aquí los mejores tiempos también aparecen recubiertos por un halo brumoso, pero se trata de una niebla capaz de conservar una imagen romántica, no de una corrosiva. En estos banquetes, que se repiten en varias escenas de “Las cuatro estaciones” y recuerdan la influencia de Manuel Vásquez Montalbán en Padura⁸, se recrean discusiones que procuran un análisis de las promesas incumplidas:

—¿Te acuerdas, Conde, cuando cerraron los clubes y los cabarets porque eran antros de perdición y rezagos del pasado? —recordó Carlos.

—Y para compensar nos mandaron a cortar caña en la zafra del setenta⁹. Con tanta azúcar íbamos a salir de un solo golpe del subdesarrollo —evocó Candito—. Cuatro meses estuve cortando caña, todos los días de Dios. (Padura, 2005, p. 198)

Esa comunidad primitiva constituye un “nosotros” generacional que Padura delimita en varias de sus novelas¹⁰. Estos hijos de la revolución aceptaron el trabajo obligado, prestaron servicios en Angola y esperaron con fe la llegada del “desarrollo”. El grupo de colegas en decadencia, que encarna la primera generación formada en los principios socialistas desde sus días de

⁸ Sobre las coincidencias entre estos dos escritores, Escribà y Sánchez (2007) han escrito el ensayo “Manuel Vázquez Montalbán y Leonardo Padura: mismas miradas, diferentes latitudes” en el que indican, entre otras similitudes, “el gourmetismo de los dos protagonistas, fruto del gusto de los autores por el buen paladar —sobre todo de la cocina tradicional— y también por el buen vino” (p. 156). Pero antes que la razón del gusto por la buena mesa, se considera que las descripciones que hace Padura de los banquetes corresponden a un gesto irónico e imaginario con el que intenta satisfacer en la ficción lo que sus personajes, como muchos cubanos, no pueden en la realidad. En una cita anterior, se indicó con sus propias palabras en qué consiste la preeminencia de ese juego retórico.

⁹ Para 1970, el gobierno de Fidel Castro se propuso alcanzar una meta de producción de 10 millones de toneladas de azúcar, una poderosa ofensiva de la Revolución que movilizó a todo el país. El proyecto se llamó el “Año de la Zafra de los 10 millones”. La producción fue, sin embargo, de menos de nueve millones de toneladas de azúcar, por lo que Castro asumió la responsabilidad de haber comprometido a Cuba con ese objetivo de difícil realización.

¹⁰ Los amigos alrededor de la comida se repiten en la obra de Padura con otros nombres. En La novela de mi vida el grupo de escritores llamado ‘Los Socarrones’ se asemeja a esta cofradía de amigos de Mario Conde.

escuela, ha sufrido la presión por consumir el ideal del “hombre nuevo”¹¹ imaginado por el Ché Guevara. Sus reproches, que se hacen cada vez más desenfadados a lo largo de la novelística de Padura, se acentúan cuando se comparan con las generaciones venideras.

—¿Y por qué hay tantos muchachos ahora que quieren ser rastafaris, rockeros, raperos y hasta musulmanes, se visten como si fueran payasos, se maltratan llenándose de argollas y tatuándose hasta los ojos? (...)

—Yo tengo un nombre para eso —retomó la batuta el historiador del grupo—: *cansancio histórico*. De tanto vivir lo excepcional, lo histórico, lo trascendente, la gente se cansa y quiere la normalidad. Como no la encuentran, la buscan por el camino de la anormalidad. (Padura, 2005, p. 199)¹²

Byung-Chul Han (2012), en su ensayo *La sociedad del cansancio*, diferencia dos tipos de fatiga: una silenciosa y solipsista que sufre la sociedad de nuestro tiempo necesitada de dopajes para enfrentar el modo de producción, y otro “elocuente”, que habla, capaz de conectarnos con el otro. El “cansancio” del que habla el Conejo, el de los nuevos cubanos, se inscribe en la primera categoría, la que separa, pues “[s]olamente el Yo llena el campo visual” (p. 46). Su análisis describe a un sujeto que renuncia a “pertenecer”, reacio a repetir la historia de los padres y fuera de la norma.

Esta diferencia generacional la personifica el socio de Conde, Yoyi, a quien apodan el Palomo debido a su pecho “levemente abombado” (Padura, 2005, p. 40). Su nombre encarna la individualidad de un “Yo” erguido. El Palomo, quien a veces parece “un papalote en ascenso” (p. 354) considera a los amigos de Conde unos “marcianos”, no lee el periódico y cuando le preguntan si ha oído hablar del “hombre nuevo” responde, “¿[d]ónde lo venden?” (p. 86). Su pragmatismo le permite adaptarse a los tiempos sin complicarse. Él coordina varios negocios callejeros, mientras Conde aporta sus conocimientos literarios en la

¹¹ En *El socialismo y el hombre en Cuba* el Che Guevara discutió la tensión que se producía entre lo individual y lo colectivo en el nuevo escenario revolucionario. Fue entonces cuando acuñó la expresión “el hombre nuevo que va naciendo” para referirse a la persona que encarnaba ese cambio radical. Sus apuntes sentaron la base de un modelo que buscaba “educar al pueblo” en un proceso de formación de la identidad inspirado en valores socialistas como el “sacrificio”, “el amor a la humanidad”, la “justicia” y la abnegación, etc. Para un análisis de la presencia de este arquetipo en la novelística de Padura ver “The New Man” in Cuba (2007) de Ana Serra. En ese apartado dedicado a la tetralogía, la autora argumenta que en Padura el imaginario del Nuevo Hombre es cuestionado, no obstante, algunos elementos permanecen presentes. Por ejemplo, “la celebración de la masculinidad”, además “los ideales de amor y sacrificio por la humanidad del Che Guevara” debidos a la conexión con la tradición cristiana (Serra, 2007, p. 174).

¹² El énfasis es mío.

venta de libros viejos. Sus ambiciones lo han dotado de una habilidad desconocida para la generación de Padura, acostumbrada a un Estado cada vez menos benefactor y más limitado. Esta subjetividad emergente en la era de la incipiente apertura económica del Período Especial de la isla, no siente ningún tipo de compromiso ni social ni político. Tampoco entiende para qué tanto esfuerzo de la generación anterior. Y eventualmente, consume “alguna pastilla con ron, algún cigarrito de marihuana en una fiesta” (p. 139), lo que a los contemporáneos de Conde les parece incomprensible, pues en su época no conocieron “ni de lejos un cigarro de marihuana” (p. 140).

Quienes permanecen en la isla a pesar del infortunio, lo han hecho por un compromiso “histórico”, aupado por la presión del régimen que califica con los epítetos de “traidor” y enemigo del gobierno (Berg, 2011, p. 122) a los desertores. Por eso, cuando Conde se refiere a Andrés, el amigo ausente, se pregunta:

¿cómo era posible que, para curarse radicalmente de sus nostalgias, para borrar su propia historia y burlar su agotamiento histórico hubiera llegado a decidir que lo mejor era no regresar jamás a la isla, ni siquiera a ver un juego de pelota en el estadio de La Habana (...)? (Padura, 2005, p. 201)

Esa posición, interpretada como un rezago del “hombre nuevo” sacrificial (Serra, 2007, p. 170) o como la incapacidad de comprensión de la experiencia del exilio, resalta el estoicismo de quienes decidieron quedarse abnegadamente a padecer el destino, como lo hicieron Lezama Lima y Piñera, pese a haber sido silenciados¹³. De manera calculada, en la novela no hay reproches abiertos al gobierno de Fidel Castro. Pese a ese silencio, se considera que la comunidad que se dibuja aquí no es propiamente la que define a la nación autoafirmándose en una “cubanía viril y anquilosada”, como ha observado Casamayor-Cisneros (2015, p. 81), sino una perpleja ante el marasmo de los tiempos, que, pese a ello, trata de entenderlos y busca un asidero más allá de su propia experiencia. Desde luego, se trata de una cubanía situada en una masculinidad recalcitrante, de eso no hay duda.

¹³ Al respecto ver el interesante trabajo de Buckwalter Arias (2010), quien explica cómo en los noventa se produce una institucionalización de Lezama Lima, dos décadas después de haber sido censurado por homosexual y católico. Los origenistas se convirtieron en un símbolo que recordaba la injusticia del pasado y la incipiente liberación artística: Es “el triunfo del arte sobre la política” cuyos efectos también replantean las relaciones de la crítica con la literatura (p. 4). La recuperación de un canon cubano debe leerse entonces como una metacrítica que dialoga con la propia historia de la literatura de la isla.

La generación testigo del derrumbe, padece de un “cansancio profundo” y “elocuente”, del tipo que, según Han (2012), “suprime la rígida delimitación que divide a unos de otros” (p. 48). Se trata de un cansancio que obliga al replanteamiento de la cubanidad, antes que un cierre en la identidad. Aunque la búsqueda de referentes pareciera un repliegue identitario, es más bien una reformulación de qué es lo cubano que intenta superar la identificación doctrinal entre socialismo y nación del discurso oficial¹⁴. Conde y Yoyi llegan a tal punto de acercamiento que por un instante el detective se reconoce en su joven amigo: “tú también eres un poco extraño”, le dice, y Yoyi le responde “se me está pegando lo de ustedes” (Padura, 2005, p. 347). El intercambio de experiencias los afecta a los dos en la medida en que la amistad fluye, replanteando las cuestiones sobre el “nosotros” de la generación de Mario Conde. Para Battaglia (2014), “Padura advocates a reformulation of Cuban national identity on the basis of this new socio-cultural scenario. In his work, he describes and proposes a plural image of Cubanness which is shifting, hybrid and mutable” (p. 81). Es decir, en esta novela se despliega una cubanidad que parte de su experiencia generacional con el presente, pero se extiende hacia otras fronteras etarias y culturales en un proceso fluido y flexible que aquí se ha denominado la sutura.

La ciudad, una sinécdoque de la nación

El reencuentro con las imágenes del pasado exige a Mario Conde enfrentar las voces sirenaicas. Este viaje de re-conocimiento ocurre dentro de la ciudad, que es el lugar en el que la Cuba del presente se muestra en su mayor decadencia. La Habana se revela como sinécdoque de la nación y alegoría del infierno que el protagonista debe recorrer a fin de encontrar la brújula del destino nacional. La ciudad en esta narrativa es el espacio en el que se despliega

¹⁴ Rafael Rojas (2003) ha analizado en varios trabajos cómo el gobierno cubano en el periodo de crisis procuró recuperar símbolos de la nación “martiana” en un viraje de la estrategia de identificación con la URSS. Señala, por ejemplo, cómo en la Constitución de 1992 operaron esos cambios de manera retórica: “al definir a ese partido [el Comunista] como la “vanguardia organizada de la nación cubana” y no como la “vanguardia organizada marxista-leninista de la clase obrera”, la Constitución insinuaba un desplazamiento compensatorio de la doctrina jurídica del marxismo-leninismo al acervo nacionalista de la revolución cubana” (p. 81). Esta identificación de lo revolucionario con lo cubano se ha mantenido como doctrina oficial, no obstante, Rojas advierte que a partir de los años noventa ha habido un proceso de reincorporación en el panteón nacional oficial de figuras intelectuales adversas al régimen, que incluso murieron fuera de la isla. Esta estrategia instrumental busca un impacto en el escenario simbólico, pero mantiene intocado su aparato de legitimación (2006, p. 16).

la ansiedad en todas sus caras. Su imagen es producida por una memoria nostálgica, cuyo decaimiento alegoriza el derrumbe presente: fragmentada en estratos arquitectónicos y sociales, cuyos guetos amenazan con desintegrarla completamente.

En ese sentido, *La neblina del ayer* entraña la pregunta sobre cómo valorar la imagen desgastada de La Habana en el momento en el que esta se ha convertido en destino para turistas. En la teoría de la fantasmagoría de Benjamin (2005), no solo la materialidad de los objetos se convierte en fetiche, sino que la mercantilización incluso trafica con las condiciones inmateriales de la propia mercancía. “La cualidad fetichista que adquiere la mercancía afecta a la misma sociedad productora de mercancías, no ciertamente como ella es en sí, sino tal como continuamente se imagina a sí misma y cree comprenderse cuando [se] abstrae del hecho de que precisamente produce mercancías” (p. 680).

Padura responde a la mercantilización cultural —de los libros patrimoniales integrados al mercado de antigüedades, de la seductora música popular cuyos orígenes recuerdan una época de gánsteres e intereses *non sanctos*, y de las estampas urbanas puestas de moda como una curiosidad de los tiempos en que se derrumba el último bastión del socialismo occidental—, mostrando su reverso. Por eso, el foco de su mirada no está exclusivamente dedicado a las ruinas de la ciudad, como lo hacen los productores de imágenes fetichizadas de La Habana, representaciones que se transan en un mercado ávido de experiencias nostálgicas (Quiroga, 2005, pp. 97-113), sino que articula su significado con el derrumbe emocional e ideológico de su generación. Este es un proceso hermenéutico semejante al que Benjamin propone cuando extrae de entre los restos de la cultura los vestigios alegóricos de una historia suspendida, que siempre es una derrota. Esta retórica de la ciudad se hace extensible a la nación. Los edificios descascarados, que llevan muchos años ahí, adquieren un nuevo significado ante la crisis y se convierten en alegoría de una Cuba vencida por el cansancio.

Sin embargo, por un instante, la ciudad fantasmagórica, la que produce imágenes fetichistas de sí misma, acosa al autor con su imagen especulativa. Desde esta perspectiva, “[l]a superficie de las cosas ya no existe, sólo existe una capa de nubes que en cada momento se dispersan en nuevas figuras” (Zamora, 1999, p. 139). Esa eterna renovación de imágenes —que sin embargo tienen que acudir al pasado para reinventarse como un retorno de lo igual— se parece al sadismo, dice Benjamin (2005), y es la que signa al capitalismo. Por eso el crítico consideraba que “[d]eterminar la totalidad de los rasgos en los que se manifiesta la ‘modernidad’ imprime su huella significaría representar el infierno” (p. 839). Para Padura, el proceso de inserción de Cuba al mercado con todas sus consecuencias (aumento de la delincuencia, prostitución, corrupción y drogadicción) conlleva una crisis de la sustancia de las cosas y de su relación con ellas. La pérdida de referencias arroja a Mario Conde a un espacio infernal que no acaba de entender y que le hace dudar incluso de sí mismo:

Miró a su alrededor y tuvo la nerviosa certeza de hallarse extraviado, sin la menor idea de qué rumbo debía tomar para salir del laberinto en que se había convertido su ciudad, y comprendió que él también era un fantasma del pasado, un ejemplar en galopante peligro de extinción. (Padura, 2005, p. 205)

El recorrido por esa ciudad fantasma comienza en El Vedado, barrio de la antigua burguesía que retiene mónadas de una época de esplendor material del que gozaban unos pocos. Este sector de la urbe, junto al residencial Miramar, el exclusivo Kohly y sectores de Santos Suárez, el Casino Deportivo y El Cerro, son los lugares predilectos para conseguir los libros antiguos, pues albergan colecciones de objetos codiciados en los mercados emergentes del Periodo Especial, capaces de aliviar el hambre. Estos barrios de caserones engalanados con decoraciones europeas preservan fragmentos de una Cuba extraña, que, “a pesar de la envolvente miseria nacional, había tratado de preservar ciertos modales cada vez más obsoletos” (Padura, 2005, p. 19). Sin embargo, la investigación sobre el paradero de Violeta del Río impulsa a Mario Conde a adentrarse en otra ciudad, la que componen barrios más pobres y enmohecidos, cuya laberíntica estructura conduce al extravío.

En Buenavista, Conde entrevista a Rogelito, el timbalero. A diferencia de Wim Wenders, quien se fascina con una Cuba “fuera del tiempo” (De la Campa, 2003, p. 299), esta novela recrea las condiciones miserables en las que vive su personaje¹⁵. El narrador describe este barrio, que alberga la historia de viejas glorias de la música popular, como un lugar de “estrechos y oscuros ‘pasajes’” (Padura, 2005, p. 108). Las viviendas son pequeñas y las paredes “desconchadas y rezumantes de humedad, sin vista a la calle” (p. 108). Sus habitantes viven embutidos en “diminutos apartamentos también condenados a mirar la tapia que los separa [...] del pasaje vecino, igual de húmedo y oscuro” (p. 108). Nada agradable ni exótico ni añorante hay en esas descripciones. El deterioro que exhibe, al igual que el nonagenario músico, sin embargo, no se compara con la descomposición que Padura describe en la medida que se adentra en los barrios peligrosos. En el intermedio están las zonas comerciales a las que impugna debido a su lógica acumuladora de miseria y despojadora:

Desde el vórtice que Monte y Esperanza casi logran formar, en las inmediaciones del antiguo Mercado Único, hasta el agotamiento de ambas, en la populosa calle del Egido, sobre el mapa de la ciudad queda palpitando un triángulo eternamente degradado en cuyas entrañas se ha *acumulado*, a lo largo de los siglos, una parte del desecho humano, arquitectónico e histórico generado por el *capital prepotente*. (Padura, 2005, p. 206)

Esta zona comercial es una frontera de los barrios envilecidos y cenagosos con construcciones baratas y de estilos descuidados. El umbral es el barrio chino, uno de “los primeros círculos del infierno” (Padura, 2005, p. 208), que refiere una época sórdida de esclavitud. Las que fueron viviendas de hacinamientos siguen su curso irreversible exhibiendo una pobreza igualadora. Sus habitantes, quienes “convivían allí con una miseria que no distinguía tonalidades epidérmicas y procedencias geográficas” (p. 138), se tornan agresivos y cínicos “como seres ya ajenos a cualquier esperanza” (p. 138). En estas líneas, Padura establece una relación directa entre el detrimento físico del lugar y la condena de sus habitantes a un destino aciago. Se trata de un determinismo materialista que recorre toda la nación. Conde se introduce en un “Apocalip-

¹⁵ Para una lectura del “debate” entre la obra de Wenders y Padura, ver el ensayo de Óscar Montoya (2014) titulado “Subjetividades postsocialistas y mercados transnacionales de la nostalgia en La Neblina del ayer de Padura Fuentes”. El crítico advierte cómo, aunque el documental del cineasta alemán y la novela de Padura parecen compartir el tono nostálgico, el escritor exhibe sus límites y carencias (p. 120). De otro lado, Jonathan Dettman (2009) analiza la novela desde el punto de vista de su temporalidad en la que el presente no se manifiesta como una simple curiosidad de un tiempo congelado, sino dentro de una lógica más amplia del capitalismo avanzado.

sis difícilmente irreversible” (p. 208) de una ciudad lumpenizada que huele a “mierda y orines de cerdo” (p. 208), cuyas casas parecen centros carcelarios y sus habitantes miran con desconfianza a todo el foráneo.

La Víbora, por el contrario, representa “la patria de sus nostalgias y sus muertos” (Padura, 2005, p. 170). Sinécdoque de la Cuba histórica¹⁶, este barrio es un resguardo imaginario, como la nación misma, que permanece intocado todavía por la corrupción, y al cual el escritor vuelve para disipar sus temores¹⁷. La escena que sigue a su “paseo por las tinieblas” (p. 232) exhala ese aire confortable del terruño a partir del cual Padura traza las coordenadas de una nación fragmentada y cuyos fulgores se han opacado, pero a la cual siempre es posible volver para encontrar sosiego.

El olor de la tierra recién regada, el perfume matinal de las flores, el cielo azul sin la mácula de una nube y el canto de un sinsonte desde el follaje de un aguacate cargado de frutos le parecieron al Conde componentes extraordinarios de la vida, regalos de la naturaleza sin los cuales no era posible vivir, ¿y si uno se ve obligado a pasar por el mundo despojado de la posibilidad de disfrutar de esos simples prodigios?; ¿si uno despierta cada amanecer asediado por la fealdad y la sordidez más compactas, atrapado en un pantano que te arrastra hacia el robo, la violencia, el invento del día a día y los modos más diversos de la prostitución física y moral?; ¿el sinsonte trina igual para todos, la misma melodía, en los mismos tonos? (Padura, 2005, pp. 230-231)

Esas preguntas retóricas se corresponden con una sostenida dialéctica en la que el deterioro de la ciudad, ofrecido como mercancía a los turistas, en la obra de Padura adquiere otro significado. La fealdad, la sordidez, los cercos pantanosos no lucen igual para todos. Lo que Padura pareciera decir, desde La Habana oscura, es que la imagen ofrecida en la compraventa de las añoranzas tiene una cara amarga. En ella los desechos (humanos, arquitectónicos e históricos) no son la “versión negativa de una alternativa capitalista positiva, al contrario, hay un nexo *interno* entre “subdesarrollo” o deterioro y la expansión del sistema capitalista: uno es, a la vez, el resultado y la condición del otro”

¹⁶ En el ensayo “La Habana nuestra de cada día”, Padura (2015b) ha escrito sobre la estrecha relación que guarda el proceso de escritura de la ciudad con el de la nación:

La fundación de la nación cubana, proceso que cristaliza en las medianías del siglo XIX y que tiene su expresión definitiva con el inicio de la guerra independentista de 1868, está ligada de forma intrínseca a la creación de un imaginario nacional por parte de la literatura. (2015b, p. 29)

¹⁷ Para Padura se trata de Mantilla, un barrio de la periferia de La Habana, desde el cual escribe y al que se refiere cada vez que puede. Al final de la mayoría de sus libros, en lugar de indicar el país o la ciudad, aparece el nombre del barrio junto a la fecha en la que terminó la obra.

(Dettman, 2009, p. 44). La pre-modernidad se exhibe rentable en estos imaginarios fantasmagóricos de la ciudad, pero no corresponde a esa “verdad” que busca el narrador, por el contrario, aunque su voz resulte seductora, conduce por la vía que lleva al detective a sentirse como un extraño.

La nación conjurada

En *La neblina del ayer*, la nación fantasmagórica solo puede dar paso a una real en tanto el investigador reconozca su aspecto aparente. Una de las obsesiones que se advierten en la obra de Padura ha sido su concepto de lo real. En su ensayo “Modernidad y posmodernidad en la novela policial en Iberoamérica”, su principal reproche a los escritores de novela policial cubana que lo precedieron es que “se lanzaron a la creación de una literatura esquemática, permeada por concepciones de un realismo socialista que tenía mucho de socialista pero poco de realismo” (Padura, 1999, p. 48). Esta es una declaración de intenciones cuando se aproxima a su tiempo. De ahí que su personaje emprenda un peregrinaje por la ciudad que le permita, como al naturalista, calibrar el nuevo orden que gobierna la isla.

Conde, en medio de su desvarío después de una paliza, alucina haber tenido un encuentro con J.D. Salinger, a quien Padura menciona en varias de sus novelas. Este le señala que el curso de los acontecimientos es irremediable y que “[e]l sufrimiento [que aqueja al ser humano] es el resultado del deseo de poseer” (Padura, 2005, p. 242). La lección que le insta a aprender consiste en aceptar el mundo

tal y como es, independientemente de cualquier pensamiento específico que uno tenga sobre él. Y tú estás lleno de pensamientos terriblemente específicos, hasta quieres cambiar el mundo con esos pensamientos, y olvidas que eres tú mismo lo único que tu mente puede cambiar. (Padura, 2005, pp. 242-243)

Este recurso *ex machina* reconcilia a Conde con su vocación de escritor, pero a la vez sugiere los significados del desenlace: se trata de asimilar el presente haciéndose cargo de los fantasmas del pasado.

Llevado por su instinto descubre la verdad sobre quién es la asesina (Amalia Ferrero), pero también que los motivos de las muertes están mediados por el deseo nunca satisfecho de poseer unos privilegios basados en su derecho de sangre, que se ven frustrados debido a la terquedad de la historia. Alcides Montes de Oca había planeado salir de la isla con Violeta del Río, lo cual frustraba para siempre el deseo de Amalia Ferrero de ser reconocida como hija de la ilustre familia. En ese sentido la novela sistematiza una especie de código moral en el que condena un tipo de ambición: la de intentar pertenecer a una clase.

Con el descubrimiento, Violeta del Río, la joven Catalina Basterrechea apodada Lina Ojos Bellos, ante Mario Conde ya no es la voz seductora de un disco que atormentó a su padre en el pasado, sino una víctima que “había cometido el más terrible pecado de infidelidad cuando se atrevió a sacrificar lo que siempre había deseado ser [una cantante] y hacer en la vida, para alcanzar una posible felicidad que quizás nunca le había correspondido [pertenecer a la aristocracia]” (Padura, 2005, p. 352). El hechizo se ha roto, después de que él se ha “empeñado en saber y, al final, apenas había conseguido levantar un lodo pútrido, debajo del cual sólo había más y más podredumbre y ponzoña” (pp. 351-352). La “verdad” se revela como el desengaño de la utopía; la fantasmagoría ha sido conjurada. No hubo una nación mejor en la versión prefabricada de la comunidad de los discursos oficiales, pero tampoco en la que se ofrecía como un paraíso carnal que retorna deslumbrante en una nueva era de libre mercado.

En la escena del final, Tamara, la novia de Conde, irrumpe en su casa y le pregunta hasta cuándo va a escuchar los boleros de Violeta del Río; un llamado de la realidad que busca una conciencia de sí. El detective, liberado del encantamiento, rompe los discos. Su acto se traduce en una resistencia a aceptar que, en los cantos de sirena de un pasado fantasmagórico y bohemio donde asoman también las condiciones materiales de los marginados y los explotados de entonces, pueda estar la respuesta al futuro de la isla. Pero este reconocimiento no habría sido posible si esa voz no hubiera reclamado “no perderse total e irreversiblemente en el olvido” (Padura, 2005, p. 352) y Mario Conde no hubiera atravesado el infierno y vuelto a su Ítaca.

De la misma manera que Conde vuelve a su barrio La Víbora, Padura retorna a una Cuba histórica, la del presente, desde la cual puede suturar imaginariamente las discontinuidades del pasado. *La neblina del ayer*, entonces, reescribe la historia de la nación distanciándola críticamente de las versiones oficiales y sus contrapartes exotizadas. Padura, consciente de que la crisis ha producido nuevas fantasmagorías de la cultura y viñetas nacionales en las redes transnacionales de circulación y consumo, se rehúsa a ceder sin más a sus fáusticas demandas. Así, su Cuba imaginada se instala en un escenario paradójico: entre un cuestionamiento a los errores históricos del gobierno cubano y el deseo de superación de la crisis, también como crítica a los fuegos artificiales de la apertura económica producida por el Período Especial y sus ofertas espectrales. El resultado, como en toda alegoría, no es el producto de una imagen cristalizada como la que aspiraba el símbolo decimonónico, sino una compuesta “en el vacío de una diferencia temporal” (De Man, 1991, p. 230), resultante de la recomposición de constelaciones liadas por la escritura. La nación, pese a estar suturada, o, debido a ello más bien, exhibe las huellas de sus heridas. En esta alegoría, los símbolos de la Cuba literaria y musical se disponen en un proceso de negociación con subjetividades emergentes, la experiencia de la diáspora y la mirada atónita de una urbe en proceso de descomposición ante los cambios, revelando una imagen ambigua de la isla enfrentada al dilema de la nostalgia por el pasado y la pregunta por el futuro.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Battaglia, D. R. (2014). *Representing Cubanness: Time, Space and Cultural Identity in the Work of Leonardo Padura Fuentes* [Tesis de Doctorado, University of Leeds]. <https://etheses.whiterose.ac.uk/12518/>
- Berg, M. L. (2011). *Diasporic Generations: Memory, Politics and Nation Among Cubans in Spain*. Berghan Books.
- Benjamin, W. (2004). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Contrahistorias.
- Benjamin, W. (2005). *El libro de los pasajes*. Akal.
- Blanchot, M. (2005). *El libro por venir*. Trotta.
- Buckwalter-Arias, J. (2010). *Cuba and the New Origenismo*. Boydell & Brewer Ltd.
- Calzadilla, I., y Ríos, A. (2005). "Acerca del discurso pronunciado por el Presidente de la República de Cuba, Fidel Castro Ruz, al clausurar el acto por el Día Internacional de la Mujer, efectuado en el Palacio de las Convenciones, el 8 de marzo de 2005". *Granma*.
- https://web.archive.org/web/20080313081348/https://cubaminrex.cu/Archivo/Presidente/2005/FC_080305.htm
- Casamayor-Cisneros, O. (2015). Tedio y banquete: "cansancio histórico", pre-reconciliación y cubanía en las novelas de Leonardo Padura. *A Contracorriente*, 13(1), 81-104.
- <https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/1459/2455>

- Colín, J. J., & Miller, C. (2016). La literatura como recurso existencial en el neopolicial latino-americano: *La neblina del ayer* y *Adiós, Hemingway* de Leonardo Padura Fuentes. *Rocky Mountain Review*, 70(1), 34-44. <https://www.jstor.org/stable/24898566>
- De la Campa, R. (2003). Globalización y nostalgia: *Buena Vista Social Club*. En H. Herlinghauss & M. Moraña (eds.), *Fronteras de la modernidad en América Latina* (pp. 143-156). Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- De Man, P. (1991). *Retórica de la temporalidad. Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Dettman, J. (2008). Utopía y heterotopía en *La neblina del ayer* de Leonardo Padura. *Confluencia*, 23(2), 84-92. <https://www.jstor.org/stable/27923276>
- Dettman, J. (2009). Tiempo nublado: *La neblina del ayer* de Leonardo Padura Fuentes. *Hispanamérica*, 38(113), 37-45. <https://www.jstor.org/stable/27809462>
- English, T. J. (2011). *Nocturno de La Habana*. Random House Mondadori.
- Escribà, Á. M., & Sánchez Zapatero, J. (2006). Manuel Vázquez Montalbán y Leonardo Padura mismas miradas, diferentes latitudes. *Hipertexto*, (4), 155-158. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2054251>
- Fernández, R. A. (2015). Radamés Giro y la investigación de la música en Cuba. *Temas*, (84), 114-122.
- Fineman, J. (1980). The Structure of Allegorical Desire. *October*, 12: 47-66. <https://doi.org/10.2307/778574>
- Foucault, M. (1986). *El pensamiento del afuera*. Pre-Textos.
- Foucault, M. (1978). Espacios otros: utopías y heterotopías. *Carrer de la ciutat*, (1), 5-9. <http://hdl.handle.net/2099/425>

- Gutiérrez, M. A. (2018). *La Habana imaginada. Nostalgia ruinas y utopía después de 1990* [Tesis de doctorado, Universidad de Chicago].
- Han, B.C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Jameson, F. (1981). *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*. Routledge.
- Kohan, M. (2015). *Ojos brujos. Fábulas de amor en la cultura de masas*. Ediciones Godot.
- Link, D. (2009). *Fantasmas. Imaginación y sociedad*. Eterna Cadencia.
- Miller, J. A. (1988). *Matemas II*. Ediciones Manantial.
- Montoya, Ó. (2014). Subjetividades postsocialistas y mercados transnacionales de la nostalgia en *La Neblina del ayer* de Padura Fuentes. *A Contracorriente*, 11(3), 119-138.
- <https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/viewFile/821/1452>
- Padura Fuentes, L. (1999). Modernidad y posmodernidad: la novela policial en Iberoamérica. *Hispanamérica*, 28(84), 37-50.
- Padura Fuentes, L. 2005. *La neblina del ayer*. Tusquets.
- Padura Fuentes, L. 2015. *Aquello estaba deseando ocurrir*. Tusquets.
- Padura Fuentes, L. (2015a). *Cómo nace un personaje*. EPUB, Tusquets.
- Padura Fuentes, L. (2015b). *Yo quisiera ser Paul Auster*. Editorial Verbum.
- Quiroga, J. (2005). *Cuban Palimpsests*. University of Minnesota Press.
- Rojas, R. (2006). *Tumbas sin sosiego. Revolución disidencia y exilio del intelectual cubano*. Anagrama.

- Rojas, R. (2003). Cultura e ideología en el poscomunismo cubano. En M. de Miranda Parrondo (Ed.), *Cuba: sociedad, cultura y política en tiempos de globalización* (pp. 79-94). Pontificia Universidad Javeriana.
- Serra, A. (2007). *The "New Man" in Cuba: Culture and Identity in the Revolution*. University Press of Florida.
- Zamora, J. A. (1999). El concepto de fantasmagoría sobre una controversia entre W. Benjamin Th.W. Adorno. *Taula, quaderns de pensament*, (31-32), 129-155. <http://hdl.handle.net/10261/201781>

AUTENTIFICAR, FALSIFICAR Y PATRIMONIALIZAR. LA CERÁMICA ALZATE Y LA TRANSFORMACIÓN DE SU VALORACIÓN^a

Authenticating, forging and patrimonializing. The Alzate
ceramics and the transformation of its valuation

Documento de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3986>

Recibido: junio 10 de 2021. Aceptado: febrero 24 de 2022. Publicado: marzo 30 de 2022

*Iván Darío López Lugo**

Resumen

El caso de la cerámica Alzate es un reconocido episodio en el que un grupo de expertos locales y algunos científicos europeos fueron engañados por parte de una familia de la ciudad de Medellín a principios del siglo XX, conocida como los Alzate quienes fabricaban cerámicas de barro con fines comerciales, las cuales fueron a parar a algunos de los museos más importantes en el mundo como el Museo de Historia Natural de New York, el museo Trocadero en Francia, el Museo de Neuchâtel en Suiza, entre otras instituciones, como precolombinos originales. Este particular hecho configura un capítulo sin precedentes en cuanto a la valoración del patrimonio cultural precolombino se refiere, la reinterpretación de este por parte de unos artesanos locales y la comercialización del pasado

^a El artículo se deriva de una exposición cuya fecha de inauguración es en junio de 2022, y de la cual el autor hace parte del equipo de curaduría.

* Historiador de la Universidad de Antioquia. Investigador del Museo de Ciencias Naturales de La Salle del Instituto Tecnológico Metropolitano, Medellín, Colombia. ORCID: 0000-0003-0393-7328. Correo electrónico: ivdalopezlugo@gmail.com, investigacionesmuseo@itm.edu.co

material de los indígenas que dieron origen a una expresión artística local basada en modelos indigenistas del pasado. De otra parte, es un episodio como pocos en los que un objeto pasa de ser considerado como una evidencia material invaluable de las culturas americanas de antes de la conquista, a ser consideradas como falsificaciones de poco valor para ser consideradas posteriormente como piezas importantes por su estética y carga cultural siendo actualmente custodiadas por varias instituciones museísticas en Colombia y el mundo.

Palabras clave

Alzate; Aura; Autenticidad; Cerámica; Falsificación; Patrimonio; Valoración.

Abstract

The Alzate ceramics case is a well-known episode in which a group of local experts and some European scientists were deceived by a family from the city of Medellín in the early twentieth century known as the Alzate family, who manufactured clay ceramics for commercial purposes, which ended up in some of the most important museums in the world such as the Museum of Natural History in New York, the Trocadero Museum in France, the Museum of Neuchâtel in Switzerland, among other institutions, as original pre-Columbian. This particular fact, configures a chapter without precedents as far as the valuation of the pre-Columbian cultural patrimony is concerned, the reinterpretation of this one on the part of some local craftsmen and the commercialization of the material past of the natives that gave origin to a local artistic expression based on indigenist models of the past. On the other hand, it is an episode like few others in which an object goes from being considered as an invaluable material evidence of the American cultures of before the conquest, to being considered as forgeries of little value to be considered later as important pieces for their aesthetics and cultural load being currently guarded by several museum institutions in Colombia and the world.

Keywords

Alzate; Aura; Authenticity; Ceramics; Forgery; Heritage; Valuation.

Introducción

En el año 2010, fue publicada una reedición ampliada y traducida al español del libro de los científicos suizos Otto Fuhrmann¹ (1871-1945) y Eugène Mayor² (1877-1976) titulado la *Expedición Helvética: viaje de exploración científica en Colombia en 1910 de los profesores Otto Fuhrman y Eugene Mayor*³, el cual fue publicado por primera vez en el año de 1914 por la Universidad de Neuchâtel en Suiza. Esta expedición y posterior publicación a principios del siglo XX, se realizaron después de que los gobiernos de Suiza y Colombia firmaran el Tratado de Amistad en el año 1908 con fines de establecimiento diplomáticos, y de intercambio científico y comercial, y por medio del cual se abrió la posibilidad de realizar un viaje que permitiera conocer la exuberante naturaleza colombiana tan llamativa y desconocida para los científicos europeos de entonces.

Esta expedición que fue auspiciada⁴ principalmente por la Sociedad Helvética de Ciencias Naturales, contó a su vez con financiación estatal y privada, la cual posibilitó un recorrido en el territorio colombiano a partir del 20 de julio de 1910 y que tuvo una duración de un poco más de tres meses. El resultado de este trabajo fue la publicación de un libro de 1090 páginas en el que se consignaron los resultados de este viaje científico que tenía como objetivo coleccionar el mayor número de especímenes relacionados con la historia natural de Colombia para que fuesen estudiados por expertos europeos. Así, en este viaje maratónico, los científicos suizos lograron coleccionar “1279 especies vegetales y 647 especies animales” (Gómez Gutiérrez, 2011, p. 25).

¹ Científico suizo especialista en invertebrados (zoólogo).

² Científico suizo especialista en hongos y microorganismos (médico y micólogo).

³ Esta publicación fue un trabajo conjunto entre la Universidad Javeriana, la embajada de Suiza en Colombia y Colciencias con motivo del Bicentenario de la Independencia de Colombia y del centenario del viaje de exploración realizado por los científicos suizos Otto Fuhrman y Eugène Mayor en Colombia. El título original en su primera edición del año 1914 es: *Voyage d'Exploration Scientifique en Colombie*. Existe un ejemplar original de la primera edición del libro en francés en el Centro de Ciencias Museo de Ciencias Naturales de La Salle.

⁴ La Confederación Suiza también ayudó con una beca para que los dos científicos pudiesen venir a territorio suramericano.

Además de sus intereses científicos, los exploradores europeos aprovecharon el tiempo de viaje para escribir sus diarios de campo en los que consignaron asuntos de la cultura y la vida en Colombia, y para visitar algunas de las ciudades más importantes del país y así tratar de conseguir la mayor cantidad de material posible para llevar de vuelta a Europa y ser estudiado. Muchos de estos objetos de diversa naturaleza hicieron parte de las colecciones del Museo de Etnografía de Neuchâtel en Suiza y algunas colecciones privadas.

Figura 1. Plancha número 27 del libro de la Expedición Helvética donde se muestra cerámica Alzate.

Síntesis de los trabajos científicos



✂ Plancha XXVII

Nota: Esta imagen es tomada de Gómez Gutiérrez, 2011, p. 447.

En este recorrido, visitaron la ciudad de Medellín, capital del departamento de Antioquia, donde fueron a conocer la colección de cerámicas precolombinas, piezas orfebres, minerales y animales naturalizados que poseía el comerciante local Leocadio María Arango. En este lugar, los profesores Fuhrmann y Mayor se interesaron en la adquisición de 130 piezas cerámicas de una particular apariencia nunca antes registrada por arqueólogos occidentales, las cuales llevaron a su país para ser estudiadas por Théodore Delachaux, especialista en artes y tradiciones, quien hizo un detallado análisis de las mismas, sin percatarse que se encontraba frente a una reinterpretación del pasado prehispánico por parte de unos integrantes de una familia de artesanos de la ciudad de Medellín que vieron en la demanda de estas piezas, por parte del mundo enciclopédico occidental, la posibilidad de materializar un lucro económico con la fabricación de estos objetos.

Estas cerámicas, que salieron en esta publicación como originales, fueron observadas por otros científicos como Eduard Seler, director del Museo Etnográfico de Berlín, y el profesor Von den Stein, quienes denunciaron la falsedad de las mismas con solo verlas en fotografías, lo cual se corroboró posteriormente durante el Primer Congreso Internacional de Etnología y Etnografía reunido en Neuchâtel Suiza en el año de 1912, mientras el mencionado libro se encontraba en impresión.

Desde entonces, estos objetos son conocidos como la cerámica Alzate, la cual fue el resultado de una industria familiar que logró engañar a expertos internacionales y locales en el campo de la etnología y la arqueología, lo que permitió que fuesen conservadas por varios museos en el mundo como auténticas piezas precolombinas hasta el momento en que fue descubierto el engaño que provocó seguidamente su catalogación como falsificaciones. Posteriormente, en un cambio de mirada sobre el trabajo de los Alzate por parte de algunos académicos, fueron nuevamente consideradas como piezas de interés cultural debido a su riqueza estética e imaginativa que daba cuenta de una reinterpretación del pasado indígena colombiano por parte de estas personas y que hoy en día son consideradas como bienes patrimoniales, actualmente custodiados en museos de la ciudad de Medellín, el Museo de Historia Natural

de New York y otros museos en el Viejo Continente⁵; siendo un caso particular en cuanto a reinterpretación, valoración del patrimonio cultural del país y la comercialización del mismo.

Actualmente, esta cerámica es conservada en dos de los museos con mayor tradición en la capital antioqueña, los cuales tenían objetivos conservacionistas y culturales diferentes al momento que la administración departamental de Antioquia pusiera su interés sobre esta colección desde el año 1922, logrando su custodia solo algunas décadas después.

Tras la expropiación de estos objetos de interés, el departamento dio en custodia en 1956 a la Universidad de Antioquia parte de la colección arqueológica de Leocadio María Arango y algunas cerámicas Alzate para ser incorporadas a la colección del museo del Instituto de Antropología⁶, dirigida por el antropólogo Graciliano Arcila Vélez, donde permanecieron guardadas por décadas hasta la realización de una exposición en el año de 1988, en la que se resaltó el valor estético y cultural de esta cerámica mientras se homenajeaba la memoria del antropólogo Luis Fernando Vélez Vélez, quien puso nuevamente a este grupo familiar y su trabajo en las discusiones académicas desde años atrás con la escritura de un artículo sobre el tema en 1967, en el que aparece una entrevista a Pascual Alzate último sobreviviente de esta empresa familiar.

A su vez, el naturalista Nicéforo María fundador del Museo de Historia Natural del Colegio San José en 1913 adquirió piezas Alzate para su museo escolar entre los años 1913-1922, ubicándolas en la colección arqueológica y etnográfica del museo, hasta que fueron clasificadas⁷ y valoradas en 1995 por la antropóloga Clara Uribe Correa. Inicialmente estas piezas fueron asociadas

⁵ En el mundo, las piezas Alzate se encuentran en Museos de Historia Natural o de Ciencias Naturales. Algunos poseen colecciones de arte local como lo es el caso del Museo Universitario Universidad de Antioquia (MUUA).

⁶ Actualmente estas piezas hacen parte del Museo Universitario Universidad de Antioquia (MUUA), consolidado en el año de 1971, en el que funcionó una colección antropológica, de ciencias naturales y de arte. Hoy en día se le suma la colección de Historia Universitaria fundada en el año de 1980 por Graciliano Arcila. Miembros de la Asamblea Departamental se enteraron de la venta del Museo de Leocadio María Arango por parte de sus herederos. En este sentido, la respuesta fue la expropiación de las piezas precolombinas, entre las que se encontraba la cerámica Alzate, dando cumplimiento a la ley 103 de 1931 que prohibía la comercialización de elementos arqueológicos.

⁷ En las fichas de clasificación de la cerámica se manifiesta, según la antropóloga Clara Uribe, que las piezas fueron adquiridas para el Museo del Colegio de San José por medio de compra y donación.

a colecciones arqueológicas sin un propósito definido, más allá de la anécdota y de su asociación a una expresión estética popular que reinterpretaba el pasado indígena de nuestro país y que tenían cierto valor estético.

Actualmente, el Museo Universitario Universidad de Antioquia (MUUA), posee alrededor de 1500 cerámicas Alzate y el Museo de Ciencias Naturales de La Salle 113, las cuales se caracterizan por ser piezas únicas entre sí, lo que demuestra una gran capacidad productiva, creativa y original en cada una de estas cerámicas que les da el carácter de artistas a este grupo familiar. Según Giraldo (2015), se conservan alrededor de tres mil piezas Alzate diseminadas por el mundo que más que una falsificación son objetos únicos en su diseño y fabricación evidenciando el trabajo imaginativo de esta industria familiar.

I

Don Leocadio María Arango (Medellín, 1831-1918) fue un comerciante anti-queño, que durante el siglo XIX y principios del siglo XX fue conocido como uno de los primeros coleccionistas de piezas precolombinas, minerales, animales naturalizados y objetos orfebres de interés para científicos europeos a finales del siglo XIX y principios del siglo XX en Colombia. Actualmente varias de sus colecciones se encuentran custodiadas en diferentes museos del país⁸.

Entre varios de sus negocios durante el siglo XIX, el señor Arango fue socio de varias explotaciones mineras de las cuales consiguió buenos dividendos económicos, como lo fueron la mina el Zancudo, la mina Oca en Remedios, entre otras operaciones de esa naturaleza (Botero, 2006, p. 75) de donde logró adquirir diversos objetos cerámicos precolombinos, material orfebre y algunas muestras minerales que empezó a exhibir en un local único en su naturaleza en la ciudad de Medellín, junto a una colección de algunos animales naturalizados como pájaros, mariposas y mamíferos pequeños.

⁸ Museo del Oro, Museo de Ciencias Naturales de La Salle, Museo Universitario Universidad de Antioquia.

Así, durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, el señor Arango se interesó en la conformación de una colección de antigüedades indígenas, minerales, aves, insectos y demás objetos curiosos relacionados con la historia natural al estilo de los gabinetes europeos por más de treinta años, lo que lo acreditaba como un experto en los asuntos relacionados con el pasado material de las culturas precolombinas en el país.

Su afición por el coleccionismo lo llevó a realizar contactos donde tenía negocios o minas en Antioquia y el Cauca, indicándole a sus representantes sobre el cuidado necesario a la hora de mover la tierra y, a estar vigilantes en rescatar aquellas vasijas de barro tan apetecidas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX por exploradores y científicos europeos y norteamericanos, o les recomendaba la compra de todos estos objetos curiosos que iban a parar a su gabinete para ser debidamente expuestos y clasificados.

Conocido como uno de los primeros coleccionistas en la ciudad de Medellín, realizó todos los procedimientos propios de un investigador europeo de la época, dando cuenta de datos asociados a la procedencia, datación y cultura asociados a cada una de las piezas de su colección lo que les daba el aura de ser, en el caso de la cerámica, auténticos precolombinos. Sin embargo, muchas de las piezas que hacían parte de su colección eran fabricadas por un amigo suyo y sus hijos, conocidos como los Alzate⁹.

Las primeras ilustraciones de la denominada cerámica Alzate, aparecieron en el libro titulado *Geografía general y compendio histórico del Estado de Antioquia en Colombia* (1885) de Manuel Uribe Ángel; en este texto aparecen 32 planchas en las que se observan 48 piezas en cerámica de las cuales varias eran Alzate, resaltando de las mismas sus formas y adornos como ranas, serpientes y cocodrilos. Esta publicación le dio un sello de autenticidad a las piezas que allí aparecían y por ende al museo de Leocadio María Arango.

⁹ Estamos hablando del padre, Julián Alzate, creador de la industria familiar, y sus hijos Pascual, Luis y Miguel Alzate, quienes engañaron al señor Leocadio María Arango con la venta de estas cerámicas.

De otra parte, en el texto de Ernesto Restrepo Tirado titulado, *Ensayo etnográfico y arqueológico de la Provincia de los Quimbayas en el Nuevo Reino de Granada* (1892), aparece una descripción que hace alusión a unos “figurines de tierra”, poco apreciables si se les compara con el trabajo orfebre de nuestros ancestros indígenas, refiriéndose a la extraña cerámica que estaba observando que era Alzate.

Asimismo, tras llevar varias décadas en la conformación de la colección de su museo, Leocadio María Arango realizó la publicación de un catálogo con la ayuda de la Academia Antioqueña de Historia, fundada en 1903, de los objetos de su local con el fin de que estos fuesen autenticados por los miembros expertos de esa nueva corporación en asuntos arqueológicos y así certificar su museo al estilo de los museos europeos del siglo XIX. En este documento, publicado en el año de 1905, aparece la siguiente certificación:

Los suscritos comisionados por la Academia de historia, á solicitud del señor D. Leocadio María Arango, para examinar los objetos arqueológicos que existen en su museo, e informar respecto a la autenticidad de ellos, certificados, después de una inspección minuciosa y concienzuda que, según nuestro leal saber y entender, todos los objetos mencionados son genuinos, y exactas las procedencias que se les atribuyen en el catálogo formado por el Sr. Arango. Medellín, septiembre 2 de 1905. (Arango, 1905, p. 7)

El certificado fue expedido por los señores Tulio Ospina, Eduardo Zuleta y Juan B. Montoya y Flórez. Este último habló de la autenticidad de la cerámica Alzate, pensando que eran precolombinos, en un texto titulado *El cuerpo humano en el arte*, el cual rectificó posteriormente en el artículo “Cerámicas Antiguas, Falsificadas en Medellín”, publicado en el *Repertorio Histórico de Antioquia* (1922) en el que finalmente descubre los fabricantes de la misteriosa cerámica.

Figura 2. Piezas calçadas del catálogo de Leocadio María Arango y publicadas en el libro de la Expedición Helvética.

Síntesis de los trabajos científicos



✂ Plancha XXXIV. Figuras calçadas a partir de las planchas del catálogo de la colección L. M. Arango en Medellín.

Nota: Esta figura fue tomada de Gómez Gutiérrez, 2011 p. 421.

Esta serie de publicaciones y certificaciones por parte de los miembros pertenecientes a esta tradición intelectual que venía tomando fuerza entre las esferas burguesas de la ciudad de Medellín, se basaba en los paradigmas positivistas propios del siglo XIX, entre los cuales se proponía que la comprensión de la naturaleza debía realizarse a través de la observación y la comprobación de sus leyes a partir del método científico, y por medio del cual se dotó a aquellas piezas fabricadas por los Alzate de un aura que certificaban su autenticidad.

Según Walter Benjamín (1989), el concepto de aura, es un entretejido de espacio y tiempo que compone el aquí y el ahora de la obra de arte que garantiza la unicidad de la misma, en la que coexisten como sus características la tradición, la autenticidad y el carácter de testimonio histórico que la unge de una ritualidad que le da el atributo de ser una pieza de culto y de exhibición (Radetich, 2011, s.p).

Así, la autenticidad dada por la tradición enciclopédica del siglo XIX, encontró en la conformación de muros, gabinetes de curiosidades o de ciencias naturales, su materialidad, en la que se expresaba el paradigma del pensamiento en ese momento. Eso fue lo que encontraron los científicos suizos Otto Fuhrmann y Eugène Mayor –hijos de esa tradición de pensamiento occidental– al observar lo bien conservada, dispuesta y catalogada que se encontraba la colección del señor Arango, certificada además por la Academia Antioqueña de Historia y expertos en la materia, ya que “la autenticidad de una cosa es la cifra de todo lo que desde el origen puede transmitirse en ella desde su duración material hasta su testificación histórica” (Benjamin, 1989, p. 3).

La expedición Helvética, tras su paso por la ciudad de Medellín, llevó consigo un número de 130 cerámicas de una apariencia extraña que llamaron la atención de los viajeros suizos, quienes las compraron con absoluta confianza ya que hacían parte del catálogo de Don Leocadio María Arango, reconocido experto en el tema.

En Europa, las piezas fueron analizadas por Théodore Delachaux, especialista en artes y tradiciones populares, quien hizo un trabajo descriptivo a partir de la comparación de objetos similares que existían en la literatura, museos y colecciones del Viejo Continente sin darse cuenta de que se trataba de falsificaciones (Gómez Gutiérrez, 2011, p. 27).

En ese momento, el profesor Delachaux, consideró que las piezas provenían de varias localidades cercanas al río Cauca, al occidente de Manizales, lo cual realizó basándose en varios mapas de las zonas a partir de indicaciones del señor Arango. En cuanto a su primera impresión, él y sus colegas quedaron

sorprendidos por su aspecto bizarro de chucherías raras y curiosas; involuntariamente buscamos una analogía y nuestro espíritu se inclina a las gárgolas de las catedrales góticas: nos parece tener frente a nosotros, en miniatura, su fauna llena de vida. Sus formas están cargadas de imprevistos, la invención es tan fecunda, los movimientos denotan una observación de la naturaleza tan intensa y al mismo tiempo una libertad de interpretación decorativa de una tal libertad, que tenemos la impresión de encontrarnos frente a la obra de un gran artista. (Gómez, 2011, p. 415)

Seguidamente, menciona que la materia prima es arcilla de color negro tendiendo hasta el castaño oscuro y que su elaboración no fue muy complicada; ya que las piezas habían sido moldeadas a mano como “todas las cerámicas Antiguas de América del Sur” (Gómez, 2011, p. 416). De otra parte, Delachaux se inclinaba de manera tímida a la única hipótesis que mencionaba que las personas que elaboraron esa cerámica habían pertenecido a un pueblo que había sido destruido por los Quimbayas antes de la conquista; dicha apreciación aparecía en el catálogo de la colección Arango y se le atribuía a Ernesto Restrepo Tirado quien era miembro de la Academia Antioqueña de Historia y que denominó esta supuesta cultura desaparecida como los “Chaverrones”.

De otra parte, al Dr. Seler, conservador del Museo Etnográfico de Berlín, le fueron enseñadas algunas placas de la extraña cerámica por parte del profesor Fuhrmann tras su viaje en Colombia, quien las consideró de inmediato como falsificaciones con solo verlas en fotografías en octubre de 1911.

A pesar de ello, Théodore Delachaux consideraba poco probable que una persona experta como Leocadio María Arango hubiese coleccionado piezas falsas por más de cuarenta años, lo cual le daba certeza de su autenticidad y el hecho de que estas se encontrasen en otras colecciones en el mundo.

Así mismo, en el ámbito local, Juan B. Montoya y Flórez dio algunas apreciaciones en el sentido de la autenticidad de las cerámicas de color negro que poseía Leocadio María Arango y las utilizó para realizar un trabajo en relación a representación del cuerpo humano en diferentes momentos de la historia del arte, en comparación con las representaciones hechas por el mundo precolumbino basadas en la cerámica Alzate, ya que en la ciudad de Medellín no se había socializado la polémica suscitada en Europa.

Respecto al análisis que realizó el Doctor Montoya y Flórez sobre la representación del cuerpo en el arte precolombino anotó lo siguiente:

el arte primitivo, ingenuo y torpe no sintió la necesidad de estudiar la regularidad en la estructura del cuerpo. Las figuras de barro de nuestros aborígenes presentan proporciones que pugnan por completo con la naturaleza, pues los hombres y mujeres representados, cuando más alcanzan al canon de niño de menos de un año o sea 4 alturas de cabeza y en lo general hasta solamente dos y medio. Estas figuras monstruosas se asemejan a ciertos tullidos de nacimiento, por parálisis infantil, con piernas diminutas y un grueso tronco normal coronado por deforme cabezota. (...). De todos modos, lo que más cuidaban era de reproducir el rostro con todos sus detalles, como lo demuestran las lindas mascaritas de mujeres, de tamaño casi natural, hechas de barro negro de reflejos metálicos por el talco y que provienen de los sepulcros de Guasanó. (Montoya y Flórez, 1938, p. 4)

En el caso particular de las máscaras, Montoya y Flórez se refiere según Luis Fernando Vélez Vélez (1967), a las piezas elaboradas por el miembro de la familia Alzate conocido como Luis Alzate quien también fabricaba cuerpos humanos, vajillas y jarros.

II

Tras haber sucedido varios debates en torno a la autenticidad de las piezas Alzate, “el engaño (...) no fue descubierto sino hasta 1912, durante el Primer Congreso Internacional de Etnología y Etnografía realizado en Neuchâtel (Suiza). Don Leocadio se enteró a través del periódico *El Espectador*. Sin embargo, siguió defendiendo hasta su muerte (1918) la autenticidad de las piezas” (Molina Londoño, 1990, s.p.).

Durante este encuentro académico se determinó, como lo había señalado el Dr. Seler, que, a lo sumo estas piezas, sin ser falsas¹⁰, serían el resultado de una industria de indígenas de inicios del siglo XX. Este comentario, aunque le da una connotación peyorativa al descubrir que no son auténticas piezas precolombinas, les da a su vez crédito ya que las reconoce como el trabajo de un grupo cultural indígena moderno con algo de interés. Sus argumentos se basaron además en algunas evidencias de tierra amarilla depositada en todas

¹⁰ En este comentario le da crédito a la factura y valor estético de las piezas Alzate. Esto en relación con el hecho de que, si varios expertos fueron engañados por estos objetos, ello se debía a que esta cerámica tenía características que valía la pena resaltar.

las hendiduras de las figuras, lo cual era posible solo si todas las tumbas donde se encontraban los figurines hubiesen colapsado, la diferencia en la calidad de la cocción en cada objeto y los extraños barnices con el que se le daba su característico brillo negro.

Es evidente, hasta el momento, cómo el concepto de autenticidad u originalidad, al igual que la gestión del patrimonio, varían en el tiempo y el espacio debido a las tensiones de orden social, político y económico en que se encuentran sometidos. De otra parte, se ve cómo la afirmación de si algo es falso o verdadero y la activación del patrimonio son campos marginados que solo están abiertos para los iniciados u aquellos que hacen parte de una tradición académica que avala su experticia en estos asuntos y no para aquellos del común.

En relación a lo anterior, es evidente cómo la obra Alzate ha perdido su aura, aquello que la convierte en un objeto de culto, mientras recorre otro camino paralelo en el que hay posiciones que reivindican el valor estético, constructivo y cultural de estos “muñecos”, en palabras de Julián Alzate (Vélez, 1967, p. 160).

En relación con lo anterior, señala Oscar Moscoso (2016), citando a González-Varas que:

si el aura se manifiesta en el objeto original, se atenúa o generalmente se pierde ante la falsificación, o la copia: cuando se certifica la falsificación de una obra hasta entonces considerada como original, además de caer de golpe su valor económico, se pierde muchas veces su reverencia y su admiración aurática hacia la misma, aun cuando pudiera seguir satisfaciendo nuestras experiencias estéticas. (p. 22)

Este era uno de los puntos importantes que Walter Benjamin señalaba en su trabajo en relación a *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, debido a que la falsificación y su reproducción, en el caso de la cerámica Alzate, se supone iría en detrimento de su aura, es decir, la pérdida de su condición de auténtica y su condición de objeto de culto.

Sin embargo, varios científicos antes y después de descubrir el engaño, realizaron valoraciones positivas que dieron un aura renovada a este trabajo artístico hasta ser consideradas como piezas patrimoniales y que son aún conservadas como parte importante de la cultura y del arte popular de principios del siglo XX en la ciudad de Medellín.

Juan B. Montoya y Flórez (1922), rectifica su posición en el texto “Cerámicas Antiguas Falsificadas en Medellín”, donde marca la condición de falsa a la cerámica, en la que deja ver varios aspectos en relación a lo que venimos marcando sobre las 130 piezas compradas en Medellín por O. Fuhrmann y E. Mayor. En el texto expresa que todo es un timo, el “indio” que dicen vendió las piezas, en realidad es un hombre del pueblo. “Estas cerámicas y similares han pasado siempre en Medellín como procedentes de Apía o Cañaveral, y en su enorme y fantástica variedad han sido fabricadas y vendidas por Pascual Alzate y su Hermano Miguel” (p. 504). El padre de estos, Julián Alzate, se dedicaba a la naturalización de pájaros e insectos en ese momento y había ejercido dicha actividad económica décadas atrás. De forma irónica, mencionaba el Dr. Montoya y Flórez que Pascual Alzate debía ser enviado a la escuela de Bellas Artes y así dejaría de perjudicar a intelectuales locales y extranjeros, reconociendo de alguna manera el valor artístico de estas piezas de barro únicas en su estilo y el talento de sus creadores

Delachaux mencionaba a la vez que la fuente de inspiración de estas cerámicas era faunística, con poca representación de la flora y donde los protagonistas eran seres vivientes –animales y humanos- con los que se evocaba “una fauna imaginaria tan vital como la real y algunas veces singularmente inquietante” (Gómez Gutiérrez, 2011, p. 417). Según Luis Fernando Vélez Vélez (1967), “esto es lo que representa el arte de lo Alzate: imprevisto y libertad creadora aplicados a una temática indigenista americana” (p. 172).

Tras el descubrimiento del engaño, la Administración Departamental de Antioquia trató de adquirir las piezas Alzate en 1922 junto con parte de la colección del Museo de Leocadio María Arango; esto solo se pudo llevar a cabo en 1956 tras conocer la intención de sus herederos de vender la colección que conformaba el museo. Respecto a los precolombinos falsos, estos fueron

entregados al Museo Universitario Universidad de Antioquia (MUUA) y otras fueron adquiridas por el Hermano Nicéforo María de la comunidad Lasallista, quien era director del Museo de Historia Natural del Colegio de San José.

Es así, como desde entonces se ha adoptado por parte de académicos y aquellos abiertos a análisis más flexibles, la idea de que los Alzate más que falsificadores fueron ante todo unos artistas.

Autores como Luis Fernando Vélez Vélez (1967), Juan B. Montoya y Flórez (1922), Moscoso (2016), López (2019) y Giraldo (2015) consideran que las representaciones antropomorfas y zoomorfas en la cerámica Alzate eran expresiones artísticas producto del conocimiento de referencias visuales —como las de *La Geografía General del Estado de Antioquia* de Manuel Uribe Ángel (1885)—, la influencia y observación de objetos utilitarios modernos, la compilación de relatos locales de viaje y descripciones de piezas precolombinas, la existencia de un mercado nacional e internacional que permitía la circulación y conocimiento de estos bienes que proporcionaba ideas y referentes para la fabricación de estas obras que, aunque no eran auténticos precolombinos, “eran auténticas en cuanto a las intenciones y propósitos de los artistas, es decir, son auténticos Alzate” (Giraldo, 2015, p. 11)¹¹.

En ese sentido, la cerámica Alzate resalta por su gran número de formas, la mayoría de las cuales son únicas (Bruhns & Kelker, 2016, p. 45), su gran variación en estilos, entre los que encontramos figuras grandes y pequeñas de animales y hombres, vegetales, sellos cilíndricos, vasijas y otras formas que se caracterizan por su coloración negra brillante; siendo esto último una de las mayores características en su fabricación.

La intención inicial de estos creadores era de orden económico y no artístico; esto último sucedió gracias a hechos fortuitos derivados de las apreciaciones de especialistas en asuntos arqueológicos y del arte que posteriormente valoraron este trabajo desde otras perspectivas simbólicas, estéticas y culturales. En la entrevista realizada a Pascual Alzate por el antropólogo Luis

¹¹ Así, no consideramos las piezas Alzate como falsificaciones ya que, aunque tratan de imitar precolombinos, en realidad no son idénticos a estos. Estos artistas tomaron elementos de piezas prehispánicas y otros elementos de la cultura popular desde donde desarrollaron su propia impronta y estética.

Fernando Vélez Vélez en 1967, este mencionó que, al notar la demanda de cerámica en el mercado local, iniciaron la empresa familiar con fines lucrativos; de acuerdo al último sobreviviente de estos artistas “si los muñecos hubieran sido de nosotros no habrían valido nada, pero siendo del indio, valían mucho” (Vélez, 1967, p. 160), justificando así su proceder y dando cuenta de su buen trabajo en la elaboración de estas cerámicas que llegaron a ser adjudicadas a una cultura indígena desconocida en su momento. “En realidad, no es posible ver en los objetos Alzate, imitación alguna de tal o cual tipología precolombina, razón por la cual podemos decir que las famosas “falsificaciones”, realmente nunca existieron” (Upegui, 1988, p.) como se viene exponiendo; resalta el hecho de que esta cerámica sea el resultado de una interpretación sobre la realidad precolombina en una sociedad ignorante y la ya mencionada capacidad creativa de este grupo familiar en referencia a la plástica del arte popular de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Figura 3 y 4. 1. Pieza constituida de dos figuras antropomorfas masculinas, sedentes, base plana. 2. Bandeja con representaciones antropomorfas. Circular, base plana, tiene una figura antropomorfa en alto relieve en el plato y un rostro antropomorfo opuesto.



Nota: Fotografías tomadas por el autor Iván Darío López Lugo. Cerámica Alzate perteneciente a la colección del Centro de Ciencias Museo de Ciencias Naturales de La Salle.

Por ejemplo, respecto al trabajo artístico de Pascual Alzate, el doctor Juan B. Montoya y Flórez sugirió enviarlo a estudiar a la Escuela de Bellas Artes de París para que explotase de mejor forma su talento materializado en tan curio-

sas piezas únicas en su estilo. Asimismo, bajo una óptica de valoración estética positiva, se realizó una exposición en el Museo Universitario Universidad de Antioquia titulada *Colección Cerámica Alzate*, con el fin de resaltar estos atributos artísticos contenidos en estas piezas en 1988. De otra parte, en 2011 se llevó a cabo la exposición *Malicia Indígena: Recipientes cerámicos de los Alzate y de Pedro Manrique Figueroa* en el Museo de Arte Moderno de Medellín en la que se visibilizaron las relaciones existentes entre el arte y la ficción en la que intervienen la falsificación, reproducción y fabricación de piezas aparentemente auténticas; estos ejercicios expositivos y académicos dan cuenta del reconocimiento por parte de diferentes actores sociales al trabajo de la familia Alzate y su relevancia histórica.

Según Giraldo (2015), las piezas Alzate son diferentes cada una entre sí en sus aspectos estéticos y decorativos lo que demuestra una gran capacidad productiva, creadora y artística, que ha hecho posible la reinterpretación y valoración de esta cerámica desde diferentes disciplinas como la historia, la antropología y el arte, asociándose a las discusiones académicas de principios del siglo XX en Occidente sobre las culturas americanas antes de la conquista, el coleccionismo, la guaquería como negocio, los artesanos y artistas locales y, la forma en que se paseaban estas obras por los museos del mundo abriendo un espectro de temáticas de estudio en relación a este fenómeno relacionado con la falsificación de piezas precolombinas que también se presentó en países como México, Perú, Ecuador y algunos de Centro América (Joyce, 2019, p. 1).

Respecto a este último tema, señala Garrido y Valenzuela (2020), citando a Bruhns & Keller (2010) y Stanish (2009) que, en muchas colecciones precolombinas alojadas en museos internacionales existen piezas falsificadas que, más que desmitificar el pasado permiten el estudio de este universo posibilitando investigar sobre el “contexto académico de una época, los debates intelectuales, las redes de coleccionistas y comerciantes de antigüedades, junto con los criterios curatoriales de las instituciones museográficas” (Garrido & Valenzuela, 2020, p. 138) de entonces.

Así las cosas, consideramos al igual que Bruhns y Kelker (2016) que la evidencia material que dejaron los Alzate nos da cuenta de una gran variedad de piezas que son creaciones propias de cada autor; son auténticas “replinvenciones” (p. 21), ya que en esta cerámica se materializa la selección de estilos de varias fuentes, ilustraciones arqueológicas observadas en libros y otros elementos que luego de ser ensamblados dieron paso a nuevas y diferentes creaciones a las que pretendían emular inicialmente. De acuerdo con las piezas conservadas, no podemos saber el volumen de fabricación de estos artistas y si fabricaban en masa un mismo estilo, sin embargo, sí podemos afirmar que según los objetos existentes estos son únicos y diferentes entre sí.

Teniendo en cuenta las anteriores apreciaciones, podemos decir que los Alzate fueron unos artistas que apropiaron una técnica de cocción de cerámica indígena desarrollando la propia, en la que utilizaron herramientas y materiales¹² similares a los de las piezas precolombinas originales, plasmando colores, formas e implantando un proceso de fabricación que definió en sí mismo un nuevo estilo cerámico de orden suntuoso y decorativo que no era conocido en esta parte del mundo y que logró llamar la atención de artistas y científicos sociales.

En este sentido, vale la pena señalar que el mero hecho de que exista el nombre de “Cerámica Alzate” es ilustrativo de una apropiación clara de su trabajo por parte del discurso patrimonial, pues designa un estilo, o mejor un grupo de estilos, el cual da cuenta de un hecho fundamentalmente estético (Giraldo, 2015, p. 5) propio de estos artistas locales.

III

Aquellos bienes y objetos que consideramos como patrimonio son el testimonio material, como lo menciona Ricoeur (2004), del paso del hombre en el tiempo (p. 221). Entre los diferentes elementos o virtudes que este refleja en su materialidad, hay características que lo convierten en único e irrepetible; en ese sentido la autenticidad, el tiempo que ha transcurrido para ser considerado como un bien de interés y su significación cultural, posibilitan que hagan

¹² Los Alzate utilizaban arcilla proveniente de las mismas fuentes que utilizaban las culturas precolombinas lo que les daba más credibilidad a sus creaciones.

parte de una colección de un museo, o de ser conservados por un colectivo, ya que reflejan los pensamientos, deseos, imaginarios, usos y otros intereses de aquellos grupos culturales o sociales que nos precedieron y que dan sentido a nuestro presente.

Actualmente, estos materiales hacen parte fundamental de la industria del turismo cultural, a la cual vienen asociados diferentes tipos de objetos que acercan al visitante de una manera directa con la experiencia ritual del patrimonio, por medio de la reproducción de los bienes de interés cultural o la fabricación de souvenirs que llevan la relación patrimonio-espectador a un plano tangible y personal.

En ese sentido, puede decirse que los alfareros Julián, Pascual, Luis y Miguel Alzate generaron una experiencia en la que algunas veces el comprador intervenía excavando la tumba en la que encontraba supuesta cerámica precolombina fabricada por ellos, lo que se convertía en un momento más significativo para los compradores, que a través de esta actividad se encontraban más de cerca con este pasado precolombino. Respecto a las piezas que encontraban en aquellos falsos entierros, menciona Giraldo (2015) “que cada uno de los miembros de la familia tuvo su propia versión de la cerámica precolombina y que es posible hallar estilos bien diferenciados en las casi tres mil piezas que se conservan” (p. 4) en diferentes museos del mundo. Sin saberlo, los Alzate construyeron una experiencia de tipo patrimonial en la que intervenían el lugar, la tumba, el guaquero, el científico y la tan preciada cerámica.

En esta forma de actuar, se pueden vislumbrar asuntos en relación a características culturales y vivenciales de los ciudadanos de esa Medellín empobrecida de principios del siglo XX en la cual la viveza, astucia y oportunismo para el negocio era bien vistos y necesarios para sobrevivir. Esta viveza o malicia indígena¹³, era un rasgo cultural que posibilitaba al habitante local equipararse ante el ciudadano occidental ilustrado, que veía en la ignorancia local una manera de comprar abundantes y baratas piezas de cerámica precolombina y otros objetos.

¹³ Respecto a esta expresión, se realizó una exposición en el año 2011, titulada “Malicia Indígena: recipientes cerámicos de los Alzate y de Pedro Manrique Figueroa”, llevada a cabo en el Museo de Arte Moderno de Medellín en la que se dieron a conocer algunas de las relaciones que existen entre el arte y la ficción en una de sus más comunes modalidades, como lo es la falsificación.

Como lo mencionó Luis Fernando Vélez Vélez (1967), el artificio narrativo por los Alzate fue la estrategia de la malicia indígena “toda vez que estos invitaban historias para asegurar la veracidad de los hallazgos” (Upegui Montoya, 1988, s.p.). De alguna manera, aquí se ven reflejados ejemplos históricos como el mito del “Dorado” y otros tantos que prometían riquezas y acceso a mundos desconocidos y exóticos, materializados en objetos. En su momento, las piezas Alzate fueron entendidas como “curiosidades, como expresiones de un arte popular” (Veléz, 1967, p. 169) y una reinterpretación del pasado indígena.

Por último, no cabe duda que se trató de una industria familiar que traspasó las fronteras nacionales y de ultramar, lo que demuestra lo exitoso y valorado que fue el trabajo de estos artistas locales. Prueba de ello son los diferentes clientes que tuvo esta cerámica como Otto Fuhrmann, Eugène Mayor, el ingeniero Frédéric F. Sharpless, Juan B. Montoya y Flórez, Leocadio María Arango; los museos de Berna, Solothurn y Lausanne; el Museo de Historia Natural de New York, el Museo Etnográfico de Trocadero en París, el Museo de América en Madrid, el Museo Etnográfico de Neuchâtel, el Museo Universitario Universidad de Antioquia, Centro de Ciencias Museo de Ciencias Naturales de La Salle y algunas colecciones privadas alrededor del mundo. Lo interesante de este episodio, según el arqueólogo Roland Khaer, es analizar cómo esta “industria turística de falsificaciones fue ampliamente difundida y su actividad se prolongó por un muy largo período, hasta que fue entendida desde el punto de vista ideológico” (Gómez Gutiérrez, 2011, p. 436).

En el año 1916, Ricardo Olano Estrada, publicó la *Guía de Medellín y sus Alrededores*, con ilustraciones en las que muestra los lugares más representativos de la ciudad de Medellín, el comercio y los paseos más emblemáticos y recomendados para los turistas que visitaban la capital antioqueña. Además de esta importante información, el señor Olano recomendaba al turista los lugares donde era posible comprar souvenirs, entre los que sugería una moneda de oro de Antioquia, objetos de oro y de barro de los indios, granos de oro de las minas de Antioquia, algunas obras de literatura, sombreros de paja y obras de cuerno y de madera. De otra parte, en este mismo texto advertía al

viajero contra algunos negociantes de objetos de indios. En tiempos pasados hubo una “fábrica de antigüedades” que producía figuras de barro muy bien hechas de las que se encuentran en las “guacas”. Personas de alguna experiencia fueron engañadas. Es difícilísimo encontrar ahora algo auténtico (Olano, 2013, p. 61)

Este mismo texto lo publicó el señor Olano en el año 1925 en una recopilación histórica, económica, industrial y cultural de Agapito Betancur, titulada *La ciudad 1675-1925*, en la que realizaba la misma advertencia, pero ya la cerámica Alzate iba en camino a ser considerada un bien de interés cultural.

Conclusión

La cerámica Alzate es un caso particular en cuanto a la valoración y la gestión del patrimonio se refiere. Su historia es un claro ejemplo de cuáles son los actores sociales que participan en su activación y legitimación, en general, da cuenta sobre la dimensión material, simbólica y cultural que poseen esos objetos que denominamos bienes de interés cultural. Durante el siglo XX, no encontramos un proceso parecido en el que un objeto considerado patrimonial por su antigüedad e historia, haya perdido esa condición para recuperarla nuevamente por razones de orden estético, constructivas y su significado cultural, producto de un contexto histórico específico en el que una familia de artesanos de la ciudad de Medellín realizaron una reinterpretación del pasado indígena y vieron en la comercialización del mismo una forma de conseguir un reducto económico a causa de la demanda de estos objetos por parte del mundo occidental.

La importancia de la cerámica Alzate se hace evidente en la materialización de varias investigaciones sobre este episodio, exposiciones que abordan diferentes temáticas que van desde la historia, la antropología y el arte, lo que demuestra una multiplicidad de temáticas a abordar que va más allá de la materialidad del objeto.

Por último, podemos decir que esta fue una empresa familiar que cubrió por un tiempo de manera exitosa la demanda de la cerámica precolombina por parte de expertos locales, científicos europeos y norteamericanos, a través de la fabricación de cerámicas que aparentaban ser antigüedades precolombinas y, que permitieron explotar el interés ilustrado en adquirir estas piezas antiguas con el fin de estudiar las culturas precolombinas que ocuparon el territorio colombiano y que hacen referencia a expresiones estéticas y plásticas de pobladores de la ciudad de Medellín a finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Arango, L. M. (1905). *El Museo de Don Leocadio María Arango*. Imprenta Oficial.
- Benjamín, W. (1989). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En W. Benjamin. *Discursos Interrumpidos I*. Taurus.
- Botero, C. I. (2006). *El redescubrimiento del pasado prehispánico de Colombia: viajeros, arqueólogos y coleccionistas 1820-1945*. Unibiblos.
- Bruhns, K. O., & Kelker, N. L. (2016). *Faking the Ancient Andes*. Routledge.

- Garrido, F., & Valenzuela, C. (2020). Falsificaciones y arqueología: Ricardo Latcham, la escritura prehispánica y los piratas de guayacán. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 25(2), 127-140. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942020000200127>
- Giraldo, E. (2015). "A" de Alzate. Autenticidad nominal en una apropiación anacrónica del arte colombiano. En C.F. Guzmán Cuberos et al., *Ensayos sobre historia del arte en Colombia 2013-2014. Premio Nacional de Crítica X versión*. Ediciones Uniandes.
- Gómez Gutiérrez, A. (2011). *La Expedición Helvética: viaje de exploración científica en Colombia en 1910 de los profesores Otto Fuhrmann y Eugène Mayor*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Joyce, R. A. (2019). Making Markets for Mesoamerican Antiquites. En C. G. Tremain, & D. Yates. (eds.), *The market for Mesoamerica: Reflection on the sale of pre-columbian antiquites*. University Press of Florida.
- López, P. (4 de septiembre de 2019). The aesthetics of looting: how mass looting of archaeological pottery shaped nowadays conservation and restoration principles in Colombia. E. M. Fracois & F. Peters (eds.). *What is the essence of conservation?. Materials for a discusión* [Conferencia general]. Papers from the ICOM-CC and ICOFOM session.
- Molina Londoño, L. F.. (1990). El célebre engaño de la Cerámica Alzate: falsos precolombinos de una familia antioqueña, hoy son joyas de museo. *Credencial Historia*, (7). <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-7>
- Montoya y Flórez, J. B. (1938). *El cuerpo humano en el arte*. <http://hdl.handle.net/10784/12459>
- Montoya y Flórez; J. B. (1922). Cerámicas Antiguas Falsificadas en Medellín. *Repertorio Histórico de Antioquia de la Academia Colombiana de Historia*, 4(1-4), 504-514. . <http://academiaantioquenadehistoria.org/revista/index.php/repertoriohistorico/article/view/369>

- Moscoso, O. (2016). *El mercadeo de la memoria precolombina a principios del siglo XX en Medellín. El caso de las cerámicas Alzate* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia].
- Olano Estrada, R. (2013). *Guía de Medellín y sus alrededores con ilustraciones 1916*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Radetich Filinich, N. (2012). El arte, la técnica y lo político: a propósito de La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, de Walter Benjamin. *Argumentos*, 25(68), 15-26. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952012000100002
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria la historia y el olvido*. Fondo de Cultura Económica.
- Upegui Montoya, J. (1988). Lo Alzate y su validez plástica. De lo “auténtico” y lo “falso”. En Universidad de Antioquia, *Colección Cerámica Alzate. Catálogo de exposición* (pp 31-38). Museo Universitario Universidad de Antioquia.
- Vélez Vélez, L. (1967). La cerámica Alzate, una pintoresca farsa científica. *Boletín del Instituto de Antropología*, 3(10), 155-175. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/341393>

TENSIONES DE LA GUERRA FRÍA: CHILE Y LA PRIMAVERA DE PRAGA (1968)^a

Tensions of the Cold War: Chile and the Prague Spring (1968)

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4311>

Recibido: 8 de julio de 2021. Aceptado: 17 de febrero de 2022. Publicado: 22 de febrero de 2022

*Javier Castro Arcos**
*Froilán Ramos Rodríguez***

Resumen

Este artículo analiza la recepción y las reacciones en el debate político chileno ante la llamada “Primavera de Praga”, especialmente en el Congreso Nacional, en agosto de 1968. Metodológicamente, el estudio histórico consulta fuentes primarias, documentos del Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores chileno y prensa de la época, diarios y revistas. Finalmente, se evidencian distintas posiciones de los actores políticos locales ante los acontecimientos de la Guerra Fría global, tanto de justificación de los hechos como de crítica a la intervención armada.

Palabras clave

1968; Chile; Debate; Guerra Fría; Política; Praga.

^a Artículo de reflexión derivado de investigación (histórica). El trabajo contó con el auspicio de la Dirección de Investigación UCSC, código DI-FIAI 01/2020.

* Doctor en Historia, profesor de la Universidad Gabriela Mistral, Santiago, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0052-6825> Correo electrónico: javier.castro@ugm.cl

** Doctor en Historia, profesor de la Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC), Concepción, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7740-9272> Correo electrónico: framos@ucsc.cl

Abstract

This article analyzes the reception and reactions in the Chilean political debate to the so-called “Prague Spring”, especially in the National Congress, in August 1968. Methodologically, the historical study consults primary sources, documents from the Historical Archive of the Chilean Ministry of Foreign Affairs, and press of the time, newspapers and magazines. Finally, different positions of local political actors are evident in the face of the events of the global Cold War, both in terms of justification of the facts and criticism of armed intervention.

Keywords

1968; Chile; Cold War; Debate; Politics; Prague.

La libertad es el estímulo que da un vigor sano y una actividad fecunda a las instituciones sociales.
—Andrés Bello, *Obras completas*.

Introducción

El mundo de la Guerra Fría había establecido una especie de “fronteras” y espacios de influencia delimitados por las dos superpotencias: Estados Unidos y la Unión Soviética (URSS). Esos límites –no oficiales– parecían señalar el centro de Europa, por ello, la llamada “Primavera de Praga” y la presencia de tanques en las calles de la capital checoslovaca, en agosto de 1968, suscitó inquietud a nivel internacional. En Chile, las informaciones de lo sucedido en Praga también despertaron preocupaciones.

La rapidez con que ocurrieron los hechos en Checoslovaquia, la ocupación militar del país por parte de las tropas soviéticas, desencadenó una ola de incertidumbre en Occidente (*Le Figaro*, 1968; *Los Angeles Times*, 1968; *Münchener Merkur*, 1968; *The Guardian*, 1968; *The New York Times*, 1968a; 1968b). Así, se abren una serie de preguntas centrales sobre el problema de investigación: ¿por qué la demanda de reformas locales en Checoslovaquia desencadenó la invasión de sus aliados del Pacto de Varsovia?, ¿cuál fue la postura del gobierno de Eduardo Frei Montalva ante la llamada “Primavera de Praga”?, ¿qué impacto tuvieron los sucesos checoslovacos en los partidos políticos chilenos?

La hipótesis considera que la “Primavera de Praga”, de agosto de 1968, generó un relevante debate político en los principales partidos chilenos¹, que acentuó la creciente polarización local de cara a las más cercanas elecciones parlamentarias (en marzo de 1969) y eventualmente los comicios presidencia-

¹ En el espectro político chileno, la Democracia Cristiana (DC) se situaba en el centro (con ramas de centroderecha y de centroizquierda), el Partido Radical (PR), en centroizquierda; y en los grupos de izquierda se encontraban el Partido Socialista (PS) y el Partido Comunista (PC). Por su parte, el Partido Nacional (PN) era la más importante organización de derecha.

les (de septiembre de 1970)², en medio de las tensiones globales de la Guerra Fría. Así, se entiende que las distintas posturas asumidas por los actores nacionales estaban interconectadas, en intereses y diálogo, con esferas ideológicas de influencia internacional. En relación con lo anterior, el presente estudio tiene el objetivo de analizar las reacciones políticas en Chile ante los acontecimientos ocurridos en Checoslovaquia en 1968.

En el terreno historiográfico, la Guerra Fría ha generado una extensa producción bibliográfica, principalmente en el mundo académico anglosajón, que suele enfocarse en los hitos primordiales de la contienda en un escenario global, generalmente, centrando sus estudios en momentos coyunturales en Occidente y el “Tercer Mundo”, en los que se hallan amplios y distintos ángulos (Field et al., 2020; Friedman, 2019; Michálek & Stefansky, 2019; Westad, 2019; Joseph (2019, 2008); Murphy, 2018; Kalinowsky & Daigle, 2016; Immerman & Goedde, 2013; Leffler & Westad, 2012; Gaddis, 2011b; Hopkins, 2011; Black, 2011, entre otros).

En Chile, el interés por los estudios sobre la Guerra Fría, en general, ha dejado una literatura especializada en torno a los principales procesos de la conflagración y su impacto local, así, desde diferentes miradas, se hallan diversos trabajos (Pedemonte, 2020; Hurtado, 2020; Ramos, 2020; Casals & Perry, 2020; Soto & Garay, 2018; Castro, 2017; Medina & Gajardo, 2017; Harmer & Riquelme, 2014; Ramos & Castro, 2014; Garay & Soto, 2013; Albuquerque, 2011; Purcell & Riquelme, 2009; Fernandois, 2005, entre otros). Dentro de esta bibliografía, amerita una mención especial la obra de Olga Ulianova (1998; 2008; 2009; 2013; 2017; 2021); Ulianova y Fediakova (1998), y sus aportes de los archivos soviéticos.

Metodológicamente, el estudio se apoya en la consulta de documentación primaria, proveniente de archivos chilenos, el Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores (AMINREL) y las sesiones de la Cámara de Diputados, que se conservan en la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile

² Entre otros, debido al desgaste del gobierno Frei, el surgimiento de grupos de izquierda en el seno del partido gobernante, la Democracia Cristiana (DC) y el potencial electoral del socialista Salvador Allende (desde 1964) en las siguientes elecciones presidenciales de 1970.

(BCN). Además, se revisó prensa contemporánea³, en particular el diario *El Mercurio*⁴ y la revista *Topaze*⁵, y memorias personales publicadas. Estos insumos documentales fueron procesados a través de crítica historiográfica⁶ para aproximarse a la reconstrucción del problema histórico en estudio.

El reformismo checoslovaco y su colisión con el Pacto de Varsovia (1968)

Checoslovaquia era una nación joven en una región antigua. El país se convirtió en independiente después de la Primera Guerra Mundial, y durante el siglo XX pasó de la anexión Nazi en 1938 a la ocupación de la Rusia comunista en 1945. Desde esta fecha, se instaló el régimen de partido único y su vinculación al bloque socialista de Europa oriental, bajo la influencia de la órbita soviética (Crowhurst, 2020; McDermott, 2015). No obstante, luego de más de dos décadas de socialismo, las autoridades checoslovacas experimentaron un proceso incipiente de cambios políticos, que acabó conociéndose en la historiografía como la “Primavera de Praga”.

En los países vecinos ya se habían presentado protestas populares contra el régimen comunista y también movimientos reformistas, como en Alemania Oriental en 1953, en Hungría y Polonia en 1956, las que Moscú reprimió por la fuerza militar (Garay, 2009; Kramer, 1998; Litvan, 1996). Sin embargo, esas experiencias llevaron al Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) a limitar ensayos de reformas políticas y estructurales en el bloque socialista. En este contexto, la construcción de mecanismos para frenar experimentos o modelos nacionales de “vías al socialismo” (Eley, 2002; Massón, 2017; Sassoon, 2001) se convirtió en un asunto prioritario para la URSS en su relación con Europa oriental.

³ En esta investigación se consultaron los medios mencionados. Otras publicaciones periódicas que circulaban en la época eran *La Nación*, *Diario Ilustrado*, *La Tercera*, *Mensaje* (revista católica), otros.

⁴ *El Mercurio* fue fundado en 1827, ha sido uno de los periódicos tradicionales de mayor circulación en el país.

⁵ *Topaze* fue una revista de sátira política que circuló en el país entre 1931 y 1970; fue popular debido a sus caricaturas de figuras políticas.

⁶ Se entiende por crítica historiográfica el ejercicio intelectual profesional de aproximación y análisis de documentos, dentro de su contexto tiempo-espacio, que comprende una crítica externa y crítica interna.

En efecto, la Conferencia de los Partidos Comunistas y Obreros del bloque socialista, realizada en Moscú del 14 al 16 de noviembre 1957, significó el congelamiento doctrinal de las diversas vías programáticas de reformas graduales marxistas. En dicha instancia, los partidos comunistas del mundo fueron convocados a asistir a la elaboración y posterior compromiso de cumplimiento de la Declaración de los partidos, que determinó las características internacionales de la revolución socialista, trabajando por la cohesión de los países socialistas bajo un modelo jerárquico a cargo de realizar la revolución proletaria y la dictadura del proletariado (Declaración..., 1963). En la práctica, este documento justificó la actuación soviética en Budapest y Varsovia.

En este escenario de Guerra Fría global, el Partido Comunista Chileno (PCCh) también participó de la Declaración de 1957, y suscribió los documentos de Moscú, con lo que reafirmó su lealtad a la lucha por el cumplimiento de los objetivos programáticos del comunista internacional. El PCCh señaló precisamente lo siguiente:

El Partido Comunista de Chile forma parte de la familia fraternal de los partidos comunistas y obreros, unidos sobre la base de los principios del marxismo-leninismo y del internacionalismo proletario y considera su deber velar por esta unidad. La unidad de principios de los partidos comunistas nos fortalece a todos. (Anónimo, 1963, p. 6)

De este modo, los objetivos trazados a nivel internacional tenían sus implicaciones locales. El PCCh se alineó entonces a la Declaración de Moscú de 1957, la Proclamación de Moscú de 1960 y a los 25 puntos de la carta china del 14 de junio de 1963, documentos que se constituyeron en referencias fundamentales para el programa común del movimiento comunista internacional, en la búsqueda de unir criterios de las relaciones internacionales socialistas alineadamente.

En enero de 1968, Alexander Dubcek asumió como secretario general del Partido Comunista de Checoslovaquia (KSC) y, a la vez, como jefe del gobierno del país. Dubcek inició un proceso de reformas tendientes a la democratización y al distanciamiento del sistema socialista soviético, que se denominó “socialismo con rostro humano” (Baer, 2018; Bishof et al., 2009).

El reformismo checoslovaco fue un ejercicio para poner a prueba la validez de las declaraciones estipuladas. El 14 de julio de 1968 se llevó a cabo una sesión de emergencia de los países agrupados en el Pacto de Varsovia. Los convenidos debían definir qué hacer con el liderazgo reformista checoslovaco. Las respuestas oficiales de la Carta de Varsovia se dieron a conocer en agosto y fueron categóricas:

Nosotros no deseamos interferir sus asuntos ni infringir su soberanía, pero hay fuerzas en Checoslovaquia tratando de apartar al país del campo socialista. No nos conformaremos con que las históricas realizaciones de Checoslovaquia puedan ser amenazadas. No permitiremos al imperialismo dividir el campo socialista desde dentro o desde fuera, con o sin fuerza. No es posible ningún cambio en el equilibrio del poder (...) La palabra "democracia" está siendo mal empleada en Checoslovaquia y hay campañas contra el honesto partido de los obreros. (Chapman, 1969, pp. 42-43)

La madrugada del 21 de agosto de 1968 las tropas del Pacto de Varsovia entraron con cerca de seis cientos mil soldados a territorio checoslovaco, argumentando la necesidad de otorgar ayuda fraterna ante cualquier intento de contrarrevolución. Este operativo militar, considerado el de mayor desplazamiento de hombres después de la Segunda Guerra Mundial, ya no era una señal, sino un paso definitorio de la URSS con el objetivo de detener la democratización y liberalización reformista checoslovaca (McDermott & Stibbe, 2018; Pazderka, 2019).

El clima del conflicto aumentó, y acabó con la invasión de las tropas soviéticas en territorio checoslovaco. La intervención fue justificada bajo el argumento de que el propio pueblo checo fue el que requirió auxilio con el fin de exterminar la injerencia del imperialismo interno, incluyendo agentes de la cúpula gubernamental checoslovaca, lo que se desarrolló bajo la lógica de la "soberanía limitada", es decir, que fue abordado como un problema común del socialismo (Gaddis, 2011a, p. 131).

De esta forma, el declive de la Primavera de Praga fue la manifestación más clara del profundo miedo de la URSS a que cualquier punto de vista discrepante del ortodoxo, pudiera desencadenar una rebelión y, además, fuera

seguida por el resto de los países del bloque, ante lo cual la Unión Soviética subordinó la soberanía de aquellos países a la seguridad del socialismo (Claudín, 1981, p. 83).

Para Immanuel Wallerstein (1989, p. 234), lo sucedido fue una directa confrontación entre “viejas y nuevas izquierdas” que reconfiguró las alianzas y pactos dentro del espectro de las izquierdas mundiales. Para algunos especialistas, el episodio de Praga modificó las relaciones entre los países de Europa Occidental, entre la Europa del Este y del Oeste y entre los propios países de Europa Oriental y la URSS (Ferrero, 2004, pp. 218-240).

En América Latina, el jefe socialista cubano Fidel Castro se mostró enfático en su apoyo a la invasión del país:

Checoslovaquia marchaba hacia la contrarrevolución, hacia el capitalismo, hacia los brazos del imperialismo. Consideramos que resultaba imprescindible impedir a toda costa, de una forma o de otra, que este hecho ocurriera y que el campo socialista tiene derecho a impedirlo. (Grupo de Prensa de los Periodistas Soviéticos de Moscú, 1968, p. 146)

Los temores de una latente Tercera Guerra Mundial o de conflictos armados por causa del bipolarismo se incrementaron con momentos de tensión, como el ocurrido en Checoslovaquia. Temores que, inclusive se traslaparon a Latinoamérica. Desde Chile se seguirían atentamente los acontecimientos de la primavera checoslovaca.

Finalmente, para diversos analistas, la decisión de ocupación soviética se debió tanto a la necesidad de proteger la integridad ideológica del comunismo internacional como sus fronteras occidentales (Bernstein, 1984, pp. 103-104). Empero, de acuerdo con Tony Judt (2006), después de 1968, la seguridad de la zona soviética estuvo firmemente garantizada por una renovada percepción de que Moscú estaba dispuesto a recurrir a la fuerza en caso necesario, cuestión que habría sido la verdadera lección de 1968. Por causa de lo anterior, según Judt, nunca más sería posible sostener que el comunismo descansaba en la voluntad popular o en la legitimidad del partido reformado, o incluso en las lecciones de la historia (Judt, 2006, p. 650).

La Administración Frei y la relación con Praga

Al otro lado del océano Atlántico, América Latina en general y Chile en particular no estuvieron ajenos a los embates de la Guerra Fría. La región latinoamericana no fue un mero espectador de la contienda global, lejos de esto, fue un escenario político importante, con momentos coyunturales, participación y diálogo con otras latitudes en medio de esta conflagración mundial (Brands, 2012; Pettinà, 2018). Así, al presentarse los sucesos de Checoslovaquia, el país austral no estuvo exento de las influencias y repercusiones de la bipolaridad global. De hecho, Tanya Harmer considera que el conflicto ideológico de las dos superpotencias, EE. UU. y URSS, tuvo implicaciones transcontinentales:

El Tercer Mundo también jugó un rol importante en la configuración de la política internacional de la segunda mitad del siglo veinte. En América Latina, África y Asia, las divisiones ideológicas que estaban en el corazón de la Guerra Fría llevaron a una reacción revolucionaria (con y sin intervención de las superpotencias), y fue donde se lucharon las guerras calientes de la Guerra Fría, con las armas, fondos y asistencias del extranjero. (Harmer, 2008, como se citó en Elizalde, 2009, pp. 157-158)

Luego, la política exterior chilena de los años sesenta se había esforzado en conservar relaciones diplomáticas amplias y diversas en medio de la dicotomía bipolar de la Guerra Fría. Así, el país fue anfitrión de la visita de líderes de democracias liberales como las del presidente francés Charles de Gaulle en 1964, o la de la reina Isabel II del Reino Unido en 1968. Paralelamente, Chile también mantenía contactos políticos, económicos y culturales con la Europa del bloque socialista, por medio de sus embajadas en aquellos países (Fernandois, 2015)⁷.

La administración de Eduardo Frei Montalva (1964-1970), del partido Demócrata Cristiano, priorizó dentro de sus objetivos internacionales la búsqueda de la integración de América Latina (ALALC-Pacto Andino) (Martínez & Rubio, 2015), por lo que Frei optó por impulsar una política exterior de “tercera vía” ante el bipolarismo de Guerra Fría (Gazmuri et al., 1996; Góngora, 1981; Moulián & Guerra, 2000). De esta forma, Eduardo Frei condujo una política de relaciones diplomáticas abiertas, sin otro límite que el siguiente: “es necesario

⁷ Las relaciones entre Chile y la URSS se establecieron en 1944, fueron cortadas en 1947 y reanudadas en 1964.

mantener relaciones con todos los países del mundo, sin consideración a sus regímenes internos y sin otro límite que nuestra propia determinación respecto a lo que al país le conviene” (Frei Montalva, 1964, p. 66).

En cumplimiento de estos preceptos, se reestablecieron lazos consulares y diplomáticos con la URSS en 1964, Checoslovaquia, Hungría, Bulgaria, Polonia, Rumania y con todo el resto de los países satélites, excepto Albania y la República Democrática Alemana (Medina, 2004, p. 233; Pedemonte, 2018, pp. 186-199). Para los checoslovacos fue estratégicamente relevante cultivar vínculos con Chile, ya que consideraron que la distribución de fuerzas políticas del sistema chileno hacía de él, uno de los países más prometedores en cuanto al desarrollo de las facciones del socialismo en el escenario político nacional (Zourek, 2014, p. 153).

El clima de tensión de Guerra Fría, dentro y fuera del continente, era leído con detalles por la cancillería chilena. En lo referente al caso checoslovaco, se analizó con atención el plan de reformas estructurales que se intentó aplicar y las consecuencias que estas traerían consigo, examinando con diligencia las reacciones soviéticas. En enero de 1968, Antonín Novotný, secretario general del Partido Comunista checoslovaco, recibió al embajador chileno en Praga, Gonzalo Latorre Salamanca (Ministerio de Relaciones Exteriores, 1968a), en momentos primordiales, previo a entregar su mandato al dirigente comunista Alexander Dubček.

Los reformistas encabezados por Dubček lograron cada vez mayor protagonismo en puestos de poder claves y en determinaciones más autónomas y abiertas a Occidente de entre los países del Este. El embajador Latorre indicó que de esta situación surgió la figura de Dubček como el “hombre fuerte” de Checoslovaquia, sosteniendo una posición política en Europa del Este que contaría con las capacidades para ampliar el cauce de las relaciones de Checoslovaquia y de los países socialistas con Occidente (MINREL, 1968d) con miras a una eventual conflagración global. Al respecto, Frei Montalva afirmó que

como país eminentemente pacifista, Chile ve con preocupación el agudizamiento de la Guerra Fría y continúa considerando como el mejor marco para resolver los agudos problemas comunes de la humanidad a la Organización de las Naciones Unidas. En lo que se refiere a nuestras relaciones con Checoslovaquia y Hungría, ellas se han desenvuelto en un ambiente de mutuo respeto, colaboración y de amistad. (MINREL, 1968c)

Las palabras del mandatario reflejaban la preocupación chilena por las implicancias de las reformas de Praga en el escenario de la Guerra Fría, debido al momento crítico que se vivía en el corazón de Europa y, al mismo tiempo, abogaba por un llamado a mantener una vía pacífica en la resolución de los conflictos, sin recurrir a ningún tipo de intervención.

A medida que las tensiones entre la URSS y el reformismo de Dubcek crecieron también aumentó el interés de la administración Frei Montalva por analizar los escenarios de profundización reformista. Simultáneamente, el gobierno chileno abrió la posibilidad de colaboración diplomática y de intercambio comercial al suscribir convenios crediticios con la banca checoslovaca y acuerdos de complementariedad comercial. El ingeniero Jaroslav Kohout, quien tenía a su cargo en la cancillería checoslovaca los asuntos de América Latina, indicó lo siguiente al embajador Latorre:

Tenemos mucho interés en complementar nuestras economías. Aparte de las materias primas que Chile produce, deseamos adquirir artículos chilenos como conservas, especialmente de pescados y mariscos; frutas secas, lentejas y, en fin, toda una serie de productos que complementarían la alimentación del pueblo checo. (MINREL, 1968b)

El 13 de junio de 1968 el gobierno de Chile envió una misión comercial a Checoslovaquia, conformada por representantes tanto del sector público como privado. La comitiva fue presidida por Sergio Molina, el vicepresidente de la Corporación de Fomento a la Producción, e integrada por Rodolfo Hoffmann del Banco Central, Ignacio Echeverría de Ferrocarriles del Estado y Félix Huttner de la CORFO y los empresarios Dionisio González (industria forestal), Francisco Fluxá (calzados), Francisco O'Shea (importaciones y exportaciones varias), Pedro Undurraga (vinos y champagne) y David del Curto (exportaciones agropecuarias).

En este orden, la visita se gestó en medio del panorama reformista en el país, los empresarios chilenos presentaron proyectos de inversión para colaborar con el desarrollo económico de Chile y Checoslovaquia, comprometiéndose a iniciar los estudios de mercado de inmediato. El antecedente de que Checoslovaquia había comprado productos nacionales a Yugoslavia entregaba esperanzas de productos ya probados e incentivó a la misión chilena a entregar mejores ofertas directas (MINREL, 1968f).

Al mismo tiempo, la administración Frei Montalva propició un convenio de Comercio entre Checoslovaquia y Chile que tuvo por objeto facilitar el intercambio de productos entre ambos países. De hecho, se tramitó un crédito en bienes de capital por la suma de USD 5.000.000 entre el Československá Obchodní Banka de Praga y la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO). Además, se realizaron estudios de doce (12) proyectos de negocios, la Comisión Coordinadora para la Zona Norte (CONORTE), organismo dependiente de la CORFO, adelantó trabajos exploratorios en la región norte chilena (MINREL, 1968c).

A dos meses del viaje de la misión comercial, Chile envió una comitiva de parlamentarios a Checoslovaquia en una visita no oficial. La delegación parlamentaria arribó al país el 7 de agosto de 1968, y estaba compuesta por el senador Ricardo Ferrando (DC) y los diputados Eduardo Cerda (DC), Constantino Suárez (DC), Renato Valenzuela (DC), Manuel Rioseco (PR) y Mario Palestro (PS). Los objetivos de la comitiva se ciñeron principalmente a conocer de primera fuente los antecedentes, desarrollo y perspectivas del proceso de cambios políticos (tendientes a la confrontación con la URSS) que vivía el régimen checoslovaco desde enero de ese año (MINREL, 1968g).

Reflejos de la Guerra Fría: los sucesos de Praga en Chile

En Chile, la noticia de los sucesos del país europeo se conoció rápidamente. La mañana del 21 de agosto de 1968 se reprodujo la información de Radio Praga en la que

tropas soviéticas, polacas, alemanas orientales, húngaras y búlgaras, habían invadido Checoslovaquia en horas de la noche (...) Esto sucedió sin conocimiento del Presidente de la Asamblea Nacional, del Presidente de la República, del Primer Ministro o del Primer Secretario del Comité Central checoslovaco. (El Mercurio, 1968a, pp. 1,18)

Asimismo, la revista *Topaze* dedicó su portada (ver Figura 1) y una de sus ilustraciones a retratar la invasión militar sobre Checoslovaquia, con caricaturas que muestran una simbólica “crucifixión” del país, mientras que en otra se graficó un tanque (ver Figura 2).

Figura 1. URSS



Nota. Portada de la revista *Topaze*, 30 de agosto de 1968a.

Figura 2. Aplastado por los tanques rusos



Nota. Reproducido de "Aplastado por los tanques rusos", 1968b, *Topaze*.

Al estar al tanto de estos incidentes, la cancillería chilena se preocupó por seguir los pormenores de la situación. En sus primeros reportes, Gonzalo Latorre, embajador chileno en la capital checoslovaca, destacó la atmósfera de angustia y tensión que existía en toda la nación, al resaltar las multitudinarias marchas en la Plaza del Rey Wenceslao, en el Castillo de Praga (residencia presidencial) y en la Asamblea Nacional, en las que miles de checoslovacos a voz en cuello repitieron incesantemente el grito: "queremos conocer la verdad", en referencia a la ocupación militar (MINREL, 1968j).

Entretanto, el liderazgo político internacional expresó sus puntos de vista ante la contingencia generada en Praga (MINREL, 1968h; 1968i). Apresuradamente, el embajador de Chile ante Naciones Unidas, José Piñera Carvallo, convocó a una reunión de emergencia del grupo latinoamericano, sin consulta previa con el ministro de Relaciones Exteriores, Gabriel Valdés, aun cuando el

Congreso de la República había solicitado oficialmente que la cancillería apoyase las gestiones de paz en Checoslovaquia. La información acerca del grupo latinoamericano indicó que

Honduras propuso hoy que el grupo latinoamericano emita una declaración condenando a Rusia y a sus cuatro aliados en el Pacto de Varsovia por invasión a Checoslovaquia. La reunión fue convocada con bastante urgencia y fue solicitada por el Embajador de Chile para que gestionen alguna forma de acción contra la intervención en Checoslovaquia. La preocupación chilena, según el Embajador José Piñera, era fundamentalmente de principios. (MINREL, 1968l)

El canciller Valdés no demoró en llamar la atención a Piñera, haciendo hincapié en que la posición chilena en temas de política internacional, y en un marco de Guerra Fría, sostenía por lineamiento oficial el no alinearse a ninguno de los dos polos. En último caso, el mandato para ordenar una declaración de condena a la invasión soviética era emitido exclusivamente por el presidente de la República y su canciller:

US. debe tener presente que la posición oficial del Gobierno de Chile es la contenida en la declaración de S.E. el Presidente de la República y en la del Ministro Valdés, que US. tiene en su poder, y que, tal como le expresaron ambos al Embajador de la URSS, personalmente y con autorización de transmitirlo a Moscú, esta posición no altera en lo más mínimo las relaciones de Chile con la Unión Soviética, ni las personales se mantienen con su representante en Santiago. Esto impide tomar cualquier iniciativa sobre esta materia en los organismos internacionales y muy especialmente en N.U. por lo cual US. deberá abstenerse de cualquier acción en ese organismo, en el Grupo latinoamericano o en sus contactos privados, que no sea para obtener información, debiendo además evitar todo aquello que pueda dar margen a interpretaciones contrarias a la posición oficial que dejó señalada y que servirá a US. de instrucción sobre este asunto. (MINREL, 1968m)

El *impasse* diplomático sirvió para tomar las precauciones correspondientes. La política exterior chilena intentó actuar con prudencia y realismo, acentuando el resguardo de la estabilidad en la región latinoamericana. En esa orientación la posición chilena se presentó no polarizada ante el evento, pero no por ello dejó de condenar la situación política internacional checoslovaca, aun cuando estaba activa la alarma de peligro nuclear por parte de las dos superpotencias (MINREL, 1968k).

Luego, el presidente Frei quiso conocer los detalles directos de la invasión soviética, y estuvo especialmente interesado en saber si realmente se requirió desde la administración checoslovaca la intervención del Pacto de Varsovia, por lo que convocó una reunión con Stanislav Svoboda, embajador de Checoslovaquia en Chile, con lo cual se confirmó que ningún órgano checoslovaco había solicitado la activación del Pacto de Varsovia (El Mercurio, 1968c, pp. 25, 27; Edwards, 1990, p. 183).

Tras esta constatación, el gobierno chileno por medio de su canciller, recordó que las mismas naciones actoras de la intervención habían aprobado hacía dos años una resolución de Naciones Unidas, condenatoria en forma categórica de cualquier presión o intromisión que afectara la libre determinación de los pueblos. Valdés señaló que la línea de protesta asumida por Chile era coincidente con la observada en acontecimientos similares, dejando constancia de que lo sucedido constituía una “flagrante violación de los principios de no intervención y de libre determinación de los pueblos” y que además atentaba gravemente contra la paz mundial (El Mercurio, 25 de agosto de 1968d, p. 17).

Por su parte, el embajador de Chile en Viena, Miguel Serrano, informó a la cancillería que la mayoría de los partidos comunistas de la Europa central no apoyaron la intervención militar. Ante esto, se presumía que había sido una decisión bajo la influencia de la Unión Soviética (MINREL, 1968n). Igualmente, la cancillería chilena observó que, después de la ocupación del país, la URSS promovió medidas contra los focos contrarrevolucionarios, tendientes a una “normalización” de Checoslovaquia en tres aspectos: 1) campaña para obtener un control progresivo de la prensa, radio y televisión; 2) estímulo a los elementos prosoviéticos dentro del partido comunista checoslovaco; 3) debilitar la posición de prestigio de los líderes de Gobierno y políticos que debieron actuar en los acontecimientos de agosto (MINREL, 1968o).

Asimismo, diferentes organizaciones de la sociedad civil se manifestaron contra la ocupación del país centro europeo. Por ejemplo, la Confederación Única de Defensa de las Iglesias Evangélicas de Chile, a través de los pastores Carlos Barbosa (presidente de la entidad) y Juan García (secretario), expresaron la oración de la comunidad evangélica chilena y su solidaridad con el pueblo

checoslovaco y con la Iglesia evangélica de esa nación, ante “la agresión que contra su soberanía perpetraron ejércitos de la Unión Soviética” (El Mercurio, 1968e, pp. 39, 41). En el primer número del mes de septiembre de 1968, la revista *Topaze* publicó una ilustración de un atónito Alexander Dubcek que observaba la ocupación de Checoslovaquia (ver Figura 3), en referencia a la sorpresa de las autoridades checoslovacas.

Figura 3. *El que Praga, Praga*



Nota. Reproducido de “El que Praga, Praga”, 1968c, *Topaze*.

Otra muestra de solidaridad chilena con el país centroeuropeo, se presentó con la inauguración oficial del pabellón checoslovaco por parte del presidente Frei Montalva durante la VI Feria Internacional de Chile, el 11 de octubre de 1968. La actividad contó con la compañía de los diplomáticos checoslovacos acreditados en Santiago, el embajador Stanislav Svoboda, el consejero comercial de la embajada, Vladimir Horák, y el director de la exhibición checoslovaca, Zdenek Cerveny. En el acto, el mandatario chileno visitó la exposición y dedicó una atención especial a los productos de la técnica médica y otras secciones de las filiales de Skodaexport, Pragaexport, Centrotex, entre otros.

Para cooperar con Checoslovaquia, el gobierno chileno facilitó la llegada de migrantes checoslovacos que buscaron refugio desde la embajada de Chile en Austria. La propuesta de recepción de checoslovacos fue aprobada por Frei Montalva a fin de aprovechar la formación técnica industrial que estos poseían.

Un primer grupo poco numeroso –no más de quince– habrían viajado entre octubre y noviembre de 1968, estando a cargo Josef Rundus, quien había sido condenado por la URSS bajo el cargo de prestar servicios de inteligencia a Alemania Occidental. Rundus alcanzó a emigrar a Chile. Otro grupo de refugiados checoslovacos en ruta hacia Chile terminó por ser derivado hacia Venezuela, sin lograr recalar en suelo chileno.

Tensiones globales y respuestas locales: el debate político en Chile

La sala del Congreso Nacional se convirtió en el epicentro de las discusiones en torno a los sucesos producidos en el país centroeuropeo, lo que denotaba la relevancia del evento en medio de la Guerra Fría global. A tan solo dos años de una próxima elección presidencial (la de 1970), esta coyuntura fue reinterpretada en efecto espejo por la dirigencia política chilena (Ramos, 2018, pp. 223-246; San Francisco, 2018). La “Primavera de Praga” tomó temprano interés en la esfera política chilena, debido al quiebre de la institucionalidad y al resguardo de la paz cívica en Checoslovaquia.

En efecto, los partidos políticos chilenos se agruparon en torno a las declaraciones de sus parlamentarios en trincheras diferentes. Por una parte, se levantaron voces de condena enérgica proveniente de los bancos de la Democracia Cristiana y el Partido Nacional, que hicieron ver su desacuerdo y protesta ante la invasión armada. Por otra parte, los socialistas (PS) y radicales (PR) se encontraron en posiciones contradictorias, y, por último, el Partido Comunista Chileno (PCCh) reprodujo la opinión oficial de la URSS.

El partido Demócrata Cristiano, especialmente por medio de sus diputados Sergio Fernández, José Félix Garay, María Inés Aguilera Castro y el senador Renán Fuentealba, hizo énfasis en que puntualmente había sido violado el principio de no intervención, firmado en la declaración que proscribe este tipo de actos de las prácticas internacionales en las 21.^a y 22.^a Asambleas Generales de las Naciones Unidas, instando al PCCh a reconocer y repudiar los hechos.

De esta manera, los demócratacristianos criticaron fuertemente a los comunistas chilenos, al destacar que la invasión soviética a Checoslovaquia puso de manifiesto la incapacidad de las estructuras del comunismo para crear un orden en el que cada pueblo eligiera el gobierno que estimara conveniente de acuerdo con sus legítimos intereses nacionales. En forma especial, la diputada Aguilera dirigió un mensaje a las mujeres checoslovacas, al sostener:

Sepan las mujeres del mundo que las mujeres de Chile estamos espiritualmente unidas a las madres proletarias de esa nación –Checoslovaquia–, porque somos libertarias, porque somos antimperialistas; y que rechazamos la guerra de Vietnam, porque somos anti-totalitaristas y defendemos ardientemente el derecho de autodeterminación de los pueblos, porque nuestro Gobierno sustenta el principio de no intervención. Por todo ello, las mujeres nos sentimos desgarradas y levantamos nuestras voces para condoler a la mujer checa, que hoy día sufre las consecuencias de este hecho sangriento y repudiable. (CNCh, 1968b, pp. 520-538, 2690-2722).

Las palabras de Aguilera presentan una doble importancia. En primer término, el discurso demarca la posición demócratacristiana de rechazo a cualquier intervención armada, al esbozar las situaciones de Vietnam y Checoslovaquia de aquel momento en un plano similar. Mientras que, en segundo término, esta declaración es también un discurso femenino dirigido a mujeres, como una voz y una mirada de mujer para otras mujeres sobre los acontecimientos de la Guerra Fría global.

Por su lado, el Partido Comunista Chileno estimó necesario que los comunistas de todo el mundo examinaran a fondo la situación para extraer de ello las lecciones correspondientes. El Comité Central del PCCh afirmó que, dadas las circunstancias, no era posible permitir que las fuerzas reaccionarias reconquistaran para el capitalismo a Checoslovaquia, concluyendo que los enemigos del socialismo, desde dentro y desde fuera del país centroeuropeo, trataron de deformar el proceso de democratización socialista, con vistas a conducir a la nación por la vía del establecimiento del sistema burgués (Comité Central del Partido Comunista de Chile, 1968, pp. 68-85).

En esta línea, el senador comunista Volodia Teitelboim enfatizó que la posición del PCCh era la de un partido comunista independiente, marcado por su propia dirección, por su Comité Central, que entendía que la lucha se libraba

también en un plano mundial, entre el imperialismo y el socialismo, y que, por debajo de todos los revuelos, crisis y enfrenamientos políticos de la época, subyacía una directriz de lucha de clases, en la que cada uno tenía su sitio o trinchera de combate (CNCh, 1968a, pp. 323-334, 2027-2044, 2078-2084). Es más, Teitelboim reforzó la representación de autonomía del PCCh:

Entiendo que, si Checoslovaquia hubiera vuelto al seno del capitalismo, como se pretendía, este, naturalmente, no habría quedado satisfecho: habría tratado de atentar contra los demás países socialistas por separado, a fin engullirlos uno por uno, lo cual habría provocado la *"Tercera Guerra Mundial"*. Creo, por lo tanto, que los acontecimientos dolorosos, dramáticos de estos días, contribuyen en cierto sentido a cerrar la puerta a la posibilidad de un tercer conflicto bélico mundial, que sería de naturaleza termonuclear. (CNCh, 1968a, pp. 323-334, 2027-2044, 2078-2084)

Igualmente, otras facciones de la izquierda chilena también expusieron sus apreciaciones sobre el caso checoslovaco. El Partido Socialista (PS) por intermedio de su principal exponente, el senador Salvador Allende, condenó enérgicamente la intervención armada de las tropas del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia, al resaltar que cada pueblo, fuere o no socialista, debía solucionar sus asuntos internos (CNCh, 1968a, p. 2039). Al respecto, Allende declaró:

Afirmamos rotundamente que cada pueblo, sea socialista o no lo sea, debe resolver sus propios problemas. Por eso, condenamos enérgicamente la intervención armada de los signatarios del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia (...) Estamos en desacuerdo con el procedimiento puesto en práctica, y destacamos nuestra autoridad moral para censurarlo, porque no hemos callado jamás. Igual denuncia hicimos en el caso de Hungría. (CNCh, 1968, p. 2039a)

Otro dirigente socialista que se pronunció fue el senador socialista Raúl Ampuero, quien realizó una visita oficial a la URSS durante las primeras semanas de agosto, manifestó la preocupación que existía entre la dirigencia socialista por lo que estaba ocurriendo en Checoslovaquia. Ampuero había participado de múltiples reuniones que se efectuaron con el objeto de encontrar un camino de negociaciones amistosas que abandonaran la vía de la presión militar, política y psicológica por parte de la URSS y los países miembros del Pacto de Varsovia (Ampuero, 2002, p. 103; Casals, 2010).

En un tono distinto, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) se opuso a las declaraciones que el Partido Comunista Chileno entregó respecto a la invasión soviética en Praga, al decir lo siguiente: “Estimamos nuestro deber de revolucionarios estar junto al proletariado checo y eslovaco que unánimemente repudia la intervención, junto a su auténtico Partido Comunista” (El Mercurio, 1968e, pp. 39, 41). De este modo, el MIR consideró que la cuestión de fondo se explicaba por la desobediencia de los reformistas checoslovacos a las directrices de la línea soviética.

En este contexto, uno de los discursos más extremos de los sectores de izquierda, que aprobaron la invasión, provino del ala representada por el senador comunista revolucionario Jaime Barros Pérez-Cotapos⁸ (CNCh, 1968a). En su declaración, Barros atacó fuertemente las demandas de libertad occidentales, al sostener que “los eternos fariseos rasgan sus vestiduras y claman por esa libertad que solo dejan para el papel”:

En tal sentido justifico esta ocupación, solicitada desde adentro, porque de dos males—capitalismo o revisionismo— me quedo con el menor... Y si nuestro escudo nacional ostenta la divisa “Por la razón o a fuerza”, frente a este acontecer no puedo menos que repetir; Sí señores Senadores, el socialismo debe consolidarse por la razón y la fuerza. (CNCh, 1968a, pp. 2038-2039)

En este sentido, una fracción de los militantes comunistas, especialmente del Partido Comunista Revolucionario (PCR), reafirmaron su aprobación a la invasión de la URSS, en un acto público realizado en el Teatro Caupolicán de Santiago, el sábado 24 de agosto de 1968, donde el secretario general del partido, Luis Corvalán, explicó la ocupación soviética en sintonía con el argumento oficial de la URSS, que refería al auxilio ante una probable contrarrevolución “yanqui” y de su imperialismo en la confabulación de esta empresa, lo que habría alcanzado una influencia tal como para colocar en peligro la existencia de Checoslovaquia como país socialista (Comité Central del Partido Comunista de Chile, 1968, pp. 68-85; Furci, 2008, pp. 199, 260; Yopo, 1988, pp. 371-395).

⁸ Barros militó en el PCCh entre 1935 y 1965, a partir de 1966 fue miembro del Partido Comunista Revolucionario (PCR), organización de izquierda radical de orientación maoísta.

En este plano, el episodio de Praga tuvo una importante repercusión en el seno del partido, pues puso a prueba la adhesión disciplinada del PCCh a las directrices provenientes desde Moscú y su compromiso absoluto con el internacionalismo proletario. La fuerte vocación internacionalista del PCCh en “defensa de la patria del socialismo”, según Rolando Álvarez, se explica por el autoconvencimiento de los éxitos de la URSS sobre sus rivales estadounidenses (Álvarez, 2011).

Asimismo, Joaquín Fernandois (1998) analiza el concepto de “patria del proletariado” (pp. 154-155) que estaba asociado a la Unión Soviética, con la imagen global del comunismo en los años treinta y se hallaba todavía presente en el comunismo chileno hasta bien avanzados los años setenta (Fernandois, 1998). El propio Luis Corvalán, reconocería más tarde, “nuestro partido entregó el apoyo a los países del Pacto de Varsovia, lo hacía en la confianza de que los que tomaron esta decisión habían hecho una apreciación correcta de la realidad” (Corvalán, 1993, p. 121).

Por otro lado, los partidos que componían el Frente de Acción Popular (FRAP) vieron fragmentada y contrapuesta su coalición. Primero, estuvo en duda el proceso de unidad de la izquierda y de acción común, entre otras fuerzas democráticas. De hecho, en 1969 terminaría disolviéndose el FRAP y creándose la Unidad Popular (UP), que respaldaría la campaña presidencial de Salvador Allende (Corvalán, 1997, p. 112), que fue el candidato propuesto por el PCCh para las elecciones presidenciales de 1970 para representar a la izquierda chilena (Salazar, 2011) en condiciones en que, según Raúl Ampuero, había un cartel electoral antes que un pacto político en forma (Casals, 2010, p. 201).

No obstante, en una repercusión directa de la discusión por los eventos en Checoslovaquia, los hermanos Humberto e Inés Enríquez, radicales históricos, declinaron sus candidaturas senatoriales por el Partido Radical en señal de protesta y descontento ante la posición asumida por la directiva del PR. Se sumó, además, la renuncia del regidor por Tierra Amarilla, Gonzalo Molina, quien en telegrama al presidente del radicalismo le expresó: “Comunico a Ud. mi resolución de renunciar como militante radical por cobarde declaración de

esta directiva a raíz del asalto ruso a Checoslovaquia. Esa declaración indica la sumisión y entrega total al comunismo” (El Mercurio, 1968b, p. 25). El panorama de erosión dentro de las filas radicales hizo visibles al exterior las desavenencias internas, tal como lo recogió el editorial de *El Mercurio*:

El remezón en el radicalismo surgió de la renuncia de los Enríquez a sus candidaturas senatoriales en señal de protesta por la poco enérgica declaración de su partido para condenar la invasión soviética a Checoslovaquia. Esta actitud recibió apoyo espontáneo de las asambleas radicales y está originando un movimiento que pide una nueva convención para analizar y reformar la actual línea ultra izquierdizante del PR. Junto a Galleguillos, quien renuncia como dirigente del CEN, se han levantado otras voces como la de Jorge Ovalle. (El Mercurio, 1968f, pp. 23, 26)

A fines de los sesenta, el radicalismo estaba en un proceso de desintegración, debido a la ausencia de una identidad política propia que respondiera al contexto de Guerra Fría. La exigencia de claridad de perspectiva, que reclamaba la realidad internacional y local, gradualmente acentuó la dispersión del militante radical hacia otros sectores políticos.

En el campo de la arena política, las distintas posiciones debieron tomar decisiones en el parlamento nacional. La Cámara de Diputados, con oposición comunista y abstención radical, rechazó los procedimientos usados por los ocupantes soviéticos, y sugirió que el gobierno chileno colaborara con todas las gestiones que promovieran el resguardo de la soberanía checoslovaca. Ante esta situación, la Cámara suspendió indefinidamente una visita de parlamentarios húngaros a Chile (El Mercurio, 1968a, pp. 23, 26; El Mercurio, 1968d, p. 17).

El 22 de agosto de 1968 el congreso chileno entregó una declaración pública ante la ocupación de Checoslovaquia, en el que se mostró una firme condena a la “violenta” ocupación en el país centroeuropeo, tal como lo señaló el documento emitido:

1) Rechazar categóricamente los medios empleados por la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y otros países socialistas para aplastar el movimiento de democratización de la República de Checoslovaquia.

2) Respaldar el principio de no intervención sustentado con firmeza por el Gobierno de Chile y condenar toda acción foránea tendiente a eliminar los auténticos movimientos de autodeterminación de los pueblos. (CNCh, 1968c, p. 2720)

Asimismo, el parlamento chileno extendió al pueblo checoslovaco sus palabras de “solidaridad por el doloroso vejamen” (CNCh, 1968c, p. 2720) acontecido y, además, se conminó al Ministerio de Relaciones Exteriores a colaborar con las gestiones diplomáticas ante las Naciones Unidas (ONU) en la promoción de la paz y soberanía de Checoslovaquia.

Consideraciones finales

La Primavera de Praga y la posterior intervención militar del Pacto de Varsovia fueron de suma importancia en la arena política chilena. Los diversos actores del país siguieron con atención los sucesos de Checoslovaquia en agosto de 1968, tanto el Ejecutivo como el Parlamento se hicieron eco de la preocupación internacional por diversos motivos: la democratización del socialismo checoslovaco, por un lado, y la reacción armada del bloque socialista, liderado por la Unión Soviética, por el otro, y el temor a una potencial tercera guerra mundial. El caso checoslovaco polarizó aún más las tensiones de la Guerra Fría vista desde América Latina y Chile (luego de la Revolución cubana y las guerrillas regionales), en particular, al mostrar que otros caminos distintos o terceras vías parecieran un escenario improbable en aquel momento.

La ocupación de Checoslovaquia representa uno de los acontecimientos más complejos de la Guerra Fría global por la rapidez con que se desarrollaron los hechos y sus reacciones a nivel internacional. La cuestión clave de este proceso histórico no radica en la lectura tradicional de la misma, bajo el esquema de actores globales intervinientes, sino que deja entrever la complejidad del problema al examinarse la dimensión de las repercusiones locales (incluso a miles de kilómetros de distancia). De modo que, la Primavera de Praga significó un entramado de agentes ideológicos locales interrelacionados con intereses globales dentro de un campo multidimensional. Esto explica la articulación del debate político nacional con los acontecimientos internacionales, tanto en las

posturas de rechazo a la intervención, de defensa a la autodeterminación de los pueblos o de justificación de la invasión, todas asumidas por los propios actores locales, es decir, chilenos.

En definitiva, la política chilena observó la experiencia checoslovaca como una coyuntura a considerar dentro del contexto ideológico de Guerra Fría global, entrelazándose con los circuitos políticos nacionales y su capacidad de respuesta a la dinámica exterior de la contienda. En Chile, especialmente el Partido Comunista (PCCh) se situó en medio del debate político al respaldar y justificar la intervención militar en territorio checoslovaco, lo que marcó una diferencia con otros sectores de izquierda, como el Partido Socialista (PS).

Referencias

Primarias

Cámara de diputados, Sesión 27ª, República de Chile, en miércoles 21 de agosto de 1968. https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=recursoslegales/10221.3/15132/1/C19680821_27.pdf

Diario de sesiones del Senado, Sesión 36ª, República de Chile, en miércoles 21 de agosto de 1968. https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=recursoslegales/10221.3/9884/1/S19680821_36.pdf

Diario de sesiones del Senado, Sesión 55ª, República de Chile, en miércoles 7 de mayo de 1969. https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=recursoslegales/10221.3/43793/1/S19690507_55.pdf

Documentos Congreso Nacional, Sesión 27ª, República de Chile, en miércoles 7 de mayo de 1969.

El Mercurio. (23 de agosto de 1968a). Nuevas manifestaciones de repudio a la acción soviética. *El Mercurio*, 23, 26.

- El Mercurio. (24 de agosto de 1968b). Repercusión del caso checo dentro del Partido Radical. *El Mercurio*, 25.
- El Mercurio. (24 de agosto de 1968c). Embajador checo informo a Frei de invasión rusa. *El Mercurio*, 25, 27.
- El Mercurio. (25 de agosto de 1968d). Checoslovaquia invadida. *El Mercurio*, 17.
- El Mercurio. (25 de agosto de 1968e). Prosiguen manifestaciones de repudio por invasión rusa. *El Mercurio*, 39, 41.
- El Mercurio. (28 de agosto de 1968f). Profunda crisis doctrinaria enfrenta el Partido Radical. *El Mercurio*, 23, 26.
- Le Figaro. (1968, 23 Aout). Prague occupé: Double Ultimatum expirant aujourd ' hui. *Le Figaro*.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (1 de marzo de 1968c). *RIE*, no. 1. Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (10 de enero de 1968a). *Oficio confidencial* Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores, no. 7/1 (00271).
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (12 de marzo de 1968d). *Oficio confidencial*, no. 67/9 (01132). Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (13 de agosto de 1968g). *Oficio ordinario*, no. 231/137, (25705). Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (13 de junio de 1968e). *Oficio ordinario*, no. 171/99 (18959). Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (17 de septiembre de 1968n). *Oficio confidencial*, no. 269/36 (03569). Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.

- Ministerio de Relaciones Exteriores. (18 de noviembre de 1968o). *Oficio confidencial*, no. 48 (04464). Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (19 de enero de 1968b). *Oficio confidencial*, no. 18/3 (00377). Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (21 de agosto de 1968h). *Télex GM 460 (R), (Complemento Telex GM 454)*. Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (24 de agosto de 1968i). *Télex OIN 472 (R)*. Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (28 de agosto de 1968j). *Oficio confidencial*, no. 247/31 (03385). Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (28 de junio de 1968f). *Oficio ordinario*, no. 187/19, (02585). Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (3 de septiembre de 1968k). *Oficio confidencial*, no. 22. Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (4 de septiembre de 1968l). *Misión de Chile ante las Naciones Unidas*, no. 450/146 (E). Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. (6 de septiembre de 1968m). *Cable GM*, no. 457/119 (E). Circulación restringida. Archivo General Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- The Guardian. (1968, August 22). Government still defiant in occupied Prague. *The Guardian*.

The New York Times. (1968a, August 21). Czechoslovakia invaded by Russians and four other Warsaw Pact Forces. *The New York Times*.

The New York Times. (1968b, August 21). They open fire on crowds in Prague. *The New York Times*.

Secundarias

Albuquerque, G. (2011). *La trinchera letrada: intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría*. Ariadna.

Álvarez, R. (2011). *Arriba los pobres del mundo: Cultura e identidad política del Partido Comunista de Chile entre democracia y dictadura, 1965-1990*. LOM Ediciones.

Ampuero, R. (2002). *Ampuero, 1917-1996: El Socialismo Chileno*. Ediciones Tierra Mía.

Anónimo. (1963). *El programa de los comunistas del mundo*. Impresora Horizonte.

Baer, J. (2018). *Alexander Dubcek Unknown (1921-1992): The Life of a Slovak Hero*. Ibidem Press.

Bernstein, E. (1984). *Recuerdos de un diplomático* (Vols. 1-5). Editorial Andrés Bello.

Bischof, G., Karmer, S., & Ruggenthaler, P. (2009). *The Prague Spring and the Warsaw Pact Invasion of Czechoslovakia in 1968*. Rowman & Littlefield Pub.

Black, J. (2011). *The Cold War*. Social Affairs Unit.

Brands, H. (2012). *Latin America's Cold War*. Harvard University Press.

Casals, M. (2010). *El alba de una revolución: la izquierda y la construcción estratégica de la "vía chilena al socialismo", 1956-1970*. LOM Ediciones.

- Casals, M., & Perry, M. (2020). De la democracia revolucionaria a la democracia posible. Trayectorias políticas y conceptuales de la democracia en la izquierda marxista chilena, c.1950-c.1990. *Historia*, 53(1), 11-44.
- Castro Arcos, J. (2017). *Guerra en el vientre: Control de natalidad, malthusianismo y Guerra Fría en Chile, 1960-1970*. Centro de Estudios Bicentenario.
- Claudín, F. (1981). *La oposición en el "socialismo real". Unión Soviética, Hungría, Checoslovaquia, Polonia: 1953-1980*. Siglo XXI Editores.
- Comité Central del Partido Comunista de Chile. (1968). Los comunistas chilenos y los acontecimientos de Checoslovaquia. *Revista Principios*, (127), 68-85.
- Corvalán, L. (1993). *El derrumbe del poder soviético*. Editorial Los Andes.
- Corvalán, L. (1997). *De lo vivido y lo peleado: memorias*. LOM Ediciones.
- Crowhurst, P. (2020). *A history of Czechoslovakia between the wars: From Versailles to Hitler's invasion*. Bloomsbury.
- Chapman, C. (1969). *Agosto 21. La invasión de Checoslovaquia*. Editorial Edisven.
- Declaración de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros de los Países Socialistas*. (1963). Editora Política.
- Edwards, J. (1990). *Adiós, Poeta*. Tusquets.
- Eley, G. (2002). *Un mundo que ganar: Historia de la izquierda en Europa, 1850-2000*. Crítica.
- Elizalde, B. (2009). El viaje político de Fidel Castro: convergencias y alteraciones de dos procesos revolucionarios. *Revista Pléyade*, (3), 155-170.
- Fernandois, J. (1998). ¿Peón o actor? Chile en la Guerra Fría (1962-1973). *Estudios Públicos*, (72), 149-171.

- Fernandois, J. (2005). *Mundo y fin del mundo. Chile en la política mundial, 1900-2004*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Fernandois, J. (2015). Chile en el mundo. En: Fernandois, Joaquín (Dir.). *Chile, la búsqueda de la democracia* (Tomo 5). Fundación Mapfre; Taurus.
- Ferrero, M. (2004). Las reacciones en Europa tras la invasión soviética de Checoslovaquia en 1968. *Cuadernos constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, (45-46), 218-240.
- Field, T. Krepp, S., & Pettina, V. (Eds) (2020). *Latin America and the Cold War*. University of North Carolina Press.
- Frei Montalva, E. (1964). *Dos discursos. Marcha de la Patria Joven y Proclamación de los profesionales y técnicos*. Editorial del Pacífico.
- Friedman, N. (2019). *The Cold War*. Andre Deutsch.
- Furci, C. (2008). *El Partido Comunista de Chile y la vía al socialismo*. Ariadna Ediciones.
- Gaddis, J. L. (2011a). *Nueva Historia de la Guerra Fría*. Fondo de Cultura Económica.
- Gaddis, J. L. (2011b). *The Cold War*. Penguin.
- Garay, C. (2009). *Genocidio en un país lejano: Chile y la Revolución Húngara de 1956*. Mago Editores.
- Garay, C., & Soto, Á. (2013). *Gabriel González Videla: "no a los totalitarismos, ya sean rojos, pardos o amarillos"*. Centro de Estudios Bicentenario.
- Gazmuri, C., Arancibia, P., & Góngora, Á. (1996). *Eduardo Frei Montalva (1911-1982)*. Fondo de Cultura Económica.
- Góngora, M. (1981). *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Editorial La Ciudad.

- Grupo de Prensa de los Periodistas Soviéticos de Moscú. (1968). Los acontecimientos en Checoslovaquia: Hechos, documentos, informaciones de prensa y testimonios. Moscú.
- Harmer, T. (2008). *The Rules of the Game: Allende's Chile, The United States and Cuba, 1970-1973* [doctoral thesis, London School of Economics and Political Science]. <http://etheses.lse.ac.uk/2030/>
- Harmer, T., & Riquelme, A. (2014). Chile y la Guerra Fría global. RIL Editores.
- Hopkins, M.F. (2011). *The Cold War*. Thames & Hudson.
- Hurtado, S. (2020). *The Gathering Storm: Eduardo Frei's Revolution in Liberty and Chile's Cold War*. Cornell University Press.
- Immerman, R. H. & Goedde, P. (2013). *The Oxford Handbook of the Cold War*. Oxford University Press.
- Joseph, G. (2019). Border crossing and the remaking of Latin American Cold War Studies. *Cold War History*, 19(1), 141-170.
- Joseph, G., Spenser, D. (Eds.). (2008). *In from the Cold: Latin America's New Encounter with the Cold War*. Duke University Press.
- Judt, T. (2006). *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Taurus.
- Kalinowsky, A. M. & Daigle, C. (Eds.). (2016). *The Routledge Handbook of the Cold War*. Routledge; Taylor & Francis Group.
- Kramer, M. (1998). The Soviet Union and the 1956 Crises in Hungary and Poland: Reassessments and New Findings. *Journal of Contemporary History*, 33(2), 163-214.
- Leffler, M. P., & Westad, O. A. (2012). *The Cambridge History of the Cold War*. Cambridge University Press.
- Litvan, G. (1996). *The Hungarian Revolution of 1956: Reform, Revolt, and Repression 1953-1963*. Longman.

- Martínez, P., & Rubio, P. (2015). *América Latina y Tiempo Presente. Historia y Documentos*. LOM Ediciones.
- Massón, C. (2017). *Las izquierdas latinoamericanas: multiplicidad y experiencias durante el Siglo XX*. Ariadna Ediciones.
- McDermott, K. (2015). *Communist Czechoslovakia: 1945-89. A political and social history*. Palgrave Macmillan.
- McDermott, K., & Stibbe, M. (2018). *Eastern Europe in 1968: Responses to the Prague Spring and Warsaw Pact invasion*. Palgrave Macmillan.
- Medina, C. (2004). *Chile y la integración latinoamericana: política exterior, acción diplomática y opinión pública, 1960-1976* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/4743/>
- Medina, C., & Gajardo, G. (2017). De apátrida errante a vecino santiaguino. El caso Honecker desde las fuentes oficiales (1991-1994). *Tzintzun*, (65), 260-284.
- Michálek, S., & Stefansky, M. (2019). *Age of fear: Cold War and its influence on Czechoslovakia, 1945-1968*. Ibidem Press.
- Moulián, L., & Guerra, G. (2000). *Eduardo Frei M. (1911-1982). Biografía de un estadista utópico*. Editorial Sudamericana.
- Münchener Merkur. (21 August, 1968). Sowjets überfallen die CSSR Panzertruppen besetzen Prag. *Münchener Merkur*.
- Murphy, T. K. (2018). *Czechoslovakia behind the curtain: Life, work and culture in the Communist Era*. McFarland & Company.
- Pazderka, J. (2019). *The Soviet invasion of Czechoslovakia in 1968: The Russian perspective*. Lexington Books.
- Pedemonte, R. (2018). Desafiando la bipolaridad: la independencia diplomática del gobierno demócratacristiano en Chile y su acercamiento con el "mundo socialista" (1964-1970). *Estudios Ibero-Americanos*, 44(1), 186-199.

- Pedemonte, R. (2020). *Guerra por las ideas en América Latina, 1959-1973. Presencia soviética en Cuba y Chile*. Universidad Alberto Hurtado Ediciones.
- Pettinà, V. (2018). *Historia mínima de la Guerra Fría en América Latina*. El Colegio de México.
- Purcell, F., & Riquelme, A. (2009). *Ampliando miradas: Chile y su historia en un tiempo global*. RIL Editores.
- Ramos Rodríguez, F. (2018). Báculo y fuego. La Iglesia Católica y la política chilena en los sesenta (1961-1970). *Tzintzun*, (67), 223-246.
- Ramos Rodríguez, F. (2020). Ejército, Desarrollo y Alianza para el Progreso en Chile (1961-1970). *Historia Caribe*, 15(36), 279-309.
- Ramos Rodríguez, F., & Castro Arcos, J. (2014). La Alianza para el Progreso en Chile y Venezuela, 1961-1963. *Tiempo y Espacio*, 24(62), 93-138.
- Russia Invades Czechoslovakia. (1968, August 21). *Los Angeles Times*.
- Salazar, G. (2011). *Conversaciones con Carlos Altamirano: Memorias Críticas*. Editorial Debate.
- San Francisco, A. (2018). *Historia de Chile 1960-2010: Las revoluciones en marcha. El gobierno de Eduardo Frei Montalva. Segunda parte (1964-1970) (Tomo 4)*. CEUSS.
- Sassoon, D. (2001). *Cien años de socialismo*. Edhasa.
- Soto, Á., & Garay Vera, C. (2018). *Internacionalismo y anticomunismo en tiempos de Gabriel González Videla*. RIL Editores.
- Sowjets überfallen die CSSR Panzertruppen besetzen Prag. (21 August, 1968). *Münchener Merkur*.
- Ulianova, O. (1998). Primero contactos entre el PC chileno y Komintern. *Cuadernos de Historia*, (18), 229-255.

- Ulianova, O. (2008). Develando un mito: emisarios de la Internacional comunista en Chile. *Historia*, 41(1), 99-164.
- Ulianova, O. (2009). *Redes políticas y militancia: la historia política está de vuelta*. Editorial Ariadna; Universidad de Santiago de Chile.
- Ulianova, O. (2013). El exilio comunista chileno: 1973-1989. *Estudios Ibero-Americanos*, 39(2), 212-236.
- Ulianova, O. (2017). *Chile en los archivos soviéticos 1922-1991*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Ulianova, O. (Comp.). (2021). *Chile en los archivos soviéticos: años 60* (Tomo 4). Ariadna.
- Ulianova, O., & Fediakova, E. (1998). Algunos aspectos de la ayuda financiera del comunismo soviético al PC chileno durante la Guerra Fría. *Estudios Públicos*, 72, 115-148.
- Wallerstein, I. (1989). 1968: revolución en el sistema-mundo. Tesis e interrogantes. *Estudios Sociológicos*, 7(20), 229-249.
- Westad, O. A. (2019). *The Cold War: A world history*. Basic Books.
- Yopo, B. (1988). Las relaciones Internacionales del Partido Comunista. En A. Varas (Ed.), *El Partido Comunista en Chile* (pp. 373-395). CESOC-FLACSO.
- Zourek, M. (2014). *Checoslovaquia y el Cono Sur 1945-1989 Relaciones políticas, económicas y culturales durante la Guerra Fría*. Editorial Karolinum.

TÉCNICA, CONSUMO Y COTIDIANIDAD: REFLEXIONES A PARTIR DE LA OBRA DE JACQUES TATI^a

Technique, consumption and everyday life: reflections on
the work of Jacques Tati

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4328>

Recibido: marzo 18 de 2021. Aceptado: febrero 24 de 2022. Publicado: marzo 10 de 2022

*Mauricio Alexander Arango Tobón**

Resumen

El presente escrito tiene como finalidad analizar el desarrollo tecnológico y el consumo visto a través de la obra cinematográfica del director francés Jacques Tati, especialmente de su personaje Mr. Hulot, quien, entre los años 1949 y 1974, mostró en sus películas los impactos de la tecnología (*gadgets*, dispositivos, aparatos) en las formas de vida tradicional de la sociedad francesa. Concretamente tomamos de la obra de Tati dos elementos para materializar dicho análisis: los objetos y los espacios. A partir de aquí, mostramos de qué manera Tati evidenció con gran profundidad, humor e ironía que las transformaciones sociales y culturales que se estaban viviendo en Francia, y en otros lugares de Europa, en el periodo de posguerra, eran debido, en parte, al exuberante lugar que ocupaba en la vida cotidiana la tecnología y el consumo. Finalmente,

^a Artículo derivado de la investigación doctoral en curso titulada “Subjetividad, algoritmos y regímenes de verdad. Hacia una comprensión del algoritmo como matriz analítica del presente”, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

* Magister en Psicología. Docente de la Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Medellín, Colombia. Integrante del Grupo de investigación Psicología, Sociedad y Subjetividades. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3304-8516>. Correo electrónico: malexander.arango@udea.edu.co

concluimos, en primer lugar, que las sociedades de consumo encuentran en el discurso publicitario un componente de legitimación social y cultural ubicuo en las sociedades capitalistas y, en segundo lugar, que la tecnologías y sus usos cotidianos son configuradoras de nuevas subjetividades que tienen como condición de posibilidad una interacción permanente con los objetos, de allí el lugar central que deberá ocupar la técnica en cualquier reflexión ontológica sobre lo que somos en el presente.

Palabras clave

Consumo; Cultura; Jacques Tati; Mr. Hulot; Sociedad; Subjetividad; Técnica.

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the technological development and consumption seen through the cinematographic work of the French director Jacques Tati, especially his character Mr. Hulot, who, between 1949 and 1974, showed in his films the impact of technology (gadgets, devices, appliances) on the traditional ways of life of French society. Specifically, we take from Tati's work two elements to materialize this analysis, objects and spaces. From here we show how Tati evidenced with great depth, humor and irony that the social and cultural transformations that were taking place in France, and elsewhere in Europe, in the post-war period, were due, in part, to the exuberant place that technology and consumption occupied in everyday life. Finally, we conclude, firstly, that consumer societies find in advertising discourse a ubiquitous component of social and cultural legitimization in capitalist societies and, secondly, that technologies and their everyday uses are shapers of new subjectivities that have as a condition of possibility a permanent interaction with objects, hence the central place that technology must occupy in any ontological reflection on who we are in the present.

Keywords

Jacques Tati; Mr. Hulot; Technique; Consumption; Culture; Society; Subjectivity.

Introducción

El consumismo es la matriz a partir de la cual se desprende un inusitado interés por los objetos. Dicho fenómeno no pasó desapercibido para autores como Barthes y, sobre todo, para Baudrillard, quien en su obra reflexionó sobre el fenómeno del consumo y en su libro de 1970, *La sociedad del consumo*, afirma sin concesiones: “Vivimos el tiempo de los objetos. Y con esto quiero decir que vivimos a su ritmo y según su incesante sucesión” (2009, p. 3). La Europa de la posguerra vivió un esplendor económico cuyo fenómeno más notorio fue la emergencia de la sociedad de consumo. Dicho fenómeno fue resultado de un capitalismo industrial que fundamenta su razón de ser, ya no solamente en la producción, sino también en el consumo. El tiempo de los objetos, como lo denomina Baudrillard, es el tiempo de la novedad como forma de vida. Es la búsqueda del acontecimiento a través de los dispositivos.

Desde finales del siglo XIX existían ya formas rudimentarias de consumo enmarcadas en la emergencia de una sociedad de masas y de una experiencia compartida de la ciudad como espacio densificado por complejas relaciones sociales, económicas y políticas. Un ejemplo de ello es el París de aquel tiempo, bellamente esbozado y escudriñado en sus calles y rincones por Benjamin (2014). En el siglo XIX se asiste al nacimiento de industrias dedicadas concretamente al entretenimiento y a formas rudimentarias de consumo, expresadas en figuras como el *Flaneur* de Baudelaire (Benjamin, 2014); ese paseante-observador para el que el entretenimiento y la novedad será el material primario de su subjetividad que se desplazaba con curiosidad por los grandes bulevares. Tales desplazamientos constituyen, por excelencia, una experiencia moderna (García, 2005).

El fenómeno del consumismo a partir de la segunda mitad del siglo XX es mucho más complejo, dado que la novedad ya no va a estar dirigida solamente a las clases altas, quienes por su capacidad adquisitiva, eran conminados al consumo. En este periodo asistimos a una especie de democratización del consumo: todos, en la medida de sus posibilidades, pueden consumir. Hay objetos, artefactos y dispositivos para todos. Desde el diseño de los automóviles

de gama alta, media y baja, hasta viviendas de acuerdo con las posibilidades de todos. El primer objetivo del capitalismo industrial es romper el umbral de la clase social como fundamento del consumo. Este ya no es solamente diferencia, como lo planteaba Veblen (2004), con su idea de consumo conspicuo, sería más preciso decir: es una diferencia al alcance de todos. La posibilidad diferenciada pero real de consumir es ya un privilegio de todos. Si la sociedad será desigual, no lo será vía limitación del consumo. Al contrario, este parece dibujar un extraño horizonte de igualdad en el que podemos ser iguales porque consumimos. Es necesario entender como parte de este complejo fenómeno la deuda y el crédito como la posibilidad de acceso a bienes antes vedados. Ahora la economía se vuelve flexible para que todos puedan participar de la sociedad del consumo. De allí que la idea de deuda sea central para entender la manera como se constituyen las sociedades contemporáneas en relación con la adquisición y el acceso de bienes materiales y, más aún, como lo plantea Lazzarato (2013; 2015), la extravagante, pero efectiva idea de *gobernar a través de la deuda*.

Esa igualación del consumo hace renacer, en una época de melancolía de posguerra, una suerte de nuevo optimismo en el progreso. La problemática forma de medir la calidad de vida de los ciudadanos en relación con su poder adquisitivo va a generar una ilusión colectiva fundamentada en el acceso a bienes materiales como signo de bienestar. Además, el consumo extendido modificará la misma concepción de clase social. Barthes (2010) reflexionó sobre la idea de una burguesía anónima que no era sino resultado de un despliegue de ideales burgueses que se materializaban en todos los estratos de la sociedad francesa. Una especie de semántica ahistórica que colectivizaba “al difundir sus representaciones a través de un catálogo de imágenes colectivas para uso pequeñoburgués. La burguesía consagra la indiferenciación ilusoria de clases sociales” (Barthes, 2010, p. 236). Para el autor francés, la constitución de un imaginario que desdibujaba la noción de clase social mediante el consumo era el signo de la época. Para seguir la terminología propuesta por Barthes, estas nuevas mitologías van a trascender los objetos mismos como centro del consumo y a desplegar un imaginario colectivo alrededor de los mismos. Baudrillard (2010) afirmaba que lo que se transaba en la sociedad de consumo eran reamente signos, no objetos. Es decir, el consumo despliega los

objetos en un campo de imaginarios y significaciones casi inaprensibles. Los objetos parecen constituir por sí mismos una metáfora: son algo, pero a su vez, significan o representan otra cosa.

Bajo estas consideraciones iniciales quisiéramos elaborar una reflexión sobre esas transformaciones técnicas, vividas a partir de la posguerra en Europa, a través de la figura del realizador Jaques Tati, quien tematizó en sus películas las transformaciones masivas que producía la introducción de distintas tecnologías en la vida cotidiana. Jacques Tati fue un director de cine francés poco prolífico, que en casi tres décadas realizó solamente cinco largometrajes (en el periodo de 1949-1974), un puñado de cortos y una producción para la televisión. Tati es considerado uno de los grandes directores franceses y europeos de la segunda mitad del siglo XX. ¿En qué consiste la importancia de la producción cinematográfica de Tati en el cine europeo? Directamente parece una figura extraña en el panorama global del cine que se hacía en el viejo continente en aquellas décadas. Lejos de la trascendencia de Bergman, de la aridez narrativa de Antonioni, de las reivindicaciones de autor de la *nouvelle vague* francesa, de la gran explosión del cine alemán en los años setenta... La obra de Tati no es posible ubicarla en ninguno de esos movimientos. El cine de Tati se va a situar en un incómodo lugar de la taxonomía del cine: la comedia, género odiado y amado. La comedia cargó con la responsabilidad de ser la distracción de masas, mientras otros géneros abordaban temáticas de un mayor calado reflexivo. Sin embargo, en el cine de Tati hay un deslizamiento en este sentido que resulta difícil pasar desapercibido, pues como lo expresa Cuellar (2003), Tati “no sólo recupera el género cómico para el cine francés, sino que, además, lo renueva completamente al abordarlo con una estética cinematográfica totalmente moderna” (p. 123). El cine de Tati no solamente constituye una isla dentro de las narrativas que se hacían en Europa, sino también dentro de la concepción ortodoxa de la comedia, de allí su novedad (Torres, 1992).

Tati provenía del *music-hall* o espectáculos de variedades, que consistían en una mezcla de baile, comedia, canciones populares, que se dirigía principalmente a un público de estratos sociales bajos. Dicha tradición se inauguró en Inglaterra a finales del siglo XIX y tuvo su decadencia ya entrado el siglo XX, con el advenimiento de otras formas de entretenimiento más sofisticadas como el

cine, la radio y, posteriormente, la televisión. Sin embargo, en Francia la tradición del espectáculo de variedades mantuvo cierta fuerza hasta casi mediados del siglo XX. Después, la decadencia fue inevitable. El cine de Tati también bebía de otras fuentes: Charles Chaplin, Buster Keaton y toda la tradición del cine mudo que, convengamos, parecía ya superada. De aquello no quedaban sino vagas sonrisas al recordar la imagen de Chaplin parodiando a Hitler (*El gran dictador*, 1940) o las inexplicables acrobacias de Buster Keaton (*El maquinista de la general*, 1928). No asumimos que dicha tradición de cine había sido decididamente olvidada, sino que el cine que se realizaba en Europa después de la segunda guerra mundial construyó otras formas, temas, preocupaciones, tópicos y estéticas. Además, el cine de Tati marcaba otras diferencias con el cine silente de las cuales algunas de las más notorias eran el montaje y uso del sonido (De Valck, 2005). Respecto a esto último, las películas del director francés hay una suerte de diálogos rudimentarios en los que da la impresión de que los personajes más que hablar parecen balbucear. Según Cuellar (2003), en la obra de Tati: “El vococentrismo típico del cine clásico, (...) ya no domina sobre la banda sonora. Así, la música y los ruidos pueden tener un valor físico y semántico equivalente al de la voz humana” (p. 126).

Con relación al contenido de sus películas, Tati problematizó con su cine un elemento fundamental para entender el mundo después de la segunda guerra mundial. Un elemento que, si bien había sido objeto de representaciones cinematográficas, nunca se había mostrado de la forma en que el director francés lo hizo. Este elemento es la introducción de la tecnología (artefactos, *gadgets*, aparatos, dispositivos) en la cotidianidad de la vida de los sujetos. Particularmente dicha situación la explorará Tati a través de Mr. Hulot. Este personaje apareció en cuatro películas (*Las vacaciones del señor Hulot*, 1953; *Mi tío*, 1958; *Playtime*, 1967 y *Traffic*, 1971), y fue interpretado por el mismo Tati. Probablemente la primera de las películas en las que aparece Mr. Hulot no permita problematizar de manera concreta la relación entre tecnología y sociedad a la que aquí se alude, a pesar de que sí se la puede articular a la idea de las vacaciones como un producto de consumo más. Pero en las últimas tres obras sí se evidencian con claridad los estragos causados por la masiva introducción de tecnologías y su relación con el desalojo de la experiencia del mundo que parecía que esta implicaba: desde cocinas inteligentes (*Mi tío*, 1958), pasando

por espacios extrañamente diseñados, pero vanguardistas (*Playtime*, 1967), hasta un automóvil-casa, que permitió evidenciar la relación casi fetiche que la sociedad occidental desarrolló por los automóviles (*Traffic*, 1971), Tati sugiere un aturdimiento generalizado encarnado en la figura de Mr. Hulot. Este parece alienado de ese mundo tecnificado. Su corporalidad parece no ajustarse a lo que el mundo y los nuevos dispositivos requieren de él. De allí que Daney (2016) afirme que el principal interés de Tati es entender “cómo se moderniza el mundo” (p. 33).

Consideramos, entonces, que la obra de Tati, y particularmente el personaje de Mr. Hulot, es interesante porque funciona como matriz para un análisis de un componente central de la cultura occidental que es la tecnología ligada al desarrollo de una sociedad de consumo. Destacamos, entonces, una paradoja del cine de Tati que parecía no ajustarse a las narrativas cinematográficas de su tiempo; pero, su contenido, por otro lado, representaba mejor que muchas películas de aquellos años, nombradas como vanguardistas, los problemas de un mundo que estaba cambiando profundamente.

Con la figura de Hulot, Tati introduce la posibilidad misma de reflexionar sobre el presente. Hulot, una figura larguirucha y desgarbada, parece perplejo ante la cotidianidad, convirtiéndose en un observador privilegiado de la sociedad francesa de su tiempo (Ockman, 2011). A través de sus experiencias vemos la implantación casi generalizada de dispositivos tecnológicos, arquitectónicos, espaciales y, en general, la erosión de un estilo de vida tradicional que se estaba transformando (San Nicolás, 2015). Dicha reflexión tiene sus condiciones de posibilidad en la emergencia de una sociedad de consumo. Particularmente en el presente texto quisiéramos reflexionar respecto a dos componentes muy llamativos en la obra de Tati: los objetos y los espacios

Objetos

La relación de los seres humanos con los objetos constituye por derecho propio un capítulo en la historia de la especie. Los objetos en su producción y uso han sido ejes centrales para explicar la experiencia de lo humano. Incluso,

como afirma Leroi-Gourhan (1971), la técnica es un factor determinante en el proceso de hominización. Es decir, nuestra relación con los objetos es central para entender la evolución de la especie. Este discurso oficial sobre los objetos se ve transformado con la implementación de formas masivas de producción y de objetos altamente tecnificados. El primero de estos factores tiene que ver con la industrialización vivida en el siglo XIX y, el segundo, con la tecnología como componente central de la vida cotidiana después de mediados del siglo XX.

Tati explota dicho fenómeno y, a través de Hulot, muestra la panoplia de artefactos, dispositivos y mecanismos que progresivamente fueron ocupando un lugar central en la vida cotidiana de los sujetos. Por ejemplo, en *Mi tío*, Hulot va a la cocina de su hermana, altamente tecnificada, y se ve enfrentado a una serie de objetos y dispositivos automáticos que obstaculizan su sencilla tarea de coger un vaso. Hulot escruta con curiosidad las posibilidades de mover aquí, presionar tal botón allá, pero todo parece tan confuso y distante que finalmente sale de la cocina sin el vaso. Asimismo, tanto en *Mi Tío* como en *Playtime*, Hulot se ve enfrentado a objetos mucho más simples que inexplicablemente han adquirido una complejidad inusitada debido a su diseño: las sillas. En una famosa escena de *Playtime*, mientras Hulot aguarda en una sala de espera, observa cuidadosamente las sillas e intenta sentarse en varias ocasiones. La escena es más hilarante aún debido a que en la sala cuelgan unos retratos que parecen recriminar a Hulot por su comportamiento. Esto también permite problematizar otro aspecto central de la técnica y, sobre todo, del uso burgués, diletante y arribista de la misma: la pérdida de funcionalidad de los objetos.

Dicha pérdida de funcionalidad se ve reemplazada por un ideal de experiencia estética casi permanente que trastorna, por un lado, como ya se dijo, la función de los objetos y, por otro lado, la idea de experiencia estética misma. En todo caso, en Tati la reflexión no parece estar tanto del lado de la constitución de una experiencia estética en lo cotidiano a través de los objetos o dispositivos, sino más bien del extravío de experiencias genuinas y simples una vez se introduce la tecnología como factor central de estas. Los objetos en la obra de Tati cobran relevancia debido a que es en torno a ellos a los que se realiza la acción. En el cine del director francés los objetos no aparecen como un simple

mobiliario mudo e inexpressivo; no tienen una función meramente ornamental; son protagonistas centrales del cine de Tati. Un ejemplo de ello es la película *Traffic*, que muestra las peripecias de Hulot, ahora como un novedoso diseñador-inventor, para llevar un auto a una feria de exposición: el protagonista es el auto. Es cierto, tal como afirma García (2005), que: “Tati se muestra menos frío, menos desesperanzado que en *Playtime*. Las peripecias del viaje, la humanidad de los personajes, crean un entorno paralelo en el que el espectador se siente cómodo” (p. 38). Asimismo, la pluralidad de automóviles con diseños novedosos en *Traffic*, parece sugerir que siempre hay una generosa posibilidad para todos de encontrar en la diferencia que oferta el mercado una posibilidad de experiencia genuina.

El caso de *Traffic* es llamativo, pues el automóvil es uno de los objetos que, después de mediados del siglo XX, se introdujo de manera masiva en la sociedad, impactando notablemente el estilo de vida de la clase media tanto de Estados Unidos como en Europa. Barthes (2010) dirá del automóvil que

Es en nuestros días el equivalente bastante exacto de las grandes catedrales góticas. Quiero decir que constituye una gran creación de la época, concebido apasionadamente por artistas desconocidos, consumidos a través de su imagen, aunque no de su uso, por un pueblo entero que se apropia, en él, de un objeto absolutamente mágico. (p. 155)

El automóvil es con casi toda seguridad uno de los objetos fetiches de las sociedades occidentales, solo comparable en el presente al computador o al *smartphone*. El automóvil de *Traffic*, además tiene otra particularidad: es el *objeto-total*. Es decir, es un objeto que contiene otras múltiples funcionalidades, además de su función fundamental que es ser un medio de transporte. Aquí Tati nos muestra la que se va a convertir en una de las parafilias de la técnica contemporánea: construir objetos multifuncionales. Objetos que desempeñen dos o tres funciones, a pesar de que tales funciones no tengan una aparente relación entre sí. El automóvil de *Traffic* tenía comedor, cocina, agua caliente, etc. Era un objeto que parecía querer cubrir todos los posibles deseos humanos. Vemos, entonces, dos extremos de los objetos que Tati nos muestra.

Por un lado, los objetos son esterilizados y carentes de valor en términos de su función y, además, pretenden constituir una experiencia estética permanente, por otro lado, los objetos multiplican sus funciones de manera casi enigmática.

La manera en que Hulot se *enfrenta* a los objetos parecería otro capítulo más de la lucha del hombre por conquistar el mundo exterior. Los objetos deben ser dominados por el hombre, pero el hombre no sabe cómo dominarlos. Estos se presentan cada vez más carentes de sentido; no se inscriben ya en un uso enmarcado en la tradición y la cultura, sino que se modifican a tal velocidad que resulta evidente un desajuste entre técnica y cultura, que pueden ser pensados como procesos asincrónicos que tienen sus propias temporalidades y que en el mundo contemporáneo no se hallan. De allí que algunas voces críticas de la técnica afirman la erosión de la cultura por aquella, y expresan que la aceleración es el signo característico de nuestro tiempo (Virilio, 2003).

Tati muestra que la relación hombre-objeto está mediada por una tensión cercanía-distancia en la que está en juego mucho más que la utilidad, el uso y la finalidad de los objetos. Una vez rota esta triste y plana dialéctica, los objetos se despliegan en un campo de posibilidades infinitas. La funcionalidad de los objetos pasa casi a un segundo plano y es remplazada por la novedad de estos como productores de experiencias. El mejor ejemplo para entenderlo es la manera cómo la publicidad atribuye a objetos de manera arbitraria la posibilidad de la felicidad, el placer, el amor, etc. Lo que se puede ver allí es un desdoblamiento de los objetos en una dimensión psicológica que realmente no poseen. Sin embargo, Hulot problematiza esta nueva naturaleza de los objetos, pues su torpeza le impide interactuar armónicamente con ellos. Dichos objetos, como nos los muestra Tati, parecen una inexplicable distorsión del sentido común y, peor aún, del sentido de la vida misma. Es precisamente ese lado absurdo de la relación sujeto-objeto el que explota Tati en sus películas. Estas pueden funcionar como una premonición de lo que aún estaba por llegar: un mundo plagado de dispositivos que requieren innovarse progresivamente y una cultura del consumo desbordada, cuyo axioma es la novedad

La tan cacareada obsolescencia programada de los objetos parece requerir un hombre siempre dispuesto a aprender, que entiende que habitar el mundo es adaptarse a los objetos que en él se encuentran. Es en este funcionamiento tecnológico cotidiano en el cual empieza habitar una experiencia de extrañamiento y alienación que Tati materializa con finos *gags* contruidos a partir de esa relación hombre-objeto. El director francés parece entender de manera aguda, pero también crítica e irónica, la condición protética del hombre. La manera que Tati muestra cómo nos relacionamos con los objetos parece constituir una tarea injustamente olvidada por la filosofía, a saber, nuestra relación con la técnica como principio de constitución subjetiva y social. En este sentido, nunca parece ser un momento inadecuado para recordar la lapidaria frase de Stiegler (2002): “la técnica es lo impensado” (p. 9). La centralidad de los objetos en Tati señala, sin duda alguna, un objeto nuevo de reflexión con importantes implicaciones políticas y sociales.

La mirada de Tati puesta sobre los objetos permite vislumbrar una superficie de reflexión absolutamente nueva, pero, a su vez, absurdamente inconmensurable: la cotidianidad. En esta se puede tejer una experiencia del encuentro permanente sujeto-objeto que desde los años cincuenta es disruptiva y exacerbada. El director francés parece proponer una *dialéctica de los objetos*, que como ya sea mencionado trasciende las tradicionales reflexiones sobre la utilidad o el uso, y pretende desentrañar la existencia relacional de los mismos. Para articular una analítica más completa sobre los elementos que aparecen en Tati y que posibilitan pensar una reflexión sobre la técnica es necesario observar otro elemento que es parte constitutiva de su cine: el espacio.

Espacios

Gorostiza (1992), en un texto llamado *La arquitectura de Tati: naturaleza contra artificio*, explora ciertas concepciones del espacio y de la arquitectura que aparecen en la obra de Tati. El autor afirma que

La interpretación del mundo que hace Tati está basada en las contradicciones entre lo natural y lo artificial, entre naturaleza y artificio. Optando por lo natural-tradicional frente a lo artificial-moderno, al oponerlo continuamente para intentar demostrar las virtudes de lo uno sobre lo otro. (1992, p.48)

Con la finalidad de examinar esta tesis, Gorostiza trae un ejemplo casi ideal: la casa de Hulot y la casa de los Apel en la película *Mi tío*. La primera es una construcción tradicional, un típico edificio de cualquier calle francesa en la que el contacto con los vecinos es inevitable. A través de escaleras y ventanas, que son mostradas desde un plano exterior del edificio, vemos la desgarrada figura de Hulot subiendo a su casa. La subida y la bajada parecen constituir una pequeña aventura diaria. Por su parte, la casa de su hermana está situada en una lujosa calle cuyas viviendas están separadas por portones automáticos que impiden, tanto el acceso como la mirada de los transeúntes. Al interior, hay un gran jardín además de fuentes de agua, por supuesto, automáticas también. Lo más notorio de la comparación de ambas casas es la manera como una posibilita el contacto y la otra lo elimina completamente. Seguramente este último componente no estará desarticulado del miedo propio de las clases medias y altas por la seguridad. En el tiempo del consumismo la seguridad se venderá como cualquier otro producto constituyendo una profilaxis hacia la alteridad. Gorostiza (1992) afirma que lo que muestra Tati es como lo moderno, que para el autor tiene un vaho despectivo, “se va introduciendo paulatinamente” (p. 49) en las nuevas formas de arquitectura que van a funcionar como una forma de condicionamiento de lo humano con relación a lo espacial.

Quizá en la obra donde se pueden apreciar los vicios de la arquitectura moderna de manera más precisa es en *Playtime*. Una parte importante de esta película transcurre con Hulot dando vueltas por un extraño y vanguardista edificio. La ya mencionada escena de la sala de espera ocurre en este edificio, pero hay otras tantas que son material privilegiado para una analítica del espacio en Tati. Lo primero que se puede destacar del edificio de *Playtime* es algo que resulta evidente pero significativo: es un espacio cerrado. En este caso, el edificio se transforma no solo en la superficie en la que se desarrolla la acción, sino en el elemento central de la narración. El edificio es un gran espacio con amplios pasillos, cubículos, escaleras, ascensores y mucho vidrio. Hulot divaga

perdido de un lugar a otro sin poder encontrar un punto de referencia que haga su pasaje más fácil. Se acumula así absurdo tras absurdo en un intento de Hulot por encontrar el sentido a un espacio extraño y distante.

Lo primero que argumentamos es que el espacio cerrado es el lugar de la técnica. No quiere decir esto que la técnica no se implemente u opere sobre espacios abiertos, lo hace. De hecho, la ciudad contemporánea con sus miles de cámaras es una muestra de ello. Sin embargo, sí consideramos que el espacio cerrado es propicio para el control, para la tecnificación. Este permite fijar los detalles, lo pequeño, lo insignificante y condicionar lo que en él ocurre. Los espacios cerrados son espacios de certidumbre, calculables, predecibles, nada está fuera de control. De allí el interés cada vez más notorio en las grandes ciudades de que los espacios abiertos funcionen como espacios cerrados. La dicotomía abierto-cerrado, desde algunas perspectivas, podría resultar un tanto obsoleta, debido a que la matriz de análisis de la que parten es que nos hallamos en una sociedad de la información y lo digital en la que todo fluye a través de la red (Castells, 2005; Han, 2013). Algunas de estas explicaciones no necesitan una noción fuerte del espacio, pues básicamente plantean que el mundo digital ha transformado la idea de espacialidad.

Sin embargo, para nuestro análisis es importante considerar aún el espacio como un elemento fundamental de la relación que el sujeto establece con el mundo. Es decir, somos sujetos eminentemente espaciales, no solo porque nos movamos siempre en el espacio, lo que puede parecer una obviedad, sino porque los espacios nos constituyen (Lefebvre, 2013). Es por eso por lo que Hulot permite ver de qué manera el espacio, mejor dicho, las formas particulares que toma el espacio determinan en cierta medida lo que hacemos y cómo nos movemos. De allí que recuperamos para este análisis la idea de lo abierto y lo cerrado que aún resulta esencial para entender los efectos de la técnica, con relación al espacio, en la sociedad del siglo XX. El cine de Hulot parece, entonces, alimentar esta dicotomía espacial mostrando principalmente en *Mi tío* y *Playtime*, como los espacios cerrados son espacios que coaccionan al sujeto. En todo caso, dichas películas no están exentas de escenas en exteriores. De hecho, estas últimas le sirven a Tati para plantear un contraste entre

los espacios tradicionales (abiertos): la calle, el vecindario, las aceras, etc. con los espacios en los que privilegiadamente se va a ubicar la experiencia técnica (cerrados): edificios, casas, fábricas, restaurantes, etc.

Otro elemento importante que aparece en *Playtime* es el vidrio (Ockman, 2011) Este aparecerá como una de las grandes innovaciones de la arquitectura de siglo XX (Sainz, 2002). El vidrio era utilizado desde finales del siglo XIX en grandes ciudades como París y Londres, principalmente en los escaparates de las tiendas en las calles y los bulevares. Es decir, la implementación de este material vino de la mano de unas emergentes estrategias publicitarias que pretendían seducir a los transeúntes al consumo. En el edificio de *Playtime* el vidrio es el elemento que permite la fragmentación del espacio, posibilita nuevas formas de desplegar la mirada sobre el mundo. La paradoja del vidrio es que muestra, pero a su vez, separa. El uso del vidrio interroga también una dicotomía fundamental de Occidente: lo público y lo privado. En una escena, también de *Playtime*, Mr Hulot es invitado, muy a su pesar, a visitar una casa. La visita la podemos seguir en su totalidad desde un plano exterior que sigue a huéspedes e invitados, debido a que la fachada de la casa es de vidrio. Por lo tanto, es posible ver todo lo que ocurre dentro desde el exterior. En un plano más abierto podemos ver que el edificio, al menos en sus dos primeras plantas, tiene otro apartamento-escaparate que permiten ver su interior (Quintana, 1992). De hecho, en un momento somos invitados, como espectadores, a ver lo que ocurre también en el apartamento del lado. La sensación que tenemos es extraña debido a que con la mirada parece que invadiéramos la privacidad de tales hogares. Sin embargo, el hecho real es que tales hogares quieren que invadamos su privacidad. Aparece aquí de manera profética un fenómeno que va a posibilitar la tecnología: el borramiento de fronteras entre lo público y lo privado. La cotidianidad queda así erosionada por mecanismos que permiten constituir la como una experiencia pública y compartida. Es, por ejemplo, lo que se puede ver en la actualidad con las redes sociales y la posibilidad de estar subiendo información sobre el lugar en el que se está o lo que se está haciendo en tiempo real (Sibilia, 2008). Sin duda, alguna en el momento en que fue hecha *Playtime*, 1967, la ruptura de público y lo privado empezaba ya a dibujarse.

Siguiendo esta pista, asumimos algunas escenas del cine de Tati en los espacios permiten pensar la idea de Foucault (2005), tomada de Bentham, del panóptico, nuevo lugar en el que la mirada se despliega y puede hurgar en los entresijos del espacio. Otra escena concreta de *Playtime* permite ser analizada en esta dirección, cuando Hulot desde un segundo piso puede ver en el nivel inferior una serie de cubículos en los que se encuentran trabajadores que salen y entran de los mismos. La perspectiva en la que está Hulot le posibilita tener una imagen de todo lo que pasa en la sala. Una sala fragmentada por pequeños espacios que aíslan y mantienen ocultos a los trabajadores unos de otros, pero que permite que todos ellos sean vistos desde un lugar estratégico; el lugar que ocupa Hulot en la escena.

La mirada se vuelve indiscreta en sus usos en la medida en que los espacios permiten que lo sea. Esta idea también aparece en Jane Jacobs (2011), cuando alude, en *Muerte y Vida de las Grandes Ciudades*, a que uno de los componentes centrales de la seguridad en las ciudades es la construcción de espacios en los que la mirada se pueda desplegar. En este caso, la autora no se refiere a la mirada represiva de la fuerza pública, sino a la mirada de los habitantes de los barrios “ha de haber siempre ojos que miren a la calle” (p. 61). Su discurso se inscribía precisamente en una diatriba de cómo los diseñadores urbanos rompieron la posibilidad de mirar como mecanismo comunitario de protección, como en la casa de los Apel en *Mi tío*, en las que no hay comunidad, no hay contacto. Hay encierro y rejas. La idea del espacio en la obra de Tati es precisamente problemática dado que muestra cómo este constituye una forma de condicionamiento de lo humano. Era precisamente ese también el objetivo de la idea del panóptico: establecer una relación entre la observación y el espacio. Son ese tipo de elementos a los que aludimos con la idea de que la técnica introduce formas de vigilancia o control sobre lo humanos que genera certidumbre, incluso predicción y autorregulación. La técnica habita con naturalidad en lo cerrado porque es allí donde puede transformar el desorden en observación, el caos en probabilidad, el movimiento en coacción.

Hulot se ve enfrentado de manera constante, sobre todo en las escenas en lugares cerrados, a la fragmentación del espacio, a la segmentación del mismo. Al igual que lo que podíamos observar en relación con los objetos, es mediante

ese enfrentamiento en el que dimensionamos el impacto del diseño contemporáneo de los espacios en la experiencia cotidiana de los sujetos, experiencias triviales como desplazarse o subir de un piso a otro, trastornan ahora las posibilidades de habitar el mismo espacio. El artificio, al que hace referencia Gorostiza (1992), es precisamente esa manera espuria y poco genuina de construir los espacios, que en el cine de Tati se ve magníficamente. “En el *Stand de Tráfico*, [*Traffic*] [donde] dentro de la tecnológica nave del Palacio de Exposiciones, hay unos árboles de cartón y una grabación del trino de un pájaro” (p. 48), quizá esta sea la máxima expresión de la inconsistencia que en términos de espacio nos muestra Tati, pues pretender simular la naturaleza como espacio exterior y abierto por excelencia en un *stand*, resulta pretencioso y ridículo.

En todo caso, dicho artificio solo puede llevarse de la mano de una técnica que golpea la experiencia cotidiana con todo su esplendor. Tanto los objetos como los espacios son los elementos privilegiados a partir de los cuales la técnica introduce progresiva pero rápidamente, cambios fundamentales en las sociedades de posguerra, precisamente en el periodo que abarca la cinematografía de Tati. La inquietud que nos surge en relación con este punto es ¿cómo era esa sociedad que permitió que su vida cotidiana fuera transformada por la tecnología emergente? ¿En qué condiciones históricas se introdujeron, casi sin ninguna resistencia, de manera masiva dispositivos y aparatos tecnológicos que modificaron radicalmente la manera como habitábamos el mundo? Teniendo en cuenta tales preguntas nos gustaría plantear unas conclusiones de la reflexión realizada hasta aquí; por un lado, el lugar privilegiado de la publicidad en las sociedades de consumo y, por otro lado, las transformaciones subjetivas que producen la tecnología.

Conclusiones

A partir de la reflexión elaborada quisiera presentar dos conclusiones. La primera relacionada con la importancia de la publicidad como vector que posibilita la introducción y legitimación del uso cotidiano de la tecnología; la publicidad se va a transformar rápidamente en una suerte de oráculo social. Es

desde allí que parten todas las respuestas en relación con las necesidades y a las posibilidades mismas de realización social. En este sentido Lefebvre (1972) afirma que:

En la segunda mitad del siglo XX, en Europa, en Francia, *nada* (un objeto, un individuo, un grupo social) *vale* sino por su doble: su imagen publicitaria que lo aureola. Esta imagen *dobra* no sólo la materialidad sensible del objeto, sino del deseo y el placer. Los sitúa en lo imaginario. Es ella la que trae “felicidad”, es decir, satisfacción en el estado del consumidor. La publicidad, destinada a suscitar el consumo de los bienes, llega a ser así el primero de los bienes de consumo. Produce mitos, o, más bien, no produciendo nada, se apodera de los mitos anteriores. Arrastra los significantes hacia un doble objetivo: ofrecerlos como tales al consumo en general y estimular el consumo determinado de una cosa. (p. 133)

Ese plano casi fantasmal en el que se mueven los objetos genera una serie de desplazamientos en base a los cuales se construyen nuevos discursos en torno a la comunidad, la familia, la clase, etc. Es decir, los signos transados a través de los objetos, y promovidos por el consumo, reestructuran profundamente la sociedad con una peculiaridad: no hay un *telos* en dicha transformación. La sociedad de consumo dificulta la construcción de un ideal de sociedad.

La semántica amorfa y plural del consumo transformó la cotidianidad de la Europa después de la Segunda Guerra Mundial. De allí no fue sino cuestión de un par de décadas para que la idea de sociedad de consumo se expandiera por todo el mundo. Para ser más juiciosos y matizar esta última generalización, es necesario decir que la idea de tercer mundo, o la eufemística noción de países en vías de desarrollo, pudo configurar durante cierto tiempo un medio de profilaxis ante la invasiva idea de consumo. Una suerte de resistencia involuntaria, en algunos casos, a un proceso que en la actualidad resulta difícil analizar por la pluralidad de formas que toma. Sin embargo, las economías del presente no se pueden pensar sin el consumo. Este es una parte constitutiva de las mismas, de allí que seamos los peregrinos del consumo, cuyas vidas cada vez están más modeladas por los dispositivos o prótesis que usamos.

La segunda conclusión resulta ineludible: la constitución de los que somos halla su condición de posibilidad en nuestra interacción cercana y permanente con los objetos, dispositivos, artefactos, etc. La disociación, creemos, entre

subjetividad y técnica resulta insostenible. Quizá ese imperativo es el que mejor aparece en las películas de Tati; el advenimiento de la novedad que introducen los objetos son parte constitutiva de la realidad que elaboramos día a día. De allí la emergencia de estilos de vida que confrontan a la tradición y, en esa medida, la producción nuevas subjetividades. La obra de Tati señala, entonces, la brecha que abrió la introducción masiva de dispositivos en la vida cotidiana y las nuevas formas de consumismo alentadas por el capitalismo. Tal brecha ya no puede ser cerrada. Queda así la reflexión que alinea en un mismo plano, pero en lugares opuestos, deseo y consumo, tradición y novedad, experiencia y acontecimiento, cuerpo y dispositivo. Lo que concluimos es que Tati evidenció una mutación antropológica y cultural que aún intentamos dimensionar. Si somos lo que somos, es en parte por la manera como nos relacionamos con los objetos; si estos son componentes ineludibles de los que somos, entonces es necesario historizar la manera como tales dispositivos se introdujeron en nuestras vidas. Tati permitió evidenciar con sus películas el principio de ese cambio social y cultural: la técnica nos hace y nos deshace.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

Barthes, R. (2010). *Mitologías*. Siglo XXI.

Baudrillard, J. (2009). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Siglo XXI.

Baudrillard, J. (2010). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI.

- Benjamin, W. (2014). *Baudelaire*. Abada editores.
- Castells, M. (2005). *La era de la información. La sociedad red*. Alianza Editorial.
- Cuellar, A. (2003). 50 años con monsieur Hulot: Jacques Tati o la vigencia de un cineasta moderno. *Ars Longa. Cuadernos de arte*, (12), 123-128. <https://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/28211/123-128.pdf?sequence=1>
- Daney, S. (2016). Elogio de Tati. *Minerva*, 27(16), 30-34. https://www.circulo-bellasartes.com/wp-content/uploads/2017/02/04_minv27_dossier_cine-1.pdf
- De Valck, M. (2005). The Sound Gag: the use of sound for comic effect in the films of Jacques Tati. *New Review of Film and Television Studies*, 3(2), 223-235.
- Foucault, M. (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- García, S. (2005). La crisis de la modernidad en la pantalla: el cine de Jacques Tati. *Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes*, (3), 31-40.
- Goroztiza, J. (1992). La arquitectura según Tati: naturaleza contra artificio. *Nosferatu. Revista de cine*, (10), 48-55. https://riunet.upv.es/bitstream/handle/10251/40832/NOSFERATU_010_008.pdf?sequence=4
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Herder.
- Jacobs, J. (2011). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Capitán Swing Libros.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu editores.
- Lazzarato, M. (2015). *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Amorrortu editores.
- Lefebvre, H. (1972). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza Editorial.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.

- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela.
- Ockman, J. (2011). Arquitectura en modo de distracción: ocho tomas sobre Playtime de Jacques Tati. *DC PAPERS: revista de crítica y teoría de la arquitectura*, (21-22), 11-34. <https://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2099/11864/DC%2321-22-03-OCKMAN.pdf?sequence=7&isAllowed=y>
- Quintana, A. (1992). Monsieur Hulot frente a las nuevas tecnologías de la imagen. *Nosferatu. Revista de cine*, (10), 40-47.
- Sainz, J. (2002). Transparencias míticas: la imagen histórica del vidrio. *Arquitectura viva*, 82, 2-29.
- San Nicolás, H. (2015). *Jacques Tati: vivienda experimental y espacio de trabajo a mediados del siglo XX* [Tesis de doctorado, Universidad Politécnica de Madrid]. Archivo Digital UPM. https://oa.upm.es/40792/1/HELIA_DE_SAN_NICOLAS_JUAREZ_01.pdf
- Sibilia, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Fondo de Cultura Económica.
- Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo*. Hiru.
- Torres, S. (1992). Jacques Tati: la sonrisa entre todos. *Nosferatu. Revista de cine*, (10), 6-13.
- Veblen, T. (2004). *Teoría de la clase ociosa*. Alianza Editorial.
- Virilio, P. (2003). *El arte el motor. Aceleración y realidad virtual*. Manantial.

JUSTICIA SOCIAL: CONCEPTO Y ACERCAMIENTO A PASAJES DE LOS PROFETAS DEL SIGLO VIII a. C.^a

Social justice: concept and approach to passages of the prophets of the eighth century BC.

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4366>

Recibido: 23 de marzo de 2021. Aceptado: 29 de marzo de 2021. Publicado: 25 de abril de 2022

*Héctor Hernán Molano Cortés**

Resumen

La justicia social es un tema vigente, sobre todo en los países latinoamericanos en donde las injusticias hacen parte de la cotidianidad. Para el cristianismo, el texto bíblico habla a todas las esferas de la vida y para la justicia social tiene bastante que decir. En este artículo se estudia el concepto de justicia social desde los profetas del siglo VIII a. C., teniendo en cuenta las palabras hebreas de base, así como una exploración a textos escogidos de aquellos profetas. La conclusión anima a que el cristianismo esté cada vez más comprometido con esta temática.

^a Artículo vinculado a un segundo doctorado titulado “justicia social en los profetas del siglo VIII a.C. y su relevancia para Latinoamérica” en curso en Evangelische Theologische Faculteit, Lovaina.

* Doctor of Ministry por el Berkeley School of Theology (convalidado como Doctor en Teología en Colombia). Profesor e Investigador de la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO), Bogotá, Colombia. Miembro del grupo de Investigación Palabra, Pueblo y Vida. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1189-114X>. Correo electrónico: hmolanocort@uniminuto.edu.co

Palabras clave

Antiguo Testamento; Hebreo Bíblico; Interpretación Bíblica; Justicia Social; Profetas siglo VIII; Profetismo.

Abstract

Social justice is a current issue, especially in Latin American countries where injustices are part of everyday life. For Christianity, the biblical text speaks to all spheres of life and for Social Justice it has a lot to say. This article studies the concept of Social Justice from the prophets of the 8th century BC., considering the basic Hebrew words, as well as an exploration of selected texts of those prophets. The conclusion encourages Christianity to be more and more committed to this theme.

Keywords

8th century Prophets; Biblical Hebrew; Biblical Interpretation; Old Testament; Prophethood; Social Justice.

Introducción

Un tema que se mueve con mucha fuerza en la mente de la humanidad sufre es la justicia social¹. El pobre, el oprimido, el desplazado, aquel que se le ha quitado su forma de sobrevivir quiere encontrar un trato justo, una vida equitativa en donde todos puedan ser parte. Particularmente, en el medio cristiano se ha considerado la temática desde la óptica bíblica², se busca en ella respuesta a los continuos sufrimientos e injusticias, ¿por qué causamos dolor en otros?, ¿puede Dios tener una respuesta a la desigualdad en que vivimos? A los movimientos que se han adherido con más fuerza a una lucha en favor de los necesitados dentro del cristianismo se les ha tildado de “grupos de izquierda” o se les ha llamado “teólogos de la Liberación”; esto último más como un título peyorativo que real. Sin embargo, también han existido creyentes y eruditos bíblicos que encuentran buenas razones para extraer del texto sagrado elementos que pueden ayudar a crear una justicia social bíblica, si así se pudiera llamar³. Abordar todos los ángulos y pasajes que puedan hablar sobre este tema en el texto bíblico sería demasiado pretencioso, así que en el presente ensayo se presentarán los elementos que se han considerado típicamente como parte de lo que sería una justicia social, por supuesto considerando en parte el trasfondo histórico que llevó a que se pensara de tal manera⁴. Igualmente, abarcar toda la Biblia en este tema daría para mucho más que un pequeño escrito, por lo que el enfoque se desarrolla en los profetas del siglo VIII a. C., algunas razones se presentarán en su momento para dicha elección. Además de lo anterior, se escoge un grupo de pasajes de estos

¹ La expresión “justicia social” puede ser mal interpretada y vista por muchos como alejada de lo bíblico, desafortunadamente algunos bien intencionados cristianos han sucumbido más a una ideología que a un fundamento centrado en el texto bíblico; para aquellos que ven la justicia social desde ese error, Allen menciona las siguientes características:—ven el mundo dividido entre opresores y oprimidos, todo está en estos dos grupos,—usan pensamiento típico de movimientos revolucionarios y justifican los medios usados por estos,—puede haber un rechazo a la religión cristiana en especial en lo que tiene que ver a la familia y sexualidad,—solo ven la lucha de clases sociales en Allen (2020, p. 47).

² Para comprender el uso de la Biblia como fundamento para el pensamiento cristiano aplicado a todas las esferas de la vida, puede leerse: Schaeffer (2005) y también Dooyeweerd (1998).

³ Aplicar el texto a la cotidianidad implica que el lector quiera entender lo que el autor quiso decir, ser responsable frente a ello, para esto requiere cuidado y tomar en cuenta el contexto, para más información al respecto se puede leer: Vanhoozer y Blomberg (2009).

⁴ De acuerdo con Sicre Díaz (1984), esta época estaba llena de opresión dada principalmente por “el latifundio, la esclavitud, los préstamos con interés, el comercio” (p. 48).

libros proféticos y se muestra cómo reconocidos eruditos bíblicos los ven con referencia a este tema. Finalmente, se presenta una conclusión que da pautas para seguir adelante con el desarrollo de tan importante temática.

Trasfondo y definiciones

Lo que la cristiandad busca, además de mantener una relación con Dios en las páginas de la Biblia, es encontrar respuesta y ayuda a las luchas sociales contra las opresiones que se puedan estar presentando (Van Reken, 1999). Es claro que la Biblia no fue escrita para ciudadanos como los que ahora habitamos grandes ciudades, tampoco para campesinos de nuestra época, aunque ellos podrían estar más cerca de las condiciones pasadas; la Biblia fue escrita para personas que vivían en su mayoría en ambientes rurales, en donde la principal fuente de ganancia se daba a través de la agricultura y la ganadería, donde la familia era mucho más valiosa que lo que es ahora en el siglo XXI, donde las mujeres no tenían una parte activa en la vida pública, donde se dependía de un patriarca y donde se admitía con más facilidad la esclavitud (Houston, 2008, p. 5); con solo la mención de esto último, la esclavitud, se podría decir que desde aquellas épocas ya había opresión, desigualdad. Si desde ese momento en que, según el texto bíblico, Dios se manifestaba de una forma tan vívida⁵, hay opresión, ¿hay alguna esperanza para nuestro tiempo? Lo primero que se debe notar es que no por el hecho de que haya habido injusticia en algún momento, y se mantenga por mucho tiempo, es algo que se deba soportar. Precisamente, muchos ven en la Biblia un libro que habla sobre la justicia, y que está del lado del oprimido; el texto no soporta la opresión, sino que la denuncia y expone (Houston, 2008, p. 7).

La idea de la justicia social no es única de la cultura hebrea, es un concepto que se encuentra metido en la naturaleza humana, algo que la humanidad intuye, algo que se puede ver en las relaciones de uno con otro y en las cuales todos deben obtener lo que se merecen. Para algunos puede ser visto como una justicia intrínseca, otros mejor la ubican como una justicia comparativa que

⁵ La Biblia menciona experiencias de revelación divina a través de oráculos, visiones y la lectura de manera inductiva de elementos de la naturaleza como mensajes divinos. Esto supone una comunicación más cercana de Dios con su pueblo que lo que pudiera darse en otros momentos de la historia (Sicre Díaz, 2012).

implica que cada uno sea tratado en la misma forma que el otro (Irani & Silver, 1995, p. 12). También podría ser una ley natural, algo que la divinidad colocó en cada ser humano, una fuerza interior que llevan todos y que les motiva a hacer lo que es correcto (p. 14)⁶, Hayes (2017) lo dice así: “Divine Law can be minimally defined as the idea that the norms that guide actions are somehow rooted in the divine realm” (p. 2).

Y ¿por qué buscamos ese estado ideal de justicia social? Además de lo presentado en el párrafo anterior, lo injusto va en contra de una paz natural (Houston, 2020, p. 68)⁷, contrario al retorno del origen de las cosas. La idea es volver a un estado primigenio, en el que todas las cosas funcionaban adecuadamente y en el que este tipo de comportamiento injusto no se presentaba. Por supuesto, en el texto bíblico puede decirse que es un retorno al inicio de la creación, en donde existió un momento de paz, el *summun bonum* cuando vio Dios que todo era bueno, que todo estaba en paz (Weinfeld, 1995, p. 11)⁸; además de este inicio pacífico en el Génesis, Weinfeld dice que la justicia se ve implantada con fuerza en el Éxodo (Houston, 2008, p. 210)⁹, al salvar a su pueblo de los enemigos y también en el momento del final de la historia cuando se mostrará en su trono.

Para que la justicia brille, de acuerdo a Weinfeld, esta debe ser controlada u ordenada por un rey; esta no es una idea única en Weinfeld sino que otros eruditos le dan preponderancia al rey para el establecimiento de la justicia social: “it was the responsibility of the King, as part of his divine mandate...” (Irani & Silver, 1995, p. 161). Cuando las cosas se ponen mal en las relaciones de los pueblos, es el rey quien puede hacer justicia, por ejemplo, decretando amnistía y perdón; el pueblo deberá entonces seguir el ejemplo de sus gobernantes y hacer justicia como ellos lo hacen (Weinfeld, 1995, p. 8).

⁶ Otros hablarán de iusnaturalismo como que todos poseen algún criterio de evaluación, “los preceptos generales de la vida y la ley natural” (Bobbio & Bovero, 1997, p. 30).

⁷ Houston menciona que no solo en el texto bíblico lo injusto se iguala al desorden, también pasa en Mesopotamia.

⁸ En las culturas griega, egipcia y mesopotámica, regresar los derechos a alguien, el hacer justicia es como el retorno del individuo a Dios; en el cristianismo pudiera decirse que es como volverse a quien hace la paz, la hizo y la hará.

⁹ En estos casos, Dios se hace claramente visible para establecer su justicia, sin embargo, el momento del Éxodo bien podría no considerarse como una situación particularmente justa con todo el mundo, no como una justicia universal; si bien hubo un castigo para los opresores, otros pueden sentirse frente a una situación injusta por cierta preferencia con un pueblo; finalmente los hebreos tuvieron que desplazar y atacar otros pueblos para poseer la tierra de Canaán.

Y ¿en qué partes de la Biblia se ha mencionado con mayor fuerza estos temas de justicia social? al considerar el poder de los reyes y su ejemplo para hacer justicia social, pareciera que es la época real a la cual dirigirse, ¿cuándo se da esto principalmente? En un momento en que algunas condiciones sociales sucedieron en los reinados, cuando la opresión de un grupo sobre otro se aumentó, época que típicamente se ha identificado como el siglo VIII a. C. Esta época estuvo marcada por la estructuración de la monarquía y el aumento de las riquezas; un grupo de terratenientes, mercaderes y militares empezaron de a poco a estar por encima de los pequeños agricultores, las transacciones comerciales se movieron hacia una economía de mercado. El campesino quedó en desprotección frente a este crecimiento y las cargas del estado y de los poseedores de tierra los fueron dejando en un camino de opresión que fue aumentando con el paso del tiempo (Houston, 2020, p. 101). Pero ¿Dios no dice nada frente a esto? Sí lo hace, tanto que la aparición de la expresión “Yo Soy YHWH” puede verse como la presencia de Dios para defender a los que están siendo oprimidos; Houston enfatiza: “God’s intervention in history has only one purpose to serve the cause of justice, to save from injustice” (Houston, 2008, p. 204).

Se ha cuestionado la fecha del siglo VIII a. C. como la adecuada para ubicar los libros proféticos de Amos, Miqueas, Isaías y Oseas, no obstante, son en estos en los que se puede rastrear y probar la profunda crisis social que se dio en su época (Houston, 2020, p. 103). Si bien algunos mueven el momento final de redacción para la época del Segundo Templo, no existe evidencia de las razones por las cuales estos escritos quedaron documentados en tal época, pero hablaban del siglo VIII a. C. ¿Qué le diría el supuesto profeta Miqueas en el siglo V a. C. a un rey como Ezequías que hace siglos no está? (Houston, 2008, p. 13). Houston (2020) concluye:

We thus reach the conclusion that eight century in Israel and Judah offered the right conditions for the development of economic pressure on the peasantry sufficiently severe to be seen as unjust and denounced on that ground by texts in Isaiah, Amos, and Micah, some of which can be linked to that century. (p. 118)

Pero los profetas no van a criticar la riqueza en sí como algo malo, aunque dentro del pueblo de Israel se considera que todos son iguales y ninguno debería tener mucha más riqueza y/o poder sobre otros (Houston, 2020, p. 85), ellos condenan es la forma en cómo esa riqueza llegó a unos mediante las relaciones de opresión sobre los pobres (Houston, 2008, p. 96)¹⁰.

Y ¿qué es la justicia social en la Biblia? Primeramente se tiene que decir que varios autores consideran que la unión de las palabras *מִשְׁפָּט וְצֶדֶק*,¹¹ que bien pudieran ser las partes de un estribillo poético, son las que muestran el orden que Dios ha puesto al mundo y a la humanidad para que las relaciones, políticas y sociales sean justas (Houston, 2020, p. 21)¹². Nuevamente Weinfeld (1995) ubica este concepto como parte de las acciones reales, quienes deben administrar sus reinos con bondad y misericordia, además serán ellos los que pueden ordenar reformas clave que permitan que su pueblo esté sin la opresión que puede presentarse (p. 8); aquí es importante preguntarse si la crítica era contra los reyes, ¿cómo se permitió que tales textos de llamado a la justicia aparecieran en los escritos oficiales? Algunos dicen que fueron los mismos reyes los que dieron a conocer este material y que motivaron a los profetas para que estos lo colocaran por escrito (Irani & Silver, 1995, p. 193), pero este planteamiento, aunque deja la responsabilidad completa en el rey, no da respuesta de por qué simplemente no actuaron como pensaban y liberaban de impuestos y opresión a los campesinos. La mejor respuesta puede ser que dichos textos aparecieron de forma verbal en tiempo de los reyes (Nissinen, 2018, p. 13), como discursos, y que posteriormente se colocaron como parte del texto escrito.

Las palabras *מִשְׁפָּט וְצֶדֶק* han sido consideradas sinónimas entre ellas (Mafico, 1992, p. 1128), de hecho, Weinfeld (1995) dice que son una “hendíadis” y que se refiere a las medidas que toma un rey para evitar la opresión (p. 25). No obstante Johnson (2003) asegura que no lo son dado que el *צֶדֶק* se dirige más a lo que es correcto y veraz, en tanto que *מִשְׁפָּט* tienen que ver con el juicio

¹⁰ Los profetas muestran que, en los procesos económicos, ignoran que hay dolientes porque alguien los presionó, que esta acción tiene una connotación moral que merece ser evaluada (Houston, 2008, p. 161).

¹¹ Una traducción básica de estas palabras es “Juicio y Justicia”.

¹² Houston (2020) además dice que este par de palabras aparecen en “... six distinct spheres of life: in law, in wisdom ... in nature ... in war ... in cult ... in kingship” (p. 183).

y la ley, de esa forma es más dirigido a la acción a “concrete commandments” (p. 248); en este punto se hace necesario revisar un poco más esta dupla en cada parte.

טִפְסָה tiene un amplia gama de campos semánticos, entre ellos están “...‘justice’, ‘judgment’, ‘rights’, ‘vindication’, ‘deliverance’, ‘custom’, ‘norm’...” (Mafico, 1992, p. 1127), en algunas ocasiones podría considerarse sinónimo con חֶסֶד siempre que lleve la justicia o la rectitud a la victoria y si están unidos llevan la idea “(...) the saving act and covenant faithfulness of God” (Quell, 1965, p. 195). Cuando טִפְסָה es juicio entonces se refiere al momento en que un juez da la decisión entre varias posibilidades; cuando es derechos tiene que ver con la autoridad, la que le da el poder para legislar. La palabra en plural טִפְסָהִים se refiere a mandamientos y en el texto bíblico se muestra un contraste entre los de hombres y los de Dios, considerándolos de forma antagónica (Johnson, 1998, p. 95). En el acto de juzgar טִפְסָה es la restauración del orden de un grupo de personas que estaba dañado (Johnson, 1998, p. 87). También es importante considerar que aquel juicio que provoque desorden no solo viene por algún grupo de líderes opresores, el juicio también viene sobre su pueblo pecador (Enns, 2009, p. 1144).

La otra palabra de esta dupla de la justicia social es חֶסֶד, la discusión central está en dos direcciones, por un lado, la legalidad y por el otro la justicia. La legalidad tiene que ver con la alineación, con alguna clase de regla, entonces hay castigo para el que no se acopla a ella, y hay recompensa para el que la sigue. Por otro lado, se puede ver también como liberación, al referirse a la relación que el hombre pueda tener con Dios, entonces la חֶסֶד de Dios les da la salvación¹³; como Dios mismo es la regla entonces es inalcanzable por el hombre (Quell, 1965, p. 196). Para que pueda verse la חֶסֶד debe haber interacción humana, es en este ámbito que se observa cómo se actúa en relación al otro y así comprobar si el accionar es justo o no lo es, por eso la חֶסֶד se ve en lo público (Johnson, 2003, p. 260); Von Rad (1973) lo expresa así: “it presupposes an existing community relationship and refers to ‘loyalty’ to an agreement binding on both partners” (Rad, 1973, p. 301).

¹³ Otras palabras pueden apoyar esta idea como *hesed*, *‘emet*, *šālôm*, *mišpāt* (Johnson, 2003 p. 246).

Es claro que para los dos términos existe un sentido de justicia, de ape-
garse a una norma, de que tenemos un mandamiento, de que existe un origina-
dor de la ley. Todas estas formas legales vienen de Dios, quien es el que puede
juzgar con objetividad porque los hombres, en las relaciones, pueden buscar
el beneficio propio; igualmente, el hombre frente a esta norma divina agrade
no solo al otro, sino que insulta a Dios. Solamente Dios puede salvar y ordenar
al hombre y sus relaciones conforme a un juicio ideal, una justicia social. Pero
frente al juicio de la interacción social, los más perjudicados son los débiles,
pobres, los huérfanos, las viudas; de acuerdo con Irani y Silver (1995):

social justice was regarded in the ancient Near East as the preservation of the status
quo—as the privileges owed to each citizen as member of a family unit with a certain
recognized socioeconomic status. Where those privileges were lost through an act
of oppression, certain mechanisms were available to restore the balance. (p. 161)

Cuando la injusticia y opresión en las relaciones humanas sucedieron, los
profetas llamaron a la justicia social *מִשְׁפָּט וְצֶדֶק*, a ese estado de paz en el
que todas las personas son iguales y están en libertad con sus familias; para
ellos la base de este concepto se arraigaba en Dios¹⁴.

Eligiendo pasajes que hablen de justicia social en los profetas del siglo VIII

En primer lugar,—se eligieron pasajes representativos sobre el tema y se
revisó cómo han sido tratados por algunos autores. En ese sentido, surge la
pregunta: ¿qué metodología puede usarse para encontrar los pasajes de los
profetas del siglo VIII a. C. más adecuados para encontrar información sobre
justicia social? Una de las formas es tomar la palabra *מִשְׁפָּט* y buscarla en los
libros correspondientes, esa búsqueda arroja un total de 57 aciertos; lo mismo
se puede hacer para la palabra *צֶדֶק*, la cual arroja un total de 42 aciertos.
Igualmente se pueden buscar los aciertos en los cuales pueda aparecer en un
mismo versículo ambas palabras (o formas de ella), esto da como resultado 16
versículos. Estas formas de búsqueda pueden dar una primera aproximación a
la cuestión, por supuesto faltaría realizar búsquedas con todos los sinónimos,

¹⁴ Desde una concepción no religiosa, la Justicia Social se presenta en tres líneas: solidaria, instrumental y
ciudadana (Capeheart & Milovanovic, 2007, p. 41).

palabras o ideas conexas, aun con antónimos que expresen lo que no es justo y de esa forma evitarlo. En el caso del escritor de este documento, realizó una lectura general de los libros para mirar cómo los autores bíblicos presentaban los diferentes conflictos, luchas o esperanza para los desprotegidos y débiles, también se revisó en qué momento se realiza una crítica a las esferas dominantes. En esa lectura se encontraron 41¹⁵ citas distribuidas así: 21 en el proto-Isaías¹⁶, 8 en Amos, 6 en Miqueas y 6 en Oseas.

Esta exploración inicial no considerará todo este grupo de versículos, la selección estará basada en las citas encontradas por el escritor de este documento y por una comparación con las citas que presenta Walter Houston (2008) en su libro *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*, allí él da un grupo de versículos que incluyen aquellas que, a su parecer, crean verdaderamente una división social (Houston, 2008, p. 74); igualmente se tuvieron en cuenta los que son mencionados a lo largo de su libro *Justice for the Poor?: Social Justice in the Old Testament in Concept and Practice* (Houston, 2020). Houston ha escrito varios libros sobre esta temática, así que la elección de sus libros radica en que esta es su especialidad. La selección final de pasajes para esta indagación es:

Isaías 1:10-17, 1:21-26, 3:1-15.

Oseas 4:1-6, 10:9-15.

Miqueas 2:1-5, 3:9-12, 6:1-8.

Amos 2:6-8, 5:7-12, 6:3-7, 8:4-7.

Como siguiente paso, se revisó cada uno de estos pasajes en comentarios bíblicos¹⁷. La elección de los comentarios está basada en:

¹⁵ Algunas de estas citas se eligieron por contraste con lo justo, otras fueron colocadas dentro de una perícopa: Isaías 1:11, 16-19, 26-27; 2:4; 3:14; 4:4-12; 5:8-12, 13-17; 10:1-4; 11:1-9, 12; 4:7; 16:5, 9, 16; 26:2-3, 12; 28:17; 32:1, 18-19; 33:14-16. Oseas 1:10-11; 2:21-23; 4:2-3, 8-10; 7:16; 10:11-15. Miqueas 2:1-5; 3:1-4, 9-12; 4:3-4; 5:5, 6:8-23. Amos 1:6-9; 2:6-8; 3:9; 5:1-17, 21-26; 6:4-5; 8:4-7; 9:14-15.

¹⁶ En este artículo se sigue la división del libro de Isaías propuesta por Duhm Hayes (1999, p. 315).

¹⁷ La mayoría de los casos en por lo menos tres comentarios.

Que sean comentarios técnicos; la razón de este requisito es que cuando se revisaron de varios comentaristas, muchos lo hacen sin un bagaje previo de hebreo ni del contexto sociocultural.

Que hayan sido calificados por un grupo de personas conocedoras del tema y que se encuentren en el top de esa calificación (Dyer, 2011).

Pasajes en Isaías

Isaías 1:10-17¹⁸

Alter (2015) cierra la perícopa en el v. 17¹⁹ porque considera que el v. 18 hace parte de una nueva profecía (p. 2375), en tanto Moyter (1993) ve que la perícopa debería moverse hasta el v. 20 porque considera que al inicio en el v. 10 se presenta la palabra del Señor y en el v. 20 se cierra con la boca del Señor (p. 62); esta última parece muy apropiada de acuerdo con la narrativa del texto.

Moyter (1993) apunta que la parte final del v. 17 tiene que ver con la “reforma de la sociedad”, lo que se observa cuando aparecen los implicados en el desequilibrio social, por un lado los opresores y por el otro los que reciben esa opresión (p. 65). Por su parte, Blenkinsopp (2000) ve en el pasaje una crítica a la adoración y, aunque aclara que existe un contraste entre esto y la justicia y rectitud, pareciera insinuar el autor que la adoración no es adecuada cuando la justicia no existe en la sociedad (p. 185), esto mismo es lo que dice Oswalt (1986) al que señala como una adoración hipócrita porque no se está trabajando desde el interior. También Oswalt aclara que la mención de la sangre en v. 15 puede ser una figura hiperbólica del escritor más que una mención de futilidad de los sacrificios, y en este caso estaría en consonancia con la injusticia (p. 98). Sweeney (1996) coloca el punto clave con relación a esta extraña mezcla entre la adoración y la injusticia: él dice que esa clase de adoración no es tan mala en sí misma, sino que seguramente está acompañada de una legislación nacional a la que el profeta considera claramente errónea (p. 81).

¹⁸ El texto podría tener como entorno histórico “prior to Hezekiah’s revolt against Sennacherib ... sometime during the period 715-701” (Sweeney, 1996, p. 80).

¹⁹ Por su parte Sweeney (1996) cierra en el v. 17 diciendo que es una profecía de la Torá (p. 41).

Toda la perícopa es considerada como género de juicio, en la que se presentan características de un procedimiento legal como si fuera un litigio en una corte; este género es común en los profetas. Además, tiene parénesis, quiere decir que pretende llevar a los oyentes a que se comporten de cierta forma (Sweeney, 1996, p. 541). Lo que debe quedar claro es que es un llamado de atención frente a una adoración falsa y que puede estar controlada por los líderes civiles.

Isaías 1:21-26

Motyer (1993) ve en esta perícopa una estructura concéntrica, teniendo como punto central los vv. 23 y 24, los que denomina “los gobernantes corruptos” y “el Soberano divino”. En este arreglo, el inicio es con la caída de la ciudad (v. 21) y cierra con la restauración de la ciudad fiel (v. 26) (p. 67). Este cierre de perícopa también lo apoya Oswalt (1986) pues dice que estos versículos están en línea con lo que es un “classical judgment speech” (p. 104), en donde el tema central está en los vv. 21-23. De este último versículo y la mención de la viuda y el huérfano, Motyer (1993) dice que la presentación de estas personas son el reflejo de la sociedad (p. 68). Por su parte, Blenkinsopp (2000) puntualiza que la queja va nuevamente contra los líderes, los militares, los administradores de justicia, todos estos pueden estar actuando bajo soborno y el profeta levanta su voz contra esta injusticia (p. 186). Motyer (1993) apunta que las expresiones justicia y rectitud van de la mano en Isaías, para él, y como se indicó en el inicio de este ensayo, estas tienen su fundamento en Dios; la justicia se manifiesta en leyes, lo recto es expresión de lo santo en normas que se adecuan a aquello. La consecuencia lógica de no tener una entrega a Dios es hacer daño al semejante (asesinato) (p. 67). En este pasaje también se evidencia la relación causa-efecto entre una inadecuada adoración a Dios con un comportamiento socialmente injusto.

Isaías 3:1-15

Nuevamente la perícopa²⁰ esta presentada mediante la forma concéntrica teniendo en el centro los versículos 8 al 11²¹, ahí aparece la razón del juicio y el juicio como tal; hay esperanza de liberación para el justo y castigo para el impío (Motyer, 1993, p. 81), lo que constituye una clara alusión al lenguaje sapiencial y a la justicia retributiva (Oswalt, 1986, p. 136). Para Blenkinsopp (2000) la situación que presuponen los vv. 1-7 es la caída de un sistema económico y político de todo el pueblo; el sistema militar también se vendrá abajo, igualmente los trabajos profesionales, los jueces, la nobleza, y hasta los adivinos (p. 199)²². La ubicación de jóvenes en el liderazgo indica una clara inexperiencia en asuntos de gobierno, además que puede llevar la idea de “capriciousness or ruthlessness” (Motyer, 1993, p. 82).

Por su parte, Oswalt (1986) dice que el pasaje muestra de forma cruda, que en el momento en que un gobierno marche mal entonces los que siempre serán los primeros en sufrir son los desvalidos, “especially if the leaders think of the people as their own preserve which they can use to their own advantage” (p. 138), aunque siempre está la esperanza del castigo de los opresores y la retribución al pobre. Finalmente, basta decir que la profecía se dirige principalmente contra la “élite”, la que es la productora de injusticia social (Blenkinsopp, 2000, p. 199).

²⁰ Blenkinsopp (2000) sitúa la profecía en el tiempo que vivieron como consecuencia de la campaña de Senaquerib sobre Judea del 701 a. C. (p. 199).

²¹ No hay unanimidad en los límites de la perícopa, Sweeney (1996) dice que la parte final, los vv. 13-15, se pudieron haber dicho en diferentes momentos por el profeta Isaías y que el v. 12 se colocó para que quedara unido con los vv. 1-11 (p. 188).

²² La aparición de un adivino muestra que parte del colapso social es la debacle en el campo religioso; si no se busca al sacerdote sino al adivino, el pueblo va muy mal (Motyer, 1993, p. 81).

Pasajes en Oseas

Oseas 4:1-6

Macintosh (1997, p. 127) lleva la perícopa hasta el v. 19²³, pues resulta lógico pensar que la temática sobre la condición sacerdotal parece seguir desarrollándose luego del v. 6. En este ensayo se ha optado por solamente los vv. 1-6, puesto que se expone con mayor vehemencia lo que tiene que ver con acciones que van en contra de una sociedad sana²⁴. Como dice Wolff (1974), todas las transgresiones que se muestran van contra el prójimo y algunas merecen hasta la pena de muerte (p. 68).

Un punto en conflicto entre algunos eruditos es saber si los que actúan mal son: el pueblo, la élite sacerdotal o un sacerdote en particular. Macintosh (1997) menciona que debe ser todo el pueblo pues a este fue el que se le dio todo el conocimiento (p. 129), en tanto que Harper (1905) dice que podrían ser los sacerdotes que aún llegaban a ofrecer los sacrificios en estado de ebriedad; también, continúa diciendo, que el conocimiento que menciona el v. 6 es para los sacerdotes, pues es a ellos los que se les ha confiado la voluntad de Dios (p. 255). El autor del presente ensayo opta porque se refiere a todo el pueblo; si bien los dirigentes deben dar ejemplo, los llamados al pueblo son claros en los vv. 1, 4 y 6.

Por otro lado, lo expresado en el v. 3 “the beasts of the field” y el juicio sobre el pueblo, tiene que ver con la antigua idea que todos los seres están relacionados, aun con la misma tierra que se secará (Harper, 1905, p. 251); esto último en los seres humanos puede ser una sequía en la fertilidad pues no habrá más hijos (Wolff, 1974, p. 68). Con esto, el profeta también indica que el incumplimiento de los mandatos de Dios, el no conocerlo a Él, es el detonante de una tierra mustia y vacía, sequedad, no arbustos, no humanidad. De esa forma, Oseas coloca la responsabilidad del cosmos sobre los hombros de su pueblo, los que deben vivir en justicia.

²³ Harper (1905) también cierra la perícopa en el v. 19 (p. 248).

²⁴ Harper (1905) muestra que el uso de los verbos en infinitivo da una mayor fuerza (p. 251).

Oseas 10:9-15

Tanto Wolff (1974, p. 178) como Macintosh (1997, p. 411) dejan la perícopa de esta forma, con un arranque claro en el v. 9 luego de lo expresado en el v. 8 que se muestra conclusivo e iría hasta el v. 15, pues allí: “expresses the conviction that the wicked policies ... of the Northern Kingdom will bring upon it inexorably the same... horrible fate as befell Beth-arbel” (Macintosh, 1997, p. 433).

En esta se resalta el v. 12, en donde usa la analogía de la agricultura para mostrar la búsqueda de Dios. Lo que más importa en la sociedad es la vida en comunidad, la vida en justicia; Wolff dice que el Señor coloca los mandatos para que el pueblo realice la labor, y se dará el fruto siempre que Dios coloque la lluvia (Macintosh, 1997, p. 422), esto es, que la justicia y misericordia tienen como base al mismo Dios (Wolff, 1974, p. 186). La exigencia de quitar el barbecho, puede verse como un cambio de hábitos a otros que sean de amor de los unos por los otros, por eso no es solo sembrar, sino que también debe haber generosidad. Esta metáfora está en la vida dentro de la alianza, así el arado que quita lo malo hará que el pueblo crezca en el conocimiento de Dios.

Pasajes en Miqueas

Miqueas 2:1-5²⁵

De acuerdo con Smith (1984), este pasaje es la tercera perícopa del libro de Miqueas; se inicia con el ¡jay!²⁶ unido al juicio y cierra con la amenaza del v. 5 (p. 25). Por su parte, Andersen y Freedman (2006) dicen que, cada uno de los versículos tiene un género distinto, pero llevan una misma idea: “This unit has the components of a woe-oracle that functions as a message of doom” (p. 292).

²⁵ Las mismas ideas se encuentran en Isaías 5:8 (Allen, 1976, p. 292).

²⁶ Las formas de los oráculos en los profetas que tienen el “¡jay!” son comunes, así se pueden encontrar por ejemplo en Is 5:8, Jer 22:13, Ez 13,18, etc. (Smith, 1984, p. 25).

La lectura sencilla del texto es clara: existe una codicia en un grupo de personas que quieren arrebatarse las tierras a otros, se comportan como acaparadores²⁷ y quieren tener el dominio de los medios de la producción de la tierra. Por supuesto, este deseo es contrario a lo que Dios quiere; al respecto Allen (1976) puntualiza que la codicia está en el Decálogo y que el profeta quiere mostrar que ese comportamiento de estos codiciosos lo ofende (p. 292). Pero el desprotegido debe confiar porque su heredad está protegida por el mismo Dios y se las restituirá y los compensará (Andersen & Freedman, 2006, p. 294), por su parte los terratenientes no tendrán parte y no podrán ni tan siquiera participar en la redistribución de las tierras (Allen, 1976, p. 292).

Miqueas 3:9-12

Esta perícopa es vista por Andersen y Freedman (2006) como la que reúne lo que ya Miqueas había presentado desde el inicio del capítulo; estos tienen iguales características puesto que señala a los grupos que son acusados mediante participios y luego se muestran sus pecados (p. 387)²⁸. Los personajes involucrados en la injusticia están presentes desde el v. 2 de este capítulo, pero allí no está incluido el sacerdote que lo ha ubicado en el v. 11; lo importante para Miqueas es dejar testimonio de que todos los grupos dirigentes están involucrados (Allen, 1976, p. 317).

Los grupos del *statu quo* no tenían dentro de sus planes estar al tanto de los asuntos sociales del pueblo; por ejemplo, Miqueas ve con malos ojos los nuevos edificios de las ciudades que seguramente están contruidos con las injusticias sobre los trabajadores y los dueños de las tierras²⁹.

Lo triste es que todos estos grupos se perciben tranquilos porque supuestamente están dentro de la alianza con Dios, pero como lo indica Smith (1984): “Any attempt to use the service of God for one’s own glory and profit carries great risks. We cannot accept God’s love and reject his lordship. We should be careful to see that our creed and conduct are consistent” (p. 35).

²⁷ No hay claridad sobre la identidad de estos (Andersen & Freedman, 2006, p. 294).

²⁸ También mencionan que, de acuerdo con el inicio del libro en el v. 1:1, se inició con Samaria en los vv.1:5-7 y se cierra ahora con Jerusalén en 3:9-12.

²⁹ Ideas similares se pueden leer en Jer: 22:13 y en Am 5:14 (Allen, 1976, p. 317).

Miqueas 6:1-8

La perícopa en su estructura es un *rib*³⁰ (Andersen & Freedman, 2006, p. 512), con su audiencia, búsqueda de testigos, la descripción de la incapacidad y finalmente la advertencia y el llamamiento de volverse a Dios. Smith (1984) dice que algunos han cuestionado la unidad de la perícopa porque puede tener dos tipos de material: por un lado, demanda y, por otra parte, pregunta-respuesta (p. 51). Se sigue el del *rib* porque la estructura se ve cohesionada en esa perspectiva, estos versículos muestran la “poesía profética” (Andersen & Freedman, 2006, p. 512) y, de esa forma, es el mensaje característico de los profetas (cf. Am 5:24, Os 6:6) (Smith, 1984, p. 51).

En la primera parte se invita al pueblo para que escuche lo que Dios viene a decir. Dichas palabras están principalmente dirigidas a la comunidad (Allen, 1976, p. 375); Smith (1984) las llama demandas del pacto (p. 51). La segunda parte está dirigida más a mostrar el carácter y la voluntad de Dios. ¿Están divididas estas partes? Se estaría diciendo que se reemplaza la adoración por la ética social, pero esto es un error, pues Miqueas no dice que las dos cosas no deban cumplirse (Allen, 1976, p. 375). El culto está bien, siempre y cuando se cumpla de tal forma que también se den las condiciones sociales adecuadas (Smith, 1984, p. 51). Para terminar esta perícopa es importante mencionar que no hay claridad que se dirija a un grupo particular, sino a todo el público, de esa forma todos son culpables, no solo los dirigentes (Andersen & Freedman, 2006, p. 512).

Pasajes en Amos

Amos 2:6-8

Esta perícopa inicia en el v. 6, puesto que ahora el profeta se dirige a Israel y antes no lo hacía, además se puede cerrar en el v. 8 en tanto que desde el v. 9 se da más explicación de lo que Dios ha hecho por ellos, de la corrupción

³⁰ El *rib* es un término hebreo que se usa dentro del campo jurídico; se trata de una disputa entre dos partes en cuestiones de ley. Bovati (1994) al hablar de este dice: “to begin there is a period of agreement between two parties (...) then occurs an episode that upsets this relationship because it brings into question an element on which the understanding between the two was (...) based” (p. 31).

profética y de la consagración nazarena; en estos textos hay un grupo de comportamientos que tienen que ver con las injusticias y la opresión de esa sociedad (Harper, 1905, p. 180).

Estos actos equivocados de Israel incluyen: la venta de desvalidos para ser esclavizados, la opresión de los débiles, el abuso sexual, el aprovechamiento de los pobres (Stuart, 1987, p. 302). Wolff et al. (1977) mencionan que la venta de hombres puede no ser necesariamente esclavitud sino alguna clase de soborno en los juicios en favor de los poderosos, así cuando el pobre no tenía cómo pagar se le obligaba a ser esclavizado, de esa forma conseguían mano de obra barata (Stuart, 1987, p. 302). De hecho, podía llegarse a vender a un hombre por el precio de unas sandalias; a este respecto Harper (1905) dice que puede ser un dicho proverbial para indicar que era de muy poco valor (p. 180), en tanto que Wolff et al. (1977) puntualizan que es algo muy pequeño para que una persona llegue a ser esclava (p. 165). El segundo gran pecado es que presionan a los pobres, expresiones similares se pueden leer en Isaías; para Stuart (1987) el hecho de que les muevan de su camino tiene que ver con que no se les permite el progreso (Stuart, 1987, p. 302); ideas similares plantean Wolff et al. (1977), aunque dicen que este desvío tiene que ver con que mueven la justicia, le mueven el camino justo al pobre (Wolff et al., 1977, p. 165)³¹.

El abuso de mujeres jóvenes, tal vez vírgenes, es el siguiente pecado que se condena. Pudieran ser una esclava o una prostituta cultural, pero no hay claridad; el profeta denuncia que un padre y su hijo lleguen a la misma mujer; para unos es que el padre se mete en la relación de su hijo, para otros es que el padre enseña a su hijo en sus desenfrenos sexuales. Lo cierto es que la sexualidad se menoscaba (Harper, 1905, p. 180). Además de lo pecaminoso de la recriminación profética del pecado anterior, se une que lo hacen sobre alguna prenda, y es bien sabido que la ley prohibía tomar ciertas ropas del pobre porque podía quedar desprotegido durante la noche: "Amos is thus accusing people of disregarding the laws meant to protect the destitute" (Wolff et al., 1977, p. 167).

³¹ Uniendo esta idea con el v. 8, para Stuart (1987), son los religiosos los que hacen esto, lo que quizá es un culto lleno de sincretismo (p. 302).

Amos 5:7-12

El inicio de la perícopa podría darse desde el v. 6, pero se escoge desde el v. 7 teniendo en cuenta que se habla de los que tuercen la justicia: “There are those who turn justice into bitterness and cast righteousness to the ground” (New International Version, 2011, Am. 5,7), aunque Alter aparentemente dice que es Dios quien lo hace y lo une con el v. 8 que manifiesta el poder de Dios. La Septuaginta también coloca al Señor como el sujeto de la oración. De acuerdo con los versículos precedentes –vv. 4-5– es claro que hay una crítica al pueblo, acusación que tiene que ver con una religión inadecuada y ahora se mueve a un comportamiento inadecuado (Stuart, 1987, p. 310), por ello parece más lógico verlo como aquellos que tuercen la justicia.

Amos en estos versículos utiliza varios elementos de la sabiduría proverbial y de elementos típicos de los juicios en los pueblos, estos que se realizan en las puertas (Wolff et al., 1977, p. 173). En esencia, el autor quiere decir que posiblemente que los ricos quieren multiplicar sus bienes, pero con el despojo de los débiles (Harper, 1905, p. 120). Hacia el v. 11, se quiere mostrar las cosas negativas que les sucederán a estos insolentes opresores: ellos no podrán ver la productividad de su labor, la retribución negativa por ser aquellos que hostigan al desprotegido (Stuart, 1987, p. 310).

Amos 6:3-7

El profeta inicia esta perícopa mostrando una falsa confianza en el día de desastre que se acerca sobre este grupo de personas; son los ricos, seguramente ciudadanos, que de acuerdo con lo que menciona Stuart (1987) pueden tener cierta confianza en el futuro venidero por alguna práctica adivinatoria que les daba la falsa seguridad que nada les sucedería (p. 360). Estas personas se muestran saciadas³², embriagadas³³ y en ornamentados muebles; sus bacanales eran acompañadas con música especial para el

³² El israelita promedio comía carne con poca frecuencia (Stuart, 1987, p. 360). Harper (1905), por su parte, dice que el hecho que sean presentadas las carnes de esa forma indica que es seleccionada, de animales engordados cultivada para mejor calidad (p. 149).

³³ La bebida en anchas copas, según Wolff et al. (1977, p. 278), es una forma de mostrar el desenfreno en la bebida. Puntualiza que al referirse a cuencos pueda ser que bebían en donde se mezcla vino y especias. En tanto que Harper (1905) se refiere a anchas copas (p. 149).

momento. Al parecer el trasfondo del texto es el tiempo en que ya Israel empieza a sentir la tenaza de la dominación asiria y las posesiones en el pueblo son escasas, sin embargo, estos ricos despilfarran indolentemente (Wolff et al., 1977, p. 278).

Es muy probable que la opulencia de unos se haya dado por la opresión sobre los más pobres; no solamente han explotado al pobre, sino que poco les importa la invasión asiria (Harper, 1905, p. 149) y los pocos recursos que les quedan (Stuart, 1987, p. 310). Amos advierte que estos mismos opulentos serán los que irán primero a la deportación: la adecuada retribución por el despilfarro frente a la escasez del pobre y la opresión para obtener sus suntuosos gustos, serán castigadas con el destierro.

Amos 8:4-7

Esta perícopa sigue mostrando la diferencia de clases en Israel, esto logrado por la opresión sobre la clase débil. Stuart (1987) dice que el propósito de Dios era una vida igual para todos en el ámbito económico, ya que dentro del pueblo cada uno podría acceder a su tierra (p. 387); desafortunadamente hacia el s. VIII a. C., la acumulación de riqueza de unos pocos llevó a tremendas brechas entre clases, aunque como se ha presentado en otros pasajes del profeta Amos, Dios siempre castigaría al poderoso puesto que el pobre es su pueblo especial (cf. Is 61:1, 1 Sam 2:8) (Stuart, 1987, p. 387).

Una característica de estos hombres perversos es la variación en las pesas, en las balanzas, a lo que Wolff llaman como la perversión del orden económico y social, y al parecer estas prácticas estaban a la orden del día dentro de las ciudades de Israel en ese siglo (Wolff et al., 1977, p. 328). Además de las balanzas alteradas, se suma la queja del profeta frente al deseo de que pase el mes; al respecto Harper (1905) señala que puede ser el deseo que en ese mes sucediera alguna catástrofe y así podían aumentar el precio de la cosecha. Todas estas cosas creaban una carga mayor sobre el pobre (p. 180).

Nuevamente, así como en Amos 2:6, el pobre está en una terrible desventaja; allí se condenaba la esclavitud por deudas, aquí es la compra del pobre; muchas veces el dinero de compra del pobre era el mismo dinero que le había sido quitado en la transacción económica desventajosa. Se recalca la balanza falsa y además la posibilidad de mezclar en el grano otros productos que no eran parte de la transacción económica convenida (Stuart, 1987, p. 387). Lo más doloroso, prosigue Stuart diciendo, es: “Who sold it to them? Devotedly religious hypocrites!” (p. 387).

La perícopa termina con la amenaza, bajo juramento, por parte de Dios que estas cosas no se echarán al olvido, algo que seguramente les sería recordado cuando la parte más difícil de la invasión asiria llegara, ya está pronto Tiglatpileser III. En cuanto el jurar por el orgullo de Jacob a cambio de jurar por el mismo Dios, Wolff et al. (1977) dicen que es una manera sarcástica de usar este colon y citando a Marti dice: “As truly as I am the pride of Jacob, I will never forget your deeds” (p. 328)³⁴.

Conclusiones

Es evidente que la Biblia habla con vehemencia sobre la justicia social, no en vano varios pasajes de sus páginas están dedicados a espinosos temas de opresión, despojo, abusos y aprovechamientos. Luego de la exploración de la terminología propia de la justicia social y de algunos pasajes selectos, se puede concluir lo siguiente:

- » La justicia social no es un concepto exclusivo del pueblo hebreo. Al entendido de muchos eruditos, todos los seres humanos tenemos un sentido de hacer lo correcto y de actuar de esa forma con otras personas. Todos poseemos un sentido de Justicia.

³⁴ Original en alemán: “so wahr ich der Stolz Jakobs bin, vergesse ich nie eure Thaten” (Marti, 1904, p. 217).

- » Justicia social es volver a la paz de la creación primigenia, es recibir la recompensa cuando ha habido opresión, y ser castigado si eres el opresor. La Justicia y/o paz están primeramente en manos de los gobernantes que pueden por sus acciones restablecer el equilibrio perdido; Dios es la base de toda justicia social.
- » La Biblia puede dar elementos para una justicia social, en especial los escritos del siglo VIII a. C., ya que las condiciones de aquella época fueron de acumulación de riquezas en unos pocos y opresión sobre muchos³⁵.
- » La dupla *מִשְׁפָּט וְצֶדֶק* se ha considerado típicamente como las que representan la justicia social. Para algunos autores pueden ser palabras sinónimas, pero para otros una invita más a la norma *צֶדֶק*, en tanto que *מִשְׁפָּט* es restablecer un orden. Una puede ser más conceptual y otra más de acción, pero en las dos siempre se involucra la interacción social y su base es Dios. Ellas transmiten la igualdad, el respeto, la paz y el equilibrio en las relaciones.
- » Varios pasajes de los profetas del siglo VIII a. C. tratan sobre la justicia social, la elección de un grupo de ellos se basa en una revisión del autor de este ensayo y la presentada por Houston (2008; 2020) en sus libros *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament* y *Justice for the Poor?: Social Justice in the Old Testament in Concept and Practice*.
- » En los pasajes estudiados en los profetas resultó claro que:
 - Hubo una hipocresía religiosa, pues la vida cúllica resultaba vana cuando en la sociedad no se tenía justicia.
 - El accionar de los líderes está basado en su propio beneficio; para enriquecerse pueden aceptar sobornos, falsificar los tratos comerciales, usurpar tierras, usar sus influencias con los líderes religiosos, esclavizar a los pobres. Estos líderes tienen una vana confianza que los lleva a creer que nada les sucederá en el futuro.

³⁵ Además de lo mencionado en la nota 5, puede leerse a Gottwald (1987).

- El pueblo oprimido no debería darse el lujo de seguir el mal ejemplo de sus líderes; dentro de ellos y hacia afuera, la justicia social debería ser ejemplarizante.
- El pueblo está unido a su tierra y la necesita como un medio de subsistencia y progreso. Al despojarlos de ella, los dejan en indefensión; poseer la tierra es una característica de poder que es llevada a lo negativo en los acumuladores.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Allen, L. C. (1976). *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*. Eerdmans.
- Allen, S. D. (2020). *Why Social Justice Is Not Biblical Justice: An Urgent Appeal to Fellow Christians in a Time of Social Crisis*. Credo House Publishers.
- Alter, R. (2015). *Hebrew Bible: A Translation with Commentary*. W. W. Norton and Company.
- Andersen, F. I., & Freedman, D. N. (2006). *Micah*. Doubleday. Libronix.
- Blenkinsopp, J. (2000). *Isaiah 1-39*. Doubleday. Libronix.
- Bobbio, N., & Bovero, M. (1997). *Sociedad y estado en la filosofía política moderna: El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*. Fondo de Cultura Económica.

- Bovati, P. (1994). *Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible*. Sheffield Academic Press.
- Capeheart, L., & Milovanovic, D. (2007). *Social Justice: Theories, Issues, and Movements*. Rutgers University Press.
- Dooyeweerd, H. (1998). *Las Raíces de la Cultura Occidental*. Clié.
- Dyer, J. (2011). *About Best Commentaries.com*. <https://www.bestcommentaries.com/about/>
- Enns, P. (2009). מִשְׁפָּט En M. Silva (ed.), *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis (Vol. 2)* (pp. 1142-1144). Zondervan.
- Gottwald, N. K. (1987). *The Hebrew Bible: a Socio-Literary Introduction*. Fortress Press.
- Harper, W. R. (1905). *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*. T. & T. Clark.
- Hayes, C. (2017). *What's Divine about Divine Law?: Early Perspectives*. Princeton University Press.
- Hayes, J. (1999). *Dictionary of Biblical Interpretation*. Abingdon Press.
- Houston, W. J. (2008). *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*. T. & T. Clark.
- Houston, W. J. (2020). *Justice for the Poor?: Social Justice in the Old Testament in Concept and Practice*. Wipf & Stock Publishers.
- Irani, K. D., & Silver, M. (1995). *Social Justice in the Ancient World*. Greenwood Press.
- Johnson, B. (1998). מִשְׁפָּט mišpāṭ; שֶׁפֶּט šepēṭ; שֶׁפֹּט šepōṭ. En J. Botterweck, E. Ringgren, & H.-J. Fabry (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament Vol. 9*, (pp. 86-98). Eerdmans.

- Johnson, B. (2003). שָׂדָק *sādaq*; שֶׁדֶּק *sedeq*; שֶׁדָּקָה *sedāqâh*; שֶׁדִּיף *šaddîq*. En J. Botterweck, E. Ringgren, & H.-J. Fabry (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament Vol. 12* (pp. 239-264). Eerdmans.
- Macintosh, A. A. (1997). *Hosea: a critical and exegetical commentary*. T. & T. Clark.
- Mafico, T. (1992). Just, Justice. En G. A. Herion, A. B. Beck, & D. N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary (Vol. 3)*, (pp. 1127-1129). Doubleday.
- Marti, K. (1904). *Das Dodekapropheton; erklärt*. Verlag von Mohr. <http://archive.org/details/dasdodekaprophet00mart>
- Motyer, J. A. (1993). *The Prophecy of Isaiah: An Introduction Commentary*. IVP Academic.
- Nissinen, M. (2018). *Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives* (1st edition). Oxford University Press.
- Oswalt, J. N. (1986). *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*. Eerdmans.
- Quell, G. (1965). Δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιώω, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιοκρισία. En J. Botterweck, E. Ringgren, & H.-J. Fabry (Eds.), *Theological Dictionary of the New Testament (Vol. 2)* (pp. 173-214). Eerdmans.
- Rad, G. V. (1973). *Genesis: A Commentary*. Westminster Press.
- Sicre Díaz, J. L. (1984). *Con los pobres de la Tierra: la justicia social en los profetas de Israel*. Cristiandad.
- Sicre Díaz, J. L. (2012). *Introducción al Profetismo Bíblico*. Verbo Divino.
- Schaeffer, F. (2005). *How Should We Then Live? The Rise and Decline of Western Thought and Culture* (29th edition). Crossway Books.
- Smith, R. L. (1984). *Micah-Malachi. (Word Biblical Commentary, Vol. 32)*. Thomas Nelson.

- Stuart, D. (1987). *Word Biblical Commentary Vol. 31, Hosea-Jonah*. Thomas Nelson.
- Sweeney, M. A. (1996). *Isaiah 1-39: With an Introduction to Prophetic Literature*. Eerdmans.
- Van Reken, C. (1999). The Church's Role in Social Justice. *Calvin Theological Journal*, 34(1), 198-202. <https://www.calvin.edu/library/database/crcpi/fulltext/ctj/68491.pdf>
- Vanhoozer, K. J., & Blomberg, C. L. (2009). *Is There a Meaning in This Text?: The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Zondervan.
- Weinfeld, M. (1995). *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Magnes Press.
- Wolff, H. W. (1974). *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*. Fortress Press.
- Wolff, H. W., Jr. McBride, S. D., & Janzen, W. (1977). *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos*. Fortress Press.

VIOLENCIA MISÓGINA, AMOR Y PATRIARCADO^a

Misogynist violence, love and patriarchy

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4098>

Recibido: 24 de septiembre de 2021. Aceptado: 2 de noviembre de 2021. Publicado: 25 de abril de 2022

*Martha Elena Grajales Usuga**

Resumen

Hay un acuerdo generalizado en las disciplinas humanísticas en comprender la misoginia tal y como lo indica su etimología: odio a las mujeres. El objetivo de este artículo es hacer una revisión crítica de este uso del concepto de misoginia y proponer un sentido más preciso del mismo. Este ejercicio de clarificación conceptual se compone de tres partes. Primero, se evidencia que las motivaciones que desencadenan las reacciones misóginas no son siempre originadas por el odio, en algunos casos están entrelazadas con amor o afecto. Segundo, se subraya la estrecha relación de la misoginia con el patriarcado y así se muestra que esta es esencialmente un fenómeno político más que una patología psiquiátrica o una tendencia psicogénica exclusiva de los hombres. Por último, se señala que la misoginia es un mal moral porque se sustenta en juicios falsos y demandas irracionales de bienes morales que dañan gravemente la dignidad de las mujeres y que son amparadas por el mismo sistema patriarcal. Se concluye que el desplazamiento de la misoginia del campo de lo psicogénico

^a Artículo resultado de la investigación llevada a cabo dentro de la tesis doctoral en Filosofía titulada “Amor, dominio y violencia. Un examen moral y político de las relaciones amorosas”.

* Doctora en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3237-2098>. Correo electrónico: martha.grajales@udea.edu.co

al campo político y moral hace posible comprenderla como un fenómeno más cotidiano y recurrente, y como un mal sociopolítico que debe combatirse de manera colectiva.

Palabras clave

Feminismo; Humanidades; Misoginia; Moral; Patriarcado; Política; Relaciones amorosas.

Abstract

There is widespread agreement in the humanistic disciplines in understanding misogyny as indicated by its etymology: hatred of women. The aim of this article is to critically review this use of the concept of misogyny and to propose a more precise meaning of it. This exercise of conceptual clarification consists of three parts. First, it is shown that the motivations that trigger misogynist reactions are not always originated by hatred; in some cases, they are interwoven with love or affection. Second, the close relationship between misogyny and patriarchy is highlighted, showing that misogyny is essentially a political phenomenon rather than a psychiatric pathology or a psychogenic tendency exclusive to men. Finally, it is pointed out that misogyny is a moral evil because it is based on false judgments and irrational demands for moral goods that seriously harm the dignity of women and are protected by the patriarchal system itself. It is concluded that the displacement of misogyny from the psychogenetic field to the political and moral field makes it possible to understand it as a more every day and recurrent phenomenon, and as a sociopolitical evil that must be fought collectively.

Keywords

Feminism; Humanities; Love relationships; Misogyny; Morality; Patriarchy; Politics.

Introducción

Hay todavía un amplio consenso en las ciencias humanas y sociales en comprender la misoginia como odio hacia las mujeres, tal y como lo indica la etimología de la palabra. Ejemplo de lo anterior, es la definición que propone el antropólogo Daniel Cazés Menache (2005) en el capítulo introductorio a un libro pionero en América Latina sobre la misoginia, en el que la define como “una conjugación inextricable de temor, rechazo y odio a las mujeres. Hace referencia a todas las formas en que a ellas se asigna ~~añil~~ o brutalmente— todo lo que se considera negativo o nocivo” (p. 12)¹.

Igualmente, el antropólogo David Gilmore (2001), que piensa que el origen de la misoginia es más psicogénico que histórico, y que cree que es muy simple la definición enciclopédica, considera el odio a las mujeres como un elemento central de la misoginia:

Para los propósitos de este libro, por “misoginia” me refiero a un miedo o un odio irracionales hacia las mujeres que adquiere alguna forma palpable en cualquier sociedad dada. La misoginia es un sentimiento de enemistad hacia el sexo femenino, un “disgusto o aborrecimiento” hacia las mujeres como categoría social indiferenciada (Gelber 1986: 95). Quiero enfatizar que este sentimiento encuentra expresión social en el comportamiento concreto: en las instituciones culturales, en los escritos, en los rituales o en otras actividades observables. (p. 4)²

Los anteriores son solo dos de los muchos ejemplos que pueden encontrarse en la literatura sobre el tema³.

El propósito de este texto es mostrar que el concepto de misoginia puede ser usado de una manera más precisa, de modo que permita nombrar comportamientos cotidianos violentos que no siempre son motivados por un odio acérrimo hacia todas las mujeres y que tienen una causa puramente

¹ En un texto posterior, Cazés Menache (2013) repite la definición de misoginia como todas las formas de rechazo a las mujeres, desde las más sutiles hasta las más brutales (p. 10). Aun así, Cazés acierta en señalar que la misoginia es violencia y que el origen de esa violencia es un sistema que otorga a los hombres privilegios sociales y culturales que se les prohíben a las mujeres (p. 11).

² Las citas de la bibliografía consultada en inglés son traducciones hechas por mí.

³ En un interesante artículo sobre la violencia hacia las mujeres, la periodista Nuria Varela (2012) también acepta sin problematizar el sentido de misoginia como odio, rechazo, aversión, desprecio de los hombres hacia las mujeres (p. 36). Igualmente lo hacen las psicólogas Victoria Ferrer y Esperanza Bosch (2000, párr. 20).

social y política. Así, esta reflexión sigue la sugerencia hecha por Leonardo Olivos Santoyo (2005) de descolocar la misoginia del lugar “donde su propia etimología la circunscribe, el espacio de las fobias, los odios, lo que en última instancia atañe sólo a factores psicológicos formativos de las identidades” (p. 67). Además, se inscribe dentro de la tradición teórica feminista, que fue la que inició ese ejercicio de descolocación al que invita Olivos.

Hace más de cuarenta años que feministas de distintas corrientes vincularon la misoginia con el sistema patriarcal y las jerarquías que este instaura y la empezaron a tratar menos como un fenómeno psíquico y más como una conducta aprendida en medio de ambientes en los que la dominación de las mujeres es predominante. Desde entonces, el propósito ha sido hacer más funcional esa definición ingenua de la misoginia como odio hacia las mujeres⁴. Un ejemplo reciente de este ejercicio de dotar el concepto con significados más precisos es la creación y conceptualización por parte de las feministas afroamericanas Moya Bailey y Trudy (2018) del término *Misogynoir*, con el que quieren nombrar un tipo muy particular de misoginia: la hostilidad o la patologización que sufren mujeres negras en la cultura popular (p. 763). Esta violencia la ejercen no solo hombres o mujeres blancos, sino también hombres y mujeres negros.

Para hacer este ejercicio de clarificación del concepto de misoginia me referiré, primero, al vínculo entre amor erótico y misoginia, con el propósito de evidenciar cómo este tipo de hostilidad a veces se entrelaza con intensos o profundos sentimientos de admiración, con el deseo, el cuidado y la afección. Para ello, me centraré en las relaciones amorosas entre parejas heterosexuales y mostraré que existen amantes misóginos⁵. La obra literaria de Marvel Moreno

4 Kate Manne (2018) muestra que no solo han sido las feministas quienes se han movido de la definición clásica de misoginia. Dos importantes diccionarios de habla inglesa, el Oxford English Dictionary y el Macquarie Dictionary, han incluido una acepción de misoginia que la vincula no ya con sentimientos de odio, sino con prejuicios sociales contra las mujeres fuertemente arraigados. Estos cambios han estado fuertemente influenciados por el feminismo y por hechos en los que la hermenéutica feminista ha sido fundamental. La editora del Macquarie Dictionary, Sue Butler, reconoció que el diccionario cambió la definición de misoginia debido al debate que en 2012 hizo la entonces primera ministra de Australia, Julia Gillard, para denunciar el sexismo y la misoginia del líder del partido oponente Tony Abbott. Butler señaló que la definición de misoginia del diccionario cambió para reflejar lo que Gillard quería decir cuando acusó a Abbott de sexista y misógino. (Sydney Morning Herald, octubre 17 de 2012, como se cita en Manne, 2018, p. 83). A diferencia de esos diccionarios, el diccionario de la Real Academia Española (2020) sigue definiendo la misoginia como “aversión a las mujeres”.

⁵ En un uso muy similar al que aquí se propone, Fátima Perelló Tomás (2019) utiliza la expresión de misoginia romántica para analizar la novela de Marta Sanz, *Amor fou*, y las relaciones de pareja sobre las que transcurre la historia.

Abello y sus detalladas descripciones de la violencia sufrida por las mujeres en medio de las relaciones amorosas, especialmente en su novela *En diciembre llegaban las brisas* (2014), y algunos estudios sobre la violencia íntima de pareja, serán importantes referentes teóricos para mostrar esa intrincada relación entre hostilidad misógina y amor, y los peligros que para las mujeres acarrea ese solapamiento.

En segundo lugar, evidenciaré el estrecho vínculo que existe entre la misoginia y el patriarcalismo, específicamente con su orden de género, que asigna a las mujeres unos roles y unos deberes, entre ellos los del cuidado y el amor, y que premia a los hombres con unos derechos y bienes que le son desconocidos a ellas. Hacer esta vinculación permite enfatizar la naturaleza política y social de la misoginia. En este propósito, será fundamental la obra de la filósofa australiana Kate Manne (2020; 2018), cuyas reflexiones recientes sobre la misoginia permitirán sustentar la idea de que no es la aversión lo que caracteriza principalmente este comportamiento, sino la ira ante la desobediencia o el incumplimiento de las mujeres de los imperativos de género. Esta relación de la misoginia con la ira es muy apropiada porque, como lo han mostrado estudiosos de las emociones, la ira es una emoción que no tiene que ver con el rechazo de la totalidad del ser de una persona, en este caso, de lo femenino, sino con las afrentas que alguien nos hace a nosotros mismos, o a alguien o a algo que nos importa, y que suscita el deseo de castigarlo porque frustra nuestras expectativas o no obedece nuestras demandas, “no importa cuán triviales y sin sentido sean, o cuán indudablemente morales y elocuentemente humanas sean” (Solomon, 1993, p. 228). Manne (2020; 2018) hará mucho énfasis en la función de castigo y disciplinamiento que cumple la misoginia, por lo que aludiré a la diferencia entre sexismo y misoginia que propone esta autora para entender la especificidad de esta última.

Finalmente, subrayaré la dimensión moral de la misoginia, mostrando que el castigo misógino lo que busca es que las mujeres cumplan con el papel de brindar bienes del cuidado y del amor, que en esencia son bienes morales. También indicaré que el daño de la misoginia no es solo un daño psicológico, sino

también moral porque es la dignidad de las mujeres la que se ve seriamente dañada y, en ese sentido, propongo que la hostilidad misógina solo podrá erradicarse de manera colectiva.

Misoginia en medio de relaciones amorosas

La primera vez que los lectores sabemos de Benito Suárez, uno de los personajes de la novela de Marvel Moreno Abello (2014), *En diciembre llegaban las brisas*, es cuando la narradora lo describe corriendo enfurecido detrás de Dora del Valle Álvarez de la Vega para seguir golpeándola; este hombre iracundo ya le había propinado varios latigazos al interior del automóvil donde recién habían hecho el amor. Dora ha podido escapar de allí y corre “enloquecida”, “vacilante”, con la cara ensangrentada buscando refugio en la casa de su amiga Lina. Antes de entrar a esa casa, Benito alcanza a abofetear una vez más a Dora⁶.

La furia de Benito y su reacción violenta se debe al descubrimiento de que Dora no es virgen y del intenso placer que ella ha sentido en el encuentro erótico que acaban de tener. Para Benito la que fuera a ser su mujer tenía que estar intocada por otro hombre y no podía disfrutar del sexo tanto como él. Benito se siente traicionado por esa mujer que lo ha fascinado tanto por su sensualidad, porque él aspiraba a “una mujer que le hubiera sido fiel incluso antes de haber nacido” (Moreno Abello, 2014, p. 76). Se siente burlado y con su honra manchada por los actos de una mujer que ni siquiera conocía. La narradora piensa que eso no es más que un signo de desequilibrio mental⁷,

pues solo a un loco podía ocurrírsele colocar su honor, no en el sexo de una mujer —eso era todavía moneda corriente entre los hombres de Barranquilla— sino en lo que lo que aquel sexo había hecho seis meses antes de ser penetrado por él, conocido, imaginado. (p. 83)

La historia de los dos transcurrirá entre la ira, la violencia, la atracción y el apego de Benito hacia Dora, pues a pesar de la ira de este y de su frustración por el mal comportamiento de ella “siguió buscando a Dora desesperadamente,

⁶ La historia de Benito y Dora compone la primera parte de la novela, conformada por tres partes y un epílogo.

⁷ Debido a las amplias descripciones que hace la autora del entorno social de Benito, este desequilibrio debe leerse como uno construido socialmente.

gozándola y haciéndola gozar en medio de escenas turbulentas” (Moreno Abello, p. 83). Dora quedará aniquilada por esa cíclica violencia física y psicológica a la que la someterá Benito Suárez durante su larga relación.

Aunque Benito Suárez es un ejemplo de las más extremas manifestaciones de la misoginia, porque no todos los misóginos violentan físicamente a sus compañeras, su comportamiento es muy ilustrativo de este fenómeno. En primer lugar, permite entender que lo que desencadena las reacciones misóginas es el incumplimiento de las reglas de género por parte de las mujeres, como la ruptura de las reglas de la sexualidad y del amor que se les adjudican. Esta ruptura se conjuga con el convencimiento de ciertos hombres de que tienen derecho a los mejores bienes que proporciona la convivencia humana, como los bienes que son prodigados principalmente por las mujeres. Benito Suárez se siente absolutamente autorizado a tomar de Dora toda su vida, su sexualidad, su deseo, incluso, su pasado, un pasado en el que Dora no podía prever la aparición de él y de sus demandas. En segundo lugar, la actuación de Benito Suárez es ilustrativa en el hecho de que la violencia misógina se produce en muchas ocasiones en medio de las relaciones de amor o de afecto y cuidado.

Investigaciones sobre la violencia íntima de pareja (Chang, 1996; Forward & Torres, 2002; Hattery, 2008) reafirman este aspecto de la misoginia: los hombres que maltratan a sus esposas o novias, no lo hacen porque siempre carezcan de sentimientos afectivos hacia ellas, o porque las odian debido a unos impulsos psicogenéticos, como lo propone David Gilmore (2001). Una de las razones principales, en cambio, es que aunque puedan tener sentimientos afectivos hacia sus compañeras, están convencidos de que están autorizados a hacer uso de sus vidas, de sus cuerpos, su sexualidad y sus sentimientos como dispongan. Los hombres que están más convencidos de estos derechos son los que más se adhieren a las tradicionales normas de género y a las masculinidades hegemónicas de las sociedades patriarcales (Buller et al., 2020, p. 2).

Moreno Abello (2014) también quería evidenciar con la historia de Dora y Benito ese vínculo entre la violencia íntima de pareja y la encarnación por parte de las personas del orden de género de las sociedades patriarcales, esto se evidencia en el espacio que le concede a la biografía de ambos personajes.

Por un lado, se muestra la violencia brutal con la que la madre de Benito, doña Giovanna, lo crio para que se convirtiera en un hombre recio, y la aceptación social de las ansias de poder y prestigio que fueron incubadas en él gracias a esa violenta educación⁸. La autora también se detiene en reconstruir el enfermizo control al que Dora fue sometida por parte de doña Eulalia, su madre. Esta mujer también fue mal amada por su esposo, y su propia madre, es decir, la abuela de Dora, fue violada por el suyo; pero en su empeño por conducir los deseos, pensamientos y acciones de Dora, y de convertirla en una mujer casadera, Eulalia cercenó en ella la capacidad de pensar por sí misma y de este modo, de ejercer cualquier tipo de resistencia y condena ante la violencia de Benito. Al construir esta genealogía de los sufrimientos de las antecesoras de Dora, Moreno Abello quiere hacer evidente no solo el peso de las tradiciones familiares en las vidas individuales, sino también la determinación que tiene en estas vidas un orden social violento que se renueva cíclicamente con la llegada de nuevas generaciones de mujeres y hombres y la repetición de vejámenes y dolor.

Así, la aparente contraintuitiva vinculación entre amor o sentimientos afectivos y misoginia ha sido defendida por muchos estudiosos del amor y de la violencia íntima de pareja, con el propósito de subrayar como principal causa de esta violencia el desvío de las mujeres de las normas de género. Es el caso de Federica Gregarotto (2016) que, en su análisis de las causas de los feminicidios románticos, o los feminicidios que son perpetrados por los compañeros sentimentales de las mujeres, propone que los hombres que matan a sus compañeras eran profunda, desesperada y obsesivamente dependientes, como pueden serlo muchas personas enamoradas. Desde su perspectiva, la causa de los feminicidios no sería la falta de amor o de sentimientos de afecto, sino los actos de autonomía de las mujeres:

Mi hipótesis central consiste en enmarcar el feminicidio romántico como la forma extrema de violencia que se produce como consecuencia de la incapacidad de un M [hombre], dentro de un determinado orden de género, de aceptar la autonomía de su pareja y, en consecuencia, de afrontar una determinada dinámica de poder inherente a la relación social del amor (p. 5).

⁸ “La ideología fascista de doña Giovanna explica en parte sus métodos pedagógicos –que se hubiera hecho fabricar, por ejemplo, un fuste y dos esposas de cuero con las cuales sujetaba a su hijo, ya a los cuatro años, para darle latigazos hasta hacerlo sangrar cuando cometía una falta” (Moreno, 2014, p. 78).

Por su parte, Buller et al. (2022) en un trabajo con mujeres ecuatorianas y colombianas violentadas por sus compañeros sentimentales, muestran que una de las principales causas de esa violencia fueron los celos románticos, término que, de nuevo, alude a la cercanía afectiva entre maltratadores y violentadas. Las participantes de este estudio aprobaron la definición de este tipo de celos como “una emoción abrumadora y poderosa que emana de intensos sentimientos de amor” (p. 14). Las razones que avivaron los celos fueron, primero, los chismes de la comunidad sobre supuestas infidelidades de las mujeres entrevistadas, chismes que surgían cuando se consideraba que estas se desviaban de los roles de género tradicionales (p. 10). Segundo, la participación de estas mujeres en la fuerza laboral y, tercero, su negativa de tener relaciones sexuales con sus compañeros (p. 10).

Otros estudios refuerzan esta relación entre amor y misoginia al mostrar que es recurrente que tanto las mujeres víctimas de violencia íntima de pareja como los mismos hombres que la perpetrar esgrimen el amor o una gran dependencia emocional como una razón para continuar con sus parejas (Wood, 2001; Forward & Torres, 2002; Dziegielewski et al., 2005; Ibaceta Watson, 2004; Hattery, 2008; Smith et al., 2013; Pocock et al., 2020; Buller et al., 2022).

El estudio de Hattery (2008), por ejemplo, muestra que, aunque muchos hombres maltratadores se sintieran agotados por sus mujeres díscolas u obstinadas en su “desobediencia”, la razón que dieron para continuar con ellas fue la creencia de que estaban destinados a estar juntos⁹.

Aprendí que los maltratadores no solo pueden racionalizar su violencia como una respuesta razonable al comportamiento de sus esposas y novias [...] sino también racionalizar la violencia como una forma de expresar amor y preocupación por sus parejas femeninas. Esto es similar a la forma en que algunos padres que abusan físicamente de sus hijos racionalizan el abuso indicando que “fue por su propio bien”, que necesitaban “que se les enseñara una lección”, etc. (p. 146)

⁹ Aunque es muy posible que la idea del destino trazado al que refieren estos hombres tenga mucho que ver con la influencia de la cultura del romance que nos permea a todos en estos tiempos, Hattery (2008) muy agudamente vincula esta creencia con el ansia de posesión que dirige a los hombres maltratadores: “Estos hombres buscan poseer literalmente a sus esposas y novias, poseerlas, controlarlas, tratarlas como deseen, y son completamente incapaces de imaginar que estas mujeres podrían dejarlos” (p. 149).

Aún más, Forward y Torres (2002) señalan que el amante misógino tiende a idealizar exageradamente a su compañera y esta idealización lo lleva, al principio, a sentir un afecto muy intenso hacia ella y a experimentar arrebatos de gran alegría por estar a su lado, pero después, cuando la ilusión se rompe, esa misma imagen idealizada es la que le sirve de excusa para tiranizarla y de parámetro para juzgar sus fallas. Este desencanto del misógino ocurre rápidamente porque es muy fácil frustrar sus expectativas que, como las de Benito Suárez, son absolutamente contradictorias o delirantes, como bien apunta Moreno Abello (2014). El pedestal en el que el misógino pone a su amada no permite ningún margen de error y sus expectativas son francamente irreales, como pretender que sus compañeras no tengan momentos de cansancio, duda o desesperación.

Un hombre que maltrata a su esposa psicológicamente le dice a Forward y Torres (2002) lo siguiente: “Pensé que ella era tan cabal, y luego, una vez, temprano, empezó a llorar como un bebé. ¡Jesús, qué maldita decepción fue esa! Simplemente no pude creer que esa fuera la misma mujer de la que me había enamorado tanto” (p. 38).

Finalmente, Wood (2001), Dziegielewska et al. (2005) y Pocock et al. (2020) apuntan que, al principio de la relación amorosa, muchos futuros maltratadores fueron corteses, tiernos y comprensivos; las mujeres violentadas en las que basaron sus investigaciones afirmaron que al inicio de la relación, cuando las estaban cortejando, estos hombres se comportaron como “príncipes”, lo que les generó muchas ilusiones de construir una sólida relación de amor. Ese recuerdo del amoroso inicio de la relación y posteriores acciones de cariño y de cuidado que el amante misógino intercala con distintas formas de violencia, es lo que genera mucha confusión en las mujeres y también se convierten en un ancla a la relación abusiva. “Esto también demuestra los destellos de amor y esperanza que el perpetrador proporciona; la esperanza de que una vez más puede ser el Príncipe Azul del que se enamoraron” (Pocock et al., 2020, p. 638). Así, se puede decir que la creencia de las mujeres, víctimas de violencia de pareja, en que existe amor en su relación con un hombre maltratador no es solo producto de su profunda necesidad de ser amadas o de su miedo a la

soledad y al castigo social por su soltería, sino que en muchos casos se debe al comportamiento paradójico y oscilante de sus compañeros, comportamiento que ciertamente comprende acciones y sentimientos amorosos.

En conclusión, mucha de la violencia misógina se desencadena o acontece en medio de relaciones amorosas, en medio de la admiración, del gusto erótico o de la dependencia afectiva y a veces del cuidado. El misógino es, en muchas ocasiones, un hombre que se enamora intensamente de una mujer, que se esfuerza en conquistarla con su amabilidad, con su atenta escucha, con su celoso cuidado y que se muestra muy dispuesto a emprender un proyecto de vida con ella.

Aun así, es importante subrayar que, al trazar esta relación entre las relaciones de amor y misoginia, primero, no estoy proponiendo que al amor, al menos en una concepción normativa del mismo¹⁰, le sean inherentes elementos de violencia y dominación. Por el contrario, acuerdo con autores como Allan Bloom (1996, p. 602), Irving Singer (2017, parágrafo 19.14), Axel Honneth (2014, p. 15), Martha Nussbaum (2001) y Bell Hooks (2009), que enfáticamente señalan que el amor es una experiencia humana con un intrínseco valor moral debido al reconocimiento que implica de la integridad del otro y de la activa promulgación de su bien o del desarrollo de su identidad, la actividad amorosa se distorsiona y se empobrece cuando el afán de dominación y de control se superpone a dicho reconocimiento. En esa medida, las relaciones de amor atravesadas por la misoginia son relaciones de amor dañadas o desequilibradas, en las que pueden estar presentes algunos aspectos esenciales al amor como el afecto o el cuidado, pero en los que están ausentes otros, como el respeto y el trato justo.

Como ya dije, la presencia de esos elementos de cuidado y afecto es lo que hace tan difícil no solo que las mujeres rompan con relaciones misóginas, sino que los hombres misóginos dejen a sus compañeras, por las que a veces sienten una violenta ira y otras un intenso apego y grandes deseos de fusión (Ibaceta Watson, 2004, p. 161). En las palabras de Hooks (2001), la gran estudiosa y defensora del amor:

¹⁰ Entiendo lo normativo tal y como lo propone Judith Butler (2017): una visión de las cosas que quisiéramos ver hecha realidad (p. 39).

Precisamente por eso es tan difícil para las mujeres, y para algunos hombres, dejar las relaciones en las que la dinámica central es la lucha por el poder. El hecho de que esta dinámica de poder sdomasquista puede y suele coexistir con afecto, cuidado, ternura y lealtad hace que sea fácil para los individuos impulsados por el poder negar sus agendas, incluso a sí mismos. Sus acciones positivas dan esperanza de que el amor prevalecerá. (p. 121)

En segundo lugar, al subrayar la idea de que la violencia misógina puede darse en medio de relaciones en las que existe afecto o algún tipo de apego emocional, tampoco quiero negar que hay formas de misoginia despojadas de todo elemento afectivo, en las que predomina una violencia brutal y un rebajamiento de las mujeres impulsada por sentimientos de resentimiento, de envidia, de miedo y en algunos casos de odio, una emoción que cuando es muy intensa puede entenderse como el anhelo de que una persona o una cosa desaparezca para siempre de nuestras vidas (Hass & Vogt, 2019, p. 349). No está de más insistir, como se hará en el siguiente apartado, que este odio no es usualmente dirigido a todas las mujeres y que es una respuesta aprendida, que en la mayoría de los casos es motivada por el incumplimiento de las mujeres de las normas de género.

Misoginia: el brazo armado del patriarcado

La intrincada relación que puede existir entre afección y violencia misógina es lo que me ha llevado a considerar muy adecuada la definición de misoginia que propone la filósofa Kate Manne (2020; 2018). La autora propone ver la misoginia no como un odio monolítico que ciertos hombres sienten hacia todas las mujeres y que está profundamente arraigado en sus psiquis, sino comprenderla como el brazo armado del patriarcado o la rama encargada de la imposición a las mujeres de la ideología y de las leyes del patriarcado (Manne, 2020, p. 10; 2018, p. 63).

Según esta definición, la misoginia cumple dos tareas: la función de vigilar a las mujeres y de hacerlas cumplir las expectativas y las normas que les corresponde debido a su género. Segundo, corregir con violencia las violacio-

nes de la ley y el orden de género por parte de una mujer (Manne, 2020, p. 11). Además, cuando son públicos, estos castigos cumplen con la función de disuadir a otras mujeres de comportarse del mismo modo divergente.

Esta definición no solo permite trascender la idea de que la misoginia es un sentimiento homogéneo, que pone al misógino en contra de todas las mujeres y de la “esencia” de lo femenino, sino que permite comprender la misoginia como un fenómeno político, es decir, un fenómeno que no se circunscribe al ámbito de lo individual y de lo psicológico, y menos de lo patológico, aun cuando también sea un fenómeno moral. Si bien en este texto me he enfocado en analizar la misoginia de ciertos hombres, especialmente hombres heterosexuales, al pensar la misoginia como un fenómeno social y político, se puede mostrar que los ataques misóginos no siempre son ejecutados por individuos, sino también por instituciones sociales y por proyectos colectivos o por comunidades enteras, y que aunque los hombres sean los que preponderantemente ejercen el castigo misógino, todas las personas que habitan en las sociedades patriarcales pueden, en principio, tener reacciones misóginas.

Desde esta perspectiva, las mujeres sufren misoginia no porque son vistas desde las mentes de hombres que las odian, sino porque están en un mundo de hombres, es decir, “en una sociedad históricamente patriarcal (que incluye, creo, a la mayoría de las sociedades, si no a todas)” (Manne, 2020, p. 15).

Sin desconocer esta naturaleza estructural de la misoginia, es evidente que hay personas que merecen el apelativo de misóginas y es muy importante que las mujeres puedan identificarlas para poder defenderse de su hostilidad. En términos generales, misógino es alguien “que se excede en la perpetuación de la misoginia: practica la misoginia con particular frecuencia y coherencia en comparación con otros en ese entorno” (Manne, 2020, p. 17). A esto agrega Manne (2018) que el concepto de misoginia es uno comparativo, que permite establecer diferencias de grado en un contexto social que tiende a ser todo el misógino:

Por lo tanto, sugiero que el término “misógino” es mejor abordado como un concepto de umbral, y también comparativo, que funciona como una especie de “etiqueta de advertencia”, que debe aplicarse con moderación a las personas cuyas actitudes y acciones son particular y consistentemente misóginas en una miríada de contextos sociales. (p. 66)

Misóginos son los feminicidas, los violadores, los acosadores o abusadores seriales. Misóginos son los que humillan a las mujeres públicamente cuando expresan sus opiniones y su saber, los que obstaculizan su llegada al poder y a la política. Los que acosan o abusan a las mujeres a través de internet, por ejemplo, publicando fotos de contenido sexual o información privada sin su autorización; los que las acechan o vigilan o difaman a través de las diferentes redes sociales¹¹. O los que las descalifican, ridiculizan, empequeñecen en privado, los que las hacen sentir vergüenza de sí mismas o miedo constante. Como se mostró, los misóginos son los que maltratan a sus esposas física y psicológicamente de modo regular, como Benito Suárez; pero también son los compañeros sentimentales menos agresivos, por ejemplo, los que abandonan a sus compañeras con todo el trabajo del hogar y del cuidado de los hijos, y se preocupan únicamente por procurarse para sí mismos tiempo libre, sin considerar la necesidad de tiempo para los propios proyectos de sus compañeras; también son misóginos los que les prohíben trabajar o los que las explotan económicamente. A pesar de las diferencias que existen en los grados de violencia de estos tipos de misóginos, les es común que están guiados por la idea de que tienen unos privilegios y derechos que las mujeres deben procurarles, sin que ellas mismas los puedan exigir a cambio o puedan usarlos en su propio beneficio.

En síntesis, la misoginia más que ser un conjunto de ideas sobre las mujeres, implica acción, ejecución de una advertencia, de un castigo, o se concreta en una omisión. Pero, tal y como lo subrayan Ging y Siapera (2018), la misoginia siempre conlleva algún tipo de daño, “bien directamente en forma de daño psi-

¹¹ Para una ampliación sobre la misoginia en línea, sugiero una aproximación al especial publicado por la revista *Feminist Media Studies* (2018), *Online Misogyny*, que reúne artículos dedicados a analizar las nuevas y variadas formas de violencia misógina que facilita el mundo online y los distintos dispositivos y espacios que lo componen. También hay artículos que muestran cómo viejas formas de misoginia, como la violencia de pareja, se ven ampliadas y agudizadas por las nuevas tecnologías (Dragiewicz et al., 2018). Otras fuentes sobre violencia en línea son Vergés Bosch y Gil-Juárez, 2021; Vickery y Everbach, 2018; Jane, 2017 y Mantilla, 2015.

cológico, profesional, reputacional o, en algunos casos, físico” (p. 516). Estos daños pueden ser: socavar la integridad de las mujeres de un modo radical o dañarlas lenta, pero efectivamente.

Precisamente por la coerción que implica la misoginia, Manne (2018) propone una diferencia entre esta y el sexismo, un fenómeno que usualmente se confunde o se trata de manera indistinta como misoginia. Por ejemplo, los ya citados Cazés Menache (2005) y Olivos Santoyo (2005) no hacen una clara distinción entre misoginia y sexismo y ambos los conciben a la vez como los prejuicios contra las mujeres y como la violencia hacia ellas. En esta misma línea están las reflexiones de Catalina Ruiz Navarro (2019), M^a Salomé Carballo González (2015), Nuria Varela, (2012) Keylor Robles Murillo (2021), solo por mencionar algunos trabajos recientes.

Manne (2018), en cambio, señala que si bien la misoginia y el sexismo tienen el mismo propósito, mantener o restaurar el patriarcado, y a veces uno lleva a la otra, cada uno cumple una función distinta. Si la misoginia es el brazo armado del patriarcado, el sexismo es el arma ideológica que fundamenta el menosprecio de las mujeres, el aparataje teórico que justificaría el patriarcado al naturalizarlo, al racionalizarlo y hacerlo preferible sobre cualquier otro modelo social:

Por consiguiente, la ideología sexista a menudo consistirá en suposiciones, creencias, teorías, estereotipos y narrativas culturales más amplias que representan a hombres y mujeres como significativamente diferentes, en formas que, si verdaderas y conocidas por ser verdaderas, o al menos de modo probable, harían las personas racionales más inclinadas a apoyar y participar en arreglos sociales patriarcales. La ideología sexista también abarcará la valorización de las representaciones de los arreglos sociales patriarcales como más deseables y menos decepcionantes o frustrantes o cargados de tensión de lo que pueden ser en realidad. Mientras que como he definido la misoginia, esta funciona para vigilar y hacer cumplir un orden social patriarcal sin pasar necesariamente por la intermediación de los supuestos, creencias, teorías, valores, etc. de la gente. La misoginia sirve para promulgar o generar relaciones sociales patriarcales a partir de formas que pueden ser directas y más o menos coercitivas. (p. 79)

Manne (2018) utiliza una serie de imágenes que no solo permiten entender la diferencia entre sexismo y misoginia, sino que permiten captar mejor la función de esta última: el sexismo puede ser complaciente, como cuando los hombres se enternecen ante la supuesta debilidad e ingenuidad natural de las mujeres; la misoginia, en cambio, puede ser ansiosa; el sexismo es libresco, la misoginia es combativa; “el sexismo tiene una teoría, la misoginia empuña un garrote” (p. 88).

Hechas estas aclaraciones sobre la misoginia y su naturaleza política pasaré ahora a evidenciar su dimensión moral, una dimensión que se relaciona de nuevo con las exigencias hechas a las mujeres en las sociedades patriarcales respecto a su comportamiento amoroso y de cuidado.

Misoginia y moral

Ha habido un consenso en el pensamiento feminista en denunciar que en el patriarcado las mujeres deben ser seres del amor y para el amor, según la expresión de Marcela Lagarde y de los Ríos (2001), o lo que es lo mismo, seres cuya vida entera o capacidades humanas deben ser siempre para los otros, para preservar, cuidar o mimar la vida de los otros, especialmente la de los hombres:

Cuando se pregunta para qué estamos las mujeres en este mundo, más allá de ideologías, más allá de posicionamientos políticos, más allá de generaciones, la respuesta más frecuente es “para amar”. Las mujeres hemos sido configuradas socialmente para el amor, hemos sido construidas por una cultura que coloca el amor en el centro de nuestra identidad. (p. 12)

Manne (2018) refrenda lo dicho por Lagarde y de los Ríos: “A la luz de la ideología patriarcal, a menudo se espera que una mujer desempeñe el papel de un ser subordinado, atento y amoroso de un hombre —que mantenga una mirada amorosa hacia el dominante, metafóricamente” (p. 57).

De hecho, la tesis de algunas de estas teóricas feministas es que la fuerza de los hombres en el patriarcado es directamente proporcional con la extracción de los bienes del amor y el cuidado de las mujeres (Capetillo, 1907; Segato, 2003; Firestone, 1971; Millet, 2000; Jónasdóttir, 1993). Y es que, en efecto, esos bienes del cuidado amoroso son fundamentales para que la vida humana florezca y se desarrolle adecuadamente, de ahí que sean tan altamente estimados. Siguiendo esta larga tradición feminista, Manne (2018) señala que hay dos normas en el patriarcado que regulan el uso de estos bienes del amor. La primera norma exige

Que la mujer preste servicios codificados como femeninos a una u otra persona, preferiblemente un hombre que sea su igual o mejor socialmente (a la luz de los valores racistas, clasistas y heteronormativos, en muchos contextos), al menos en la medida en que él quiera tales bienes y servicios de ella. (p. 130)

Un complemento de esta norma es que la mujer no debe pedir ni esperar que le sean devueltos estos bienes que se le ha encargado que dé.

Por ejemplo, Chang (1996) subraya que muchas de sus entrevistadas empezaron a ser abusadas psicológicamente cuando dieron a luz a su primer hijo, es decir, cuando su atención viró de sus esposos a los recién llegados. Marvel Moreno también nos brinda casos ejemplares de esta violencia que se desencadena cuando las mujeres no cumplen el mandato de ser dadoras. En su última novela, *El tiempo de las Amazonas* (2020), ofrece múltiples retratos del abuso psicológico hacia las mujeres y muestra cómo este modo de la violencia masculina se origina, o cuando las mujeres le exigen a sus amantes amor y placer sexual, o cuando las mujeres democratizan o descentran su cariño y su cuidado:

Maurice era muy galante: le abría la puerta del automóvil y le cedía el paso en el ascensor. Ella lo adoraba. Le ocurría despertarse a medianoche si Maurice tenía una gripa y viéndolo dormido a su lado echarse a llorar de miedo de que pudiera morir. Delante de él se abstenía a acariciar mucho tiempo a las gemelas para no darle la impresión de venir en segundo lugar como se lo reprochó una vez en uno de sus pocos, pero feroces e imprevisibles momentos de cólera. (p. 115)

La segunda regla les prohíbe a las mujeres competir con hombres dominantes, y quizá también con otros con menos poder por bienes rotulados como masculinos, tales como poder, prestigio, dinero, influencia, reconocimiento público, rango, estatus jerárquico, posibilidad de ascenso social, orgullo, reputación. Dentro de estos bienes masculinos se cuenta también el estar libre de padecer de ciertos males morales como la vergüenza y la humillación pública, libertad que es deseada universalmente, “pero que solo algunas personas se sienten con derecho a ella” (Manne, 2018, p. 113). Sea como sea que las mujeres rompan estas normas, —ya sea porque se resistan conscientemente a cumplirlas, o porque no puedan cumplirlas a cabalidad— cuando se distancian de su rol de *amadoras* o dadoras, estarán propensas a recibir el castigo de la misoginia, y también cuando se atreven a competir codo a codo con hombres por puestos de poder, como el caso de Hillary Clinton, a quien Donald Trump sometió constantemente a hostilidad misógina durante el tiempo de la lucha por la presidencia de Estados Unidos en el 2016.

La tesis propuesta de que la misoginia es un fenómeno moral estriba en esa particularidad de los bienes amorosos que las mujeres cultivan y que se les enseña a prodigar en las sociedades patriarcales. Estos bienes no son solo bienes sociales, sino también bienes morales, en ellos se sustentan unas formas del reconocimiento que son esenciales para la libertad, la autoconfianza y la autoaceptación, al decir de Axel Honneth (2014). Para este filósofo los vínculos personales afectivos representan relaciones sociales en las que nuestra naturaleza interna, nuestra individualidad, es liberada por la mutua confirmación (p. 132).

Esta última idea da pie para subrayar que, si bien dentro de los bienes femeninos del amor, se deben incluir todos los vinculados con el llamado trabajo doméstico y reproductivo, sexo, hijos, cuidado de los hijos y del hogar, hay otros tipo de bienes amorosos que las sociedades patriarcales occidentales también se empeñan en preservar, bienes menos tangibles como el afecto, la adoración, la indulgencia, el respeto, la aceptación, la seguridad, el refugio, la bondad, la compasión, la preocupación, la escucha y la tranquilidad.

Dado que los bienes amorosos de las mujeres son bienes morales, el ataque misógino lo que busca es una corrección moral, que las mujeres den dichos bienes sin resistencia y a las personas adecuadas, es decir, a los hombres. Por su parte, el violento se ve a sí mismo como un moralizador. A esta conclusión llega Rita Segato (2002) al caracterizar a los violadores:

El mandato de castigarla y sacarle su vitalidad se siente como una conminación fuerte e ineludible. Por eso la violación es además un castigo y el violador, en su concepción, un moralizador. “Sólo la mujer creyente es buena”, nos dice un interno, lo cual significa: “sólo ella no merece ser violada”. Y esto, a su vez, quiere decir: “toda mujer que no sea rígidamente moral es susceptible de violación”. (p. 31)

A su vez, Chang (1996) cuenta que una de sus entrevistadas le narró cómo su esposo impacientemente esperaba que ella fuera al consejero matrimonial, porque por fin este y el mundo entero se darían cuenta de lo mala (*lousy*) esposa que era, una que no cumplía a cabalidad con sus obligaciones (p. 101).

Pero el carácter moral de la misoginia no se debe únicamente al tipo de bienes que están en disputa, sino también al origen de la misoginia y los males que acarrearán para las mujeres. La misoginia es un problema moral porque los comportamientos individuales de las personas misóginas se originan de una incapacidad de juzgar adecuadamente sobre lo que deben hacer las mujeres y sobre lo que se debe esperar de ellas, incapacidad que es alimentada y disculpada por todo el sistema patriarcal. La misoginia también está orientada por malas pasiones como la ira y el miedo desproporcionados a ser desplazados de las posiciones de poder, por los celos, la envidia, la vanidad y la falta de empatía y simpatía, emociones todas que empobrecen el mundo emocional y que cuando se convierten en motivaciones para la acción implican un grave riesgo para los otros. Justamente las acciones misóginas de reprensión y castigo cometidas por individuos llevan a que millones de mujeres en todo el mundo sean humilladas, debilitadas física y mentalmente y, de un modo más radical, asesinadas. Lo que pone en grave peligro la violencia misógina es la dignidad de las mujeres, su valor y sus derechos de ser respetadas y cuidadas.

Atendiendo únicamente al tipo de misoginia en el que esencialmente he centrado el análisis, la violencia íntima de pareja, las cifras confirman la magnitud del daño que este comportamiento acarrea para la vida de las mujeres. En un informe del 2020, ONU MUJERES señaló:

Cada día, 137 mujeres son asesinadas por miembros de su propia familia. Se calcula que, de las 87.000 mujeres asesinadas intencionadamente en 2017 en todo el mundo, más de la mitad (50.000) murieron a manos de sus familiares o parejas íntimas. Más de un tercio (30.000) de las mujeres asesinadas intencionadamente en 2017 fallecieron a manos de su pareja íntima o de una pareja anterior. (párr. 5)

Es por esta recurrencia y sistematicidad de la violencia hacia las mujeres que la misoginia debe convertirse en una preocupación no solo de la psicología y de las ciencias que se ocupan de la singularidad y de las patologías, sino que también debe ser un problema de los Estados, de sus políticas e instituciones, de las organizaciones civiles y de los diferentes movimientos sociales, en la medida en que su negligencia, su omisión, es un modo de legitimar las prácticas condenatorias y de rebajamiento a través de las cuales se quiere evitar que las mujeres resistan y rompan las normas patriarcales.

Conclusiones

El propósito de este texto ha sido cuestionar la escueta definición de misoginia como odio a las mujeres, muy aceptada en las ciencias humanas y sociales, y proponer un significado más preciso de la misma. La definición tradicional es problemática porque no permite ver que, primero, la misoginia es una conducta hostil, motivada por la ira, el resentimiento, y algunas veces el odio, pero que puede convivir con otros sentimientos, entre ellos, el apego erótico, el afecto o la estima. La reflexión hecha aquí permite negar la concepción de la misoginia como un odio o una antipatía monolíticos, de allí que se hablara y se describiera a los amantes misóginos, que son más comunes que aquellos que hostigan a las mujeres sin tener ningún tipo de vínculo afectivo con ellas; se mostró que la violencia que padecen las mujeres viene principalmente de sus parejas y ex parejas.

Aunque es importante subrayar que esta mezcla de amor y hostilidad no hace que este tipo de misoginia sea menos violenta o menos letal que otras reacciones de retaliación y de advertencia que sufren las mujeres provenientes de desconocidos. Precisamente lo más grave de esta misoginia *amorosa* es que además de ser muy recurrente y cotidiana, su carácter violento queda difuminado en muchas ocasiones por manifestaciones de afecto y cuidado y por otras prácticas coercitivas que también son leídas como amor, como los celos.

Segundo, comprender la misoginia como odio a las mujeres tampoco permite ver que el misógino no es siempre un ser abyecto que no resiste la presencia de ninguna mujer. Existen misóginos que aman mucho a sus madres, a sus hermanas, incluso a sus hijas, pero que son crueles y castigadores con sus compañeras afectivas, o que son negligentes e insensibles a sus necesidades. Pero, además, la definición escueta de misoginia circunscribe el fenómeno al campo psicológico o psiquiátrico. A la luz de los trabajos de la filósofa Kate Manne, de estudios sobre la violencia íntima de pareja y de la narrativa de Marvel Moreno Abello, mostré que la misoginia es un comportamiento que busca disciplinar social y moralmente, a partir de distintos tipos de castigos, a las mujeres que no siguen los roles de género que se les asignan en las sociedades patriarcales, especialmente la tarea de otorgar bienes amorosos. En general, este comportamiento no tiene su origen en traumas, y menos en remanentes del proceso de evolución, sino en la encarnación por parte de las personas del orden patriarcal, en especial de ciertos hombres que se creen más autorizados que el resto de los demás a gozar de los mejores bienes humanos. Este desplazamiento de la misoginia del campo de lo psicogenético al campo político y moral es lo que abre la posibilidad de que la misoginia pueda ser combatida y debilitada, en la medida en que todas las realidades que son producto de arreglos humanos pueden ser cuestionadas y transformadas.

Justamente porque la misoginia es un problema político y moral, es que la lucha también debe ser colectiva, debe ser también institucional. En tanto que la violencia hacia las mujeres, su humillación, desprecio, asesinato y escarnio son todos actos que están amparados por el orden patriarcal, la resistencia a ella no puede recaer únicamente en los individuos y en sus frágiles recursos.

Por esta razón, el acompañamiento brindado a las mujeres, víctimas de misoginia, a las mujeres en riesgo de padecerla, además de ser psicológico, debe ser social y moral. En sus reflexiones sobre los traumas ocasionados por los daños infringidos por otros, Agnes Heller (2006) subraya la importancia de este último tipo de acompañamiento: “hay que buscar y recibir no sólo ayuda psicológica, sino también moral e intelectual. Ayuda no sólo para entendernos a nosotros mismos y a los demás, sino también ayuda para emitir juicios” (p. 25).

Desde las humanidades, que justamente tienen como cometido brindar herramientas para que las personas comprendan mejor sus sociedades y sus propias vidas, siempre dependientes de dinámicas culturales y sociales que trascienden su voluntad y sus apuestas, la tarea es seguir atentos a las formas de abuso y de violencia hacia las mujeres y a los modos soterrados en las que estas se realizan, como acontece cuando la misoginia se entrelaza con el amor.

Conflicto de interés

La autora declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Bailey, M., & Trudy. (2018). On misogynoir: citation, erasure, and plagiarism. *Feminist Media Studies*, 18(4), 762-768. <http://dx.doi.org/10.1080/14680777.2018.1447395>
- Bloom, A. (1996). *Amor y amistad*. Andrés Bello.

- Buller, A. M., Pichon, M., Chevalier, C., & Treves-Kagan, S. (2022). The role of gender and romantic jealousy in intimate partner violence against women, a mixed-methods study in Northern Ecuador. *Culture, Health & Sexuality. An International Journal for Research, Intervention and Care*, 1-18. <https://doi.org/10.1080/13691058.2022.2031299>
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Capetillo, L. (1907). *Ensayos libertarios*. Real Hermanos.
- Carballo González, M. S. (2015). La misoginia a través de la historia. *Pirineos*, 11, 28-31. <https://sede.educacion.gob.es/publiventa/pirineos-n-11-revista-de-la-consejeria-de-educacion-en-andorra/ensenanza-lengua-espanola/20628>
- Cazés Menache, D. (2005). La misoginia: ideología de las relaciones humanas. Una introducción. En D. Cazés Menache y F. Huerta Rojas (Eds.), *Hombres ante la misoginia. Miradas críticas* (pp. 11-48). Plaza y Valdés.
- Cazés Menache, D. (2013). La misoginia: apuntes y reflexiones. *Revista de la Universidad de México*, 108, 5-12. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/248fd993-e3ae-407a-a99c-03bd7d67e538?filename=la-misoginia-apuntes-y-reflexiones-de-adan-a-orfeo>
- Chang, N. V. (1996). *I Just Lost Myself. Psychological Abuse of Women in Marriage*. Praeger.
- Dragiewicz, M., Burgess, J., Matamoros-Fernández, A., Salter, M., Suzor, N. P., Woodlock, D., & Harris, B. (2018). Technology facilitated coercive control: domestic violence and the competing roles of digital media platforms. *Feminist Media Studies*, 18(4), 609-625. <https://doi.org/10.1080/14680777.2018.1447341>

- Dziegielewska, S. F., Campbell, K., & Turnage, B. F. (2005). Domestic Violence. Focus Groups from the Survivors' Perspective. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, 11(2), 9-23. https://doi.org/10.1300/J137v11n02_02
- Ferrer, V., & Bosch, E. (2000). Violencia de género y misoginia: reflexiones psicosociales sobre un posible factor explicativo. *Papeles del psicólogo*, (75), 13-19. <http://www.papelesdelpsicologo.es/resumen?pii=815>
- Firestone, S. (1971). *The Dialectic of Sex: The Case For Feminist Revolution*. Bantam Book.
- Forward, S., & Torres, J. (2002). *Men Who Hate Women & The Woman Who Love Them*. Bantam Books.
- Gilmore, D. (2001). *Misogyny. The Male Malady*. University of Pennsylvania.
- Ging, D., & Siapera, E. (2018). Special issue on online misogyny. *Feminist Media Studies*, 18(4), 515-524. <http://dx.doi.org/10.1080/14680777.2018.1447345>
- Gregoratto, F. (2016). Why Love Kills: Power, Gender Dichotomy, and Romantic Femicide. *Hypathia*, 32 (1), 135-151. <https://doi.org/10.1111/hypa.12308>
- Hass, J., & Vogt, K. M. (2019). Love and Hatred. En A. M. Martin (Ed.), *The Routledge Handbook of Love in Philosophy* (pp. 344-356). Routledge.
- Hattery, A. (2008). *Intimate Partner Violence*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Heller, A. (2006). The Shame of Trauma, the Trauma of Shame. *Radical Society*, 3(32), 23-34.
- Honneth, A. (2014). *Freedom's Righth. The Social Foundations of Democratic Life*. Polity Press.
- Hooks, B. (2001). *All about love: new visions*. HarperCollings.

- Ibaceta Watson, F. (2004). Hombres que ejercen violencia en la pareja: reflexiones de una experiencia de atención individual. *Terapia Psicológica*, 22(2), 157-164. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=78522206>
- Jane, E. A. (2017). *Misogyny Online. A Short (and Brutish) History*. Sage.
- Jónasdóttir, A. G. (1993). *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Cátedra.
- Lagarde y de los Ríos. M. M. (2001). *Claves para una negociación feminista del amor*. Puntos de Encuentro.
- Manne, K. (2018). *Down Girl: The Logic of Misogyny*. Oxford University Press.
- Manne, K. (2020). *Entitled. How Male Privilege Hurts Women*. Crown.
- Mantilla, K. (2015). *Gendertrolling: how misogyny went viral*. Praeger.
- Millet, K. (2000). *Sexual Politics*. University of Illinois Press.
- Moreno Abello, M. L. (2014). *En diciembre llegaban las brisas*. Alfaguara.
- Moreno Abello, M. L. (2020). *El tiempo de las Amazonas*. Alfaguara.
- Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press.
- Olivos Santoyo, L. F. (2005). Hombres feministas y misóginos. Una contradicción posible. En D. Cazés Menache y F. Huerta Rojas (Eds.), *Hombres ante la misoginia. Miradas críticas* (pp. 49-76). Plaza y Valdés.
- ONU MUJERES. (noviembre de 2020). *Hechos y cifras: Poner fin a la violencia contra las mujeres*. <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures#notes>
- Perelló Tomás, F. (2019). Amor y misoginia. A propósito de *amor fou* de Marta Sanz. *Arxius de Sociologia*, (40), 31-36. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7038137>

- Pocock, M., Jackson, D., & Bradbury-Jones, C. (2020). Intimate partner violence and the power of love: A qualitative systematic review. *Health Care for Women International*, 41(6), 621-646. <https://doi.org/10.1080/07399332.2019.1621318>
- Real Academia Española. (2020). Diccionario de la lengua española (edición del tricentenario). <https://dle.rae.es/misoginia>
- Robles, K. (2021). El fenómeno del conejo malo «Bad Bunny»: ¿reivindicación de las masculinidades o reproducción de la misoginia? *Revista Punto Género*, 15, 257-276. Doi: 10.5354/0719-0417.2021.64408
- Ruiz Navarro, C. (2019). *Las mujeres que luchan, se encuentran*. Penguin Random House.
- Segato, R. L. (2002). La estructura de género y el mandato de la violación. En R. L. Segato, *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (pp. 21-53). Universidad Nacional de Quilmes.
- Singer, I. (2017). *La naturaleza del amor. El mundo moderno*. Mandius.
- Smith, M., Nunley, B., & Martin, E. (2013). Intimate Partner Violence and the Meaning of Love. *Issues in Mental Health Nursing*, 34(6), 395-401. <https://doi.org/10.3109/01612840.2012.762960>
- Solomon, R. (1993). *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*. Hackett Publishing Company.
- Varela, N. (2012). La nueva misoginia. *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, 1(19), 25-48. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4055493.pdf>
- Vergés Bosch, N., & Gil-Juárez, A. (2021). Un acercamiento situado a las violencias machistas online y a las formas de contrarrestarlas. *Revista Estudios Feministas*, 29(3), 1-15. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2021v29n374588>

- Vickery, J. R., & Everbach, T. (2018). *Mediating Misogyny Gender, Technology, and Harassment*. Palgrave Macmillan.
- Wood, J. T. (2001). The Normalisation of Violence in Heterosexual Romantic Relationships: Women's Narratives of Love and Violence. *Journal of Social and Personal Relationships*, 18(2), 239–261. <https://doi.org/10.1177/0265407501182005>

CAMUS Y KAFKA. FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA DEL ABSURDO^a

Camus and Kafka. Foundations of the philosophy of the absurd

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4329>

Recibido: 18 de noviembre de 2021. Aceptado: 9 de febrero de 2022. Publicado: 14 de febrero de 2022

*Juan Francisco Manrique**

Resumen

La obra de Franz Kafka ha probado hablar a nuestro tiempo de un modo inusitado. Algunos escritores del siglo XX como Albert Camus notaron la potencia de la obra de Kafka para dar cuenta de los nuevos tiempos y le tuvieron como uno de los inspiradores del existencialismo. No obstante, dado que la filosofía existencial fue un tanto opacada por el estructuralismo y otros movimientos afines a Mayo del 68, también se abandonó la lectura existencialista de Kafka, que fue usada por Camus principalmente para la construcción de una filosofía del absurdo. El propósito del presente artículo es recobrar la lectura existencialista que Camus hace de Kafka, pero yendo un paso más adelante que el dado por el nobel franco-argelino: la idea no solo es mostrar que la obra kafkiana presenta los rasgos del

^a El presente texto es una versión ampliada de una conferencia homónima presentada en el marco del ciclo de charlas sobre Kafka llamado "Diálogos entre filosofía y literatura. Una mirada a la obra de Franz Kafka" ofrecido por el doctorado en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, el 07 de mayo de 2020, vía Zoom. Este trabajo es producto del proyecto Análisis crítico del pensamiento ilustrado, [código PF20-005] adscrito y financiado por el Departamento de Filosofía de UNIMINUTO, sede principal, Bogotá.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia (2009). Docente investigador del Departamento de Filosofía de la Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO, Sede principal, Bogotá, Colombia. Grupo de investigación Pensamiento, Filosofía y Sociedad. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7782-1638>
Contacto: jmanrique@uniminuto.edu.co

absurdo, sino que, a través de la propia vida del escritor austrohúngaro, también se vislumbran los rasgos del hombre absurdo, rasgos sin los cuales su obra no habría sido posible.

Palabras clave

Camus; Kafka; Absurdo; Existencialismo; Sentido; Proceso judicial.

Abstract

Franz Kafka's work has proved to speak to our times in an unusual way. Some twentieth century writers such as Albert Camus noted the potency of Kafka's work to account for the new times and held him as one of the inspirers of existentialism. However, since existential philosophy was somewhat overshadowed by structuralism and other movements related to May 68, the existentialist reading of Kafka, which was used by Camus mainly for the construction of a philosophy of the absurd, was also abandoned. The purpose of the present article is to recover Camus' existentialist reading of Kafka, but going a step further than that given by the French-Algerian Nobel: the idea is not only to show that Kafka's work presents the features of the absurd, but that, through the Austro-Hungarian writer's own life, the features of the absurd man are also glimpsed, features without which his work would not have been possible.

Keywords

Camus; Kafka; Absurdity; Existentialism; Meaning; Judicial process.

Los dioses condenaron a Sísifo a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una montaña, desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Pensaron, con cierta razón, que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza.

—Albert Camus, *El mito de Sísifo*.

La sentencia no viene de repente, poco a poco, el procedimiento va transformándose en la sentencia

—Franz Kafka, *El proceso*.

Introducción

Aunque Kafka es un autor de talla universal y se lo lee con fuerte convicción, no sucede lo mismo con Sartre o Camus, grandes autores del siglo XX y premios nobel de literatura, pero con menos protagonismo en el naciente siglo XXI¹. Kafka ha probado hablar a nuestro tiempo, pero no así el existencialismo francés, presuntamente eclipsado por el auge del estructuralismo y la generación intelectual del 68.

En todo caso, personalmente me parece extraña la situación, en tanto conocí a Kafka como un gran maestro de las llamadas filosofías del absurdo, es decir, a través de la lectura existencialista². El existencialismo francés del

¹ Claramente no significa que no haya en la actualidad personas o grupos que se dediquen de manera profesional y dedicada al estudio de la obra de Sartre o Camus. Solo se quiere decir que el protagonismo que han tomado autores francoparlantes de la segunda mitad del siglo XX como Deleuze, Foucault o Derrida es tal que en ocasiones parece que la obra de Sartre y Camus ha perdido su centralidad cuando pensamos en el concepto de “filosofía francesa contemporánea”, sin decir por ello que hayan sido borrados o eclipsados; solo comparten un puesto con otros nuevos autores que aspiran fuertemente al rol protagónico, y cuya influencia es hoy reconocida en la enseñanza universitaria. De todos modos, nuestro naciente siglo XXI ha suscitado nuevas formas de leer a los existencialistas clásicos; la pandemia del Covid-19 hizo que la gente volviera a la importante novela de Camus, *La Peste*, en busca de orientación en medio de esta nueva realidad. En este ensayo se intentará probar que Camus todavía tiene mucho más que decir en el naciente siglo XXI.

² Aclaro que hay una diferencia entre el existencialismo y la filosofía del absurdo. No todo existencialismo supone o soporta una filosofía del absurdo. Autores como Kierkegaard; Unamuno, Jaspers o Marcel son existencialistas que no escriben bajo el amparo de una filosofía del absurdo, o en caso de encontrarse con ella, tratan de superarla. Sartre y Camus ponen su atención en ella, cada uno a su manera. Para los fines de este trabajo, nos centraremos en cómo Camus da cuenta de ambas cuestiones (una postura existencialista a través de una filosofía del absurdo) en dos de sus obras *El Mito de Sísifo* y *El Extranjero*, ambas publicadas en 1942.

siglo XX es un paso adelante del pesimismo encarnado por autores como Schopenhauer, y acaso sea cierto que en la historia del pensamiento los optimistas siempre se llevan el protagonismo, pues proponen buenas noticias para el futuro³, no es así con los pesimistas, que acaban, en el mejor de los casos, siendo usados como meros críticos de su tiempo, como es el caso del propio Kafka.

Me propongo rescatar a Kafka como pensador del absurdo, lo que implica que sus ideas trascienden la mera crítica política y se adentran en los confines de la psiquis humana. A diferencia de Schopenhauer, el existencialismo de Camus (al menos en su formulación de 1942) no encuentra escape posible del absurdo, y esta idea ha sido formada directamente de la obra kafkiana⁴. Y acaso el concepto capital del existencialismo francés sea el del absurdo. Filosóficamente hablando consiste en la conciencia de que tenemos ciertas expectativas con la realidad que esta se resiste a cumplir. Como sucede con los problemas metafísicos, tal y como Kant (2011, 1781) lo recuerda en el primer prólogo de la *Crítica de la razón pura* (p. 7), estas expectativas no se pueden simplemente eludir. Tratan sobre nosotros mismos, nuestra felicidad, realización, etc. El socialismo resulta optimista porque piensa que el absurdo es resultado de estructuras sociales injustas, y si estas son reversibles, el absurdo también lo será, de modo que nuestras expectativas de vida podrán cumplirse en una virtual y proyectada sociedad futura. Pero el existencialista sospecha, como anunciaba ya Kierkegaard (autor leído tanto por Kafka como por Camus), que el absurdo no es el resultado de un problema político, sino que se trata de una

³ La afición por las buenas noticias parece ser una parte importante en la vida humana, obligándonos a renunciar a crueles verdades. En la antigua China se mataba al astrólogo cuando sus predicciones eran nefastas. Todavía podía excusarse diciendo que solo interpreta lo que los cielos muestran.

⁴ Como decía, hablamos del Camus que escribe sobre el absurdo en la segunda guerra mundial, a través de sus trabajos de 1942. El propio autor revisará sus posturas sobre el absurdo en obras posteriores (*El hombre rebelde*, *El derecho y el revés*, *El primer hombre*, *El exilio y el reino*) donde dará cuenta de que hay al menos algunas salidas parciales contra el absurdo, entre ellas la rebelión. El presente ensayo se circunscribe a lo que el autor franco-argelino sostiene en *El Mito de Sísifo* y *El Extranjero*, textos que usaremos para dar cuenta de si Kafka cae o no en la categoría de “hombre absurdo”.

categoría ontológica⁵; la política lo usará para sus fines, pero no le dará una solución, solo un cambio de escenario. De hecho, ya hemos experimentado un cambio estructural de sociedad y poco o nada ha sucedido. Pasamos de la sociedad feudal a la capitalista, del régimen monárquico y absolutista al democrático e igualitario, y todo parece ser igual.

Kafka, en lugar de campanero de la utopía futura, demuestra su maestría dando cuenta del lado oscuro de la democracia liberal, la que también se presentó como remedio del absurdo, al ser un régimen presuntamente “basado en la razón”. La propia Austria-Hungría pasó de imperio monárquico a república en vida de Kafka, y el autor fue testigo de que las nuevas instituciones resultaron mecanismos impersonales de dominio⁶. Al menos antes sabíamos quién estaba tras el arma que nos apunta y la voz que nos obliga, hoy el dominio se oculta tras una cadena de funcionarios: es la burocracia⁷.

Recordemos que Hannah Arendt (2012/1970) había dicho que la peor tiranía era la burocrática, pues la opresión tiene lugar sin que haya un responsable de la misma, con lo cual se simula que esta no se da (p. 53). Así, vivimos en el reino opresivo de la impersonalización: “se fue el sistema”, “es el reglamento”, “así lo dicta el protocolo”, “lo dicen las últimas estadísticas”, “es la noticia del día”, “se hizo lo que había que hacer”, etc.⁸ La crítica a la burocracia no parece

⁵ Es posible que Søren Kierkegaard sea el primer autor moderno en delinear el problema del absurdo, al menos con cierta precisión. No obstante, como se decía, no lo trabaja para encerrarse en él, sino para superarlo. En su obra *Temor y temblor* busca en la categoría de “salto” una alternativa al sinsentido, categoría que no trataremos en este texto. Para profundizar, recomiendo el artículo fácilmente accesible en internet de Aponte, J. E. (2020), Kierkegaard y el salto de fe. Un acto de individualidad. Por otra parte, sabemos que Kafka leyó las obras de Kierkegaard, pero se interesó más en su diario que en sus pensamientos filosóficos. Le sorprendió profundamente que el filósofo no se casara con Regina Olsen por enamorarse de la versión idealizada de esta, y se sintió identificado con él (Stach, 2016b, p. 1290). Camus, por su parte, debió leer a Kierkegaard por 1936, ya que la primera vez que el autor danés aparece en su obra es en los *Carnets* (casi un diario del autor franco-argelino), en mayo de ese año (Camus, 2014/1962, p. 29).

⁶ En octubre de 1918, Checoslovaquia se va a separar de Austria y se va convertir en una república, pero Kafka no parece dar muestras de que la situación haya mejorado por estos cambios, ni en su obra literaria, ni en su diario personal.

⁷ Camus nos cuenta que, durante la revolución francesa, al subir al cadalso para ser guillotinado, el rey Luis XVI pide al soldado que le acompaña que por favor le entregue una carta suya a la reina. El soldado responde que no está ahí de recadero, sino para conducirlo al cadalso (Camus, 2014/1962, p. 139). Es tentador pensar que Luis XVI alcanzó a padecer el mundo burocratizado venidero en las palabras de este guardia. Ya no se trata de un sirviente al servicio de un amo, sino de un empleado estatal que desempeña funciones específicas establecidas y reglamentadas previamente.

⁸ Kafka busca captar este mundo burocratizado y despersonalizado en la atmósfera de varias de sus obras, algunas donde solo al protagonista se le da nombre propio, como es el caso de *La condena*, u otras donde todos los personajes son identificados únicamente por su cargo, y, por ende, por sus funciones, como es el caso de los personajes de *En la colonia penitenciaria*.

implicar ni un anhelo del antiguo régimen (ni siquiera en su versión idealizada), cuyas condiciones podrían ser barbáricas y atrasadas, todavía más si eras judío (como Kafka) o nativo de una colonia (como Camus); ni tampoco aspira a un futuro socialista, que en la práctica se presentó todavía más y más burocratizado. En todo caso, la sospecha de Albert Camus es que el absurdo no es un problema político sino antropológico (ontológico para ser exactos), acaso la manifestación de una voluntad de dominio cuyo término se encuentra en “utopía” literalmente *en ningún lugar*. Esa noción de que no hay a dónde correr, a quién acudir o nada qué hacer, es el gran descubrimiento que Albert Camus cree encontrar en la obra de Franz Kafka.

La diferencia con los seguidores socialistas de Kafka es que Camus piensa que el absurdo no tiene solución política, ni solución alguna. Al menos Schopenhauer puso sus esperanzas en la religión y Kierkegaard hizo lo propio. Pero ni Camus ni el propio Kafka van por ese camino, y eso convierte su planteamiento en novedoso. El absurdo no es un problema a solucionar sino una condición humana con la cual hay que aprender a vivir, como una enfermedad incurable: solo tiene control, hablamos de un tratamiento meramente paliativo.

La idea central de este escrito es dar nueva vida a la lectura existencialista—camusiana para ser exactos— de Kafka, y dar cuenta de la potencia y fertilidad de esta lectura, rescatando con ello solo un poco de la importancia filosófica que el pensamiento de Camus tiene todavía para nuestro tiempo. Voy a tratar este paralelo Camus-Kafka en tres fases: la primera es explorar el absurdo ontológico que Camus cree ver en Kafka, a partir del estudio del autor que hace el nobel franco-argelino en *El Mito de Sísifo* (1942); la segunda será delinear el absurdo jurídico en la novela *El extranjero* (1942), buscando los esperables ecos de *El proceso* (1925). Termino la exposición con algunos datos extraídos de los diarios de Kafka, informes que refuerzan y dan mayor sentido a la tesis de Camus.

Camus, lector de Kafka

En 1938, Albert Camus trabajó en un ensayo sobre Kafka inspirado en *El Castillo*, obra kafkiana publicada ese año en francés, y en la novela *El proceso*, cuya edición francesa es de 1933⁹. El trabajo se llamó *La esperanza y lo absurdo en la obra Franz Kafka*, que estuvo ya terminado para febrero de 1939. Camus lo entregó a su editor Jacques Heurgon diciendo que sería parte de un ensayo más grande sobre filosofía y novela, y este a su vez, sería parte de otro más grande llamado inicialmente *L'absurde*, que fue el primer título que tuvo *El Mito de Sísifo* (Lottman, 1980/1979, p. 193)¹⁰.

Heurgon envió el ensayo a Bernard Groethuysen, la autoridad en literatura alemana (y también rusa) en la *Nouvelle Revue Française*. De hecho, se trataba del introductor de la obra de Kafka en el mundo cultural francés. Groethuysen piensa que Camus interpretó a Kafka desde el Nuevo Testamento cuando el Antiguo habría sido más apropiado para un autor judío. Al tiempo, extrañó que Camus dejara de lado los símbolos literarios en Kafka y se dedicara a entresacar la filosofía a lo Kierkegaard y Chestov, es decir, la filosofía existencial kafkiana. No obstante, Groethuysen autorizó la publicación del ensayo (Lottman, 1980/1979, p. 193), pero el trato de Camus con Kafka no quedó solo en el mencionado ensayo: posteriormente, Camus confesó haber leído y releído a Kafka, considerando profético su trabajo y uno de los más significativo de su tiempo. Incluso no faltaron quienes le identificaron como un escritor fuertemente influenciado por el autor austrohúngaro. Cuando Camus viajó a Estados Unidos en 1946, un reportero del periódico *La Victoire*, un diario neoyorkino en lengua francesa, decía que Camus era “nuestro Kafka sin sueños” (Lottman, 1980/1979, p. 379).

También hay testimonio de que en 1936 Camus hizo un viaje por Europa central que incluía ciudades de Alemania, Austria y norte de Italia, estuvo en Checoslovaquia en agosto, pasó por el museo judío de la ciudad y vio represen-

⁹ Camus escribe a Madame Dieckmann una carta del 3 de diciembre de 1951 aclarando que leyó a Kafka en 1938 (cuando el propio Camus contaba 25 años de edad) y lo hizo en la traducción francesa (Jones, 1998, p. 646).

¹⁰ A pesar de que la biografía que Lottman escribió de Albert Camus tiene traducción al español por la Editorial Taurus (1994), esta carece de algunos capítulos (tiene solo treinta y ocho de los cincuenta originales), de modo que es preferible citarla a partir de la versión original inglesa, que sí está completa.

tada una obra teatral de Máximo Gorki. No es claro si Camus visitó la tumba de Kafka en este viaje a Praga —no es seguro si para este año ya conocía alguna obra kafkiana, aunque es claro que la editorial Gallimard ya había publicado *El proceso* en 1933 con prefacio de Bernard Groethuysen—. En todo caso, Bourgeois, el amigo que le acompañó en Praga, no especificó que Camus visitara el monumento funerario de Kafka o que se hablara del autor austrohúngaro (Lottman, 1980/1979, p. 117, nota al pie 7). Probablemente solo después de este viaje Camus se inició en la lectura del autor.

Camus y la definición del absurdo

Albert Camus presenta su concepción del absurdo en *El Mito de Sísifo*, un ensayo filosófico de 1942, año en el que debió salir huyendo de Francia hacia Argelia, su patria, por la invasión nazi, lo que nos da una idea de las situaciones que pudieron inspirar el ensayo. Camus parte de la noción de suicidio y sus implicaciones filosóficas, tratando de mostrar que el suicida es alguien que acaba confesando con su acto que la vida no vale la pena vivirla: acaba expresando la conciencia del absurdo (Camus, 2019b/1942, pp. 19-20).

Entre los varios abordajes de Camus acerca de esta cuestión, creo que el más adecuado a nuestros fines sostiene que el absurdo también puede ser definido como un cierto tipo de desproporción. Si vemos a un hombre atacar con arma blanca a un grupo de soldados con ametralladoras, decimos que es absurdo porque tenemos en cuenta la desproporción entre su acto y las fuerzas a las que se enfrenta (Camus, 2019b/1942, p. 46). Lo absurdo es en esencia un divorcio nacido de una comparación entre realidades no comparables, donde una de ellas desborda a la otra con creces en un cierto aspecto:

Tengo, pues, mis motivos para decir que el sentimiento de lo absurdo no nace del simple examen de un hecho o de una impresión, sino que brota de la comparación entre un estado de hecho y cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera. Lo absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en el uno ni en el otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación. (Camus, 2019b/1942, p. 47)

En el caso existencial del ser humano, el absurdo es producto de una confrontación entre nuestro deseo de unificación racional y la desbordante irracionalidad que nos rodea, y que al tiempo nos sofoca. Es una tensión constante que llega a tal punto de ebullición, que muchos han visto en el suicidio la única salida posible. Dice Camus (2019b, 1942): “Este mundo en sí no es racional, es cuanto se puede decir. Pero lo que es absurdo es la confrontación de esa irracionalidad con el deseo profundo de claridad cuya llamada resuena en lo más profundo del hombre” (p. 37). Por supuesto, parece obvio que la manera de hacer desaparecer el absurdo sea destruir uno de los términos de la comparación. Nos amparamos en que todo es racional o en que nada lo es, pues la confrontación de la razón con lo irracional es lo que produce el absurdo. Pero, según Camus, todo ello no son más que formas de eludir el problema. Tampoco se trata de conformarnos con el absurdo, pues por definición es una molestia insoportable, sin embargo, debemos ser conscientes que esa es nuestra realidad. Camus (2019b, 1942) cita lo que el abate Galiani le decía a Madame d’Epinay, durante sus conversaciones en el siglo de las luces: lo importante no es curarse sino aprender a vivir con los propios males (p. 56). Esta actitud de enfrentar constantemente una realidad insoportable, y ser consciente de que ella no es solucionable de una manera honesta, es lo que Camus llama “el suicidio filosófico”, y esta es la verdadera actitud existencial. Nos afirmamos y superamos a nosotros mismos asumiendo una realidad como el absurdo, es decir, asumiendo una realidad que constituye nuestra propia negación.

Ahora bien, asumir el suicidio filosófico es no eludir ninguna de las partes de la confrontación que generan el absurdo. Ya no se trata de saber si la vida tiene sentido o no, sino de asumir la realidad de que la vida carece de sentido, de que nuestra realidad se resume en el absurdo, pero como esta realidad no nos es soportable, debemos estar en “revolución contante” frente a eso. No podemos solucionar el problema del absurdo, pero debemos levantarnos en “rebelión” constantemente contra él. Ello supone que el absurdo siempre hay que tenerlo en el espectro, no eludirlo. Usando una metáfora de la mitología griega, Camus (2019b, 1942) sostiene que el absurdo, al contrario que Eurídice en el mito de Orfeo, sólo muere cuando se le da la espalda (p. 73).

El hombre absurdo resulta siendo, así, todo lo contrario de un suicida. Mientras el suicida busca que su vida cese de la forma más rápida y menos dolorosa posible¹¹, y que sea de una manera, un lugar y una fecha elegidos por él mismo; el hombre absurdo vive como un condenado a muerte que ignora la fecha de su ejecución, y en perpetua angustia y tensión, con las que no puede más que esforzarse por enfrentar sabiendo que jamás va a ganar. No obstante, esta rebelión perpetua contra el absurdo es lo que acaba dando valor a su vida (Camus, 2019b/1942, p. 74). Así, Camus cree que esta situación es el único estadio del espíritu humano de donde puede salir la única libertad auténtica. El hombre común elude su realidad todos los días, se acomoda a parámetros impuestos por la costumbre, por la cotidianidad, por las exigencias de su empleo, etc. Todos estos “sentidos de la vida” imponen unas reglas que les son conformes a cada uno de ellos, y, por consiguiente, determinan un cierto destino de quien ajusta su vida a tales criterios. La creencia en el sentido de la vida supone una cierta escala de valores a la que hay que responder. El hombre absurdo, en cambio, tiene posibilidades mayores: las inconsistencias en la propia vida pueden aceptarse desde el momento mismo en que se ha aceptado la realidad evidente del absurdo de la existencia; saber que “no hay mañana” da posibilidades infinitas de ejercer la libertad ahora mismo, y de forma más profunda (Camus, 2019b/1942, p. 78).

La distinción entre amos y esclavos, tomada de los antiguos, puede arrojar luces frente a esta realidad. El amo es el hombre “libre” que conforma su vida con una serie de valores que le son exigidos a las personas de su condición, y que le dan sentido a la misma a través de ellos. El hombre absurdo puede compararse a su vez con el esclavo, aquel cuya vida está condenada, pero no se encuentra ligado a la escala de valores de los “libres”, por lo cual experimenta una libertad auténtica: la libertad de no pertenecerse, y especialmente, la libertad de no sentirse responsable en sentido alguno, la de sentir un increíble desinterés por todo, a la manera del hombre condenado a muerte que le abren las puertas de la celda y lo llevan camino al patíbulo. Esta es la única manera, según Camus (2019b, 1942), de poseer una vida auténtica, de ser libre, y de realmente vivir, en el sentido estricto de la expresión (pp. 79-80). Solo el hombre

¹¹ El suicida busca una muerte rápida y no dolorosa porque precisamente su finalidad es escapar de los sufrimientos de este mundo, del absurdo de la vida. Por ello, difícilmente un suicida acudirá a la mutilación o al auto-incendio como métodos de suicidio.

que se enfrenta constantemente a su propio absurdo, a su propia oscuridad, sin esperanza de paraísos celestiales o terrenales, e incluso de un “mañana”, ese hombre que vive en un constante presente, sólo él, puede decir que vive.

Kafka y la cuestión de absurdo de la existencia

De acuerdo a lo anterior, el absurdo de la existencia siempre ha tenido tres vías para su abordaje: el suicidio (o en general, la muerte, más allá de cómo esta se produzca), la religión y la postura de lucha constante, que Camus identificó con la alternativa del hombre absurdo, y voy a llamar la vía poliorcética, en tanto hablamos de una batalla perpetua con esa realidad insoportable. Considero que Kafka ha dado cuenta de todas las vías en varios momentos de su obra.

Kafka explora la opción de la muerte en el relato de *El buitre* y en la novela *El proceso*. En el primero, el protagonista solo descansa y se libera realmente cuando el buitre que le picotea los pies hasta hacerle sangrar se introduce en su boca y le corta la respiración (Kafka, 2017b, pp. 472-473). En el segundo, Joseph K solo sale del proceso cuando le asesinan, acaso única forma para que el proceso termine¹² (Kafka, 2012/1925, p. 276).

Respecto de la vía religiosa, Kafka no parece considerarla como un modo de salir del absurdo porque ella misma se presenta como absurda: eso es lo que deja el cuento *Ante la ley*. Siguiendo las líneas del relato, la religión consistiría en un juego paradójico que involucra las expectativas del creyente y la negativa a entrar en la ley por parte de quien debía darle la entrada (Kafka, 2017b, pp. 222-224)¹³.

¹² Sartre, en *La Náusea*, nos presenta una escena en que el protagonista, Antoine Roquentin, mata una mosca oprimiéndola contra la superficie de una mesa. Roquentin considera que la libró de la existencia, y que este era un favor que había que hacerle (Sartre, 1982/1938, p. 119). Si recordamos que Gregor Samsa, en *La metamorfosis*, amaneció convertido en una cierta clase de insecto, el tema cobra un sentido inesperado. La cita de Sartre está justificada también, ya que Camus reconoce en *El Mito de Sísifo* que lo que Sartre llama “náusea” es lo absurdo (Camus, 2019b/1942, p. 30).

¹³ El relato está incluido en el capítulo IX de *El Proceso* (Kafka, 2012/1925, pp. 262-263) y es precisamente un sacerdote quien le cuenta la historia a Joseph K dentro de una catedral. Pero el significado religioso del relato va más allá, en tanto puede pensarse desde el evangelio de Mateo, cuando Jesús recrimina a los escribas y fariseos que cierran a los hombres el reino de los cielos; ellos mismos no entran, y tampoco se lo permiten a los que intentan hacerlo (Mateo 23: 13, Biblia de Jerusalén).

Por último, esta lucha con el absurdo o la vía poliorcética, se aprecia en *La Metamorfosis* (también conocida como *La transformación*), aunque ya veremos que no plenamente: Gregor Samsa intenta vivir contra la hostilidad de los suyos, es decir, de aquellos cercanos que se convierten en lejanos, de aquellos quienes debían amarlo, pero que le odian desde que se ha “transformado”. Ejemplo de ello es cuando su padre decide bombardearlo con manzanas, causándole una grave herida, pues una de ellas queda incrustada en su nuevo cuerpo de insecto. A este respecto, Gregor piensa que tanto él como toda su familia deben sobreponerse a la repugnancia y soportar, solo soportar (Kafka, 2019/1915, pp. 120-121).

Camus da su veredicto de Kafka en el apéndice de *El Mito de Sísifo*¹⁴. La breve digresión lleva por título *La esperanza y lo absurdo en la obra de Franz Kafka*, y se presenta como un estudio literario del autor austrohúngaro. Sostiene que Kafka es un autor que requiere siempre de dos lecturas, no solo porque sus trabajos soportan más de una interpretación, sino porque el lector cree que eso que Kafka deja por fuera es algo que se pasó por alto o que debe estar implícito. Ciertamente una obra de arte es siempre un símbolo, y por ello no hay que extrañarse que no tenga una interpretación única, ortodoxa o estandarizada (Camus, 2019/1942, p. 159). Pero conforme nos adentramos en la prosa kafkiana notamos que no fue un descuido del lector, sino que algo realmente falta: hablamos de los motivos de la acusación de Joseph K en *El proceso* o de los hechos que explican la transformación de Gregor Samsa en *La Metamorfosis*. Es un vacío, una cierta elisión de las causas lo que hace que el lector regrese al texto kafkiano, pero este tarda en darse cuenta que la omisión es voluntaria y hace parte del propio estilo del autor austrohúngaro. Camus cree que la clave de la escritura de Kafka está en presentar lo extraordinario con naturalidad, especialmente por parte de quien sufre el suceso anormal. El protagonista juzga natural lo que le ocurre, pero no así el lector, lo que genera en este último un efecto de extrañeza. Pero esto no es solo el hechizo literario de las obras de Kafka, Camus sospecha que en esta condición se notan los signos de la obra absurda (Camus, 2019/1942, p. 160-161).

¹⁴ Durante la ocupación nazi de Francia, la editorial Gallimard continuó sus publicaciones, pero bajo la censura de un oficial alemán encargado especialmente para ello. Así, el apéndice sobre Kafka tuvo que ser retirado de la edición de *El Mito de Sísifo* por los orígenes judíos del escritor austrohúngaro. El apéndice reaparecerá tiempo después con el fin de la guerra, como estaba estipulado inicialmente (Lottman, 1980/1979, p. 247), aunque fue posible publicarlo como ensayo independiente en la revista *L'Arbalète* en 1943.

Kafka hace chocar el mundo de la vida cotidiana con una aspiración metafísica profunda, y de este choque es de donde nace el sentimiento del absurdo. A Gregorio Samsa realmente le preocupa menos haber amanecido con cuerpo de insecto, que el hecho de que su jefe resienta su ausencia en el trabajo (Camus, 2019/1942, p. 164). Sin embargo, Camus ha advertido que incluso en Kafka el absurdo tiene una salida, un camino: se trata de la aceptación. Los novelistas existenciales, los novelistas del absurdo (Kafka, Dostoievski, Chestov) alcanzan la esperanza cuando el absurdo es reconocido, aceptado, razón por la cual sus obras se encuentran, paradójicamente, llenas de una esperanza desmesurada. Se trata de un orgullo que abdica para salvarse, y una renuncia a la lucidez para sobrellevar el absurdo. (Camus, 2019b/1942, pp. 170-171).

En este punto es donde Camus nota la diferencia fundamental entre un precursor como Kafka y los filósofos del absurdo del siglo XX: por definición, el absurdo no puede aceptarse, al menos no racionalmente, lo que significa que aceptarlo es renunciar a la razón, y con ella, no solo a lo que somos, sino a lo que constituye uno de los baluartes de nuestra época moderna. Para Camus, la filosofía del absurdo es imposible de asumir, y la religión o el suicidio tampoco son opciones viables. Contra el absurdo solo se puede luchar; eso implica enfrentarlo como lo que es, sin disfrazarlo y sin mentirnos a nosotros mismos. Esta postura poliorcética implica un verdadero abandono de la esperanza¹⁵.

Ecoss kafkianos en el juicio de Meursault

Todos recordamos el juicio de Joseph K en *El Proceso*: un evento judicial donde el acusado no sabe de qué se le acusa, y que termina muriendo “como un perro” a manos de funcionarios públicos, aunque no como parte de una sentencia judicial (Kafka, 2012 /1925, p. 276). Un proceso sin acusación, y una condena sin sentencia, marcan el absurdo laberinto de la vida burocrática contemporánea. Si recordamos lo que tan finamente ya nos anunciaba Walter Benjamin (2008), que en alemán la palabra ‘*Schuld*’ significa indistintamente

¹⁵ Como se decía anteriormente, no se habla aquí más que de la esperanza plana, es decir, en su sentido típico, cuando se interpreta como fe en la otra vida o en la validación de una causa política a través de su triunfo en la sociedad. Solo en ese sentido decimos que el hombre absurdo abandona la esperanza.

‘culpa’ o ‘deuda’¹⁶ (p. 2), Kafka hace pensar que todo ciudadano, más que sujeto de derechos, está *sujetado al derecho*; no somos agentes, sino que somos tratados por la maquinaria burocrática estatal como culpables de una deuda que desconocemos¹⁷.

Pasemos al juicio de Meursault, protagonista de la novela *El extranjero*, escrita el mismo año que *El Mito de Sísifo*, y que se ha convertido en la versión novelada del hombre absurdo. Meursault asesina a un árabe en una playa de la calurosa Argelia mientras veraneaba con Marie y departía con unos amigos, todo poco después de la muerte de su madre en un asilo de ancianos, donde el propio protagonista la había confinado. La breve novela solo tiene dos partes, y todo el proceso se presenta en la segunda, lo que da una idea de la importancia que Camus le dio al mismo.

El protagonista insiste en que es una persona normal, alguien “como todo el mundo” (Camus, 2019a/1942, p. 70), pero sus acusadores piensan que es un ser anormal, una especie de monstruo moral que solo a través del juicio se construirá, y todo eso al margen de lo que Meursault pueda decir o pensar. Meursault piensa que el proceso se lleva adelante sin su participación, y su abogado le invita constantemente a estar callado (Camus, 2019a/1942, pp. 99-100). Incluso hay un momento muy extraño en el que el abogado habla como si tomara el papel del acusado mismo diciendo: “es cierto que he matado” (Camus, 2019a/1942, p. 104), y otra serie de frases que suponen el pronombre

¹⁶ Benjamin da cuenta de esta ambigüedad del término alemán en el fragmento *El capitalismo como religión*, escrito en 1921 pero solo publicado hasta 1985. El propio Benjamin califica de ‘ambigüedad demoníaca’ la condición del término alemán en cuestión (Benjamin, 2008/1985, p. 2). Se cree que esta relación entre los significados del vocablo alemán ‘Schuld’ Benjamin la toma de su lectura de Nietzsche, quien a su vez tiene la hipótesis de que el sentimiento de culpa no es más que una moralización del concepto económico de deuda (Alba, 2019, p. 178).

¹⁷ Para Kafka, la injusticia inherente al sistema judicial solo es una manifestación de un desorden más profundo, de orden metafísico, en el que la humanidad ha caído (Politzer, 1960, p. 54).

“yo”, cosa que hace que Meursault se sorprenda y se sienta todavía más por fuera del proceso, el cual anda y se desarrolla perfectamente sin él¹⁸ (Camus, 2019a/1942, pp. 104-105).

Lo que el fiscal quería hacer es lo que Michel Foucault (1999/1981) expone sobre la práctica jurídica decimonónica, a saber, emparentar al criminal con su crimen, mostrar que la vida y carácter del acusado, explican y causan el hecho delictivo en cuestión (p. 49)¹⁹. El fiscal busca presentar a Meursault como una persona reprobable más allá de los hechos que envuelven el caso: enfatiza que abandonó a su madre en un asilo, que no lloró en el día de su funeral y que ese mismo día se fue a un balneario con una enfermera con quien pasó la noche, con Marie (Camus, 2019a/1942, p. 98). Todo fuera de los hechos del crimen, y que resulta información que solo busca dañar su imagen ante el jurado, el cual ya parecía predispuesto hacia él, en tanto el acusado no lamentaba el crimen, y no se encontraba en actitud suplicante ante sus jueces.

Aunque su propio abogado le instaba a fingir su arrepentimiento, Meursault no iba traicionarse para ser aceptado²⁰, y acaso en esto consistía la noción filosófica de extranjería que maneja la novela. Meursault fue juzgado temprano en la mañana, antes de un juicio sobre un crimen de parricidio que le seguía en el orden del día, y detrás del cual iban los periódicos. El fiscal llegó al extremo de combinar los casos y sostener que Meursault también se podía ver como culpable, en cierta forma, del caso de parricidio, porque su actitud hacia su

¹⁸ El asunto de ser objeto del proceso sin ser partícipe de él ha sido tratado por otros autores. Elías Canetti (2020), en el opúsculo *El otro proceso. Las cartas de Kafka a Felice*, da a entender que Kafka concebía su compromiso matrimonial con Felice Bauer como un proceso judicial, y se refiere a su comparecencia ante él como si de un tribunal se tratase. La cuestión es que la relación con Felice Bauer es la fuente de donde nace el proceso que conocemos (la novela). Estas dos cuestiones tienen lugar entre junio y agosto de 1914 (Canetti, 2020/1968, p. 156-157). Durante la ruptura del compromiso matrimonial en Berlín, Kafka “tuvo la sensación de que todo ese asunto no le concernía en absoluto. Se sentía atado y como entre gente extraña” (Canetti, 2020/1968, p. 158-159). Extraño sentir de Kafka cuando recordamos que su familia estaba allí presente. Por otra parte, Arendt (2006) nos recuerda el testimonio del sobreviviente de los campos de concentración Bruno Bettelheim, quien sostuvo que las cosas horribles experimentadas en el campo no le sucedían a él como sujeto sino como objeto, es como si viera suceder cosas en las que solo participaba vagamente. Tal experiencia fue tenida también por sus compañeros de campo, era difícil creer que aquello era real y no parte de una pesadilla (Arendt, 2010/1951, p. 591n).

¹⁹ Foucault no solo describe esta concepción de la responsabilidad penal, sino que la critica fuertemente, ya que la visión encierra una paradoja: la responsabilidad penal del acusado está relacionada causalmente con determinaciones de su carácter y conducta, es decir, el crimen está escrito de algún modo previamente en la clase de persona que es el acusado, lo que lleva por otra parte, a que actos realizados libremente (es decir, sin determinación alguna del carácter o las circunstancias) resulten exentos de responsabilidad (Foucault, 1999/1981, p. 49).

²⁰ Cabe destacar un interesante contraste entre la infinita pasividad de Joseph K ante el tribunal y la actitud de indiferencia rebelde que presenta Meursault (Darzins, 1960, p. 100).

madre así lo denunciaba (Camus, 2019a/1942, p. 103). Realmente se muestra que aquel juicio que va a decidir la suerte del protagonista es uno más de una lista de procesos donde el estrellato se lo lleva el considerado más horrendo. En todo caso, Meursault es finalmente sentenciado a muerte por decapitación²¹ (Camus, 2019a/1942, p. 108). Se le mata no por lo que hizo (asesinato en complicadas circunstancias), sino por lo que es, es decir, alguien indiferente a los asuntos que para todos los demás resultan importantes (otro rasgo de extranjería). Por último, el capellán de la cárcel no puede creer que Meursault no crea en Dios—incluso en sus últimos momentos— ni se arrepienta de lo que hizo, más exactamente, que no tema a la muerte (Camus, 2019a/1942, pp. 116-120).

Ahora bien, aunque ambos procesos terminan en la muerte, solo el de Meursault es sentencia del proceso absurdo, pues en el de Joseph K la condena es el proceso, y su muerte no está conectada con el mismo, al menos no en el sentido jurídico del término, a pesar de que sean funcionarios quienes le maten. Meursault tampoco tiene claros los detalles de la razón por la que se le condena, pero es más indiferente de ello que Joseph K. Igual, en el caso de Meursault hay un crimen de por medio que es el que motiva todo el aparato burocrático. El abogado le insiste a Meursault que saber de justicia es saber fingir, alternativa a la que se niega, mientras Joseph K no tiene alternativa alguna. En ambos casos la justicia está desvinculada del proceso, pero un acto de fe jurídica dicta que, si hay proceso, la justicia debería ser su resultado natural. Cuando Camus envió a su maestro en filosofía, Jean Grenier, el manuscrito de *El Extranjero*, este inmediatamente vio la influencia de Kafka en él, aunque Camus replicó que se había inspirado en los procesos judiciales que cubrió en Argelia trabajando para el periódico *Alger Républicain* (Lottman, 1980/1979, p. 208). No obstante, por ese tiempo había leído *El Proceso* como fuente para su ensayo sobre Kafka, lo que implicaría que el tribunal judicial recreado en *El Extranjero* bien puede ser una combinación entre la lectura de Kafka y los procesos judiciales argelinos.

²¹ Recordemos que en Francia y sus colonias, la pena de muerte en la guillotina solo fue abolida hasta 1970.

Kafka y Camus tienen la virtud de narrar el proceso desde el punto de vista del procesado, y no a partir de los manuales de derecho, impersonales y abstractos, bajo cuya capa de universalidad solo se esconde su irracionalidad (voluntad de dominio, vocación de eficiencia y efectividad, serios problemas en sus supuestos, etc.). El tribunal juzga al reo, pero no lo toca, determina su vida con un aparato que es técnico, aunque sea propulsado por fuerza humana, y da cuenta de su destino dejándolo completamente al margen²². Acaso tenía razón Arendt (2012) cuando hizo notar que el dominio burocrático es el más despótico de todos (p. 53).

Kafka como hombre absurdo

Ciertamente para Albert Camus lo que presenta una vocación al absurdo es la obra de Kafka, no su persona o su vida. Sin embargo, creo importante complementar esta exposición trayendo a colación al menos tres episodios de la vida de Kafka, que demuestran que no solo era un autor que trata con el absurdo en su obra, sino un escritor cuya vida misma presenta los rasgos del hombre absurdo, con lo cual damos un paso más allá en el análisis que hace Camus del gran autor austrohúngaro²³. Claramente esta investigación se hará acudiendo al diario personal del autor, acaso el patente testimonio de sus vivencias más importantes, complementado por los datos que nos da Rainer Stach (2016), su biógrafo más destacado.

²² Camus no solo fue crítico con los juicios particulares de su tiempo, sino que llegó a ser escéptico de los resultados de la justicia internacional, recién inaugurada en los tribunales de Núremberg en 1946. En *El hombre rebelde*, Camus (2018/ 1951) nos recuerda que el fiscal inglés hizo notar la ruta directa que había entre las proclamas de *Mein Kampf* y las cámaras de gas. Para Camus, ese fiscal dio con el verdadero tema del proceso: la responsabilidad histórica del nihilismo occidental. Pero precisamente se trató del único tema que no se discutió realmente en Núremberg por razones obvias; no se puede instaurar un proceso jurídico que anuncie la culpabilidad general de toda una civilización (Camus, 2018/1951, pp. 253-254).

²³ Parece que Camus solo conoció a Kafka a través de sus obras literarias. Los textos personales del autor fueron publicados tiempo después. Por ejemplo, las *Cartas de Kafka a Felice Bauer* solo estuvieron en manos de una editorial hasta 1963 (Canetti, 2020/1968, p. 100). Recordemos que Camus murió en un accidente automovilístico en 1960, lo que implica que presumiblemente nunca llegó a tener acceso a los papeles personales de Kafka.

Kafka y la Gran Guerra

Uno de los rasgos más interesantes del diario de Kafka es la práctica ausencia de menciones a la primera guerra mundial. Hablamos del acontecimiento histórico más importante de los inicios del siglo XX, y en el que Austria-Hungría jugó casi el protagonista. Las pocas referencias a lo que sucedía se enmarcan en los ecos del nacionalismo de aquellos días, cuya principal finalidad no era la identidad o la cultura sino la entrega patriótica de la propia vida en las trincheras. Si Kafka decidió darle la espalda al acontecimiento es porque no lo toleraba, pero no podía ser totalmente indiferente a él, lo cual tenía que generar una tensión entre la sociedad en la que quería vivir y la sociedad militarista que se mataba por la identidad nacional y las ambiciones imperiales. Hablamos de una sociedad absurda a la que los miles de muertos y los gases tóxicos no la convencen de su error. Hoy no se requieren muchas razones para convencer a otro de la absurdidad de la guerra, y creo que no sobra recordar que la filosofía del absurdo nace en la siguiente masacre mundial, cuando las tropas de Hitler han tomado Francia como botín de guerra.

Kafka había sido declarado “inútil” para ser reclutado en las tropas austro-húngaras por sus problemas de salud (Stach, 2016b, p. 1372). El frenesí bélico de julio y agosto de 1914, el odio insensato y la certeza moral de la victoria se respiraban en el ambiente, y Rainer Stach (2016b) no tiene problema en calificarlos como vestigios de una religión perdida (p. 1355). Uno de los temas claves del ambiente belicista de aquellos años es la tendencia a fraternizar y a sentirse unidos en la comunidad nacional; el escritor Robert Musil calificó de hermosa y fraterna a la guerra, y hasta Sigmund Freud se sintió austriaco por primera vez en treinta años (Stach, 2016b, pp. 1366-1368).

Paradójicamente, Kafka se siente profundamente solo en este ambiente de fraternización nacionalista y en lugar de unirse al entusiasmo general, toma distancia radicalmente del hecho. Escribe en su diario el 31 de julio de 1914: “Hay movilización general. K. y P. han sido llamados a filas. Ahora recibo la paga de la soledad... la soledad reporta castigos” (Kafka, 2017a/1948, p. 262). Es diciente su anotación en el diario el 2 de agosto de 1914: “Alemania ha declarado la guerra a Rusia. —Tarde, escuela de natación” (Kafka, 2017a/1948,

p. 262). Para Stach (2016b), esta sentencia fría y grotesca es casi lo único que Kafka le concede a la guerra, acaso era todo lo que se podía decir (p. 1372). Posteriormente, Kafka dirá el 27 de abril de 1915: "...la guerra no suscita en mí la menor opinión digna de ser expresada" (Kafka, 2017a/1948, p. 295). ¿Podría este distanciamiento con el contexto de euforia belicista de su época ser un rasgo de extranjería presente en el propio Kafka?

Kafka en el consultorio de Rudolf Steiner

Aunque Kafka sabía de Sigmund Freud dado el contexto intelectual de la época, y tenemos noticia de que conoció la *Interpretación de los sueños* a través de su amigo Max Brod, quien estudió el libro en 1911, y aunque también sabemos que tomaba detallada nota de sus propios sueños (Stach, 2016a, p. 122), nunca estuvo en el consultorio del fundador del psicoanálisis.

No obstante, sí hay un consultorio al que Kafka asiste: el del doctor Rudolf Steiner. Se considera que Steiner es el precursor de una pseudo-ciencia de la época llamada "teosofía". Sabemos que el siglo XIX es también un siglo de esoterismo y ciencias ocultas; la Londres de 1890 es escenario de las sesiones de espiritismo de Madame Blavatski y otros presuntos psíquicos, que se presentan como médiums entre este mundo y otro. Steiner es el representante germánico de la corriente, con la diferencia de que quiere patentarla como una forma de conocimiento científico sobre las realidades supra-empíricas. Practicaba una especie de psicoterapia solo que, a diferencia de la psicoanalítica, esta tenía en cuenta las "vidas pasadas" del paciente, y la influencia que la música, el arte o ciertos componentes vegetales tenían en su curación psicológica. Era normal que el paciente fuese enviado al museo de la ciudad a ver ciertas pinturas recomendadas, concentrándose en una gama concreta de colores²⁴.

²⁴ La teosofía reconoce que tras el mundo físico visible hay una realidad espiritual que le da fundamento, pero su novedad es que piensa que tal realidad suprasensible es cognoscible por el ser humano, quien puede entrenarse para conocer tales mundos superiores. La teosofía no reconoce límites para el conocimiento humano (Stach, 2016a, pp. 642-643). Kafka sabía de un médico de Munich que curaba a sus pacientes invitándoles a contemplar los colores que Steiner recomendaba contemplar (Kafka, 2017a/1948, p. 37).

Kafka conoce a Steiner en una conferencia dictada por el teósofo, y agenda una cita con él para el 28 de marzo de 1911²⁵. Kafka nunca se sintió atraído por las doctrinas mágicas o la sabiduría oriental de Steiner, del que también se decía que influía en los discípulos suyos por telepatía o que curaba enfermos. Realmente el punto clave estaba en un pensamiento fundamental: Steiner decía varias veces que en toda persona había fuerzas ocultas que no se utilizaban en la vida diaria pero que la meditación podía desencadenarlas. Kafka pensaba que de tales fuerzas nacía la literatura. Sin tales fuerzas no era posible un acercamiento estético al mundo (Stach, 2016a, p. 647).

Kafka narra su cita con Steiner en su diario, pero nunca hace referencia a lo que el ocultista le aconseja; solo se centra en los problemas que él mismo le contó, haciendo énfasis en que Steiner le escuchaba con suma atención. Kafka le dice a Steiner que sufre un dilema con respecto a su trabajo y a su vocación. Es un oficinista que quiere ser un escritor. Cree que la inspiración literaria se parece mucho a los trances visionarios de los que Steiner habló en su conferencia, lo cual lo deja inquieto con respecto a la teosofía, pero no sabe si esta pueda generar luz o confusión en el embrollo que ya era su propia vida. La literatura y su trabajo de funcionario de seguros son sencillamente incompatibles, de modo que una profesión anula a la otra indefectiblemente, cada una es la desgracia de su opuesta, y Kafka no puede optar por una y dejar la otra. Le interesa la teosofía solo si potencia la vocación literaria, pero nada más (Kafka, 2017a/1948, pp. 37-38).

El diario de Kafka no nos dice nada más, pero sabemos que Kafka contó a Max Brod, con risa nerviosa, que el teósofo no le había entendido. Steiner trató de tranquilizar a Kafka mostrando que la sabiduría espiritual y la estética son compatibles, y que los ritos teosóficos preservan las exigencias de la belleza. Kafka dijo al teósofo que le enviaría alguno de sus trabajos y se despidió cortésmente. Brod recuerda que Kafka nunca regresó a una conferencia de Steiner y abandonó la teosofía para siempre (Stach, 2016a, p. 650). Dos días

²⁵ Se trataba de una serie de conferencias para el público general organizadas por la sociedad teosófica de Praga. Kafka pudo conseguir una entrada por medio de Berta Fanta, cuyo círculo literario frecuentaba y quien mantenía correspondencia con el teósofo. Rudolf Steiner era un hombre de cincuenta años que ya tenía cualidades de gurú, aunque los ademanes y la modulación de la voz parecían estudiados (Stach, 2016a, pp. 639-640). Durante dos días Steiner atendió a personas en busca de consejo. Max Brod ya había pedido audiencia y Kafka también lo hizo (Stach, 2016a, pp. 647-648).

después, Kafka envió a Steiner una pequeña pieza literaria, acaso el relato *Ser desdichado*, pero no conocemos la respuesta de Steiner. En una posterior conversación con Gustav Janouch, Kafka confesó lo siguiente: admite que Steiner es un hombre muy elocuente, pero esa cualidad también la tienen los timadores. Tiene dudas de que Steiner lo sea, aunque sabe que no es algo imposible. Considera que los estafadores siempre intentan resolver de forma sencilla problemas complejos. (Stach, 2016a, pp. 650-651, nota al pie 16). Igual, parece que el dilema de Kafka continuó, porque resulta una constante en varias partes de su diario. Acaso el famoso ocultista no sería muy bueno enfrentando esta clase problemas filosóficos. En todo caso, la desarmonía entre su trabajo y su vocación acompañará toda su vida a Kafka. Quiere ser escritor, pero la literatura no le generaría los ingresos para vivir, lo que sí hace su trabajo, que a la vez le mata el alma y en el que sobresalen personas claramente desconectadas de una dimensión metafísica de la vida²⁶. Este divorcio entre vocación y trabajo da cuenta de que Kafka efectivamente vivía una vida absurda, vida que no tiene más remedio que enfrentar, siguiendo la vía poliorcética defendida por Camus en *El Mito de Sísifo*.

El problema kafkiano de la “transformación”

Por último, hablemos del posible trasfondo biográfico de *La metamorfosis*. El texto, publicado por primera vez en 1915, parece ser menos extraño y más autobiográfico de lo que podríamos pensar a primera vista. Varias veces en el diario, Kafka habla de su propia “transformación” (en alemán *Vervandlung*, el título de la obra que fue traducido como “Metamorfosis”). Kafka es admirador y discípulo autoproclamado de los dos escritores alemanes más importantes del siglo XVIII: Goethe y Schiller. Del segundo, cita el siguiente pensamiento: “lo principal... es convertir la emoción en carácter” (Kafka, 2017a/1948, p. 96), y piensa que en él mismo se da poco a poco esa transformación schilleriana (p. 113). Al tiempo, Kafka considera poseer una peculiar capacidad de transformación que nadie advierte: una capacidad de imitar a otros, y se pregunta incluso cuantas veces ha imitado a su amigo Max Brod (Kafka, 2017a/1948, p. 46). Incluso la composición misma del diario resulta un

²⁶ Recordemos que a Kafka le asqueaba la forma como los jefes de las empresas buscaban pagar lo menos posible por la seguridad laboral de sus empleados.

ejercicio de compilación de tales transformaciones: “Una de las ventajas de llevar un diario consiste en que uno se vuelve, con una claridad tranquilizadora, consciente de las transformaciones a las que está sometido incesantemente...” (Kafka, 2017a/1948, p. 125).

Pero el tema de la transformación, como cabría esperar, no se agota en una experiencia literaria, teatral o de un cambio de pensamiento en una situación concreta: tiene que ver con el propio cuerpo de Kafka, frente al cual siente una especie de extrañeza muy parecida al asco. En el verano de 1912, Kafka sale de viaje con Max Brod a algunas ciudades de Alemania, especialmente Weimar, hogar de Schiller y Goethe, donde visita sus respectivas casas y se interesa por el mobiliario. En el archivo Goethe-Schiller, Kafka se impresionó de las pocas correcciones que Goethe hacía a sus obras. Ni una sola en el original de la *CanCIÓN de Mignon*. También gustaba de contemplar la casa del escritor pasando horas sentado en un local en frente. Kafka llegó a desarrollar una fantasiosa relación con Goethe que incluso llegó a inquietar a Max Brod (Stach, 2016a, pp. 790-791).

Inmediatamente después, el 8 de julio de 1912, Kafka se interna temporalmente en un sanatorio llamado *Jungborn* (‘fuente de juventud’), en el que pasa poco menos de un mes, acaso para conocer la terapia que se lleva adelante, y ya sabemos que le interesan las terapias alternativas, como se vio en la consulta con Steiner. La terapia de *Jungborn* consiste en senderismo, vegetarianismo, fobia por las vacunas, autosuficiencia económica, vida comunitaria y naturismo; es decir, se invita a los pacientes a que deambulen desnudos por los predios, y sin vestido realicen todas las actividades que la terapia requiere, ya que se considera que es curativo que el cuerpo se exponga a la luz y al aire la mayor parte de tiempo que sea posible (Stach, 2016a, p. 794). Kafka no se atreve a salir desnudo, al menos los primeros días, y se deja una especie de traje de baño para realizar las actividades, gracias a lo cual obtiene el apodo de “el hombre del bañador” (Kafka, 2017a/1948, p. 430). Contrario a lo que se podría pensar, no se trata de un acto de pudor, es un tema de rechazo a su propia fisonomía corpórea, que siempre pensó muy diferente a la de los demás²⁷. Incluso en otros episodios con su familia en la playa siente la misma fobia de

²⁷ Rainer Stach (2016a) especula que el verdadero problema del bañador es la inmediata identificación de la circuncisión, y por ende, de la pertenencia de Kafka al pueblo judío (p. 797).

sí mismo, y habla de su propio cuerpo como si de una estructura animalesca y desagradable se tratase: “Visita de la playa. Tarde en la arena. Mis pies descalzos llamaron la atención, como algo indecente” (Kafka, 2017a/1948, p. 257). Incluso llega a decir en abril de 1922 que se siente tan desinteresado por los asuntos relacionados con la sexualidad, de la misma forma como le interesa la teoría de la relatividad (Kafka, 2017a/1948, p. 46).

El historiador italiano Enzo Traverso (2005/1992) sostiene que los judíos de finales de siglo XIX y comienzos del siglo XX experimentan lo que él ha llamado “autofobia judía” (*jüdische selbsthass*), una especie de odio a sí mismos causado por el rechazo racial, un autodesprecio por no pertenecer a las naciones europeas en las que viven (p. 187), hablamos de un extraño tipo de antisemitismo: uno de carácter autoreferencial. Reyes Mate (2003) llama la atención acerca de que la palabra usada por Kafka para determinar la transformación concreta de Gregor Samsa es *ungeziefer* literalmente “bicho”, y no casualmente es una palabra que se usó en los campos de concentración para referirse a los presos, especialmente a los presos judíos. Hannah Arendt (2006, 1951), en *Los orígenes del totalitarismo* de 1951, nos da algunas claves para comprender esta adjudicación: hace énfasis en que los nazis repitieron hasta la saciedad que se desharían de los judíos como si de piojos se tratase (p. 591), afirmación que no solo implica el uso de gas venenoso, sino más importante aún, la noción de que se mata a los judíos como quien acaba con una plaga, y esto no se puede hacer si antes no se deshumaniza a la víctima. Así, antes de matarle, se convierte al judío en insecto, piojo, bicho o alimaña, y se justifica el exterminio como una limpieza. Arendt afirma que la muerte física es antecedida por la muerte jurídica: “La insana fabricación en masa de cadáveres es precedida por la preparación histórica y políticamente inteligible de cadáveres vivientes... El primer paso esencial en el camino a la dominación total es matar en el hombre a la persona jurídica” (p. 601), y si recordamos que el gas ciclón B usado en Auschwitz contra los deportados era originariamente un insecticida, no hace falta decir nada más.

Conclusión

Cuando Albert Camus trabaja el problema del absurdo en 1942 a través de obras como *El Mito de Sísifo* y *El Extranjero*, está pensando en Kafka, cuya obra empieza a conocer en 1938. Camus creyó encontrar en Kafka las claves de la obra absurda, claves que nos dejó ver en su ensayo *La esperanza y lo absurdo en la obra de Franz Kafka*, que sería luego el apéndice de *El Mito de Sísifo*.

Sin embargo, hemos evidenciado que tal obra kafkiana nace de la pluma de un hombre absurdo, también en el sentido camusiano del término, al menos respecto a lo que Camus pensaba en sus obras de 1942, es decir, hablamos de alguien que aplica la vía poliorcética para lidiar con los problemas capitales de su vida, con poca o nula esperanza de solucionarlos. En el caso de Kafka, hablamos de la guerra y el entusiasmo nacionalista que genera, de su trabajo funcionarial sin sentido, de su vocación literaria frustrada, de su cuerpo presuntamente animalesco e impresentable, etc., y dado lo anterior, resulta factible pensar que su trabajo literario refleja en cierta medida esta lucha, como es el caso de *El Proceso*, obra que se relaciona fuertemente con su empleo de funcionario, o *La Metamorfosis*, que tiene fuertes tintes autobiográficos, como hemos intentado mostrar.

Es decir, no solo Camus recoge en sus propios trabajos de 1942 un concepto de absurdo que extrae principalmente en la obra de Kafka, como se lo hacen saber sus colegas, sino que este concepto camusiano también sirve para dar cuenta de la vida del autor austrohúngaro, no solo de su producción literaria, signo de la fertilidad de esta idea filosófica, lo que se nota más si tenemos en cuenta que las cartas y otros escritos de Kafka tardaron en salir a la luz, lo cual hacía difícil hacerse una idea medianamente completa de la persona de Franz Kafka en la primera mitad del siglo XX, y a eso hay que sumarle que el propio Camus falleció en un accidente automovilístico en 1960, lo que quiere decir que experimentó poco de lo que se fue sabiendo de la vida de Kafka (las cartas de Kafka con Felice Bauer aparecieron publicadas en 1968, por ejemplo).

Ayudar a la comprensión de la vida concreta de un autor del que se tuvo por mucho tiempo información vaga y escasa gracias a la censura, y hacerlo por medio de un concepto filosófico extraído de su obra, ciertamente no es poco. Y acaso lo anterior sea evidencia de que Camus no solo es un gran escritor de la pasada centuria, sino que posee una potencia filosófica que aún tiene mucho por decir a los estudiosos y especialistas en el naciente siglo XXI.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Alba, N. F. (2019). Del capitalismo como religión. Una lectura paradójica de Walter Benjamin. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 40(120), 171-186. <https://doi.org/10.15332/25005375.5383>
- Aponte, J. E. (2020). Kierkegaard y el salto de fe. Un acto de individualidad. *Hybris. Revista de Filosofía*. 11(1), 197-224. DOI: 10.5281/zenodo.3872246
- Arendt, H. (2010). *Los orígenes del totalitarismo*. (G. Solana, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1951)
- Arendt, H. (2012). *Sobre la violencia*. (G. Solana, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1970)
- Benjamin, W. (2008). *El capitalismo como religión*. (O. Rosas, Trad.). https://ficciondelarazon.files.wordpress.com/2015/04/el_capitalismo_como_religion.pdf (obra original publicada en 1985)

- Camus, A. (2014). *Carnets (1935-1951)*. (E. Paz Leston, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1962)
- Camus, A. (2018). *El hombre rebelde*. (J. Escué, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1951)
- Camus, A. (2019a). *El extranjero*. Alianza Editorial. (J. Ángel Valente, trad.). (Obra original publicada en 1942)
- Camus, A. (2019b). *El mito de Sísifo*. (E. Benítez, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1942)
- Canetti, E. (2020). *La conciencia de las palabras*. (J. J. del Solar, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1974)
- Darzens, J. (1960). Transparence in Camus and Kafka. *Yale French Studies*, 25, 98-103. <https://doi.org/10.2307/2928909>
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales III*. (A. Gabilondo, Trad.). Editorial Paidós. (Obra original publicada en 1984)
- Jones, J. F. (1998). Camus on Kafka and Melville: an unpublished letter. *The French Review*, 71(4), 645-650. <https://www.jstor.org/stable/398858>
- Kafka, F. (2012). *El proceso*. (I. Hernández, trad.). Editorial Cátedra. (Obra original publicada en 1925)
- Kafka, F. (2017a). *Diarios (1910-1923)*. (F. Formosa, trad.). Editorial Austral. (Obra original publicada en 1948)
- Kafka, F. (2017b). *Cuentos completos*. (J. R. Hernández Arias, trad.). Editorial Valdemar.
- Kafka, F. (2019). *La metamorfosis, La condena, En la colonia penitenciaria*. (M. Kovacsics de Cubides, trad.). Editorial Panamericana. (Obra original publicada en 1915)
- Kant, E. (2011). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, trad.). Editorial Taurus. (Obra original publicada en 1781)

- Lottman, H. (1980). *Albert Camus, a biography*. George Brazillier. (Obra original publicada en 1979)
- Politzer, H. (1960). Franz Kafka and Albert Camus: parables for our time. *Chicago Review*, 14(1), 47-67. <https://www.jstor.com/stable/25733552>
- Reyes Mate, M. (2003). *La filosofía después de Auschwitz (I), Auschwitz, acontecimiento fundante de la filosofía*. [Podcast] <https://canal.march.es/es/coleccion/filosofia-despues-auschwitz-i-auschwitz-acontecimiento-fundante-filosofia-21104>
- Sartre, J. P. (1982). *La Náusea*. (A. Bernárdez, Trad.). Editorial Losada. (Obra original publicada en 1938)
- Stach, R. (2016a). *Kafka. Tomo I. Los primeros años y Los años de las decisiones (Cap. 1-25)*. (C. Fortea, trad.). Editorial Acantilado.
- Stach, R. (2016b). *Kafka. Tomo II. Los años de las decisiones (Cap. 26-35) y Los años del conocimiento*. (C. Fortea, trad.). Editorial Acantilado.
- Traverso, E. (2005). *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la "simbiosis judío-alemana"*. (I. Sancho García, trad.). Editorial Pre-Textos. (Obra original publicada en 1992)

LA IMAGEN DE CULTO LATINOAMERICANA. HACIA UNA DEFINICIÓN TEOLÓGICA^a

The latin american cult image. Towards a theological
definition

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4284>

Recibido: 27 de enero de 2022. Aceptado: 18 de abril de 2022. Publicado: 25 de abril de 2022

*Federico Aguirre**—

Resumen

En el presente ensayo se esboza una definición teológica para la imagen de culto latinoamericana. Partiendo de la premisa de que esta imagen reivindica una agencia sacramental semejante a la que detenta la imagen cristiana prerrenacentista, en una primera parte se busca caracterizarla a partir de estudios históricos y culturales, para proceder, en una segunda instancia, a analizar su contenido teológico desde los enfoques de la teología del pueblo y la denominada teología de la imagen. A la luz de estas reflexiones, establecemos que la imagen de culto latinoamericana posee una naturaleza híbrida que se define a través de los siguientes binomios: hispana-amerindia, transitiva-reflexiva, y sensible-inteligible, cada uno de los cuales es examinado teológicamente.

^a El presente artículo forma parte de la investigación postdoctoral titulada “Hacia una teología ecuménica de la imagen. Estudio comparativo sobre la función estético-sacramental de la imagen de culto en el contexto del cristianismo oriental y el cristianismo latinoamericano”, patrocinada por el Instituto de Investigaciones Teológicas (ININTE) de la Pontificia Universidad Católica Argentina.

* Doctor en cultura y lenguas del mundo antiguo y profesor asociado de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago de Chile), de la que actualmente es vicedecano. Investigador del Centro de Estudios de la Religión de la misma Universidad. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7203-7863>. Correo electrónico: federico.aguirre@uc.cl

Palabras clave

Barroco; Imagen de culto; Latinoamérica; Sacramento; Teología de la imagen; Teología del pueblo.

Abstract

This essay outlines a theological definition for the Latin American cult image. Starting from the premise that this image claims a sacramental agency similar to that held by the pre-renaissance Christian image, in a first part we seek to characterize it from historical and cultural studies, to proceed, in a second instance, to analyze its theological content from the approaches of the theology of the people and the so-called theology of the image. In the light of these reflections, we establish that the Latin American cult image possesses a hybrid nature that is defined through the following binomials: Hispanic-Amerindian, transitive-reflexive, and sensitive-intelligible, each of which is examined theologically.

Keywords

Baroque; Cult image; Latin America; Sacrament; Theology of the image; Theology of the people.

Introducción

La imagen de culto cristiana jugó un rol determinante en Latinoamérica durante el proceso de evangelización, y sigue animando hasta nuestros días la fe de los pueblos de nuestro continente. Además de sellar un complejo proceso de hibridación cultural, que dio como resultado lo que hoy podemos llamar propiamente una Iglesia con rostro latinoamericano (Francisco, 2013, párr. 116), el culto a las imágenes se tradujo en un dispositivo social y religioso que catalizó el desarrollo de una modernidad “alternativa” en nuestra región (Echeverría, 2011; Parker, 1993). Repetidamente se ha planteado la interrogante sobre en qué medida el proceso de hibridación cultural que se observa en América con la llegada de los conquistadores –lo cual comporta la destrucción, pero también la conservación de ciertos valores y bienes culturales, así como el desarrollo de un nuevo *ethos*– ha desvirtuado o bien las culturas originarias o bien el mensaje del evangelio.

Sin desconocer la libertad de autodeterminación de los pueblos y la necesidad del proceso de reparación histórica que tanto las potencias colonizadoras como los estados latinoamericanos todavía deben a los pueblos nativos, consideramos que toda reivindicación de pureza cultural en América Latina es, además de una quimera, un peligro. Del mismo modo, aun cuando en el pasado haya sido de utilidad para el análisis socio-cultural, nos parece poco productivo seguir promoviendo en la actualidad la distinción tajante entre supuestos cristianismos populares e ilustrados¹.

En el campo del catolicismo contemporáneo, sobre todo a partir del último cuarto del siglo XX, se ha dado una progresiva valoración de aquellos modos propios en los que se expresa la fe en Latinoamérica, reconociéndose una nueva concreción cultural de la Iglesia, marcadamente festiva e icónica². Junto con una serie de documentos magisteriales que van desde *Evangelii Nuntiandi* (1975) hasta *Evangelii Gaudium* (2013), pasando por los encuentros del CELAM

¹ Sobre esta distinción entre cristianismo popular e ilustrado, véase Aguirre (2020b, pp. 170-176).

² Remitimos a los resultados de la investigación sobre fiestas religiosas en Chile que recientemente hemos concluido: Aguirre (2020; 2020b; 2021).

desde Medellín (1968) hasta Aparecida (2007), la imagen de culto y toda la performance festiva que se despliega en torno a ella ha sido objeto ineludible en la reflexión de los/as teólogos y teólogas latinoamericanos/as.

En el marco de esta reflexión teológica, no obstante, se advierten matices en la valoración de la imagen y las prácticas que se desarrollan en torno a ella. Desde miradas críticas, incluso iconoclastas, como las que se aprecian en ciertas líneas de la teología de la liberación o en ciertos pasajes de la literatura magisterial, hasta el reconocimiento de la imagen de culto como el corazón de la vida teologal de los pueblos latinoamericanos. En lo que se ha denominado la vertiente culturalista de la teología latinoamericana, se identifica un especial interés por conocer cualitativamente estas prácticas –antes de juzgar su eventual heterodoxia–, subrayando que la centralidad de las imágenes da cuenta, más que de una fe primitiva, de un modo particular de significar la experiencia de Dios³.

A la luz de este renovado enfoque teológico y, sobre todo, del hecho de que la mayoría de quienes se declaran católicos en Latinoamérica viven su fe *con* las imágenes de Cristo, la Virgen y los/as Santos/as, nos preguntamos si aquella vida teologal de los pueblos latinoamericanos no es depositaria de una auténtica teología de la imagen. Ahora bien, ¿de qué sirve hacernos esta pregunta? ¿No se tratará de un mero ejercicio de gimnasia intelectual o una tentativa de colonizar la experiencia de fe del pueblo? ¿En qué sentido la elaboración de una teología de la imagen podría ayudar a profundizar la comprensión del *ethos* de nuestra Iglesia y a promoverlo? Para aproximarnos a estas preguntas, podemos tomar el caso de las Iglesias Orientales. Así, la teología ortodoxa contemporánea se define como una teología de la imagen, dado que:

No hay ninguna rama de la enseñanza teológica que pueda aislarse del problema de la imagen sin correr el riesgo de separarse del tronco vivo de la tradición cristiana [...] Por la Encarnación –hecho dogmático fundamental del cristianismo–, “imagen” y “teología” guardan un vínculo tan estrecho que la expresión “teología de la imagen” podría casi convertirse en un pleonismo (por supuesto, siempre y cuando la teología sea considerada conocimiento de Dios en su Logos, imagen consustancial del Padre). (Uspenski, 2013, pp. 496-497)

³ A este respecto, véase el enfoque desarrollado en el marco de la teología argentina del pueblo, en particular en autores como Tello, 2005, 2015; Scannone, 1999; Caamaño, 2005; y el mismo Papa Francisco (2013).

Esta manera de comprender la teología cristiana como una teología de la imagen no constituye un hecho fortuito o un capricho, sino que es reflejo de una experiencia de fe que encuentra su fuente en la vida sacramental, es decir, que gira en torno a las imágenes, los himnos, la música, el incienso y las velas. Este horizonte empírico en el que se fundamenta la teología de la imagen, al menos en el marco de la Iglesia del primer milenio, se encuentra en íntima relación con el desarrollo del dogma; por esta razón, se señala la querella iconoclasta de los siglos VIII y IX como el último capítulo de la discusión dogmática en torno a la encarnación de la Palabra (Schönborn, 1999, p. 136). La centralidad del culto a las imágenes en la vida de las Iglesias Orientales fue compartida por la Iglesia Occidental al menos hasta el Renacimiento, luego pervivió en cierta medida en el catolicismo popular mediterráneo, y hoy es objeto de un renovado interés en el mundo católico europeo⁴. No obstante, a partir del momento en que las Iglesias Occidentales se vinculan culturalmente al proyecto de la nueva Europa carolingia, las imágenes van a perder progresivamente su poder y, consecuentemente, la teología católica dejará de reconocer en ellas un valor epistemológico y un poder sacramental⁵.

Por esta razón, ante la imagen primordialmente devocional que promueve la Iglesia tridentina, llama la atención el poder sacramental que asume la imagen de culto en el contexto de la evangelización de América⁶. De acuerdo con los hallazgos de la historia, la única explicación plausible para esta revitalización sacramental de la imagen sería la incidencia de la sensibilidad religiosa prehispánica, que reconoce una agencia sagrada en la materia (Siracusano, 2005; Gruzinski, 1994). La primera reacción de la Iglesia ante este fenómeno fue el despliegue de una lucha iconoclasta, promoviendo imágenes de devoción en sustitución de los ídolos prehispánicos, pero subrayando que Dios no se encuentra presente en la imagen pintada. En una segunda instancia, sin embargo, la naciente Iglesia colonial no solo acogerá, sino que promoverá de

⁴ Sobre este proceso, véase Aguirre (2018, pp. 19-33).

⁵ La teología latina tenderá, en este sentido, a reconocer solo una función pedagógica en la imagen de culto (Ratzinger, 2001, pp. 146-147; Caamaño, 2021, pp. 67-78.). Para un acurado estudio histórico de la imagen de culto cristiana y su relación con Occidente, véase Belting (2009).

⁶ Romano Guardini describe el poder sacramental de la imagen en los siguientes términos: “La imagen de culto contiene algo incondicionado. Está en relación con el dogma, con el Sacramento, con la realidad objetiva de la Iglesia. Se podría comprender que el artista que quiere producir imágenes de culto requiriera una ordo, una ordenación y misión por parte de la Iglesia [...] En la imagen de culto se prolonga el Sacramento, el *opus operatum* de la gracia. A ella se acerca el creyente como a un poder sagrado” (Guardini, 1960, pp. 23-24).

manera activa las cualidades milagrosas de la imagen de culto latinoamericana, en advocaciones como la Virgen de Guadalupe en México o el Señor de los Milagros en Perú, y una larga lista de epifanías acontecidas directamente a la población nativa.

El culto a las imágenes, así pues, se instala en el corazón del catolicismo latinoamericano (Marzal, 2005). Esta es la principal motivación, al igual que en el cristianismo oriental, para elaborar una teología latinoamericana de la imagen. Esta teología no buscaría simplemente indicar una orientación pastoral, sino que, al igual que la teología oriental de la imagen, pretendería comprender el misterio de la revelación de Dios en Jesucristo *desde* el culto a la imagen y todo lo que él comprende (fiesta, baile, música, etc.), entendido este culto como una instancia privilegiada para el conocimiento del Dios encarnado. Como se hace evidente, una empresa de esta naturaleza implicaría una serie de consideraciones epistemológicas y dogmáticas difícilmente abordables en el presente ensayo. En este sentido, ahora solo nos proponemos despejar un poco el camino. La cuestión que abordaremos aquí es qué se entiende por imagen en el contexto de la evangelización de América y qué relación guarda esta concepción con la imagen de la tradición cristiana prerrenacentista.

El acontecimiento de la imagen

La irrupción milagrosa de la imagen de culto en Latinoamérica

El acta de nacimiento de la imagen de culto latinoamericana se suele ubicar en torno a la segunda mitad del siglo XVI, momento en el que la imagen cristiana de origen hispano ha incorporado de manera estable diversos elementos de la sensibilidad religiosa de los pueblos nativos (Gruzinski, 1994; Marzal, 2005; Millones, 1998), convirtiéndose en el principal dispositivo de significación de la realidad y en el núcleo de un orden social que se articula en torno a la fiesta religiosa (Echeverría, 2011; Cruz de Amenábar, 1995). A este respecto, Serge Gruzinski (1994) destaca que:

Leyendo las crónicas y los diarios del siglo XVII, la historia de la Nueva España parece ordenarse en torno a una serie de acontecimientos cuyo núcleo está ocupado por la imagen religiosa. En otras palabras, el acontecimiento de la Nueva España es, más que de ordinario, la imagen. (p. 134)

Esta perspectiva historiográfica nos permitiría plantear, consecuentemente, que el momento fundacional de la América mestiza no viene dado por la llegada del conquistador, sino por la aparición de la imagen sagrada que se autocomunica a los pueblos nativos adoptando sus propios parámetros culturales.

Este origen milagroso tiene una doble significancia. Por una parte, denota aquella función sacramental que asume la imagen de culto latinoamericana, y, por otra, al ser imágenes que se aparecen al pueblo indígena con independencia de la intervención de las autoridades coloniales e incluso contraviniendo su voluntad, se constituye en un signo político de gran relevancia. En la mayoría de los relatos se constata cómo este objeto de poder, que es la imagen, compite con la autoridad de los clérigos, quienes, o bien no reconocen su legitimidad o bien intentan trasladarla a los centros del poder colonial (Millones, 1998, pp. 21-24). Las imágenes, no obstante, se escapan y regresan al lugar donde fueron encontradas por la población nativa, donde se termina edificando su santuario⁷. El ejemplo más conocido de este tipo de imágenes es la Virgen de Guadalupe, patrona de América Latina, cuya autoplasmación milagrosa en la tilma del indio Juan Diego se convierte en la prueba de que la Reina del Cielo se comunica directamente con su pueblo.

Otro ejemplo significativo del surgimiento de la imagen de culto en Latinoamérica, menos espectacular quizá, es la Virgen de Copacabana, obra del descendiente de la dinastía inca Tito Yupanqui. En este caso, si bien la imagen es producida por un ser humano, el milagro se reconoce en el hecho de que el indio, sin mayor preparación técnica y como fruto de su profunda fe, después de varios intentos que son objeto de burlas y son rechazados por las autoridades eclesíásticas, termina elaborando la imagen milagrosa de la Virgen que es venerada hasta nuestros días en su santuario. La historia de esta imagen, aun-

⁷ Es notable el paralelismo que se observa respecto al surgimiento del culto a los santos en la Iglesia antigua, donde también el poder del santo, que se transmite sin mediaciones al pueblo, compite en muchos casos con el control que el obispo busca estatuir como principal autoridad eclesíástica (Brown, 2018, pp. 87-97).

que no dé cuenta de una autoproducción, revela que su confección se trata de una actividad inspirada, y que esta inspiración no es fruto de una mera pericia artística o de la dignidad de un cargo, sino que es infundida por Dios mismo de manera directa al pueblo creyente:

y si la Gracia de copiar avia / con sus colores mismos a Maria, / bien escogió la barbara rudeza, / porque graciosa fuesse su destreza: / sino fue que eligio la mano indiana / para venir al templo milagroso / de su Copacabana, / disponiendo la Gracia, que Maria / para llegar al pueblo tenga guía. (Fernando de Valverde como se cita en Siracusano, 2005, pp. 327-328)⁸

Se hace especialmente relevante que ambos tipos de imágenes, la imagen autoproducida (ἄχειροποίητη) y la imagen inspirada, se señalan también como el origen del culto a las imágenes en el cristianismo antiguo (Belting, 2009, pp. 69-105). De hecho, el relato sobre la aparición del ícono de la Santa Faz, aquella impresión milagrosa de su rostro que el mismo Jesucristo envía al rey Abgar para que se sane de la enfermedad que lo aquejaba, es interpretada en el marco de la tradición bizantina como testimonio de que Jesucristo mismo instituyó la imagen de culto como signo sacramental⁹. Por su parte, el retrato de la Virgen con el Niño atribuido popularmente al apóstol Lucas se presenta como el fruto de la inspiración divina, vinculando la producción de imágenes con la actividad apostólica y reivindicándolas como una forma de anuncio del evangelio homologable a las Sagradas Escrituras¹⁰.

Las imágenes milagrosas de la Virgen de Guadalupe y la Virgen de Copacabana, en este sentido, son paradigmáticas. Junto con ejemplificar las dos tipologías fundantes de la imagen de culto en la tradición cristiana, reivindican lugares de cultos prehispánicos, el cuerpo moreno del indio, un imaginario matriarcal con referencias locales, así como el empleo de objetos y materiales autóctonos tales como el ayate y el maguey (Marzal, 2005, pp. 15-24)¹¹. Ambas

⁸ Versos compuestos en 1641 por Fernando de Valverde en honor a la Virgen de Copacabana.

⁹ Una de las fuentes más antiguas de este relato se encuentra en la *Historia Ecclesiae* de Eusebio de Cesarea (*Hist. Ecl.* 1.12.), y es referido en el primer discurso de Juan Damasceno contra los iconoclastas (*De imaginibus orationes* 1, 33).

¹⁰ Juan Damasceno plantea que, dado que Dios asumió una forma visible en Jesucristo, el anuncio de su acción salvadora se da tanto a través de relatos escritos como a través de imágenes: “registra [γράφει] todo [la acción redentora de Jesucristo], en palabra y en colores, en libros e imágenes.” (*De imaginibus orationes* 3, 8).

¹¹ Respecto a las tipologías latinoamericanas de la Virgen, véase el análisis de la denominada “Virgen-Cerro” (Gisbert, 1980).

imágenes son producidas durante el siglo XVI. Sin embargo, su reconocimiento oficial como imágenes milagrosas se va a concretar a mediados del siglo XVII, a raíz del cambio de perspectiva impulsado especialmente desde la iglesia diocesana y el desarrollo de una elaborada literatura apologética que legitima sus portentos. Obras como *Imagen de la Virgen, Madre de Dios de Guadalupe* (1648) de Miguel Sánchez o *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1634-38) de Alonso Ramos Gavilán testimonian este giro¹². Sobre este fervor por las imágenes portentosas, Gruzinski (1994) comenta:

Los predicadores se desembocan; ya no se trata, según ellos, de arraigar en América las réplicas de cultos europeos, sino de establecer la superioridad del Nuevo Mundo sobre el Antiguo, y también –¿por qué no?– de la Ciudad de México sobre el cielo, que la Virgen ha abandonado para establecerse en la colina del Tepeyac. (p. 144)

El culto de estas “nuevas” imágenes se masificará a través de su reproducción en estampas y grabados, los cuales se encuentran directamente conectados con el poder milagroso del original, y cuya fama y reproducciones comenzarán a conquistar el interés del Viejo Mundo (Doménech, 2011). Este giro en la valoración de la nueva imagen milagrosa y mestiza que se comienza a producir en América puede ser leído como una astuta estrategia de consolidación del poder colonial, pero, en el fondo, es el resultado de un complejo proceso de hibridación cultural, que incide incluso en la autocomprensión del mismo conquistador¹³. En cualquier caso, la imagen de culto y toda la performance festiva que ella comporta se convertirá en el corazón de un peculiar sistema de significación de la realidad, en el que la experiencia sensorial jugará un rol protagónico.

El concepto barroco-latinoamericano de imagen

Diversos/as autores/as subrayan la centralidad que asume la imagen como dispositivo de significación de la realidad en el contexto del barroco latinoamericano. La imagen, entendida como categoría gnoseológica que

¹² Véase Siracusano (2005, p. 310); Gruzinski (1994, p. 121); Millones (1998, pp. 12-16).

¹³ A este respecto, subraya Gruzinski: “La imagen barroca adopta una función unificadora en un mundo cada vez más mestizo que mezcla las posesiones y las escenificaciones oficiales con la gama inagotable de sus diversiones, las danzas indígenas con los ‘bailes de monstruos y máscaras con diferentes trajes, como se acostumbra en España’”. (1994, pp. 145-146).

desdibuja los límites entre lo real y lo imaginario, sería un rasgo característico de la cultura barroca latinoamericana que terminaría definiendo modos propios en cada plano de la cultura: una ética de la reciprocidad, una estética del encantamiento, una economía del derroche, una metafísica de la apariencia, y un ejercicio de la política inseparable de la experiencia de lo sagrado (Echeverría, 2011; Cruz de Amenábar, 1995; Parker, 1993). Como se ha señalado, el acontecimiento que inaugura este proceso es la irrupción de la imagen de culto latinoamericana durante la centuria que va entre 1550 y 1650, desde su aparición milagrosa hasta el surgimiento de una literatura apologética que la valida frente a sus detractores.

En el periodo inmediatamente posterior, que va desde mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX, momento en que tiene lugar la creación de los estados-naciones de América Latina, la nueva imagen consolidará su autonomía: por una parte, se elaborará lo que podríamos llamar una “poética de la imagen”, que incidirá en la obra de intelectuales contemporáneos como Octavio Paz o José Lizama Lima (Martínez, 2011), y, por otra, se asistirá al surgimiento de una pintura popular que se independiza de los maestros europeos y se desarrolla lejos de los centros de poder virreinal (Millones, 1998, pp. 19-20). Ambos hechos son determinantes para el desarrollo de la cultura latinoamericana postcolonial, pues durante el siglo XX se constituirán en fuente del imaginario vanguardista latinoamericano en la búsqueda de una modernidad cultural alternativa al paradigma europeo.

Ahora bien, aunque durante el barroco latinoamericano no encontramos algo así como una filosofía o una teología de la imagen, a partir de la interpretación de las fuentes históricas sí se puede esbozar una determinada concepción de este término. En este punto, es necesario subrayar el hecho de que la imagen de culto latinoamericana es una imagen híbrida, cuyo origen se encuentra en el cruce de dos tradiciones: la hispana y la amerindia. Al subrayar este hecho, queremos hacer notar que la nueva imagen no consiste en una mera sustitución del ídolo prehispánico por la imagen cristiana, sino que se trata de un dispositivo que conserva y fusiona usos, sensibilidades y concepciones de ambas tradiciones.

Respecto a la tradición hispana, Gruzinski (1994) destaca la incidencia de dos tipos de imágenes que llegan desde Europa: la imagen de devoción, que traen los conquistadores para sustituir los ídolos prehispánicos, y la imagen de carácter político, que busca consolidar el poder de las autoridades de ultramar en el marco de ceremonias civiles (pp. 147-151). Si bien cada una de estas imágenes cumple funciones diferentes, ambas comparten una misma naturaleza de simulacro, es decir, son concebidas como la sustitución inanimada de un prototipo que se encuentra en otro lugar –el cielo o el reino de España. Esta distinción taxativa entre simulacro y prototipo contrastará fuertemente con la realidad del ídolo prehispánico, como la *ixiptla* mesoamericana o la *huaca* andina, que reivindican una agencia sagrada en el mismo objeto material o, dicho de otro modo, que ostentan una presencia real que se autorepresenta en el objeto y que es capaz de incidir directamente en la vida de las personas. En este sentido, Gabriela Siracusano (2005) puntualiza que la imagen de origen europeo, al separarse en simulacro y prototipo, presentaría un carácter “transitivo”, mientras que el ídolo prehispánico –que “es” aquello que representaría tendría un carácter “reflexivo”, en el sentido de que no remite a otra realidad más allá de ella (pp. 27-35; pp. 271-276).

La nueva imagen de culto latinoamericana, apunta Siracusano, responde a ambas concepciones, es decir, se trata de una imagen transitiva y reflexiva a la vez¹⁴. Si bien se sustenta en la distinción entre imagen material y prototipo histórico, diferenciándose así respecto al ídolo prehispánico, la nueva imagen a su vez reivindica una presencia real y efectiva del prototipo en ella, una relación existencial entre ambos, a diferencia de la imagen de devoción que plantea esta relación como un simulacro. “¡Ah! ¡Si el mundo supiera lo que Dios atesora en ese simulacro!”, exclamará con entusiasmo un cronista de la época (como se cita en Gruzinski, 1994, p. 146)¹⁵. De este modo, la imagen de culto latinoamericana debe tanto al conquistador como al indio, pues:

¹⁴ Es necesario hacer notar que en el cristianismo popular mediterráneo de la época de la Colonia todavía circulan imágenes en alguna medida “reflexivas”, a las que se les habla, se les saca en procesión, se les organizan fiestas. Probablemente el influjo de esta concepción de la imagen cristiana también se hace presente a través de las múltiples migraciones a América, sellando el matrimonio entre lo europeo y lo indígena (Millones, 1998, pp. 39-40).

¹⁵ Sobre la distinción entre imagen de culto e imagen de devoción, distinción que se consolida con el Renacimiento, véase Guardini (1960).

más allá del pretendido carácter *representativo* de las imágenes devocionales, sus bases materiales –los pigmentos y sus mezclas– fueron entendidos como *portadores del poder divino*, no sólo por las culturas a las cuales iban dirigidas, sino por aquellos que las construyeron con fines catequizadores. (Siracusano, 2005, p. 269)

Como ya hemos señalado, esta nueva imagen portentosa desplegará su agencia sagrada en el contexto de las fiestas que se celebran en su honor, empoderando organizaciones sociales de base, tales como cofradías y hermandades (Marzal, 2005, pp. 13-14). Al modo de las *ekphraseis* bizantinas, la literatura apologética de la primera mitad del siglo XVI pondrá de relieve esta puesta en escena performativa y multisensorial de la nueva imagen, a través de grandilocuentes descripciones (Gruzinski, 1994, pp. 141-143). A este respecto, resulta interesante constatar que la nueva imagen, más que efecto directo de la transmisión de una doctrina o de una política, brota de la vida cultural que el pueblo desarrolla en torno a ellas y que termina dominando todos los planos de la vida social (Marzal, 2005, p. 13). En este sentido, el poder performativo de la imagen de culto latinoamericana produce un efecto festivo que se refleja en los diferentes niveles de la cultura o, dicho de otro modo, fiesta e imagen son dos realidades complementarias que permean la sociedad colonial, dando como resultado una “estetización” de la vida:

La “exagerada” estetización barroca de la vida cotidiana, “que vuelve fluidos los límites entre el mundo real y el mundo de la ilusión”, no debe ser vista como algo que es así porque no alcanza a ser de otro modo, como el subproducto del fracaso en una construcción realista del mundo, sino como algo que es así porque pretende ser así: como una estrategia propia y diferente de construcción de mundo. (Echeverría, 2011, p. 195)¹⁶

De este modo, más allá de la literatura apologética y panegírica, la imagen se convertirá en una categoría epistemológica fundamental para el mundo barroco latinoamericano, ostentando una naturaleza corpóreo-conceptual y retrotrayendo el campo del conocimiento desde la abstracción de los universales hacia el plano de lo sensible (Martínez, 2011, pp. 158-166). En este contexto, la apariencia no es el dominio del error, contrapuesto al ámbito de la verdad, sino el medio en el que el ser (*τὸ ὄντως ὄν*) hace acto de presencia y desde el que la inteligencia (*νοῦς*) comienza su camino de intelección (*νοεῖν*),

¹⁶ Sobre la pervivencia del sistema religioso festivo barroco en nuestros días, véase Aguirre (2020b).

recurriendo de manera permanente a la percepción sensible (αἴσθησις) como fuente de toda posibilidad de conocimiento: máscaras, bailes, juegos, y todo lo que constituye la performance festiva en torno a la imagen sagrada asumen de este modo la función de una declaración veritativa (ἀποφαντικός λόγος)¹⁷. Según Luz Ángela Martínez (2011), esta auténtica epistemología de la imagen, encuentra una contundente expresión en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), quien lleva a cabo una síntesis propia de las corrientes neo-aristotélicas de la época para dar a luz una teoría del conocimiento en la que el conocer:

opera mediante una transformación progresiva que va del impacto producido por la materia en los sentidos hasta llegar al pensamiento puro, sin que este último se desprenda nunca de manera definitiva de la sensación y la representación; de tal modo que el concepto o la “forma pura” siempre va a referir la materia o el objeto concreto del cual partió. En el marco general del Barroco, la estrecha relación concepto-objeto o concepto-materia, describe con exactitud los dos elementos que configuran indiscerniblemente la representación o imagen barroca de indias. (pp. 169-170)

Para el tema que nos ocupa, se hace especialmente relevante poder establecer que, en el marco del barroco latinoamericano, cuyo acontecimiento fundante es la irrupción de la imagen de culto, el concepto de imagen se termina comprendiendo mucho más que como un simulacro que se contrapone a la verdad, como un dispositivo de conocimiento que articula los planos de lo sensible y lo inteligible. Como ya hemos observado, el acontecimiento de la imagen tendrá un impacto determinante para el desarrollo de la cultura latinoamericana contemporánea. A su vez, este acontecimiento señala el comienzo del catolicismo latinoamericano y lo determina hasta nuestros días, inaugurando una perspectiva de reflexión teológica que, en nuestra opinión, todavía no ha sido suficientemente explorada.

¹⁷ En este sentido, “al disfrazarse, el hombre del Barroco encontraba su verdadera personalidad: el disfraz fue para él una forma de encuentro con la verdad” (Cruz de Amenábar, 1995, p. XIV).

Hacia un concepto teológico de imagen

A la luz de lo expuesto hasta aquí, podríamos establecer tres rasgos característicos de la imagen de culto latinoamericana: se trata de una imagen hispana y amerindia, transitiva y reflexiva, sensible e inteligible. Al caracterizarla como híbrida, hacemos hincapié en el hecho de que estos binomios no se encuentran en una relación dialéctica, que diluye el binomio en un tercer término, sino en una relación de contraste, que singulariza, pero a la vez declara una mutua dependencia (Guardini, 1996, p. 79). Por su parte, hemos identificado ciertos paralelismos entre la aparición de la imagen de culto en América Latina y el surgimiento del culto a las imágenes en la Iglesia antigua. En lo que sigue, a partir de la reflexión desarrollada en el marco de la teología del pueblo y de la doctrina de la imagen elaborada en el marco de la querella iconoclasta, nos proponemos analizar el contenido teológico de la nueva imagen de indias.

La imagen de culto latinoamericana como eslabón de la tradición eclesial (hispana-amerindia)¹⁸

Las imágenes que son objeto de nuestra reflexión se suelen catalogar como “sincréticas”, en el sentido de que son el resultado de una mezcla de dos tradiciones culturales. Sin lugar a dudas, como ya se ha indicado, la imagen de culto latinoamericana es sincrética en este sentido: es fruto del cruce entre la imagen cristiana europea y el ídolo prehispánico. No obstante, este calificativo muchas veces denota también una suerte de contaminación, una falta de “pureza” respecto a las tradiciones mezcladas consideradas en sí mismas. Vale la pena preguntarse si existe alguna tradición cultural y religiosa que no sea fruto de un proceso de sincretismo. Sin ir más lejos, la imagen de culto de la Iglesia antigua encuentra sus referentes inmediatos en la imagen pagana grecorromana que, por una parte, proporciona tipos iconográficos (el Hermes Crióforo para el Buen Pastor, la diosa madre Isis para la Virgen con el Niño, el

¹⁸ Sobre la imagen de culto como dispositivo para la transmisión de la fe en Latinoamérica, véase Aguirre (2020c).

emperador para el Pantocrátor, los cónsules para los apóstoles, los retratos funerarios para los/as santos/as, etc.), y, por otra parte, ya prefigura el poder sacramental de la imagen cristiana al ser depositaria del numen divino¹⁹.

Después de un largo y complejo proceso de asimilación, la imagen de culto cristiana será objeto de una definición dogmática recién en el marco de la querrela iconoclasta de los siglos VIII y IX. En la primera etapa de esta discusión, que se desarrolla entre los años 726 y 787, se acusará a aquellos que veneran imágenes de haberse alejado del cristianismo originario y haber introducido prácticas idolátricas en la Iglesia, las cuales transgredirían la prohibición veterotestamentaria de elaborar imágenes de Dios (Ex. 20:4-5; Dt. 7:25). Ante esta acusación, se argumentará que mientras Dios no tenía un rostro ciertamente no podía ser representado en una imagen, pero que con la encarnación Dios mismo asume una forma visible, superando el tiempo de la ley (la sombra de los bienes futuros) e inaugurando el tiempo de la imagen (la plenitud de los tiempos) (Heb. 10:1)²⁰. A su vez, subrayará Juan Damasceno, el evangelio de Jesucristo no se ha transmitido solo a través de un testimonio escrito, sino también a través de prácticas que han ido constituyendo una tradición no escrita (*De imaginibus orationes* 2, 16).

La imagen de culto latinoamericana, desde su aparición misma en el siglo XVI, también fue objeto de sospecha de idolatría, intentándose purificar de todo vestigio prehispánico. Como ya se ha señalado, incluso en la época contemporánea, y particularmente durante el primer periodo de desarrollo de la teología latinoamericana, se sostendrá que la imagen y las prácticas festivas que se desarrollan en torno a ella deben ser purificadas o corregidas²¹. De manera análoga a la sospecha expresada por los iconoclastas de los siglos VIII y IX, hablar de purificar una práctica –más que de discernirla a la luz del evan-

¹⁹ La primera parte de la minuciosa obra de Hans Belting (2009) sobre la historia de la imagen de culto cristiana aborda en detalle este parentesco con la imagen pagana (pp. 45-192). Vale la pena mencionar que los tipos iconográficos latinoamericanos también se configuran en relación al imaginario indígena de lo sagrado, como es el caso, por ejemplo, de la Virgen Cerro.

²⁰ Véase Juan Damasceno, *De imaginibus orationes* 2, 22-23.

²¹ En esta línea, Alberto Methol puntualiza: “Durante este primer periodo, la religiosidad popular fue menospreciada, vejada, a lo sumo tratada como mal inevitable, en vías de desaparición, rezago mágico, fetichista, que era necesario purificar en el mejor de los casos, o soportar en condescendencia provisoria [...] Creo que nunca, dentro de la Iglesia Católica, se asistió a una iconoclasia tan extendida y agresiva” (1977, p. 47).

gelio— supone la existencia de un cristianismo puro, dispensado de la contingencia de la historia y la cultura, pero a su vez desentendido de la acción libre y eficaz del Espíritu Santo.

A este respecto, las teologías culturalistas plantearán un giro sustancial, al poner de relieve que el anuncio del evangelio solo se puede dar en el marco evolutivo de las culturas. En la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI (1994), encontramos una primera orientación que abre este camino de interpretación, la cual será desarrollada profusamente por la denominada teología del pueblo:

El Evangelio y, por consiguiente, la evangelización no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna. (Paulo VI, 1994, párr. 20)²²

El concepto de inculturación, empleado con posterioridad (*Catechesi Tradendae* de Juan Pablo II en 1979), sintetizará los principales aspectos del enfoque culturalista, planteando las siguientes premisas: 1) La cultura no es un complemento del anuncio del evangelio, sino su condición de posibilidad (Francisco, 2013, párr. 115); 2) No hay formas culturales más idóneas que otras para el anuncio del evangelio, y mucho menos una cultura que se identifique con la tradición cristiana; 3) El anuncio del evangelio es un acontecimiento relacional, que interpela tanto la cultura de aquellos que son evangelizados como la de aquellos que evangelizan (Methol, 1977, pp. 47-48; Gera, 1977, p. 102). Se hace especialmente relevante el paralelismo que se establece entre el concepto de inculturación y la encarnación, entendida esta última como el fundamento último del primero: del mismo modo que Dios asume un rostro concreto para darse a conocer y desplegar su obra redentora, el anuncio de *este* evangelio o buena noticia requiere de culturas concretas, formas de vida, para realizarse.

²² Véase Methol (1977), Gera (1977) y Scannone (1987). Entre los documentos magisteriales que desarrollan este enfoque cultural, cabe destacar los documentos conclusivos del III y V encuentros del CELAM (Puebla 1979 y Aparecida 2007, respectivamente) y la exhortación apostólica de Francisco *Evangelii Gaudium* (2013).

De este modo, la inculturación del evangelio en América Latina comporta una asimilación de la imagen de culto hispana y el ídolo prehispánico, que en ningún caso implica una degradación de la tradición cristiana, sino que, muy por el contrario, constituye el modo en que se encarna la Buena Nueva en estas latitudes. De la misma manera que las semillas del verbo presentes en la cultura greco-romana florecen en el cristianismo del primer milenio, en el cristianismo latinoamericano vemos florecer las semillas de los pueblos originarios. No se trata de nuevas tradiciones, sino del incremento histórico de una misma tradición eclesial, tal como subrayaron en su momento los teólogos de la querella iconoclasta. Como ya se ha dicho, una de las características diferenciadoras de la imagen de culto latinoamericana respecto a sus precedentes históricos inmediatos es su función sacramental, aspecto que también se reconoce en la imagen cristiana del primer milenio. En este sentido, siguiendo a Alberto Methol (1977, p. 55), podemos afirmar de buen grado que, además de las semillas de los pueblos originarios, en la imagen de culto latinoamericana florecen los vestigios de un cristianismo antiguo que pareciera ser culturalmente más próximo al mundo prehispánico que al de la Europa renacentista.

***La imagen de culto latinoamericana como signo sacramental (transitiva-reflexiva)*²³**

La teología de la imagen, elaborada en torno a Nicea II, presupone una teología sacramental que, si bien reconoce la preeminencia de ciertas acciones sacramentales que son dirigidas por los ministros ordenados (los siete sacramentos definidos en el Concilio de Trento), identifica la eficacia de la Gracia divina (el *ex opere operato*) también en determinadas prácticas ejecutadas por el pueblo, tales como la veneración de las imágenes²⁴. En este sentido, es importante tener en cuenta que en el marco de Nicea II, donde se define la doctrina cristiana sobre la imagen de culto, no existía la distinción jurídica entre “sacramento” y “sacramental” y, por tanto, entre “liturgia” y

²³ Sobre la dimensión sacramental de la imagen de culto latinoamericana, véase Aguirre (2021; 2020b).

²⁴ Véase Juan Damasceno, *De imaginibus orationes* 2, 14 y 3, 34. A este respecto, Romano Guardini (1960) señala: “En la imagen de culto se prolonga el sacramento, el *opus operatum* de la gracia. A ella se acerca el creyente como a un poder sagrado; que, naturalmente, no se opone ‘entre él y Dios’, según expresa el subjetivismo de la Edad Moderna, pues aquello de que se trata es de poder de Dios mismo; y tampoco divide la personalidad del hombre, pues ese poder, aunque se vuelva hacia la persona, tiene la estructura de una iniciativa que permanece en sí, llamando e influyendo” (Guardini, 1960, p. 24).

“piedad popular”²⁵. La teología sacramental que sustenta la teología de la imagen ciertamente distingue diferentes instancias en la vida sacramental de la Iglesia (distingue entre la naturaleza artificial de la imagen de culto y el pan y el vino consagrado como imagen natural de Jesucristo), pero comprende estas instancias como un *continuum*. En este contexto, la imagen no se limita a instruir, enseñar o educar, sino que forma parte de un mismo y único camino hacia la epifanía de Dios (Guardini, 1965, p. 100)²⁶.

Más allá de la discusión jurídica sobre quién posee el monopolio de la acción sacramental y la naturaleza directa o indirecta de la acción divina en cada caso –cuestión que excede ampliamente el cometido del presente ensayo–, lo que nos interesa destacar es que la doctrina cristiana de la imagen, si bien distingue entre imagen y prototipo, reivindica en ella una presencia real y efectiva del prototipo sagrado, que se traduce en una acción santificadora²⁷. Esta presencia del prototipo en la imagen encuentra su fundamento último, al igual que toda acción sacramental, en el carácter real (ἀληθινής) y no imaginario (καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν) de la encarnación de la Palabra, de la cual la imagen de culto es signo fidedigno (πίστωσις)²⁸. Como enseñan los padres defensores de las imágenes, en la imagen de Jesucristo es la misma persona (ὑπόστασις) de Jesús la que se hace presente²⁹, y esta presencia solo puede ser reconocida por la acción del Espíritu Santo (Guardini, 1960, pp. 28-29). A este respecto, subraya Leonidas Uspenski (2003):

La oración ante el cáliz se dirige a una Persona concreta, porque sólo dirigiéndose a la Persona –en relación con ella– es posible participar de lo que esta persona porta en sí, de aquello que esta Persona *enhipostatiza*. Ahora bien, este contacto exige una imagen, ya que el hombre no se dirige a un Cristo imaginario, ni a una divinidad abstracta, sino a una Persona: “Tú eres verdadero Cristo... éste es tu Cuerpo” (la imagen sobre el cáliz) [...] La realidad del cuerpo de Cristo glorificado en el sacramento de la

²⁵ Respecto a la naturaleza popular de la liturgia véase Guzmán (2018).

²⁶ Vale la pena aclarar que la monopolización de la acción sacramental por parte del ministro ordenado que promueve Trento, aunque haya podido incidir *a posteriori* en la separación de la piedad popular respecto a la liturgia, no va en contra del culto de las imágenes, sino que pretende defender los ministerios ordenados en el marco de la liberalización que promueve la Reforma Protestante.

²⁷ Con la imagen de culto “al hombre le ocurre algo: se purifica, se ordena, se renueva, se transforma. Luego vuelve a ser entregado de nuevo a su vida cotidiana, pero lleva algo consigo: el mandato y la capacidad” (Guardini, 1960, pp. 24-25). Véase también Guzmán (2018, p. 486).

²⁸ Así se indica en el Concilio de Nicea II (COD 135).

²⁹ Véase Teodoro Estudita, *Epistolarum Lib. II* (PG 99 1589D) y Juan Damasceno, *De imaginibus orationes* 3, 11-12.

eucaristía está, pues, necesariamente vinculada a la autenticidad de su imagen personal, porque el cuerpo de Cristo representado en el icono es ese mismo “cuerpo de Dios que resplandece de gloria divina, incorruptible, santo, vivificante”. (pp. 500-501)

De este modo, la enseñanza de la Iglesia reconoce, por una parte, que la imagen material no es lo mismo que el prototipo sagrado, pero, por otra, afirma que este *está* en ella en virtud de la semejanza³⁰. En la imagen de culto cristiana, imagen y prototipo están unidos de manera inconfundible (ἀσυγχύτως) e inseparable (ἀχωρίστως) a la vez, al modo de las dos naturalezas de Jesucristo, pero “no en el sentido de que entre él [prototipo] y su imagen hubiera una especie de ‘unión hipostática’, sino porque entre la persona y el icono de Cristo subsiste una relación intencional de semejanza” (Schönborn, 1999, p. 201). Se hace imprescindible establecer en este punto que, en el marco de la teología cristiana, ser semejante –es decir, tener un rostro y una apariencia concreta–, no indica en ningún caso un grado de inferioridad respecto al ser de Dios; muy por el contrario, define *el* lugar de Su revelación³¹. Así pues, podemos afirmar de buen grado que la imagen de culto cristiana es transitiva y reflexiva a la vez. Su reflexividad –que en el caso de la imagen de culto latinoamericana muchas veces se atribuye a resabios idolátricos– no comporta la confusión entre imagen y prototipo, sino la afirmación de que Dios mismo (y la Virgen y los/as santos/as) tiene un rostro y que, no por necesidad, sino libre y amorosamente, en ese rostro ha querido comunicarse y santificar el mundo (Schönborn, 1999, p. 11).

En el marco de la teología latinoamericana, son escasas las referencias a la teología de la imagen de Nicea II a la hora de hablar del culto a las imágenes³². De manera general, se habla del carácter simbólico de la imagen, en un sentido más bien semiótico ajeno al sentido teológico del signo sacramental, que tiene un fundamento cristológico y conecta el culto de la imagen con el corazón mismo de la revelación cristiana. En la obra de Rafael Tello (2015), no obstante,

³⁰ Así se expresa en el Catecismo de la Iglesia Católica (2000): “Al mismo tiempo, la Iglesia siempre ha admitido que, en el cuerpo de Jesús, Dios ‘que era invisible en su naturaleza se hace visible’ (Prefacio de Navidad). En efecto, las particularidades individuales del cuerpo de Cristo expresan la persona divina del Hijo de Dios. Él ha hecho suyos los rasgos de su propio cuerpo humano hasta el punto de que, pintados en una imagen sagrada, pueden ser venerados porque el creyente que venera su imagen, ‘venera a la persona representada en ella’” (CIC 477).

³¹ Esta perspectiva, destaca el Cardenal Schönborn (1999), hunde sus raíces en la teología trinitaria de los primeros siglos de la era cristiana: “el concepto de imagen experimenta una corrección cargada de consecuencias para la adecuada comprensión del arte: entre el arquetipo divino y la imagen divina no se da ningún desnivel de ser. En el contexto de la teología trinitaria, la noción de imagen pierde toda apariencia de inferioridad” (p. 23).

³² Véase Van Kessel (2006) y Caamaño (2005; 2021).

encontramos una profusa reflexión sobre el modo sacramental de conocer a Dios que caracteriza la experiencia de fe de los pueblos latinoamericanos. A este respecto, el teólogo argentino subraya:

El pueblo nuevo –tal vez retomando algún antiguo saber– se habituó a captar la presencia de Dios en las cosas y en los hechos sensibles, que tomaron así para él valor de ‘signos’. Y por esto su conocimiento de Dios es básicamente de carácter sacramental. (p. 81)

Entendida como signo sacramental, pues, la imagen de culto latinoamericana reivindica una presencia real del prototipo en la imagen, cuya presencia misma –no una idea o metáfora– provoca una serie de prácticas celebrativas –mandas, procesiones, y fiestas–, las cuales, en definitiva, son testimonio de una relación personal entre Dios y su pueblo fiel.

***La imagen de culto latinoamericana como categoría epistemológica (sensible- inteligible)*³³**

Para Rafael Tello (2008) –muy próximo al planteamiento de Romano Guardini– el signo sacramental no solo dispensa la Gracia divina, sino que también provee de un conocimiento positivo de Dios, es decir, significa. La imagen de culto cristiana, en este sentido, es una declaración veritativa (ἀποφαντικός λόγος) de la encarnación de Dios y de su acción redentora en el mundo, puesto que, en ella, en virtud de la semejanza, se conoce a la persona del Hijo. Al venerarla y celebrarla, los pueblos van elaborando su propio relato de lo santo, que se expresa en himnos, músicas y bailes. A través de estas formas discursivas, arraigadas en la experiencia sensorial, el pueblo creyente responde a la pregunta que origina la teología cristiana: “Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?” (Mt. 16:15). En este sentido, más allá de la teología de la imagen entendida como la fundamentación dogmática de la imagen de culto cristiana, hay una teología de la imagen que se expresa en todas aquellas prácticas que dan forma al culto, una teología performativa portadora de una auténtica razón estética (αἰσθητικός λόγος).

³³ Sobre la dimensión epistemológica de la imagen de culto, véase Aguirre (2021).

Como subraya Tello (2008), en el marco de esta epistemología estético-sacramental del pueblo cuyo centro es la imagen, para que algo signifique debe ser eficaz antes que “razonable”, en un sentido convencional. La eficacia –el milagro o *σημεῖο*– que reivindica el pueblo como condición de posibilidad para el conocimiento de Dios, no obstante, es mucho más que una “falsa praxis de liberación”, una “costumbre vacía”, o una inclinación “supersticiosa” (p. 54). Posee una razonabilidad que no es necesariamente causal, sino muchas veces intuitiva³⁴. Ahora bien, la necesidad de sentir, en primer término, la acción milagrosa de Dios en la vida misma encuentra un fundamento teológico en el carácter *personal* de la revelación cristiana, pues aquello que revela la Palabra de Dios no es un concepto o una norma moral, sino a un Dios-persona viviente-concreto: “Jesús le dijo: ‘¿Tanto tiempo he estado con ustedes, y todavía no Me conoces, Felipe? El que Me ha visto a Mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: ‘Muéstranos al Padre?’” (Jn. 14:9)³⁵.

Este principio matérico-sensorial (*αἰσθητικός*) de la revelación cristiana va a ser subrayado por los teólogos defensores de las imágenes durante la querella iconoclasta, planteando que el conocimiento de Dios tiene una base primordialmente empírica³⁶. Del mismo modo que Dios posee una esencia supra-esencial, su conocimiento como Dios personal tiene un carácter también supra-razional³⁷. Ahora bien, como hemos señalado, la epistemología estético-sacramental del pueblo no se agota en una suerte de esteticismo, sino que da lugar a un relato expresado primordialmente en formas que podríamos llamar artísticas: poesía, música, baile. Estas formas discursivas constituyen propiamente modos de intelección de aquella experiencia celebrativa de Dios, en las cuales se pueden identificar valores, aspiraciones y, en definitiva, una determinada concepción de Dios. Son formas discursivas performativas

³⁴ Una razonabilidad “abductiva” (véase Aguirre, 2021, pp. 80-85).

³⁵ Juan Damasceno plantea que nosotros, como los apóstoles, podemos conocer a Jesucristo en persona (*σωματικῶς*) a través de su imagen (*De imaginibus orationes* 3, 12).

³⁶ En este sentido, como subraya Teodoro Estudita, el punto de partida del conocimiento de Dios es lo particular de su persona o *ὑπόστασις* y no lo general de su esencia o *οὐσία*, principio que se extrapola a toda forma de conocimiento: “Lo universal tiene subsistencia sólo en los individuos, así por ejemplo la humanidad en Pedro, Pablo y los demás individuos de la especie humana. Si los individuos no existen, tampoco existe la humanidad en general” *Antirrheticus III*, cap. 1, 15.

³⁷ A este respecto, Guardini (1996) puntualiza: “El carácter supra-razional de lo viviente-concreto debe ser salvaguardado. Por lo tanto, el acto específico de conocimiento que capta lo concreto en cuanto tal no puede ser una mera conceptualización abstractiva. Debe poseer una viva concreción. Debe hallarse patentemente en relación con lo que se ha expresado antes con los vocablos ‘sentir’ o ‘ver’” (p. 71).

más que normativas, lo que supone que en sí mismas, como simples “textos”, no significan gran cosa, pues su sentido se encuentra vinculado de manera indisoluble a la performance celebrativa. Dicho de otro modo: para entender el significado de la imagen, que es un acontecimiento, hay que relacionarse afectivamente con ella, participando de la celebración comunitaria. Tocándola, hablándole, mirándola.

Esta teología performativa de la imagen en ningún caso sustituye o reemplaza lo que podríamos llamar una teología dogmática de la imagen, pero sí se constituye en su condición de posibilidad y le plantea ciertas exigencias metodológicas. Exige, sobre todo, no perder de vista aquel “orden vivo que se manifiesta en la revelación” (Guardini, 1965, p. 18), el cual es propiamente su objeto. En este sentido, es importante enfatizar que la imagen de culto es sensible-inteligible de la misma manera que en los binomios que hemos planteado con anterioridad, es decir, por contraste. El estímulo sensible invita a entender el mensaje salvífico y el entendimiento invita a participar en el orden vivo de Dios (Guardini, 1965, p. 27). Se trata de un camino de dos direcciones, de lo sensible a lo inteligible y viceversa, en el que el conocimiento de Dios no se agota ni encuentra una expresión más plena en ninguna de las dos esferas.

Como vimos en la primera parte de este ensayo, la imagen de culto latinoamericana comparte esta premisa epistemológica. En torno a esta “nueva imagen” se condensa el testimonio de la encarnación, la acción milagrosa de Dios que transforma la vida de las personas, y la memoria de los pueblos de América, que han asimilado el relato de la Buena Nueva desde sus propias coordenadas culturales. No cabe duda de que la imagen y la participación en su performance festiva provee de un tipo de conocimiento distinto al que nos puede otorgar un concepto teológico, por ejemplo. Si queremos hacer una teología de la imagen latinoamericana –una teología auténticamente situada–, no obstante, debemos contemplar como principio epistemológico fundamental la articulación de estos dos planos, el sensible y el inteligible. Junto con responder a la persistente llamada de Francisco y de buena parte de la teología y el magisterio latinoamericano a aprender a leer la fe del pueblo, consideramos que esta premisa epistemológica responde a su vez a un requerimiento general de nuestra época:

Tal vez puede decirse que el cambio de la filosofía –o mejor dicho, de la actitud cong-noscitiva en sí– que se está realizando en el paso de la “Edad Moderna” a la época futura, consiste en trasladar el centro de gravedad del pensar al ver; del reino inter-medio de los conceptos, tan extrañamente independiente, al reino de las cosas [...] En lo sucesivo, lo que importará serán el ojo, el oído, la mano vivos; en una palabra: los sentidos, cuya conexión va en cada caso desde las células más exteriores hasta el co-razón y el espíritu. Las cosas tienen que ser vistas, oídas, cogidas, gustadas de nuevo, ser aprehendidas con toda su potencia manifestativa. Y sólo después puede empezar su tarea el pensamiento –un pensamiento igualmente regenerado, desde luego–, que obedece a la realidad y capta todo lo que en ella aparece. (Guardini, 1965, p. 47)

Conclusiones

Al comenzar este ensayo, nos preguntábamos qué utilidad podía tener la elaboración de una teología latinoamericana de la imagen. Nos planteamos esta pregunta alrededor de 500 años después de que haya hecho su aparición la imagen de culto latinoamericana. Entre su nacimiento y nosotros/as, sin embargo, ha mediado un tortuoso proceso de colonización, otro de independencia, y un desarrollo de las ciencias sociales, la historiografía y la misma teología que ha permitido al menos corregir en parte la gran miopía del etnocentrismo. La teología de la imagen que se produce en Bizancio tarda más o menos lo mismo en elaborarse, si consideramos que el surgimiento de la imagen cristiana en la cuenca del mediterráneo se data en torno al siglo IV y su teología se elabora en torno al siglo IX. En este caso también asistimos a acontecimientos determinantes: la asociación de la Iglesia con el Imperio Romano, la separación del Imperio de Oriente y Occidente, la ocupación musulmana de buena parte de la ecúmene, la aparición del Imperio carolingio y la asimilación de la cultura greco-romana de la Antigüedad tardía como medio de transmisión del evangelio.

Pareciera ser que no estamos tan atrasados. De todos modos, más allá de las cronologías, hay una razón de fondo que nos impulsa a plantear la necesidad de elaborar una teología latinoamericana de la imagen, entendida esta como una teología fundamental: el hecho de que los pueblos latinoamericanos, como los mediterráneos del primer milenio, creen *con* imágenes. Nos parece que la teología no ha abordado suficientemente este aspecto de la fe de los pue-

blos latinoamericanos y que, incluso, lo ha malinterpretado. En este sentido, como planteaba Walter Benjamin (2008, pp. 307-327) respecto al quehacer de la historia, la teología no surge como un modo de especulación filosófica sino cuando se cae en la cuenta de que la experiencia de la revelación de Dios en Jesucristo peligra.

El principal objetivo de este ensayo ha sido plantear la pertinencia de una teología latinoamericana de la imagen. Así pues, en una primera parte intentamos describir ciertas características de la imagen de culto latinoamericana para proceder, en una segunda instancia, a analizar su contenido teológico. Hemos determinado el carácter híbrido de esta imagen y hemos analizado teológicamente los tres binomios que la definen: hispana-amerindia, transitiva-reflexiva, y sensible-inteligible. Hemos tomado como marco de referencia la teología del pueblo, uno de cuyos referentes principales es la obra de Romano Guardini, así como la teología bizantina de la imagen, porque consideramos que estos enfoques ofrecen un aparato conceptual más idóneo que el de otras teologías para abordar nuestro objeto de estudio: una imagen que reivindica una agencia sacramental.

Somos plenamente conscientes de que el desarrollo de una teología latinoamericana de la imagen requiere mucho más desarrollo que el presentado hasta aquí. Cabría pormenorizar cualitativamente la descripción de la imagen y su relación con los pueblos, analizar sus relatos, valorar y estudiar sus raíces indígenas y afrodescendientes como lo ha hecho la teología europea respecto al mundo greco-romano. Sería necesario participar de sus fiestas, escuchar atentamente sus relatos, aprender a creer como cree el pueblo, así como se busca que el pueblo dé razón de su esperanza con la teología. También se plantea la exigencia de revisar con gran detalle las implicancias dogmáticas, eclesiológicas, morales, litúrgicas y pastorales de este modo de creer, sin perder de vista en ningún momento, no obstante, el orden sensible-inteligible en el que florece esta fe y el protagonismo laical que la caracteriza. Incluso, habida cuenta de los paralelismos que identificamos entre la imagen latinoamericana y lo que hoy llamamos el ícono ortodoxo, ¿no cabría hablar mejor de una teología ecuménica de la imagen?

En cualquier caso, y aperebidos de los grandes desafíos que plantea, estamos convencidos de la necesidad de una teología de la imagen para nuestra época.

Abreviaciones

CIC = *Catecismo de la Iglesia Católica*

COD = *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*

EG = *Evangelii gaudium*

EN = *Evangelii nuntiandi*

PG = *Patrologia Graeca*

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

Juan Damasceno. *De imaginibus orationes I, II, III* (Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας, Λόγοι Α΄, Β΄, Γ΄). CPG 8045. *Patrologia Graeca*, 94, 1232-1420. [*Die Schriften des Johannes von Damaskos*, B. KOTTER, vol. 3, PTS 17, Berlin 1975].

- Teodoro Estudita. *Antirrheticus I, II, III* (Ἀντιρρητικός κατὰ εἰκονομάχων Α', Β', Γ'). *Patrologia Graeca*, 99, 328B-436A. [Λόγοι ἀντιρρητικοί κατὰ εἰκονομάχων, Κ. DALKOS, ΙΝΔΙΚΤΟΣ, Ἀθηναί 1998].
- Aguirre, F. (2018). *Arte y teología. El renacimiento de la pintura de íconos en Grecia moderna*. Ediciones UC.
- Aguirre, F. (2020a). La fiesta religiosa como lugar teológico. *Teología y Vida*, 62(2), 177-199. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492021000200177>
- Aguirre, F. (2020b). Religión popular: fiesta e imagen. *Veritas*, 47, 169-205. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732020000300169>
- Aguirre, F. (2020c). Tradición y transmisión de la fe. El caso de la 'religiosidad popular' en el Chile Actual. *Scripta Theologica*, 52(1), 215-243. <https://doi.org/10.15581/006.52.1.215-243>
- Aguirre, F. (2021). La lógica estético-sacramental de la fiesta religiosa. *Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía*, 2(53), 65-88. <http://dx.doi.org/10.32735/S0718-2201202100053943>
- Belting, H. (2009). *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Akal.
- Benjamin, W. (2008). *Obras* (Vol. I/2). Abada.
- Brown, P. (2018). *El culto a los santos*. Sígueme.
- Caamaño, J. C. (2005). Rostro de la eternidad. Imagen, conocimiento y condición simbólica. *Teología*, 86, 109-140.
- Caamaño, J. C. (2021). *La visión del invisible. Teología de la imagen y del conocimiento simbólico*. Agape.
- Catecismo de la Iglesia Católica. (2000). San Pablo.
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta. (1996). *A cura di Giuseppe Alberigo-Giuseppe L. Dossetti*. Edizioni Dehoniane Bologna.

- Cruz de Amenábar, I. (1995). *La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano*. Universidad Católica de Chile.
- Doménech, S. (2011). Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los 'verdaderos retratos' marianos como imágenes de sustitución afectiva. *Tiempos de América*, 18, 77-93. <http://hdl.handle.net/10550/54003>
- Echeverría, B. (2011). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Francisco. (2013). *Evangelii gaudium*. Conferencia Episcopal de Chile.
- Gera, L. (1977). Pueblo, religión del pueblo e Iglesia. *Teología*, 13(27-28), 99-123. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2715858>
- Gisbert, T. (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Gisbert.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica.
- Guardini, R. (1965). *Los sentidos y el conocimiento religioso*. Cristiandad.
- Guardini, R. (1996). *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guardini, R. (1960). Imagen de culto e imagen de devoción. En *La esencia de la obra de arte* (pp. 15-35). Guadarrama.
- Guzmán, G. (2018). Re-pensar el *ex opere operato*. Una consecuencia necesaria de la naturaleza popular de la liturgia. *Teología y vida*, 59(4), 481-502. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492018000400481>
- Martínez, L. Á. (2011). *Barroco y Neobarroco. Del descentramiento del mundo a la carnavalización del enigma*. Editorial Universitaria.
- Marzal, M. (2005). *Los santos y la transformación religiosa del Perú colonial*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Methol, A. (1977). Marco histórico de la religiosidad popular. En *Iglesia y religiosidad popular en América Latina: Ponencias y documento final*, (pp. 55-56). Consejo Episcopal Latinoamericano.
- Millones, L. (1998). *De la evangelización colonial a la religiosidad popular peruana: el culto a las imágenes sagradas*. Fundación el Monte.
- Parker, C. (1993). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica.
- Paulo VI. (1994). *Evangelii nuntiandi (exhortación apostólica sobre la evangelización en el mundo contemporáneo)*. Ediciones San Pablo.
- Ratzinger, J. (2001). *El espíritu de la liturgia. Una introducción*. Cristiandad.
- Scannone, J. C. (1987). Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina. *Teología y Vida*, 28, 59-71. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/15181>
- Scannone, J. C. (1999). Del símbolo a la práctica de la analogía, *Stromata*, 55(1-2), 19-51. <http://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2020>
- Schönborn, Ch. (1999). *El ícono de Cristo. Una introducción teológica*. Encuentro.
- Siracusano, G. (2005). *El poder de los colores. De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas (siglos XVI-XVIII)*. Fondo de Cultura Económica.
- Tello, R. (2008). *La Nueva Evangelización. Escritos teológicos-pastorales (tomo I)*. Ágape-Fundación Saracho.
- Tello, R. (2005). Palabra de Dios e imagen en la pastoral popular. [Publicación para uso interno de la Cofradía de Luján, según versión original de 1990].

Tello, R. (2015). *Fundamentos de una Nueva Evangelización*. Ágape–Fundación Saracho.

Uspenski, L. (2013). *Teología del icono*. Sígueme.

Van Kessel, J. (2006). Los íconos de la Ortodoxia: diálogos con el más allá. *Revista de Ciencias Sociales*, (16), 55-64. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70801604>

MICHEL FOUCAULT Y GILLES DELEUZE. SOBRE LA IMAGEN, EL PODER Y LA RESISTENCIA^a

Michel Foucault and Gilles Deleuze. On image, power and
resistance

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4064>

Recibido: 4 de agosto de 2021. Aceptado: 5 de abril de 2022. Publicado: 4 de mayo de 2022

*Leandro Sánchez Marín**

Resumen

En este texto nos proponemos abordar la última clase del semanario de Deleuze sobre el poder en Foucault a partir de dos momentos. El primero tiene que ver con el concepto de imagen y la interpretación sobre el cine que ya venía siendo una constante —aunque marginalmente— en estas clases de Deleuze. Seguidamente, el segundo momento tiene que ver con la relación entre poder y resistencia que arroja como resultado una interpretación del pensamiento de Foucault por parte de Deleuze como una obra viva y en constante construcción. Así, cumpliremos con la exigencia de una lectura que invita a pensar en los conceptos como herramientas de análisis integradas al desarrollo de situaciones donde el poder se presenta como noción central.

^a Este artículo es resultado del proyecto de investigación “El resurgimiento del realismo en la teoría política contemporánea y su extensión a la filosofía política de las relaciones internacionales”, desarrollado por el Grupo de Investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia (Inscrito con Acta N° 2021-40490).

* Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Miembro del Grupo de Investigación en Filosofía Política (GIFP) de la Universidad de Antioquia desde el año 2015, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6837-1081>. Correo electrónico: leandro.sanchez@udea.edu.co

Palabras clave

Deleuze; Filosofía política; Foucault; Poder; Resistencia; Imagen; Cine; Sociedad.

Abstract

In this text we intend to address the last class of the weekly Deleuze on Power in Foucault from two moments. The first has to do with the concept of image and the interpretation of cinema, which had already been a constant, albeit marginally, in Deleuze's classes. Then, the second moment has to do with the relationship between power and resistance that results in an interpretation of Foucault's thought by Deleuze as a living work in constant construction. Thus, we will fulfill the requirement of a reading that invites us to think of concepts as tools of analysis integrated to the development of situations where power is presented as a central notion.

Keywords

Deleuze; Political Philosophy; Foucault; Power; Resistance; Image; Cinema; Society.

*A menudo me sucede encontrarlo, pensar algo semejante a usted,
seguir una tarea análoga, o más a menudo, simplemente, que lo
que usted escribe me hace de repente avanzar.*

—Gilles Deleuze, Carta dirigida a Michel Foucault a finales de 1970.

El concepto de imagen y la ideología de la técnica

El famoso inicio de *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, donde el autor comenta la pintura de Diego Velázquez, *Las meninas*, representa el punto de partida de la reflexión deleuzeana sobre la imagen. En aquel comentario Foucault (2010) dice que el pintor ha dispuesto de una técnica que logra “una imagen definitivamente invisible” (p. 15) para el espectador que se deja capturar por él, que se deja introducir en el cuadro logrando un lugar privilegiado en tanto espectador. La imagen se torna así en un evento que deja ver y que también esconde el sentido de una obra humana. Deleuze interpreta la pintura como el primer nivel de los regímenes de la imagen al que califica como enciclopédico o soberano. La interpretación a la que se somete el arte es un anuncio de la invisibilidad de los significados que ella misma comporta, por ello desentrañar el sentido del mismo es el trabajo del crítico de arte y, sin embargo, como espectador, permanece alejado de ello: “[...] no es posible que la felicidad pura de la imagen ofrezca jamás a plena luz al maestro que representa y al soberano al que se representa” (Foucault, 2010, p. 25).

La soberanía, que caracteriza el primer nivel de los regímenes de la imagen que expresa Deleuze, es la clave del arte que es expresado por el artista que tiene “en una mano la paleta y en la otra el extremo del pincel” (Foucault, 2010, p. 21). Así, para Deleuze (2014), “soberanía de la imagen quiere decir que hay algo por ver detrás de la imagen” (p. 386). El desarrollo de la técnica y la ideología se dan la mano entonces al esconder lo que no puede estar dispuesto para el ojo humano. El sentido que contiene el concepto de ideología asociado a los regímenes de la imagen no tiene una carga valorativa que descalifique la creación artística, un régimen de la imagen no puede calificarse con los términos de lo bueno o lo malo, no se puede rechazar ni glorificar de entrada a través de un posible prejuicio que se establezca sobre ello: “no es ni bueno ni

malo. Cada régimen contiene lo más nulo y lo más bello, tiene su mediocridad de producción y sus obras maestras” (Deleuze, 2014, p. 388). La ideología como campo de las representaciones era entendida por Foucault como un redoble de sentido donde la superficie toma el lugar preponderante de la realidad. La superficie como imagen hace parte de la duplicación que ejerce la ideología cuando interpreta la realidad a través de su lente:

La Ideología no pregunta por el fundamento, los límites o la raíz de la representación; recorre el dominio de las representaciones en general; fija las sucesiones necesarias que aparecen allí; define los lazos que allí se anudan; manifiesta las leyes de composición y de descomposición que pueden reinar allí. Aloja todo saber en el espacio de las representaciones y, al recorrer este espacio, formula el saber de las leyes que organiza. Es, en cierto sentido, el saber de todos los saberes. (Foucault, 2010, p. 236)¹

Que la ideología no indague por los fundamentos y que no le importe la raíz de la representación con la cual trabaja, es lo que permite el desarrollo de su poder totalizador. Es el saber de todos los saberes precisamente en este sentido; pretende que nada se le escape y quiere dar cuenta de todo, pero solo logra dar cuenta de *toda* la superficie, la cual se confunde con el saber en sentido estricto. Disponer a partir de ello formas, dominios, leyes, disposiciones, métodos, etc., es su principal virtud y su primer problema, pues la ideología siempre será digna de sospecha precisamente por ser totalizante. La ideología también empobrece nuestra forma de conocer en la medida en que nos entrega parcialmente la experiencia que tenemos del mundo, ella transforma y deforma nuestros sentidos, vuelve mínima la capacidad de captar lo que la realidad nos informa al entregarnos definiciones que pretenden agotar todo el conocimiento que podemos tener de algo, ha infantilizado nuestros sentidos al nivel de exigir una nueva formación de ellos para alcanzar cierta madurez: “El lenguaje en imágenes no ha madurado todavía a plenitud porque nuestros ojos no se encuentran todavía a su nivel” (Benjamin, 2003, p. 64).

¹ Con esto no tratamos de sugerir que en Foucault se pueda encontrar la construcción de una teoría afirmativa de la ideología, simplemente queremos hacer notar que el concepto de ideología es funcional para la elaboración de cierta forma de la crítica que podemos encontrar en el autor. Al respecto se sugiere revisar la argumentación de Mark Cousins y Athar Hussain (1984) en su artículo “The question of ideology: Althusser, Pecheux and Foucault”. Allí, los autores dicen que “las obras de Foucault tienen profundas implicaciones en la forma en que se ha planteado la cuestión de la ideología [...] aquí nos concentramos en los temas principales que tienen una relación directa con la cuestión de la ideología, y los que hemos elegido para discutir son los siguientes: 1) el enfoque de Foucault sobre el proceso de subjetivación; 2) las técnicas de individualización (assujettissements) propias de la modernidad; 3) las nociones de ‘policía’ y ‘biopoder’; 4) razones para la rebelión y el fracaso de las relaciones de poder para lograr el efecto deseado; 5) el estado de las ilusiones; 6) la ciencia y la no ciencia” (pp. 172-173). Para otras versiones de la relación entre el pensamiento de Foucault y el concepto de ideología, sugiero ver Martín (2013), Daldal (2014), Benente (2015), Sherman (2019).

Maurice Merleau-Ponty (2003) creía, al igual que Benjamin, que la percepción de los objetos a nuestro alrededor es parcial precisamente porque no alcanzamos a ver lo que constituye el conjunto de disposiciones de, por ejemplo, una obra de arte. De esta manera, para él lo que se escapa a la conciencia en la contemplación de la pintura es decisivo a la hora de conocer una obra de arte. La técnica se revela como un momento sin el cual la pintura no puede tener lugar, al igual que pensaba Foucault respecto de *Las meninas*, la técnica representa un momento tan importante como el resultado que el ojo humano capta con el total sentido de una obra de arte. Si Deleuze considera que existen momentos artísticos que pueden caracterizarse a través de ciertos modelos a los cuales llama regímenes, es porque ha logrado captar el arte como un proceso que no se explica solo a través del genio del artista o solamente a través del resultado de su ejercicio como obra terminada, sino que mide a uno y otro a través de un conjunto que tiene un sentido, en este caso, para la pintura, un sentido soberano:

La enseñanza clásica distingue el dibujo y el color: se dibuja el esquema espacial del objeto, luego se lo llena de colores. Cézanne, por el contrario, dice: 'a medida que se pinta, se dibuja', 'queriendo decir que ni en el mundo percibido ni el cuadro que lo expresa, el contorno y la forma del objeto no son estrictamente distintos de la cesación o la alteración de los colores, de la modulación coloreada que debe contenerlo todo: forma, color propio, fisonomía del objeto, relación con los objetos vecinos' Cézanne quiere engendrar el contorno y la forma de los objetos como la naturaleza los engendra bajo nuestra mirada: mediante la disposición de los colores. Y de ahí proviene que la manzana que pinta, estudiada con una paciencia infinita en su textura coloreada, termina por hincharse, por estallar fuera de los límites que le impondría el juicioso dibujo. (Merleau-Ponty, 2003, pp. 19-20)

Aquí, la soberanía de Cézanne entiende que no puede esbozarse un primer plano y luego pintar para lograr una obra artística. Cuando indica que "a medida que se pinta, se dibuja" quiere hacer notar que solo la ideología que distingue entre métodos y técnicas es la que separa los momentos constitutivos del proceso y los presenta como si no tuviesen más que una relación secuencial de etapas a través de las cuales se logra un propósito. Y es precisamente la instrumentalidad con la cual se entiende a veces arte el problema que señala Deleuze al analizar el segundo régimen de la imagen. Miremos cómo se desarrolla este punto a través del modelo del cine.

El cine representa para Deleuze el segundo nivel de los regímenes de la imagen². El cine es el resultado del tránsito de un régimen de soberano a un régimen pedagógico o disciplinario de la imagen. Ya no se trata de solamente contemplar imágenes estáticas, sino de ser espectador de imágenes en movimiento. El cine se propone entonces enseñar al espectador a contemplar imágenes; ya no solo lo capta en medio de una obra que le esconde algo, más bien lo integra de manera que puede descubrir algo más a través de la pantalla donde la secuencia del movimiento le invita a captar algo más que pétreos retratos de las cosas. En este régimen pedagógico-disciplinario, “las imágenes se deslizan unas sobre otras de tal manera que lo que hay en el fondo de una imagen es siempre ya una imagen” (Deleuze, 2014, p. 388). El ocultamiento de la imagen es mucho más refinado en el cine, la secuencia de imágenes pareciera no dejar nada oculto y el espectador se posiciona como aquel que advierte todo precisamente porque capta la secuencia en su conjunto, es como si pudiese ver el movimiento de Cézanne o Velásquez mientras pintan sus obras y no solo como estando presentes en sus talleres, sino como espectadores de una película que a la vez puede ser guardada en imágenes y que puede repetirse. El espectador se convierte en parte del arte que quieren expresar los pintores.

Deleuze sabe que a medida que se va refinando la imagen a través de la técnica, más espacio tiene la ideología para desplegarse. Es así como vincula las posibilidades del nazismo con el uso de la imagen del cine. Deleuze sabe que el cine aporta una gran cantidad de encubrimientos a la vez que muestra la realidad de la manera que quiere hacerlo. El carácter totalizante del cine es interpretado por Deleuze a partir del nazismo, lo que lo lleva a sugerir que una película establece “una sucesión de las imágenes que tiende siempre hacia algo que está detrás. Es ese algo que está detrás lo que va a efectuar la totalización” (Deleuze, 2014, p. 383). La construcción de un relato a placer es lo que aporta la técnica cinematográfica, “allí la captación de cada imagen singular aparece prescrita por la secuencia de todas las precedentes” (Benjamin, 2003, p. 59) y es esa prescripción la que puede ordenarse, modificarse, calcularse y

² *La escena del jardín de Roundhay*, un cortometraje de poco más de un segundo, creado por el francés Louis Le Prince el 14 de octubre de 1888 aún es considerada como la primera pieza de cine de la historia. En 1892, *Las Pantomimas Luminosas* de Émile Reynaud, los primeros dibujos animados en la historia del cine, son presentados en el Museo Grévin a través del Teatro óptico, sistema de proyección sobre pantalla grande de dibujos trazados y coloreados directamente sobre una película de cinema 70mm (“Émile Cohl”, 2021) y en 1895 los hermanos Lumière (Louis y Auguste) proyectan en París la escena *La salida de la fábrica de Lumière en Lyon* con una duración de 46 segundos.

enlazarse de acuerdo con los intereses del técnico de cine. De esta manera es que los espectadores de las películas producidas por el Ministerio para la Ilustración Pública y la Propaganda del Tercer Reich, según Deleuze (2014), “Han sido incapaces de ver que detrás de las grandes imágenes de propaganda de Estado estaban los campos” (p. 385). *El triunfo de la voluntad* de Leni Riefenstahl, la película sobre el Congreso del Partido Nacionalsocialista en 1934 en Núremberg, es una pieza que incluye cámaras en movimiento, fotografía aérea y un uso de la música que hace que las imágenes allí agrupadas muestren una realidad que esconde a su vez la verdadera cara del nazismo. El cine no solo dispone imágenes para construir un relato, también crea esos mismos relatos en la conciencia de quien es su espectador. Así la propia Riefenstahl, que encarna la posición de una mujer destacada y reconocida por el régimen nazi, tiene que crear una imagen de sí misma que le permita crear imágenes como artista:

Como cineasta, no tuvo dificultades para desafiar el privilegio patriarcal al mismo tiempo que ejercía artimañas estereotipadas para trabajar con y alrededor de los hombres para que no la percibieran como una amenaza. Riefenstahl estaba decidida a encarnar un modelo sexista de “feminidad”, incluso cuando se apropió del espacio del imaginario fálico para “pensar” y “trabajar” como un hombre. (Hooks, 1997, p. 158)

La imagen que Riefenstahl crea de sí misma hace parte de las imágenes que agrupa en sus películas de propaganda nazi. Se tiene que ser nazi para hacer cine dentro del Tercer Reich. Con este ejemplo podemos ver entonces cómo se vincula la soberanía y la disciplina de la imagen en la directora de cine y sus películas: “A ningún hombre en la posición de Riefenstahl se le hubiese creído si le hubiese dicho al mundo que usaba actores de campos de concentración pero que no sabía nada sobre el nazismo o sus atrocidades” (Hooks, 1997, p. 160).

El cine tiene la capacidad de hacer creer a través de imágenes en una realidad inexistente que se vuelve verdad a través de su lente. Producciones con gran presupuesto como las financiadas por el nazismo o producciones de bajo presupuesto, pueden igualmente dar a entender una realidad a partir de la recreación de imágenes en secuencias calculadas y transmitir el mensaje que se quiera: “Es indudable que restricciones económicas suscitaron inspi-

razones fulgurantes, y que imágenes inventadas por razones de economía han podido tener una resonancia universal” (Deleuze, 1984, p. 230). Las nueve horas y media de duración de la película *Shoah* de Claude Lanzmann, tratan de mostrar lo que hubo detrás del nazismo a través del testimonio de sus protagonistas, solo la cámara, los rostros y las palabras de los sobrevivientes —judíos y no judíos, nazis y no nazis— que una vez más se superponen en una secuencia de imágenes que, sin embargo, no alcanza a mostrar el horror³. Acompañada de subtítulos en francés, esta película trata de integrar narrativa e imagen en un documento privilegiado que se encuadra en el régimen pedagógico de la imagen que menciona Deleuze:

En la pantalla, el subtítulo nace y muere apenas nacido, seguido de inmediato por otro que vive, de idéntica forma, su corta vida. Cada uno fulgura ante nuestra mirada, reenviado a la nada tan pronto como hace su aparición. Y el número de signos, concedido a la vez por el tiempo de lectura y el paso de un plano a otro, determina la longitud de la frase, su corte final, violento la mayor parte de las veces, ya que es la cascada ininterrumpida de las palabras la que pronuncia brutalmente la sentencia de muerte del subtítulo. (Lanzmann, 2003, p. 12)

La imagen a través del cine, como nos dice Deleuze, puede convertirse en universal y representar cierta verdad o cierta falsedad. La transvaloración de las imágenes que funge como elemento cinematográfico se presenta entonces como el sustrato del régimen disciplinario de la imagen. Las imágenes tienen, dentro del cine, el poder de transformar la verdad de la realidad y ofrecerla al espectador a través de un discurso de imágenes que configura su propia verdad.

Las imágenes desprendidas de cada aspecto de la vida se fusionan en una corriente común en la cual resulta ya imposible restablecer la unidad de aquella vida. La realidad, considerada *parcialmente*, se despliega en su propia unidad general como un *seudomundo aparte*, objeto de la mera contemplación. La especialización de las imágenes del mundo puede reconocerse, realizada, en el mundo de la imagen autónoma, en donde el mentiroso se engaña a sí mismo. El espectáculo en general, como inversión concreta de la vida, es el movimiento autónomo de lo no vivo. (Debord, 2009, pp. 37-38)

³ Para un comentario a la película de Lanzmann, Beauvoir (2019, pp. 91-95).

La concatenación de imágenes como secuencias de un discurso abre paso entonces para que Deleuze proponga un tercer régimen de la imagen al cual relaciona con la característica del control. El régimen de control de la imagen presenta como su modelo más avanzado a la televisión. “La imagen numérica como nueva forma de la imagen, que implica un nuevo régimen de imágenes, remite a un régimen de control donde la imagen controla la imagen” (Deleuze, 2014, p. 389). La transmisión de imágenes a través de la pantalla y en medio del lugar habitado por las personas con más propiedad —su casa— se convierte en la representación más avanzada de los regímenes de las imágenes⁴ y marca un punto decisivo en el desarrollo de la técnica de la sociedad industrial avanzada⁵.

Puesto que finalmente hay siempre una imagen antes de la imagen, y la imagen se deslizará sobre la imagen. Y la participación y la presencia de espectadores en la emisión que se está haciendo actuarían como el garante de ese deslizamiento de la imagen sobre la imagen. Más aún, he notado —y no comprendía nada— que hay una emisión en la que hay espectadores pero no se los ve. Es muy curioso, hay entonces casos en los que se ve a los espectadores y casos en los que no, pero de todas maneras hace falta que la emisión que se está haciendo se haga frente a espectadores para que la imagen tenga por fondo imágenes. Son, digamos, las formas enriquecedoras: la técnica, el contacto con la técnica; tocar la técnica. Es formidable eso de tocar la técnica. No es convertirse en un técnico, no, las personas quieren tener contacto con la técnica. Eso nos deja perplejos, es curioso... (Deleuze, 2014, pp. 388-389)

Los regímenes de la imagen son entonces para Deleuze momentos a través de los cuales se configuran ciertas formas epistemológicas que calan en la conciencia de los espectadores y que tejen formas de subjetividad que se relacionan entre sí al modo de la ideología que imponen los medios artísticos como forma de presentar sus relatos de la realidad. La soberanía, la disciplina y el control son, entonces, modelos de conocimiento que se despliegan en las consideraciones de Foucault como representaciones de los enunciados teóri-

⁴ Deleuze no conoció las redes sociales y lo que hoy implica un meme como imagen reproducida y comentada por millones de personas, modificada y vuelta a circulación a través de aparatos técnicos sofisticados como lo son los teléfonos móviles. Este fenómeno de circulación de imágenes reproduce en masa no sólo reacciones y comentarios de los espectadores, sino también ciertas formas de relación entre estos mismos espectadores y las ideas que se quieren posicionar en medio de la opinión pública.

⁵ En el siglo XX la televisión logra convertirse en uno de los mecanismos más eficaces de distracción y control de la imagen. La posibilidad de ser un espectador de los acontecimientos actuales (en vivo) a nivel mundial encuentra en la pantalla un sutil elemento al servicio de la atención de las personas. Deleuze (2014) ironiza con la suspensión de la clase para mirar por televisión (en vivo) los bombardeos en Libia por parte de Estados Unidos (p. 390).

cos que se convierten en prácticas sociales en una comunidad de individuos. La amplitud de la analítica del poder foucaultiana no permite que podamos extendernos aquí respecto del valor de la imagen como elemento constitutivo de sus críticas a otros modelos conceptuales de la modernidad, por ello solamente hemos tratado de explorar los regímenes de la imagen dentro de la clave de interpretación hermenéutica que ofrece Deleuze.

Poder y resistencia

El último apartado del curso de Deleuze sobre el poder en Foucault, en primera instancia, se propone resumir lo que ha sido toda la exploración del concepto foucaultiano de relaciones de poder. Para ello sugiere que ha abordado tres instancias principales: 1) las relaciones de fuerzas y las formas que se derivan de dichas relaciones, 2) los focos de poder y los enunciados que se derivan de ellos y 3) las materias abstractas o las formas indiferenciadas sobre las cuales se despliega el poder⁶. Con este modelo de interpretación, Deleuze trata de llamar la atención sobre la idea según la cual “todo poder implica saber, todo saber implica poder” (Deleuze, 2014, p. 395). Además de ello, también es de notar la idea deleuziana sobre las mutaciones del poder y la pregunta por qué son estas exactamente y cómo se dan. Para Deleuze, las mutaciones se refieren a los cambios de paradigma respecto del poder: del poder soberano al poder disciplinario y del poder disciplinario al poder de control, como veíamos en la primera parte de esta presentación respecto del concepto de imagen. No quiere decir esto que entonces el poder funcione de manera lineal a través de sus cambios, pues bien pueden convivir varias formas de poder en

⁶ Respecto a las primeras dos instancias que propone Deleuze, es claro que, en medio de la relación entre saber y poder, tanto las relaciones de fuerzas como los focos de poder derivan otras instancias que se determinan precisamente por el contexto en el cual operan las relaciones de poder. No obstante, del lado de la tercera instancia principal, es algo borroso el modo de su indeterminación, ya que no hace referencia a algo delineado por la materia abstracta, sino que, más bien, esta abstracción de la materia no formada es la que está determinada por ese espacio vacío que no se define a partir del contexto, sino al revés, es decir, a partir de un esquema que puede ser funcional a cualquier contenido. Ejemplo de ello es la forma en la cual Deleuze se refiere a estas materias abstractas como “materias formadas, funciones formalizadas” (Deleuze, 2014, p. 394). Esto se refuerza cuando el mismo autor nos dice que se trata de “imponer una tarea cualquiera a una multiplicidad cualquiera” (pp. 394-395), donde el cualquiera sugiere la indeterminación de lo que interpretamos como el espacio vacío donde se desarrolla el poder de acuerdo con las materias formadas y las funciones formalizadas.

un mismo momento haciendo que la noción temporal de la época se inserte en una disfuncionalidad del tiempo que genere anacronismos respecto de las relaciones de poder⁷.

La forma en que otro foucaultiano entiende esto nos puede ayudar a aclarar este punto. El camerunés Achille Mbembe postula que la distinción entre el momento colonial y el momento de la poscolonía en África deja abierta la pregunta por estos vínculos anacrónicos, de ahí que pueda notar que en las sociedades poscoloniales se desarrollen relaciones de poder soberano, disciplinario y de control al mismo tiempo, Mbembe (2011) ha tematizado este asunto bajo el concepto de *necropoder*⁸. La idea de Foucault que respalda este argumento es la misma que respalda la interpretación de Deleuze respecto de ese momento indiferenciado que está vinculado a materias abstractas; esta idea es el concepto de gubernamentalidad. Foucault (2006) expresa que este concepto, en un primer momento, es una forma de poder “que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad” (p. 136), aunque Foucault también sugiere que esta es una forma “específica” de poder, su objeto es el que sigue estando indeterminado, pues esa población ya no se da en términos acabados, sino que más bien en términos de ese *cualquiera* sobre el que Deleuze hace tanto énfasis.

Deleuze, además de discutir la manera en que opera esta indeterminación, también sugiere que no lo hace aislada de ciertas singularidades. Aquí es algo complejo seguir su exposición en la medida en que no nos ofrece más detalles sobre las vinculaciones entre las formas como objetivo del poder y las singularidades como formas constitutivas de toda indeterminación en términos de población como lo tematiza Foucault. Al respecto puede entenderse, sin

⁷ Tomamos esta idea de anacronismo de Jacques Derrida (1998); si bien él no se pregunta por las relaciones de poder cuando sugiere tal anacronismo, es funcional para nosotros su postulado en la medida en que nos permite comprender cómo pueden convivir, por ejemplo, formas de poder soberano con formas de poder disciplinario. Para una exposición ampliada de esta noción de anacronía, Derrida (1998, p. 128ss).

⁸ Mbembe (2011) entiende que las formas de poder soberano, por ejemplo, no pertenecen a “un pasado lejano” (p. 42) en la medida en que son actualizadas por las dinámicas propias de una formación social que une el capitalismo a momentos de saber colonial que determinan las sociedades de la África subsahariana.

embargo, que cuando Deleuze se refiere a las singularidades quiere expresar con ello las partes que intervienen en las relaciones de poder y que determinan la forma en que este se expresa:

Puedo distinguir dos tipos de puntos o dos tipos de singularidades: los puntos o las singularidades que marcan la manera en la que una fuerza es afectada por otras, y las singularidades que marcan la manera en la que una fuerza afecta a otras. (Deleuze, 2014, p. 397)

De esta manera, lo que Deleuze quiere indicar es la apertura de una relación de fuerzas que no se agota en la opresión, sino que también se refiere a formas de resistencia a partir de ciertas singularidades que manifiestan afectación, también en términos de fuerza, hacia otras. Además de ello, es preciso mencionar que “Deleuze reconoce que la resistencia es un problema en Foucault, en la medida en que ella todavía sería de alguna manera funcional a las configuraciones del poder” (Durán & Torres, 2020, p. 124), pues no solo la opresión es terreno de las relaciones de poder, el esquema tradicionalista que distingue entre gobernantes y gobernados y que sugiere a unos de ellos como víctimas y a los otros como victimarios, es puesto en cuestión en la medida en que los diagramas en los que piensa Foucault no pueden ser interpretados de forma maniquea. Este asunto remite inmediatamente a las polémicas con los comunistas franceses, los cuales advertían en las formas de poder una identidad inmediata con las formas económicas interpretadas como determinismos materiales. Para Deleuze esto es erróneo en la medida en que el poder no es un concepto que se pueda encerrar fácilmente en esencias naturalizadas e interpretaciones mecanicistas. El poder tiene una relación con ciertas formas que se entienden como enunciados y por ello apela más bien a las relaciones de fuerzas inacabadas, imprecisas, abiertas y discontinuas que se manifiestan a través de ciertos dispositivos. Deleuze interpreta los enunciados en Foucault a través de dos puntos conectados: un objeto propio y un mundo de significados. “Los enunciados de Foucault son como sueños: cada uno tiene su objeto propio, o se rodea de un mundo” (Deleuze, 1987, p. 34). Esto hace que las interpretaciones vulgares del poder como un mecanismo de dominación riguroso sin fisuras y unilateral sean despreciadas por Deleuze:

Me parece particularmente inevitable que siempre el izquierdismo redescubra un problema autónomo del poder, al punto que durante cierto tiempo se ha reconocido como siendo casi el manifiesto izquierdista de base una cierta ubicación de los problemas en términos de poder. Esto no ocurre en absoluto —como dicen los cretinos, los marxistas oficiales y tradicional— porque el izquierdismo desprecie la importancia de las instancias llamadas económicas, porque el izquierdismo vuelva hacia una especie de idealismo del poder, sino por otra razón. Cuando Foucault se interesa hoy cada vez más en las condiciones del ejercicio del poder y dice que no es un calco de las estructuras económicas, no quiere decir que el poder cae del cielo. Tampoco quiere decir que el poder sea independiente de las estructuras económicas. (Deleuze, 2005, p. 259)

Ciertamente, tampoco se trata, como dice Deleuze, de que el poder sea una aparición mágica, inexplicable y sin historia. Se trata más bien de la interconexión con las formas materiales a la luz de otras formas que no reducen el poder al campo de la economía. Las contradicciones entre el capital y el trabajo, o la burguesía y el proletariado, claramente no son esquemas eternos, por el contrario, expresan un momento histórico de configuración de las relaciones de poder donde, como ya decía Marx (2010), con el ánimo de evitar posibles equívocos: “No pinto de color de rosa [...] las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí solo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase” (p. 8). Esta expresión es igualmente aplicable a la figura del obrero, la cual no es glorificada por Marx en ningún momento y también es analizada en términos de *personificación* de una categoría económica dentro de relaciones de producción históricas. Además, este punto de vista de Marx es compartido por ciertos intérpretes de Deleuze que plantean que: “Para Deleuze y Foucault el poder no siempre va en detrimento de los intereses de aquellos sobre los cuales se ejerce. Ciertamente, en algunos aspectos, el ejercicio del poder es lo que conforma y determina esos “intereses”” (Patton,

2013, p. 92), lo que nos deja abierta una posibilidad de interpretación de las relaciones entre el pensamiento de Marx, Foucault y Deleuze a partir del concepto de poder, pero esa, por ahora, es harina de otro costal⁹.

La odisea del poder en Foucault es enmarcada entonces por Deleuze en cierta evolución —y de ninguna manera ruptura— de su pensamiento en términos de tensiones, desajustes y turbulencias propias de cualquier pensamiento vivo en medio de la elaboración constante de su filosofía y es por ello por lo que “hay todo un aspecto en el cual Foucault no dejó nunca de considerar el proceso del pensamiento como una experimentación” (Deleuze, p. 2008, 248). Esta evolución se empieza a delinear según Deleuze en el tránsito de *Vigilar y castigar* a *La voluntad del saber*. Pues luego de relacionar el poder con las formas de suplicio y castigo en la primera de estas obras, en la segunda aparece que “la verdadera contracara de las relaciones de poder son los puntos de resistencia” (Deleuze, 2014, p. 401). Esto no marca un desentendimiento de las relaciones de poder en términos de castigo y vinculadas al cuerpo, más bien, se debe seguir una vía que conecte estas formas con la resistencia, pues “no hay que desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder” (Deleuze, 2014, p. 400).

Así, la vía que une la forma de poder en *Vigilar y castigar* y la forma de poder en *La voluntad del saber*, sigue siendo para Deleuze el análisis de la singularidad como objeto al cual se refiere el poder en contextos determinados a través de ciertos discursos y prácticas que lo delimitan y sugieren su propio desarrollo. Después de las dos formas de poder que identifica Deleuze en el primer momento del tránsito que se ha señalado —la posibilidad de ser afectado y la condición de afectar a través del poder—, se puede hablar de una tercera forma, la forma de la resistencia: “El poder de resistir es una tercera forma

⁹ Respecto a la vinculación siempre difícil entre Marx y Foucault, este último supo expresar en qué medida es deudor de Marx para la elaboración de su propio pensamiento. Consideró como obvia su relación con el autor de *El Capital*: “Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien que conoce a Marx, que reverencia a Marx y se verá honrado por las revistas llamadas marxistas. Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx. ¿Un físico cuando hace física, siente la necesidad de citar a Newton o a Einstein? Los utiliza, no tiene necesidad de comillas, de notas a pie de página o de aprobación elogiosa que pruebe hasta qué punto es fiel al pensamiento del Maestro” (Foucault, 1991, p. 100). Entre algunos esfuerzos destacados por relacionar provechosamente a Foucault y Marx en la actualidad, se encuentra el trabajo de Antonio Negri (2019) que ha escrito una serie de tres libros, de los cuales el primero ha sido publicado bajo el título *Marx y Foucault*.

de afecto irreductible a los afectos activos y a los afectos reactivos. Es un tercer tipo de singularidad” (2014, p. 402) y, como toda singularidad, se expresa en términos de lo que ciertos conjuntos de discursos y prácticas le permitan hacer, como ya hemos dejado entrever aquí. En otras palabras, esta tercera forma de poder tiene que ver con cierta noción de contrapoder. Al respecto, leamos lo que dice el propio Deleuze (2014):

Digo que son contrapoderes. ¿Qué quiere decir? Quiere decir que cada vez que el poder determina un objeto que le es propio, que determina el objeto sobre el cual se apoya—y hemos visto que cada vez que hay diagrama, hay determinación del objeto sobre el cual se apoya el poder—, ese objeto puede ser relacionado igualmente con una capacidad, de resistencia que lo vuelve contra el poder. (pp. 403-404)

Más allá de esta explicación de Deleuze, debemos notar que toda forma de poder está vinculada con una forma de saber, como se ha puesto de manifiesto en sus clases sobre Foucault. De ahí que nuevamente sea importante para él traer a colación el saber como momento de la evolución del pensamiento de Foucault. Por ello, *La arqueología del saber* “es un gran libro que se presenta como libro del método y que concluye toda una serie de libros que se referían al saber. Primer eje del pensamiento de Foucault” (Deleuze, 2014, p. 408).

Luego de estructurar el desarrollo del pensamiento de Foucault a través de ciertos momentos vinculados a algunas obras del mismo autor, Deleuze se preocupa hacia el final de su curso sobre el poder por la siguiente pregunta: ¿Cómo franquear la línea del poder? Algo que inmediatamente hace que pensemos en términos prácticos, entendidos aquí como el conjunto de acciones que le pueden hacer frente al poder. Deleuze esgrime algunas posibilidades de respuesta a esta pregunta, no obstante, consideramos que ninguna tiene características de respuesta y es así como empieza a verse perfilada la apertura de su próximo curso sobre Foucault y la subjetivación como centro de análisis. Por nuestro lado, no deja de llamar la atención que, entre las sugerencias del concepto de resistencia postulado por Deleuze, el señalamiento de la ética y la política como ámbitos de expresión de este concepto, sea una posible veta de trabajo en lo que sigue. Se nos antoja entonces terminar esta presentación con lo que consideramos podría ser una ética de la resistencia en Foucault (2012) a partir de algunas exploraciones del autor en *La hermenéutica del sujeto*:

Quien se salva es aquel que se encuentra en un estado de alerta, en un estado de resistencia, en un estado de dominio y soberanía de sí que le permite rechazar todos los ataques y todos los asaltos. Del mismo modo, “salvarse” querrá decir escapar a una dominación o una esclavitud; escapar a una coacción que nos amenaza y recuperar nuestros derechos, nuestra libertad, nuestra independencia. (pp. 183-184)

Hemos de confesar que esto último es más que una simple apreciación suelta; es también una sospecha que podrá ser puesta en cuestión a partir del trabajo que sigue con el tercer curso de Deleuze, donde posiblemente aparezca la ética como uno de los campos de reflexión privilegiados.

Conclusión

La forma en la cual hemos expuesto los conceptos de imagen, poder y resistencia a través de los dos pensadores centrales en esta reflexión, nos ha permitido entender que, respecto a los estudios foucaultianos, todo análisis debe tener en cuenta la atención sobre cierta tendencia determinista que no debe filtrarse cuando tratamos con conceptos funcionales y críticos a la vez. En otras palabras, hemos advertido que, frente al pensamiento de Foucault y Deleuze, las interpretaciones conceptuales encuentran problemas para los investigadores si no se tiene en cuenta la doble faz de sus argumentaciones; por un lado, la versión expositiva y funcional de los conceptos y, por el otro, la forma crítica a la cual estos son sometidos. No hay una linealidad argumentativa en ello, al contrario, las tensiones y las relaciones contradictorias hacen parte de la robustez y pertinencia de las argumentaciones foucaultianas con carácter social y político.

El concepto de imagen, abordado a partir de los respectivos regímenes que presenta Deleuze, ha encontrado en la anterior exposición un momento central respecto de la forma en la cual es abordado a partir del cine. No hemos pretendido reducirlo a este escenario, pero entendemos que el potencial crítico de este concepto se despliega con bastante claridad en este campo, y por ello lo hemos situado, además, como un momento bisagra para la exploración de los conceptos de poder y resistencia, sobre los cuales hemos acentuado el

carácter social y político; esto permite expresar claramente la vigencia de los postulados foucaultianos en los contextos actuales de estandarización del pensamiento y anulación de la individualidad y en medio del auge de los regímenes autoritarios a nivel global.

De las consideraciones de Deleuze expuestas en este escrito, ha quedado claro que el poder no es un concepto acabado, pues sus mutaciones presentan paradojas que requieren de un gran esfuerzo teórico para su comprensión y explicación, y que este concepto no se puede reducir a formas vulgares asociadas a esquemas preconcebidos de pensamiento. Para ejemplificar este último asunto podemos apelar a la relación de tensión entre el poder y la resistencia, pues en Foucault, “la resistencia constituiría un elemento irreducible de la red de relaciones de poder” (Durán & Torres, 2020, p. 119). También ha quedado claro que la filosofía de Foucault es entendida por Deleuze como un intento de experimentar con la gama de posibilidades que el mundo humano ofrece para su interpretación y no a partir de verdades acríticas elaboradas a partir de prejuicios. Además de esto, varias cuestiones se dejan abiertas a partir de lo que Deleuze nos ha ofrecido. En primer lugar, ¿cuáles son los móviles de la interpretación de la relación entre el arte y la filosofía en términos del concepto de poder? ¿Es solo un ámbito escogido entre tantos otros para analizar el concepto de poder o existe alguna relación inmanente entre este y la estética? En segundo lugar, respecto a la posibilidad de franquear la línea del poder, ¿es necesario considerar el poder como la única herramienta para una eventual “salvación” —usando el término foucaultiano— o debe abrirse el campo de reflexión hacia otras nociones conceptuales? Todas estas preguntas son claves para un horizonte de estudio donde las ideas de Foucault y Deleuze prometen desarrollos más amplios y cada vez más pertinentes.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Beauvoir, S. (2019). *Escritos políticos y filosóficos*. Ennegativo ediciones.
- Benente, M. (2015). Ideología y crítica en Michel Foucault. La cuestión del sujeto. *Praxis Filosófica*, (40), 183-206. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i40.3017>
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Editorial Ítaca.
- Cousins, M. & Hussain, A. (1984). The Question of Ideology: Althusser, Pecheux and Foucault. *The Sociological Review*, 32(1), 158-179. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1984.tb00111.x>
- Daldal, A. (2014). Power and Ideology in Michel Foucault and Antonio Gramsci: A Comparative Analysis. *Review of History and Political Science*, 2(2), 149-167. <http://rhpsnet.com/vol-2-no-2-june-2014-abstract-8-rhps>
- Debord, G. (2009). *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1984). *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Editorial Paidós.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Editorial Paidós. <https://doi.org/10.5040/9781350252004>

- Deleuze, G. (2005). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2014). *El poder: curso sobre Foucault II*. Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2016). *Cartas y otros textos*. Editorial Cactus.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx*. Editorial Trotta.
- Durán, C. & Torres, I. (2020). El impasse de la resistencia. La intersección entre Foucault y Deleuze a propósito de la salida del poder. *Hybris. Revista de Filosofía*, 11(2), 107-128. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8347747.pdf>
- Émile Cohl. (2021, 27 de julio). En Wikipedia. https://es.wikipedia.org/wiki/%C3%89mile_Cohl
- Foucault, M. (1991). Entrevista sobre la prisión: el libro y su método. En *Microfísica del poder*. (pp. 87-101). La Piqueta.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France: (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2012). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica.
- Hooks, B. (1997). The Feminazi Mystique. *Transition*, (73), 156-162. <https://doi.org/10.2307/2935451>
- Lanzmann, C. (2003). *Shoah*. Arena Libros.
- Le Prince, L. (Director). (1888). *Roundhay Garden Scene* [Cortometraje]. Whitley Partners. <https://www.youtube.com/watch?v=knD2EhjGwWI>

- Lumière, L. (Director). (1895). *La Sortie de l'usine Lumière à Lyon* [Cortometraje]. Hermanos Lumière. <https://www.youtube.com/watch?v=qPC5Nx8y5Yk>
- Martin, C. (2013). Ideology and the Study of Religion: Marx, Althusser, and Foucault. *Religion Compass*, 7(9), 402-411. <https://doi.org/10.1111/rec3.12062>
- Marx, K. (2010). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I, volumen I*. Siglo XXI Editores.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Editorial Melusina.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *El mundo de la percepción*. Fondo de Cultura Económica.
- Negri, A. (2019). *Marx y Foucault*. Editorial Cactus.
- Patton, P. (2013). *Deleuze y lo político*. Prometeo Libros.
- Sherman, D. (2019). Foucault's neoliberal ideology. *European Journal of Philosophy*, 27(2), 1-15. <https://doi.org/10.1111/ejop.12429>

DESPLAZAMIENTOS DE LA FILOSOFÍA DE LA MÚSICA: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA LITERATURA DEL SIGLO XXI^a

Movements of the music philosophy: a reflection on the literature of the twenty-first century

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4010>

Recibido: 13 de julio de 2021. Aceptado: 30 de marzo de 2022. Publicado: 3 de mayo de 2022

*Carlos Andrés Arango-Lopera**

Resumen

Al menos hasta el siglo XVIII, la tarea de pensar la música correspondía principalmente a la filosofía de la música, campo que recoge una tradición con siglos de reflexión de segundo nivel sobre lo musical. Desde allí se prefiguraron ideas, valores y categorías que resultaron decisivos para el avance, no solo del corpus teórico (del cual derivaron campos especializados como la musicología y la estética musical), sino del arte musical mismo. Sin embargo, desde mediados del siglo pasado han emergido nuevos marcos comprensivos, germinados por la necesidad de acoger otras tesis musicales que en la tradición se habían descartado, como es el caso de la música popular masiva. Así, la entrada al presente siglo deja una gran cantidad de trabajos que, desde la estética, la antropología y la sociología, procuran entender otras músicas y otros fenómenos

^a Derivado del proyecto de investigación “Música líquida: mediaciones de la canción contemporánea en el mundo de la vida de las personas”, desarrollado en el Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana.

* Doctor en Filosofía. Docente de tiempo completo en la Facultad de Comunicación, Universidad de Medellín, Medellín, Colombia. Líder del grupo de investigación Holográfico, e investigador en las áreas de imaginarios sociales y música. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2120-3304>. Correo electrónico: caarango@udemedellin.edu.co.

que en las tradiciones racional y formalista de la filosofía de la música no habían sido atendidos. Hablamos de desplazamientos de algunos viejos temas de la filosofía de la música que se encuentran modulados en estas áreas. Este texto presenta una reflexión sobre la literatura sobre esos desplazamientos, en la cual se consideraron 107 textos, identificados con los criterios de búsqueda “filosofía + música” y “music + philosophy” en las bases de datos EBSCO y Jstor desde 2000. El trabajo pretende acercarse a algunas de esas ideas que, figurando en campos emergentes, son —en todo caso— reflexiones sobre la condición de la música, es decir, reflexiones *filosóficas* sobre la música.

Palabras clave

Antropología; Estética Musical; Etnomusicología; Filosofía de la Música; Música; Sociología.

Abstract

At least until the 18th century, the task of thinking music was primarily the philosophy of music, a field that collects a tradition with centuries of second-level reflection on the musical. From there were prefigured ideas, values and categories that proved decisive for the advance, not only of the theoretical corpus (from which specialized fields such as musicology and musical esthetics derived), but of the musical art itself. However, since the mid-last century, new comprehensive frameworks have emerged, sprouted by the need to host other musical treasures that had been discarded in tradition, such as massive popular music. Thus, the entry into the present century leaves a lot of works that, from esthetics, anthropology and sociology, seek to understand other music and other phenomena that in the rational and formalistic traditions of the philosophy of music had not been addressed. We talk about moving around some old themes of music philosophy that are modulated in these areas. The text presents a reflection on the literature on these movements, in which 107 texts were considered, identified with the search criteria “philosophy music” and “music philosophy” in the EBSCO and JSTOR databases since 2000. The work aims to approach some of those ideas which, appearing in emerging fields, are, in any case, reflections on the condition of music, that is, philosophical reflections on music.

Key words

Anthropology; Ethnomusicology; Music; Musical esthetics; Philosophy of Music; Sociology.

Introducción

La música es un hacer (Jankélévitch, 2005), siempre lo ha sido. Sin embargo, desde las inspecciones de Platón y Pitágoras, se registra una constante actitud de pensar filosóficamente la música. Desde allí, la relación música-filosofía ha variado en sus inclinaciones y se hace difícil cerrar la cuestión, tanto por la amplitud de objetos y formas de discusión a que conlleva el ejercicio de la filosofía, como por la ambigüedad semántica que, como ya se veía en Platón, comporta la idea de “música” (Distaso, 2009; García Peña, 2013; Stamatović, 2016; Van Wymeersch, 2002). La emergencia de estudios sobre la música en las ciencias sociales tiene relación con el hecho de que si bien las ideas griegas oscilan entre “la filosofía como la más alta música” (García Peña, 2013, p. 37) y los peligros que veían en ella (Comotti, 2017), la tradición occidental de pensar la música se decantó por una vía que a través de la racionalidad trataba permanentemente de cortar cualquier posibilidad de exceso sensual (Bautista García, 2013; Cobussen, 2017; Menin & Schiavio, 2012).

En efecto, en gran parte de lo que se entiende como *la tradición*, se parte de la música y la filosofía como formas del pensamiento: “Both philosophy and music are forms of thinking, displaying the sort of elaboration and evolution characteristic of thinking” [Tanto la filosofía como la música son formas de pensar que muestran el tipo de elaboración y evolución característica del pensamiento] (Levinson, 2009a, p. 120). Esta convicción, por una parte, resalta la música como una actividad racional que permite el esclarecimiento del mundo; pero, por la otra, desconoce que en la experiencia humana y cotidiana de la música lo sensual, lo corporal y lo emocional, no solo *aparecen*, sino que constituyen parte fundamental de su vinculación. Desde la filosofía de la música, dicha tensión ha intentado resolverse mediante un esfuerzo intelectual dedicado a un intenso control de las formas, las concepciones y las vinculaciones entre la música y los seres humanos (Arango & Roncallo-Dow, 2021; Pedone, 1995; Schiavio, 2012; Verzosa, 2014).

Hay que decirlo: es frente a esa predisposición negativa frente a lo popular de las tradiciones racionalista y formalista de la musicología, la filosofía y la estética de la música, que en el siglo pasado se propicia la emergencia de nuevos marcos comprensivos que ganan relevancia para comprender lo musical en esos nuevos contextos. Por ello hablamos de *desplazamientos*: una serie de giros teóricos mediante los cuales disciplinas como la estética, la antropología y la sociología se han ido preocupando menos por las calidades técnicas, o los acuerdos formalistas, para centrarse más en entender el fenómeno musical como un asunto que no se limita a las salas de concierto o al canon de compositores de renombre, en tanto moviliza toda suerte de fenómenos en lo social (Beitia Bastida, 2017; Blanning, 2011; Porta Navarro, 2007).

Para señalar tal movimiento utilizamos la idea de *desplazamientos*: temas y preguntas vertebrales de la filosofía de la música pasan al campo diverso (y, si se quiere, disperso) de las ciencias sociales: unas veces debido al desdén de la tradición más ortodoxa hacia músicas no elevadas, otras veces porque el conjunto de problemas que allega la masificación de algunas músicas populares (consecuencia de inventos como el fonógrafo, la radio y la televisión) genera un nuevo campo de indagación que escapa a los bordes preestablecidos por la filosofía de la música.

Dentro de la tradición más racionalista se suele ubicar a autores como Adorno (1963; 2003; 2009) y Hanslick (2001), asunto que, en todo caso, no debe asociarse exclusivamente al formalismo, pues tendencias más ligadas a la fenomenología también pasan por un ejercicio de la racionalización del logos musical aunque, en ese caso, en la voz de la *epojé* (Beitia Bastida, 2017). No afirmamos que toda la filosofía de la música es racionalista, pero sí que esta fue una de las corrientes más fuertes al momento de iniciarse los desplazamientos que acá señalamos y que su doctrina centrada en el logos fue clave para que estos se detonaran. De esa tradición es justo decir que no se revisan trabajos en esta reflexión, debido al período de tiempo elegido. Lo que sí se registra acá es una serie de trabajos emergentes que involucran la filosofía para acometer la tarea de pensar fenómenos recientes como los *mashups* (Vallee, 2013), el *sampling* (Milutis, 2008), el rock (Brown, 2000) y el *tracking* (Kania, 2006).

No obstante, cabe decir que el florecimiento de estas perspectivas se debe a la conjunción de dos grandes tendencias. De un lado, la propia crisis de la música culta, claramente evidenciada en las crisis de las vanguardias (Adorno, 2009; Bauer, 2010; Gatón Lasheras, 2010; Oltețeanu, 2009); del otro, el tránsito de las músicas populares a lo masivo en virtud de los medios técnicos que trajo consigo el comienzo del siglo anterior (Baricco, 1999; Blanning, 2011; Steinberg, 2008). Ambos fenómenos obligaron el desplazamiento de las viejas categorías en que se pensaba el hecho musical, pues —luego de la reproducción técnica y las vanguardias— surgió suficiente evidencia para aceptar la ampliación de las categorías tradicionales en que se pensaba la música. Compositor (entendido por el romanticismo como *genio* creador), obra (partitura) y oyente (interpretación musical), enclaves del corpus teórico de la tradición más ortodoxa, ya no eran los únicos lugares donde debía entenderse la música.

El fenómeno musical tomó un camino de fuga que impidió a las tradiciones clásicas mantener su vieja esperanza de acotarlo. Era ya evidente, sobre todo en el plano social, que la música había desbordado, en mucho, las categorías en las cuales los teóricos trataban de retenerla. Así, surgieron nuevos fenómenos que dieron cuenta de objetos de estudio emergentes, configurados bajo nociones novedosas. Esas nuevas nociones, más difusas, no contaban aún con un enclave teórico, ni tampoco un interés en la misma tradición clásica, pero generaban constantes interrogantes, pues preguntas sobre el lenguaje (Neubauer, 2005), el significado (Bowie, 1999; Guter, 2015; Parker, 2010; Vannini & Waskul, 2006), y los valores estéticos ahora se desplazaban a otros territorios (Borio, 2009; Lyon, 2018).

Se puede decir que esto fue fracturando la tradición de los estudios sobre música y que uno de los puntos clave se produce en la posguerra. Para entonces, ya la relación de las sociedades con la música había cambiado irreparablemente, gracias a lo que las nuevas tecnologías de grabación, reproducción y emisión radial del sonido permitían; pero, además, dentro de la denominada música culta también se vivía el debate sobre las vanguardias, cuyas experimentaciones seriales, dodecafónicas y atonales superaban con creces lo que los críticos alcanzaban a defender y las audiencias a disfrutar (Adorno, 2009; Baricco, 1999; Guzmán, 2018).

Dicha fractura en la tradición de los estudios sobre música fue dejando terreno a otros campos del saber, cuyos marcos comprensivos eran más benévolos al captar otras dimensiones de lo musical hasta entonces no atendidas suficientemente. Esto habría de significar no pocas resistencias dentro de dicha tradición: la reflexión filosófica de la música había moldeado justamente esa idea de música que luego terminó convertida en la música culta; en el Romanticismo, había ocurrido que ya la filosofía no se conformaba con el comentario sobre la música, sino que había establecido un ideal de música que los compositores tardaron cincuenta años en plasmar en sus partituras (Bonds, 2014; Steinberg, 2008). En otras palabras, para el siglo XVIII la filosofía de la música se ratificaba como vanguardia.

Mas, a mediados del siglo anterior, cuando la estética, la antropología y la sociología tomaron el relevo, no solo se vivía un cambio decisivo en los registros de la música, sino que nuestras formas de entenderla y relacionarnos con ella eran ya otras. Los desplazamientos, entonces, tienen que ver con condiciones sociales que van transformando la manera de hacer, interpretar y distribuir la música, todo lo cual pone unas condiciones nuevas que deslindan los límites de los estudios más convencionales.

En lo que sigue, mostraremos cómo desde las ciencias sociales, en tanto campos del saber, se ha tomado el testimonio de la tradición constituida por la filosofía de la música, para ampliar la comprensión teórica y práctica del fenómeno musical. Se trata de una suerte de mutación epistémica, donde el desprecio de la tradición por otras formas musicales alternas a la música culta fue la ocasión para la emergencia de nuevos marcos referenciales acompañados de nuevos repertorios metodológicos para el estudio del hecho musical en su amplitud y complejidad.

Debido a que el propósito es amplio, no podremos profundizar en muchos detalles, sino más bien hacer una reflexión general de temas y cuestiones, buscando señalar los aportes más notables tal y como se reportan en la bibliografía del presente siglo.

Metodología

Se trata de una investigación documental de carácter exploratorio, orientada bajo la pregunta por cómo el objeto de estudio de la filosofía de la música pasa a otros campos de saber en la literatura especializada que se reporta en bases de datos bajo los criterios de búsqueda “filosofía + música” y “music + philosophy”. La búsqueda se realizó en las bases de datos EBSCO y Jstor, y se dio prevalencia a los estudios publicados desde 2000 hasta 2021. La escogencia de este período pretende reconocer el panorama que en este nuevo siglo configura la emergencia de algunos viejos temas de la filosofía de la música por fuera de esta misma. Las áreas de saber determinadas fueron filosofía y ciencias sociales.

Algunos libros y otro tipo de documentos fueron considerados bajo el criterio de relevancia y aporte a la discusión central. Cada artículo fue revisado y marcado en relación con su aporte a la discusión. Luego, en una matriz de análisis, se identificaron los postulados esenciales, cuya compilación da como resultado la estructura de hallazgos que acá se comparte. El corpus final lo constituye una base de 107 textos.

La filosofía (de la música) en otras lecturas de lo musical

Música y filosofía tienen en común ser formas (totales) de pensamiento, por tanto su horizonte de reflexión presenta percolaciones constantes entre la música y el mundo: “Musical compositions and philosophical texts are thus notable exemplars of wholeness, not only in their manifest forms, but in what they typically aim to express or convey to the audiences for which they are intended” [Las composiciones musicales y los textos filosóficos son ejemplos notables de integridad, no solo en sus formas manifiestas, sino en lo que típicamente buscan expresar o transmitir a las audiencias a las que se dirigen] (Levinson, 2009b, p. 120).

Es curioso que la tradición de la filosofía que comenzó su reflexión sobre la música lo hiciera sobre piezas musicales en las que estaba ausente una figura de compositor: la música griega se basaba en una serie de fórmulas melódicas y rítmicas que los músicos empleaban en determinados contextos, cada uno de los cuales imponía sus propias reglas (Fubini, 1999; 2004); se podría decir que esa música sobre la que hablaron los primeros filósofos era más cercana a lo que hoy entenderíamos como improvisación en la lógica, por ejemplo, de los *jam session* del jazz (Berendt, 1994; Black, 2017). Y esto es clave por cuanto esa tradición, inaugurada ante los acompañamientos musicales del teatro o la danza y que conformaba parte del repertorio formativo griego, derivó siglos después en una música centrada en la imagen del compositor.

A lo largo de la historia, la estrechez de las relaciones entre la reflexión y la creación musical se afianzó, lo cual vino a exigir una depuración del corpus teórico: filosofía de la música, estética musical y luego, ya en propiedad, musicología. Es como si a medida que se fue ampliando el repertorio técnico y expresivo de la música, el discurso que se dedicaba a pensarla también se fue elevando y atomizando. No puede hablarse, desde luego, de relaciones lineales o bajo esquemas de causa y efecto; más bien parece que la tradición teórica dialoga con la matriz de la música culta. *Grosso modo*, ese era el panorama al iniciar el siglo anterior.

Pero ocurrió esa doble articulación de fenómenos que ya mencionamos: de un lado, los vértices creativos de la música culta empezaron a agotarse, y se empezó a reconocer, a regañadientes, que la Nueva Música (las vanguardias, en tendencias como el atonalismo, el serialismo y la dodecafonía) estaban, más que experimentando, dinamitando las bases mismas sobre las que se había concebido la música occidental. Del otro, la fusión entre música popular y nuevas tecnologías palmoteó la relación entre las audiencias y la música: ya no fue necesario ir a un lugar exclusivo a escuchar música. La figura del creador musical, si bien seguía siendo importante, tenía una centralidad menos notable o la detentaba desde otros lugares (que no fueron siempre los méritos técnicos), al tiempo que la emotividad, convencionalmente desplazada de la matriz culta, se unió con la espectacularidad.

La incapacidad de la tradición intelectual más aferrada a los cánones formalistas y racionalistas para entender esa diáspora musical puede leerse en el Adorno que no logró comprender al jazz, al que no pudo ver más que como un entorno de acrobacias sincopadas. Sin embargo, el jazz, al que hoy se lee como la más culta entre las músicas populares, traía un mensaje diáfano: los valores estéticos convencionales bajo los que se juzgaba la calidad de la música ya no eran operantes; había cambiado la sociedad, había cambiado la música (Cárdenas-Soler & Martínez-Chaparro, 2015; Milutis, 2008).

Aunque desafiante para el medio intelectual, que ya se ubicaba a la retaguardia, esto parece invitarnos a admitir que cada sociedad tiene la música que se merece: “The music of all periods [the music of the past] always appropriates certain maxims of the good and the right of its own time” [La música de todos los períodos [la música del pasado] siempre se apropia de ciertas máximas del bien y el derecho de su propio tiempo] (Guter, 2015, p. 425); de forma más directa: “Twentieth-century music is the music that twentieth century people have made and Heard” [La música del siglo XX es la música que la gente del siglo XX ha hecho y escuchado] (Walser, 2003, p. 26). En otras palabras, la música de hoy es la música que se merece la sociedad de hoy.

Pero, como se sabe, esto invita a una reflexión sobre la discriminación que sobre otros tipos de música diferentes a la culta se esgrimieron desde los estudios académicos sobre música (Bautista García, 2013). La música popular y masiva que comenzó a emerger en el siglo pasado reclamaba unos marcos referenciales que pudieran comprender a plenitud sus tesituras; esa ausencia, sin un programa discursivo deliverado con anterioridad, fue la que comenzó a ocupar las ciencias sociales.

Con todo, vale revisar cuáles han sido algunas de las preguntas que se han hecho desde otros lugares que no son propiamente la filosofía de la música y, más aun, nos impele a revisar cómo esas vías emergentes de entender lo musical retoman y/o amplían lo que ya la tradición clásica había explorado.

Estética(s) ~ otras

La estética, y particularmente la estética de la música, surge en el seno mismo de la tradición filosófica (Fubini, 2004). Su lugar en medio de los *desplazamientos* de los que acá hablamos es notable, pues fue su profunda indagación sobre los objetos estéticos la que le llevó a deslindarse de los terrenos de la musicología. Ante el hecho insigne de que “los estetas no atinan a definir concretamente el objetivo de sus estudios [y], en tanto que una disciplina filosófica requiere de esa definición para hacer realmente científica su actividad” (Fubini, 2004, p. 112), parece que la estética musical fue generando su propio camino. Camino que, por un lado, la ha ido apartando de la filosofía de la música, si bien no totalmente de la filosofía como tal, mientras por el otro, le ha permitido ampliar las nociones propias de lo estético, ruta en la que más ha aportado a la comprensión de la música en la contemporaneidad.

En síntesis, esa rotura de su ligazón con la filosofía obedece a un interés por captar la música como un hecho sensible, *pero* real: “Music is full of movement. However, nothing in music really moves: musical movement is only the appearance of movement” [La música está llena de movimiento. Sin embargo, nada en la música realmente se mueve: el movimiento musical es únicamente apariencia de movimiento] (Scruton, 2004, p. 172).

Esa lectura implicaría reconocer que la música no se agota en las propiedades formales de la pieza, sondeada por medio de análisis formalistas de la partitura, sino que se vincula *perceptual* (Negretto, 2012), *experiencial* (Young, 2013) y *vitalmente* (Bar-Elli, 2006; Gallope et al., 2012) con los seres humanos reales.

Dicho de otra forma, la belleza no es el único objeto de estudio de la estética musical (Bannister, 2013; Levinson, 2012), lo bello no se define únicamente a través de propiedades intrínsecas de la pieza (Tarasti, 2008) y, además de lo bello, hay muchos otros asuntos de interés estético en la música (Bermúdez Rey, 2003; Currie & Killin, 2017).

En aras de esa misión, se encomienda especialmente no comparar la música actual con valores de otras músicas: “‘Popular music’ and ‘classical music’ cannot be compared in terms of value because these categories are interdependent and actively reproduced” [La ‘música popular’ y la ‘música clásica’ no pueden ser comparadas en términos de valor pues estas categorías son interdependientes y se reproducen activamente] (Walser, 2003, p. 25). Lo cual trae un cierto conjunto de reflexiones que tratan de desmarcar los campos de la filosofía, la estética y la musicología (Borio, 2009; Fubini, 2004; Willemse, 2017).

En ese sentido, se sugiere que la estética es una condición discursiva más que una condición ontológica *per se* (Perman, 2011, p. 231); por tanto, se reivindican más las experiencias estéticas, plenas de significado y asombro que las clasificaciones pre-condicionadas de lo que habría de ser música y lo que no lo es.

Así, entran de nuevo temas que en la filosofía de la música eran importantes, pero se los lee a la sazón de otras preocupaciones, como la *expresión* (Matherne, 2014), la *emoción* (Bermúdez Rey, 2003; Marín, 2014; Martínez & Epele, 2012; Negretto, 2012) y la *experiencia* (Borio, 2009; Marín, 2014; Milutis, 2008).

¿Por qué habría de ser importante reparar en esto? Negretto (2012) responde:

In this way, auditory experiences acquire specific meanings: firstly, that of being musical experiences. Listeners' musical knowledge and past experiences also concur to form a more complex meaning framed in the particular moment and context. Music may be something familiar, emotionally powerful, or have a specific musical meaning (like being in sonata form or the song of a famous songwriter). Interestingly, at the perceptual level, listeners do not need to consciously reflect on their experience in order to be aware of such meanings [Las experiencias auditivas adquieren significados específicos: primero, el ser experiencias musicales. El conocimiento musical de los oyentes y sus experiencias pasadas también concurren para formar un significado más complejo enmarcado en el momento y contexto particular. La música puede ser algo familiar, emocionalmente potente, o tener un significado musical específico

(como ser una forma sonata o la canción de un famoso compositor). Curiosamente, a un nivel perceptual, los oyentes no necesitan reflejar conscientemente su experiencia para advertir sus significados]. (p. 150)

Aquí derivan dos asuntos de interés: primero, la dualidad entre expresión y representación, que realimenta el viejo debate sobre el significado de la música (Young, 2013); segundo, el importante papel de las personas que escuchan la música, convencionalmente olvidado en los tratados sobre musicología (Stratilková, 2016).

En cuanto lo primero, la dualidad entre expresión y representación, es necesario precisar que se trata de uno de los debates en los que la estética musical ha permitido ampliar las reflexiones sobre el significado de la música. Como es propio de una tradición racional, la filosofía de la música albergaba esperanzas racionalistas en su interpretación de la música. Y esas esperanzas tenían un matiz logocéntrico, es decir, mediado por la capacidad del lenguaje. No en vano, la razón por la que Hegel ubicaba a la poesía por encima de la música tiene que ver, justamente, con la ausencia de palabra en la segunda (Gatón Lasheras, 2010; Sanguinetti, 2012).

Esto requeriría una música girada hacia la representación, lo cual nos lleva a la noción según la cual una obra musical es un conjunto de representaciones sonoras de una idea que tuvo en mente el compositor. La interpretación musical, en consecuencia, no sería otra cosa que la ruta de procedimientos necesarios para que músicos, directores e intérpretes sintonizaran con esa misma idea (Harnoncourt, 2006).

Por el contrario, la estética musical ha hecho énfasis en la expresión. Esto requeriría asumir que, sin importar si la música permite o no la confección y emisión de mensajes (la modulación sonora de una idea racionalmente traducida en las distintas instancias de la música), lo que es cierto es que mediante ella compositores, intérpretes y escuchas expresan cosas que sienten.

Esto nos conecta particularmente con el segundo punto que señalamos: el lugar de las personas en toda la cadena musical. Si la escucha fue la esfera ignorada en la filosofía de la música (Adorno, por ejemplo, exigía a un oyente

medio que, al menos, supiera leer partitura para que pudiera entender lo que la obra le presentaba), la estética reivindica que en ese lugar ocurren procesos importantes, vinculados a la expresión. Las personas escuchamos música porque sentimos que mediante ella expresamos cosas que sentimos. Por tanto, la pregunta por el significado abandona su matiz racional para instalarse en una esfera más existencial.

Ahora bien, un debate de fondo sigue siendo la asunción de que la estética musical ha de estudiar las obras cuyos méritos técnicos merecen un estudio de sus formas, mientras la música popular, particularmente la masiva, ha de ser de la atención de las ciencias que estudian las relaciones de los humanos con la cultura. En la revisión se nota que los estudios musicológicos y formales se dedican a la denominada música culta (convencionalmente llamada *clásica*), mientras los estudios sobre el rock, la electrónica, la cumbia o el reggaeton se establecen desde marcos comprensivos más sociales.

Un punto para reflexionar surge cuando se mira la naturaleza de los estudios estéticos sobre música, muchos de los cuales analizan lo musical en lenguajes como el videoclip (Roncallo-Dow & Uribe-Jongbloed, 2017; Sedeño, 2007), los conciertos (Walser, 2003) o las coreografías (Martínez & Epele, 2012), lo cual, a nuestra manera de ver, no desconoce las ventajas de pensar estéticamente la música, sino que nos advierte sobre cómo la música contemporánea amplía sus modos de expresión, detona las experiencias de relación con la música, y lleva a otros lenguajes la forma de decir a través de la música.

Esto nos conduce a la música como hecho cultural, una de las preocupaciones centrales de la visión antropológica sobre la música.

Antropología

En cuanto a la antropología, destaca el lugar que se le entrega a la música en tanto práctica cultural productora de bienes simbólicos (de Aguilera et al., 2010; Kleinman, 2015; Mueller, 2012; Perman, 2011; Viñuela, 2010), donde hay resonancias de lo político como escenario de reapropiación simbólica en clave de globalización (Spener, 2016), *subculturas* y los valores culturales (Mueller,

2012, p. 74). También sobresalen estudios sobre el lugar del paisaje sonoro y musical de la sociedad contemporánea (Cárdenas-Soler & Martínez-Chaparro, 2015; Viñuela, 2010), los discursos tecnocráticos (Kanellopoulos, 2012, p. 153), que en su conjunto insinúan una amplia y profunda relación entre música y cultura.

Sin embargo, la repartición interna de los estudios relacionados con la música en clave antropológica, advierte una división resonante que ya señalábamos, a propósito de la estética: la corriente de estudios etnomusicológicos, centrada fundamentalmente en el asepcto *folk* de las músicas populares y la corriente de estudios de antropología cultural, más centrados en las músicas juveniles, los consumos culturales y la creación de identidades (Martinelli, 2008).

Es como si aún pesara ese lastre, heredado de la tradición clásica, según la cual aquella música que no tiene unos determinados valores formales debe estudiarse con lentes teóricos especiales (Borio, 2009, p. 113), lo cual permite cuestionar esa connotación blanca, racionalista y europeizada del prefijo *etno* aplicado a la música (Alonso-Bolaños, 2008; Perman, 2011). Tras este, subyace la idea según la cual las músicas étnicas, todas, fueron desvirgadas por la industria cultural, pese a que hay suficiente evidencia de cómo en estilos musicales tan ampliamente difundidos por el continente latinoamericano como el blues (Berendt, 1994; Steinberg & Fairweather, 2012), el tango (Couselo, 1970; Juzefovič, 2019), el vallenato (Ochoa Escobar, 2018; Sevilla et al., 2014), la cumbia (Beltrán Jaramillo & Barrera Galindo, 2014; Blanco Arboleda, 2018; Parra-Valencia, 2017), el merengue (Cid Jurado, 2006) y la ranchera (Jáuregui, 2007), existe la misma situación: músicas de amplio raigambre popular llegaron a los ámbitos de la industria cultural justo en el momento en que estas mismas consolidaban sus formas, de suerte que su paso temprano a la industria de la grabación compromete un poco las posibilidades (a menudo explotadas por algunas corrientes etnomusicológicas) de marcar límites taxativos entre una y otra.

Más allá del asunto, la antropología ha generado métodos de abordaje del objeto musical que trascienden en mucho el análisis formalístico, para indagar con propiedad cómo se vive la experiencia musical en su unión con la danza y otras formas rituales de consolidación de la identidad colectiva.

Y, desde allí, surge el armazón desde el cual revisar asuntos relacionados con la masificación de los productos simbólicos, bien por su densificada dirección en la única dimensión del placer (Marín, 2014, p. 117), bien como fruto de la creatividad artística sometida a los estándares de producción industrial a la que se ven sometidos los trabajadores de las industrias creativas (Leslie & Rantisi, 2019, p. 2).

Según esta mirada, la música, tanto la masificada como la que no ha hecho su tránsito a la difusión masiva, guarda relación con las estrategias de producción de conocimiento (social) de los grupos (Rincón, 2010). Esto implicaría revisar, por ejemplo, nuestro entendimiento sobre la industria fonográfica, pues la tecnología del registro sonoro refleja producción de conocimiento, allende incluso lo propio de los esfuerzos de ingeniería puestos en su desarrollo: el saber de un grupo social se puede rastrear en su memoria fonográfica.

A medio camino entre la estética y la antropología, nuevos estudios indagan la influencia de las tecnologías en la producción de música, en dispositivos como la grabación sonora (Doyle, 2005; Kane, 2018; Luzio, 2019), el *sampling* (Fernández Porta, 2008; Milutis, 2008), el *mashup* (Vallee, 2013), los *remixes* (Gunkel, 2008; Rivera-Rideau, 2015) o la construcción de instrumentos musicales (Hui, 2011; Kim & Seifert, 2016; Sève, 2018; Valdivia Sevilla, 2010).

Este tipo de aproximaciones, en las que los medios de producción y distribución musical son sincrónicos con el modo de darse lo social (Berardi, 2017; Fisher, 2018; Martel, 2011; Smicek, 2014), entran ya en un campo más próximo a la sociología.

Sociología

Esa fusión de horizontes de creación y consumo resultan como la fusión de las tecnologías electrónicas y la globalización, y se encuentran amplificadas desde el marco de la *cultura administrada* (Adorno, 2003), cuya denominación actual es *mainstream* (Martel, 2011; Oyola Pérez & Borges, 2010; Ratliff, 2016; Szendy & Bishop, 2012; Thompson, 2018). Allí, en clave de espectáculo, recobra un lugar interesante la imagen, aspecto que merece un estudio especial en el caso de la música (Baricco, 1999; Roncallo-Dow et al., 2016).

Ese interés por la imagen tiene que ver con el videoclip (Morales, 2020; Roncallo-Dow & Uribe-Jongbloed, 2017; Sedeño, 2006, 2007), las músicas puras contemporáneas como la música electrónica (Radigales & Fraile-Prieto, 2006), el videojuego (Díaz Baeza, 2010; Fernández-Cortés, 2020) y el meme (Pérez Custodio, 2010). Es decir, se instaura una visión sociológica que demanda una cierta sociología de la imagen para reflexionar sobre la visualidad de la música, algo que ya venía ocurriendo desde que la ópera hubiera diseñado su semiótica *voyeur*: los palcos como dispositivos para mirar a quienes escuchan (Durand, 2018).

Tal visualidad ya iniciaba su camino desde las pinturas sobre músicos (Blanning, 2011; Bonds, 2014), el lugar destacado en la ópera (Alvarado, 2017; Kremendahl, 2010), y el desarrollo de unos códigos expresivos visuales para portadas de discos (Ross, 2001) en las primeras décadas de la música popular masiva, pero exige ahora una crítica social y epistémica: señala cómo la noción misma de *teoría*, de cara a la filosofía en general y, desde allí, a la filosofía de la música y a la musicología, reclama una postura visual frente al mundo.

Los estrechos vínculos entre música e imagen, por supuesto, guardan sus entresijos estéticos y semióticos, pero hablan de una sociedad: la sociedad de las pantallas que, necesariamente, ha ideado los dispositivos para que aquello que considera importante pueda existir en lo social (también) visualmente (Crary, 2008; Lipovetsky & Serroy, 2009).

Así, la mirada de la música en clave sociológica, ejercicio en el que ya incursionara Adorno, viene a preguntar por las condiciones de producción de sentido e identidad colectiva en clave musical (Porta Navarro, 2007). Esto, por un lado relee los dispositivos tecnológicos con los cuales se produce y se distribuye la música, y por el otro analiza, sobre todo en el ámbito de la recepción, los juegos de poder que, mediados por la cultura (particularmente la del entretenimiento), procuran las industrias culturales.

En efecto, tras los canales, los lenguajes y los programas de distribución, se esconden movimientos económicos impulsados ideológicamente como estrategias de poder. Con ello, la sociología se muestra profundamente crítica respecto a las formas como el placer social se ve maniatado por relaciones de poder que, desvirtuando los nobles cometidos del arte, devienen mercancía (Leslie & Rantisi, 2019).

Apuntes finales

Como se advirtió en un comienzo, es complicado cerrar el tema. El interés en la música ha generado una amplísima e inabarcable literatura, además de las resonancias estéticas, antropológicas y sociales de las que cualquier humano del mundo actual puede dar fe.

Sin embargo, en el contexto de nuestra pregunta por cómo algunas corrientes de estudios abrazan unas categorías emergentes en el fenómeno musical que la filosofía racional y formalista de la música renunció a investigar, asoman varios puntos cuya evidencia se puede sondear ampliamente en los estudios citados a lo largo de este trabajo. La presente tabla muestra una pequeña síntesis.

Tabla 1. Síntesis de ámbitos, temas y cuestiones de la filosofía de la música (por fuera de la filosofía de la música)

Filosofía de la música	Problemas emergentes	Ámbito
Belleza musical (Levinson, 2012)	Experiencia (Negretto, 2012) y expresión musical (Matherne, 2014); lo emocional (Bermúdez Rey, 2003; Marín, 2014; Martínez & Epele, 2012); formas <i>emergentes</i> de belleza musical (Currie, 2017).	Estética
Creación musical (Kanellopoulos, 2012; Wilson, 2014)	Música como hecho cultural (Kleinman, 2015; Mueller, 2012); músicas étnicas (Borio, 2009; Perman, 2011), músicas e identidades (Martinelli, 2008).	Antropología
Significado de la música (Adorno, 2003, 2009)	Música como hecho social (Walser, 2003); procesos de creación (Radigales & Fraile-Prieto, 2006), distribución (Porta Navarro, 2007) y consumo musical (Leslie & Rantisi, 2019).	Sociología

Las preguntas por la belleza musical, su vinculación con el mundo de las personas (particularmente desde lo racional), así como por el significado de la música, están inscritos en lo más profundo de la tradición filosófica de la música. Sin embargo, la eclosión de las vanguardias —particularmente dodecafonismo, serialismo y atonalidad— implicaron un conflicto en la matriz intelectual de la música. A medida que el público se alejaba de los conciertos, en el contexto de la crítica se hizo insostenible seguir argumentando en favor de la validez de esa música extraña e inefable. A su vez, el crecimiento de la industria cultural, hábil en alimentarse de las músicas populares (blues, jazz, rock) generó nuevas modulaciones de esos viejos problemas y, además, los llevó a otros terrenos.

Pese a que el relevo protagonizado por la estética, la antropología y la sociología en sus aproximaciones a la música se toma como un movimiento discreto (que borraba por completo la tradición a la que pretendía mejorar), en realidad asistimos a un desplazamiento más en la lógica de lo continuo, pues, como puede verse, esas nuevas corrientes retoman problemas de siglos, si bien ambientados en un contexto cultural e intelectual diferente.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Adorno, T. (1963). *Mahler. Una fisiognómica musical*. Península.
- Adorno, T. (2003). *Filosofía de la nueva música. Obra completa 12*. Akal.
- Adorno, T. (2009). *Disonancias/Introducción a la sociología de la música*. Akal.
- Alonso-Bolaños, M. (2008). La etnomusicología aplicada: una historia crítica de los estudios de la música indígena de México. *Instituto Nacional de Antropología de México*, 20, 1-20. <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/mab.pdf>
- Alvarado, B. (2017). Opera del Cuerpo. Un campo de creación acontecido desde el caos. *Revista de Filosofía: Aurora*, 29(46), 199-214. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.29.046.DS11>
- Arango, C. (2020). McLuhan, Bauman y Mahler: el medio es el mensaje, en una botella en M. A. Álvarez Moreno & C. A. Galvis Ortiz (Eds.), *Pensar la comunicación. Tomo VI* (pp. 291-324). Universidad de Medellín.
- Bannister, P. (2013). The offence of beauty in modern western art music [La ofensa de la belleza en la música culta occidental moderna]. *Religions*, 4(4), 687-700. <https://doi.org/10.3390/rel4040687>

- Bar-Elli, G. (2006). Wittgenstein on the experience of meaning and the meaning of music [Wittgenstein y la experiencia del significado y el significado en la música]. *Philosophical Investigations*, 29(3), 217-249. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.2006.00291.x>
- Baricco, A. (1999). *El alma de Hegel y las vacas de Wisconsin. Una reflexión sobre música culta y modernidad*. Siruela.
- Bauer, A. (2010). Philosophy recomposed: Stanley Cavell and the critique of new music. *Journal of Music Theory* [Filosofía recompuesta: Stanley Cavell y la crítica a la nueva música], 54(1), 75-90. <https://doi.org/10.1215/00222909-2010-012>
- Bautista García, V. E. (2013). Un concepto revisado de música clásica. *Música Oral Del Sur: Revista Internacional*, 1(10), 207-217. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5178729&orden=0&info=link>
- Beitia Bastida, M. Á. (2017). El lugar de la música en la filosofía del siglo XX. *Endoxa, Series Filosóficas*, 39, 305-325. <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:Endoxa-2017-39-5070>
- Beltrán Jaramillo, J. E., & Barrera Galindo, H. (2014). *Afrosound: cuando el chucu chucu se vistió de frac* [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=r1_RRyxjCGo&ab_channel=porrosivo
- Berardi, F. (2017). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación colectiva*. Caja Negra.
- Berendt, J. (1994). *El jazz. De New Orleans al jazz rock*. Fondo de Cultura Económica.
- Bermúdez Rey, J. P. (2003). Interrupción de tendencias y criterio del gusto: La estética del criterio del gusto de David Hume y realización en la filosofía de la música de Leonard Meyer. *Universitas Philosophica*, 20(40-41), 29-63. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vnphilosophica/article/view/11345>

- Black, P. (2017). On being and becoming a jazz musician: Perceptions of young scottish musicians [Sobre ser y convertirse en músico de jazz: Percepciones de músicos jóvenes escoceses]. *London Review of Education*, 15(3), 339–357. <https://doi.org/10.18546/LRE.15.3.02>
- Blanco Arboleda, D. (2018). *La cumbia como matriz sonora de Latinoamérica: identidad y cultura continental*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Blanning, T. (2011). *El triunfo de la música: Los compositores, los intérpretes y el público desde 1700 hasta la actualidad*. Acantilado.
- Bonds, M. E. (2014). *La música como pensamiento. El público y la música instrumental en la época de Beethoven*. Acantilado.
- Borio, G. (2009). The crisis of musical aesthetics in the 21st Century [La crisis de la estética musical en el Siglo XXI]. *Topoi*, 28(2), 109–117. <https://doi.org/10.1007/s11245-009-9054-7>
- Bowie, A. (1999). Adorno, Heidegger and the meaning of music [Adorno, Heidegger y el significado de la música]. *Thesis Eleven*, 56(1), 1–23.
<https://doi.org/10.1177/0725513699056000002>
- Brown, L. B. (2000). Phonography, rock records, and the ontology of recorded music [Fonografía, grabaciones de rock, y la ontología de la música grabada]. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 58(4), 361–372. <https://doi.org/10.2307/432181>
- Cárdenas-Soler, R. N., & Martínez-Chaparro, D. (2015). El paisaje sonoro, una aproximación desde la semiótica. *Revista Investigación, Desarrollo, Innovación*, 5(2), 129–140. https://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/investigacion_duitama/article/view/3717
- Cid Jurado, A. T. (2006). Los signos del merengue: un análisis semiótico. *Opción*, 22(50), 101–127. <http://www.produccioncientificaluz.org/index.php/opcion/article/view/6380>

- Cobussen, M. (2017). *Thresholds: Rethinking spirituality through music* [Umbrales: Repensar la espiritualidad a través de la música]. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315084770>
- Comotti, G. (2017). *La musica nella cultura greca e romana* [La música en las culturas griega y romana]. EDT.
- Couselo, J. M. (1970). *El tango en el cine mudo argentino*. Buenos Aires Tango. <https://www.todotango.com/historias/cronica/474/El-tango-en-el-cine-mudo/>
- Crary, J. (2008). *Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX*. Cendenac.
- Currie, A., & Killin, A. (2017). Not music, but musics: A case for conceptual pluralism in aesthetics [No música, sino músicas: Un caso de pluralism conceptual en estética]. *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics*, 54(2), 151-174. <http://dx.doi.org/10.33134/eeja.161>
- de Aguilera, M., Sedeño, A., & Borges Rey, E. (2010). *Hibridando el saber: investigar sobre comunicación y música*. Universidad de Málaga.
- Díaz Baeza, D. (2010). Factores de emisión y recepción en un videojuego musical en M. De Aguilera, A. Sedeño, & E. Borges Rey (Eds.), *Hibridando el saber. Investigar en comunicación y música* (pp. 120-128). Universidad de Málaga.
- Distaso, L. V. (2009). On the common origin of music and philosophy: Plato, Nietzsche, and Benjamin [Sobre el origen común de la música y la filosofía: Platón, Nietzsche y Benjamin]. *Topoi*, 28(2), 137-142. <https://doi.org/10.1007/s11245-009-9058-3>
- Doyle, P. (2005). *Echoe & Reverb. Fabricating Space in Popular Music Recording, 1900-1960* [Eco y reverb: fabricando espacio en la grabación musical, 1900-1960]. Wesleyan University Press.
- Fernández Porta, E. (2008). *Homo sampler. Tiempo y consumo en la era after-pop*. Anagrama.

- Fernández-Cortés, J. (2020). Ludomusicología: normalizando el estudio de la música de los videojuegos. *Anuario Musical*, (75), 181–199. <https://doi.org/https://doi.org/10.3989/anuariomusical.2020.75.09>
- Fisher, M. (2018). *Fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra.
- Fubini, E. (1999). *La estética desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Alianza.
- Fubini, E. (2004). *El siglo XX: entre música y filosofía (Vol. 19)*. Universitat de València.
- Gallope, M., Kane, B., & Rings, S. (2012). Vladimir Jankélévitch's Philosophy of Music. *Journal of the American Musicological Society* K [Filosofía de la música de Vladimir Jankélévitch], 65(1), 215–256.
- García Peña, I. (2013). Cuatro sentidos de la música en la filosofía griega. *Azafea. Revista de Filosofía*, 15, 21–37. <https://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/12250/12605>
- Gatón Lasheras, C. (2010). Música, poesía y política. Estudio de los patrones musicales a través del álbum “Dedicado a Antonio Machado, Poeta”, de Joan Manuel Serra en M. De Aguilera, A. Sedeño, & E. Borges Rey (Eds.), *Hibridando el saber. Investigar en comunicación y música* (pp. 82–89). Universidad de Málaga
- Gunkel, D. (2008). Rethinking the digital remix: Mash-ups and the metaphysics of sound recording [Repensar la mezcla digital: mash-ups y la metafísica de la grabación musical]. *Popular Music and Society*, 31(4), 489–510. <https://doi.org/10.1080/03007760802053211>
- Guter, E. (2015). The good, the bad, and the vacuous: Wittgenstein on modern and future musics [El bueno, el malo y el vacío: Wittgenstein sobre las músicas modernas y futuras]. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 73(4), 425–439. <https://doi.org/10.1111/jaac.12205>
- Guzmán, G. (2018). Adorno y Mahler: finales y comienzos. *Arte e Investigación*, (14), 1–11. <https://doi.org/https://doi.org/10.24215/24691488e013>

- Hanslick, E. (2001). *The Beautiful In Music: A Contribution to the Revisal of Musical Aesthetics* [La belleza en la música: Una contribución a la revisión de la estética musical]. New Publisher.
- Harnoncourt, N. (2006). *La música como discurso sonoro*. Acantilado.
- Hui, A. E. (2011). Instruments of music, instruments of science: Hermann von Helmholtz's musical practices, his classicism, and his Beethoven Sonata [Instrumentos de música, instrumentos de ciencia: Prácticas musicales de Hermann von Helmholtz, su clasicismo y su *Beethoven Sonata*]. *Annals of Science*, 68(2), 149–177. <https://doi.org/10.1080/00033790.2010.519991>
- Jankélévitch, V. (2005). *La música y lo inefable*. Alpha Decay.
- Jáuregui, J. (2007). *El mariachi, símbolo nacional de México*. Taurus.
- Juzefovič, A. (2019). The flirt between the tango and the cinematography: Passion, crime and death [El coqueteo entre el tango y la cinematografía: Pasió, crimen y muerte]. *Logos*, (100), 179–189. <https://doi.org/10.24101/logos.2019.62>
- Kane, B. (2018). Jazz, Mediation, Ontology. *Contemporary Music Review* [Jazz, mediación, ontología: revisión a la música contemporánea], 37(5–6), 507–528. <https://doi.org/10.1080/07494467.2017.1402466>
- Kanellopoulos, P. (2012). Envisioning Autonomy through Improvising and Composing: Castoriadis visiting creative music education practice [Imaginando la autonomía a través de la improvisación y la composición: Castoriadis visitando la práctica de la educación musical creativa]. *Educational Philosophy and Theory*, 44(2), 151–182. <https://doi.org/10.1111/j.1469-5812.2010.00638.x>
- Kania, A. (2006). Making tracks: The ontology of rock music [Haciendo pistas: La ontología de la música rock]. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64(4), 401–414.

- Kim, J. H., & Seifert, U. (2016). Interactivity of digital musical instruments: Implications of classifying musical instruments on basic music research [Interactividad de los instrumentos musicales digitales: implicaciones de clasificar instrumentos musicales en la investigación musical básica]. En *Musical Instruments in the 21st Century: Identities, Configurations, Practices* (pp. 79–94). https://doi.org/10.1007/978-981-10-2951-6_7
- Kleinman, K. (2015). Darwin and Spencer on the origin of music. Is music the food of love? [Darwin y Spencer sobre el origen de la música. ¿Es la música el alimento del amor] *Progress in Brain Research*, 217, 3–15. <https://doi.org/10.1016/bs.pbr.2014.11.018>
- Kremendahl, L. (2010). Philosophy on the operatic stage: Enlightenment, materialism and atheism in Mozart's *Così fan tutte* [Filosofía en el escenario operístico: Ilustración, materialismo y ateísmo en “La escuela de los amantes” de Mozart]. *Acta Mozartiana*, 57(1), 16–42. <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-77955454920&partnerID=40&md5=e415cae8ba84e74a87faafea1acdb5c0>
- Leslie, D., & Rantisi, N. (2019). Deskilling in cultural industries: Corporatization, standardization and the erosion of creativity at the Cirque du Soleil [Descualificación en las industrias culturales: Corporatización, estandarización y la erosión de la creatividad en el Circo del Sol]. *Geoforum*, 99, 257–266. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2017.09.011>
- Levinson, J. (2009a). Philosophy and music [Filosofía y música]. *Topoi*, 28(2), 119–123. <https://doi.org/10.1007/s11245-009-9055-6>
- Levinson, J. (2009b). *The Oxford Handbook of Aesthetics* [Manual de Estética de Oxford]. The Oxford Handbook. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780199279456.001.0001>
- Levinson, J. (2012). Musical Beauty [Belleza musical]. *Teorema*, 31(3), 127–135. <https://www.jstor.org/stable/43046960>

- Lipovetsky, G., & Serroy, J. (2009). *La pantalla global. Cultura mediática en la era hipermoderna*. Anagrama.
- Luzio, H. (2019). The ontology of rock music: Recordings, performances and the synthetic view [Ontología de la música rock: grabaciones, interpretaciones y la visión sintética]. *Filozofija i Drustvo*, 30(1), 73–82. <https://doi.org/10.2298/FID1901073L>
- Lyon, E. L. (2018). Affection, attention, and the will: Medieval models of devout chant [Afecto, atención y voluntad: modelos medievales de canto devoto]. *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 49(1), 3–28. <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-85052071210&partnerID=40&md5=d32843ee52ff7b05e7d25ebe332b0b35>
- Marín, U. (2014). Categorías filosóficas generales aplicadas a los fenómenos estéticos. Estudio de caso en la música y los discursos sonoros. *Ciencia Ergo-Sum, Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*, 21(2), 112–120. <https://cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7455>
- Martel, F. (2011). *Cultura mainstream. Cómo nacen los fenómenos de masas*. Taurus.
- Martinelli, D. (2008). Music, Identity and the Strange Case of Authenticity [Música, identidad y el extraño caso de la autenticidad]. *Lietuvos Muzikologija*, 1(9), 122–130. http://zurnalai.lmta.lt/wp-content/uploads/2008/Lietuvos_muzikologija_IX_Martinelli_122-130.pdf
- Martínez, I. C., & Epele, J. (2012). ¿Cómo se construye la experiencia intermodal del movimiento y la música en la danza? Relaciones de coherencia en la performance y en la recepción de frases de música y de movimiento. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 7(2), 65–82. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cma/article/view/3916>
- Matherne, S. (2014). Kant's expressive theory of music [La teoría expresiva de la música de Kant]. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 72(2), 129–145. <https://doi.org/10.1111/jaac.12076>

- Menin, D., & Schiavio, A. (2012). Rethinking musical affordances [Repensar las prestaciones de la música]. *Avant*, 3(2), 202–215. <http://avant.edu.pl/wp-content/uploads/DMAS-Rethinking-Musical-Affordances.pdf>
- Milutis, J. (2008). The biography of the sample: Notes on the hidden contexts of acousmatic art [Biografía del *sample*: Notas sobre el contexto oculto del arte acusmático]. *Leonardo Music Journal*, (18), 71–75. <https://doi.org/10.1162/lmj.2008.18.71>
- Monedero Morales, C. del R. (2020). Una propuesta para el análisis de los estereotipos femeninos en los videoclips de reggaeton: Caso práctico de los cuatro vídeos más vistos en 2018 en YouTube. *International Visual Culture Review*, 7(1), 13–26. <http://dx.doi.org/10.37467/gka-revvisual.v7.2280>
- Mueller, C. (2012). Gothicism and English Goth Music: Notes on the Repertoire [Goticismo y la música gótica inglesa: Notas sobre el repertorio]. *Gothic Studies*, 14(2), 74–88. <https://doi.org/10.7227/gs.14.2.6>
- Negretto, E. (2012). Expectation and anticipation as key elements for the constitution of meaning in music [Expectativa y anticipación como elementos clave para la constitución del significado en la música]. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 31(3), 149–163. <https://www.jstor.org/stable/43046962>
- Neubauer, J. (2005). *La emancipación de la música. El alejamiento de la mimesis en la estética del siglo XVIII*. La Balsa de la Medusa.
- Ochoa Escobar, J. S. (2018). *Sonido sabanero y sonido paisa: la producción de música tropical en Medellín durante los años sesenta*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Oltețeanu, I. (2009). Music, rhetoric, and representation [Música, retórica y representación]. *Analysis and Metaphysics*, (08), 160–164.

- Oyola Pérez, J. M., & Borges, E. (2010). La explotación del éxito comercial a través del fenómeno de la versión en M. De Aguilera, A. Sedeño, & E. Borges Rey (Eds.), *Hibridando el saber. Investigar en comunicación y música* (pp. 74–81). Universidad de Málaga.
- Parker, R. (2010). 'As a stranger give it welcome': Musical meanings in 1830s London ["As a stranger give it welcome": Significados musicales en Londres de 1830] en *Representation in Western Music* (pp. 33–46). <https://doi.org/10.1017/CBO9781139109413.004>
- Parra-Valencia, J. D. (2017). *Deconstruyendo el chucu-chucu. Auges, declives y resurrecciones de la música tropical colombiana*. ITM.
- Pedone, N. (1995). Musicología e fenomenología in F. Joseph Smith. *Axiomathes*, 6(2), 211–226. <https://doi.org/10.1007/BF02284702>
- Pérez Custodio, D. (2010). Aproximación a la memética y sus posibles aplicaciones al estudio de la música en el contexto audiovisual. El caso de Geddan en M. de Aguilera, A. Sedeño-Valdellós, & E. Borges-Rey (Eds.), *Hibridando el saber. Investigar en comunicación y música* (pp. 37–42). Universidad de Málaga.
- Perman, T. (2011). The ethics of Ndau performance: Questioning ethnomusicology's aesthetics [La ética en interpretación de los Ndau: Cuestionando la estética etnomusicológica]. *Journal of Musicological Research*, 30(3), 227–252. <https://doi.org/10.1080/01411896.2011.564056>
- Porta Navarro, A. (2007). *Músicas públicas, escuchas privadas. Hacia una lectura de la música popular contemporánea*. Universidad Politécnica de Valencia.
- Radigales, J., & Fraile-Prieto, T. (2006). La música en los estudios de Comunicación Audiovisual. Prospecciones y estado de la cuestión. *Trípodos*. (19), 99–112. http://www.agifreu.com/docencia/lectures_complementaries/musica_com_audio.pdf

- Ratliff, B. (2016). *Every song ever. Twenty ways to listen in an age of musical plenty* [Cada canción alguna vez. Veinte maneras de escuchar en una era de abundancia musical]. Penguin.
- Rincón, C. (2010). Memoria y nación: una introducción en C. Rincón, S. de Mojica, & L. Gómez (Eds.), *Entre el olvido y el recuerdo. Íconos, lugares de memoria y cánoes de la historia y la literatura en Colombia* (pp. 10–64). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Rivera-Rideau, P. R. (2015). *Remixing Reggaetón: The cultural politics of race in Puerto Rico* [Remezclando reggaetón: Políticas culturales de raza en Puerto Rico]. Duke University Press.
- Roncallo-Dow, S., & Uribe-Jongbloed, E. (2017a). La estética de los videoclips: propuesta metodológica para la caracterización de los productos audiovisuales musicales. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 12(1), 79–109. <https://doi.org/https://doi.org/10.11144/Javeriana.mavae12-1.evpm>
- Roncallo-Dow, S., Uribe-Jongbloed, E., & Goyeneche-Gómez, E. (2016). *Volver a los clásicos: teorías de la comunicación y cultura pop*. Universidad de La Sabana.
- Ross, G. (2001). *Popular music analysis* [Tesis de Maestría, University Of Calgary] [Análisis de la música popular]. <https://prism.ucalgary.ca/handle/1880/40925>
- Sanguinetti, G. C. (2012). Música y subjetividad. Hegel y las concepciones románticas de la música. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29(2), 593–608. <https://www.redalyc.org/pdf/3611/361133104013.pdf>
- Schiavio, A. (2012). Constituting the Musical Object: A Neurophenomenological Perspective on Musical Research [Constituir el objeto musical: Una perspectiva neurofenomenológica de la investigación musical]. *Teorema*, 31(3), 63–80. <https://www.jstor.org/stable/43046956>

- Scruton, R. (2004). Musical movement: A reply to Budd [Movimiento musical: Una Réplica a Budd]. *British Journal of Aesthetics*, 44(2), 184-187. <https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/44.2.184>
- Sedeño, A. (2006). Videoclip musical: desarrollo industrial y últimas tendencias internacionales. *Ciencias Sociales On-Line*, 3(1), 47-57. http://www.agifreu.com/docencia/lectures_obligatorias/desarrollo_industrial.pdf
- Sedeño, A. (2007). El videoclip como mercanarrativa. *Revista Sigma*, 16, 493-504. <https://doi.org/10.5944/signa.vol16.2007.6152>
- Sève, B. (2018). *El instrumento musical*. Acantilado.
- Sevilla, M., Ochoa Escobar, J. S., Santamaría-Delgado, C., & Cataño Arango, C. E. (2014). *Travesías por la tierra del olvido: modernidad y colombianidad en la música de Carlos Vives y La Provincia*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Smicek, N. (2014). *Capitalismo de plataformas*. Caja Negra.
- Spener, D. (2016). An Internationalist Culture of the Singing Left in the Twentieth Century [Una cultura Internacionalista de la izquierda cantante en el siglo veinte] en *We Shall Not Be Moved/No nos moverán* (pp. 135-146). Temple University Press. <http://www.jstor.com/stable/j.ctt1kft8ff.13>
- Stamatović, S. (2016). Why did Plato claim that philosophy was the greatest music? [Por qué Platón reclama que la filosofía es la música más maravillosa] *Filozofska Istrazivanja*, 36(2), 203-219. <https://doi.org/10.21464/fi36202>
- Steinberg, J. R., & Fairweather, A. (2012). Blues-Philosophy for Everyone: Thinking Deep About Feeling Low. John Wiley & Sons [Filosofía blues para todos: Pensar profundo sobre sentirse mal]. <https://doi.org/10.1002/9781118153284>

- Steinberg, M. (2008). *Escuchar a la razón: cultura, subjetividad y la música del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.
- Szendy, P., & Bishop, W. (2012). *Hits: Philosophy in the jukebox* [Éxitos: Filosofía en el tocadiscos]. Fordham University Press.
- Tarasti, E. (2008). Los signos en la historia de la música, historia de la semiótica musical. *Tópicos Del Seminario*, (19), 15–71. <https://www.topicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem/article/view/167>
- Thompson, D. (2018). *Creadores de hits: la ciencia de la popularidad en la era de la distracción*. Océano.
- Valdivia Sevilla, F. A. (2010). La popularización de la guitarra en España durante el siglo XVII en M. Aguilera, A. Sedeño, & E. Borges Rey (Eds.), *Hibridando el saber. Investigar en comunicación y música* (pp. 65–73). Universidad de Málaga.
- Vallee, M. (2013). The media contingencies of generation mashup: A Žižekian critique. *Popular Music and Society*, 36(1), 76–97. <https://doi.org/10.1080/03007766.2011.627729>
- Van Wymeersch, B. (2002). The Timaeus of plato and the philosophy of music in the middle ages [El Timeo de Platón y la filosofía de la música en la Edad Media]. *Etudes Classiques*, 71(1), 71–89. <https://www.scopus.com/inward/record.uri?eid=2-s2.0-67649238241&partnerID=40&md5=e5d8376bfe4f8efdd23147efa5544d1c>
- Vannini, P., & Waskul, D. (2006). Symbolic interaction as music: The esthetic constitution of meaning, self, and society [Interacción simbólica como música: La constitución estética del objeto, el sí mismo y la sociedad]. *Symbolic Interaction*, 29(1), 5–18. <https://doi.org/10.1525/si.2006.29.1.5>
- Verzosa, N. (2014). Intellectual contexts of “The absolute” in French Musical Aesthetics, ca. 1830-1900 [Contextos intelectuales de “Lo absoluto” en la Estética musical francesa, ca. 1830-1900]. *Journal of Musicology*, 31(4), 471–502. <https://doi.org/10.1525/JM.2014.31.4.471>

- Viñuela, E. (2010). El espacio urbano en la música popular: de la apropiación discursiva a la mercantilización. *Trípodos*, (26), 15–28. <http://hdl.handle.net/10045/14980>
- Walser, R. (2003). Analyzing Popular Music [Analizar música popular] en *Popular music analysis: ten apothegms and four instances* (pp. 16–38). Cambridge University Press.
- Willemse, H. (2017). In steadfast allegiance: Adam Small and the Cape Flats Players [En firme lealtad: Adam Small y los Cape Flats Payers]. *Tydskrif Vir Geesteswetenskappe*, 57(4), 879–896. <https://doi.org/10.17159/2224-7912/2017/v57n4a2>
- Wilson, S. (2014). After Beethoven, after Hegel: Legacies of selfhood in Schnittke's String Quartet No. 4 [Después de Beethoven, después de Hegel: Legados del sí mismo en el Cuarteto de Cuerdas No. 4 de Schnittke]. *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 45(2), 311–334. <https://www.jstor.org/stable/43198650>
- Young, J. (2013). Music and the representation of emotion [Música y la representación de la emoción]. *Frontiers of Philosophy in China*, 8(2), 332–348. <https://doi.org/10.3868/s030-002-013-0026-1>

INTERSECTION OF SETS AND INTER-UNDERSTANDING BETWEEN PORTUGUESE AND SPANISH^a

Intersección de conjuntos e intercomprensión entre portugués y español

Artículo de investigación científica y tecnológica

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3950>

Recibido: mayo 3 de 2021. Aceptado: julio 7 de 2022. Publicado: 8 de julio de 2022

*Miguel López-Astorga**

Abstract

This paper describes a study about inter-understanding between Portuguese and Spanish. Based on Peano's work, the study resorts to the logical relation of intersection between sets and applies it to words in Portuguese and Spanish meaning the same. The material is the abstract of a psychology paper. Each of the words in that text, which is written in Portuguese, is compared to its corresponding Spanish word by means of the relation of intersection. This is made by considering the letters in the words to be elements in sets. The results show the potential that this methodology can have to provide percentages of inter-understanding between the two languages (and between any pair of languages).

^a El artículo se vincula a un proyecto de investigación llevado a cabo por el PIA Ciencias Cognitivas, Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca, Talca (Chile).

* Ph.D. in Logic and Philosophy of Sciences. Instituto de Estudios Humanísticos "Juan Ignacio Molina", Universidad de Talca, Talca (Chile). Correo electrónico: milopez@utalca.cl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6004-0587>

Keywords

Inter-understanding; Peano; Portuguese; Relation of intersection; Romance languages; Spanish.

Resumen

Este artículo describe un estudio acerca de la intercomprensión entre el portugués y el español. Basándose en el trabajo de Peano en 1904, el estudio recurre a la relación lógica de intersección entre conjuntos y lo aplica a palabras en portugués y en español con el mismo significado. El material de análisis es el resumen de un artículo de psicología. Cada una de las palabras en ese texto, que está escrito en portugués, se compara con su palabra correspondiente en español por medio de la relación de intersección. Esto se hace considerando que las letras en las palabras son elementos en conjuntos. Los resultados muestran el potencial que esta metodología puede tener para establecer porcentajes de intercomprensión entre los dos idiomas (y entre cualquier par de idiomas).

Palabras clave

Español; Intercomprensión; Lenguas románicas; Peano; Portugués; Relación de intersección.

Introduction

At present, there are many works about linguistic inter-understanding (e.g., Bertelli, 2016; Chávez Solís & Erazo Muñoz, 2014; Decandio & Dolz, 2015). As it is well known, that concept refers to the understanding of a language by a person that does not speak it. However, that very person's mother tongue is, to an extent, akin to that language.

On the other hand, there are also several studies on the similarities and differences between Portuguese and Spanish (e.g., Almeida Filho, 1995; Aparecida Duarte, 2005; Ceolin; 2003; Vázquez Diéguez, 2011). This issue is important; the proximity between these two languages has caused a great interest in the field of inter-understanding. In fact, the relations between Portuguese and Spanish are subject matters in many works about inter-understanding among romance languages (e.g., Bonvino et al., 2015).

The present paper tries to move forward in these directions. Nevertheless, it describes a study resorting to a methodology based on formal logic. When Peano (1903) proposed *latino sine flexione*, he carried out an analysis of the levels of similarity of several languages. Those languages were English, French, German, Spanish, Italian, Russian, Greek, and Sanskrit. A very relevant point is that his methodology was developed from the logical relation of intersection of sets (Peano, 1904). That was made in the study presented below. Nonetheless, the relation of intersection was used in this new study just to determine levels of similarity between Portuguese and Spanish. That allowed providing predictions about percentages of potential inter-understanding among these two languages.

There are already works indicating possible predictions regarding inter-understanding between Portuguese and Spanish (e.g., López-Astorga, 2017). Those works have a strength: they are derived from a contemporary cognitive theory with a strong empirical support. That theory is the one of mental models (e.g., Byrne & Johnson-Laird, 2020; Khemlani et al., 2018; López-Astorga & Torres-Bravo, 2020). However, the purpose of the research

reported here was different. Those works often refer to situations in which inter-understanding can be easy, as well as circumstances in which inter-understanding can be hard. But the study below, rather than describing cases in which inter-understanding can happen or not, tried to offer an approximate minimal percentage of understanding in a particular activity: when a person that speaks only one of the two languages mentioned reads a text written in the other language. To work in this way, a paragraph, which is the abstract of a scientific paper written in Portuguese (Gouveia et al., 2002) was addressed.

Thus, the structure of the present paper is as follows. First, it comments on Peano's idea and explains how that idea was applied in the study. Second, it presents the results obtained. Finally, those results, the limitations of the study, and possible lines for further research are analyzed.

The relation of intersection between sets

The relation of intersection is known in logic. The symbol ' $\cap$ ' expresses it. This relation refers to the common elements among sets. For instance, let A and B be two sets.

$$A = \{a, b, c, d\}$$

$$B = \{c, d, e, f\}$$

The elements of A are a, b, c, and d. On the other hand, the elements of B are c, d, e, and f. Therefore, the intersection of A and B consists of the elements c and d. This is because c and d are the elements that A and B share. This can be expressed in this manner:

$$A \cap B = \{c, d\}$$

Following Peano (1904), this operation can be made with words. That allows identifying the letters that those words have in common. Words (1) and (2), which also appear in Table 2, can be taken as an illustrative example.

(1) Raciocínio

(2) Razonamiento

These two words have the same meaning. Both of them mean 'reasoning'. However, (1) is a Portuguese word and (2) is a Spanish word. The idea is to deem both (1) and (2) as sets whose elements are their letters. Thereby, (1) can be considered to be set C, and (2) can be considered to be set D.

$$C = \{r, a, c, i, o, c, i, n, i, o\}$$

$$D = \{r, a, z, o, n, a, m, i, e, n, t, o\}$$

The relation of intersection between C and D is obvious.

$$C \cap D = \{r, a, o, n, i, o\}$$

The study described below adopted a conventional thesis: if the intersection of the letters of two words with the same meaning in different languages is equal to or greater than $\frac{2}{3}$ of the letters of each word, any speaker of only one of those languages can understand both words. This is what (3) points out.

(3) If $P \cap Q \geq \frac{2}{3}$ of P and $\geq \frac{2}{3}$ of Q, then anyone knowing P can understand Q and anyone knowing Q can understand P.

Where 'P' and 'Q' are words in different languages, those words are deemed as sets, and the letters of each of those words are deemed as the elements of each of those sets respectively.

Given (3), in principle, someone knowing (1) could not understand (2). Likewise, someone knowing (2) could not understand (1). Nevertheless, this is not necessarily the case. Someone knowing one of these words can understand the other one for several reasons. For instance, without the tilde, (1) also exists in Spanish (although it is not very used). So, a Spanish speaker without knowing Portuguese could understand (1). This is because, although the intersection of (1) and (2) does not fulfill (3), (1) is, without the tilde, a Spanish word with a similar meaning.

Hence, the conditional included in criterion (3) is a material conditional. In logic, material conditionals can be true even if their antecedents are false. It is enough that the consequents are true. The only case that is not permitted is the one in which the antecedent of a conditional happens and its consequent does not hold (e.g., Jeffrey, 1981). In other words, (3) provides a sufficient condition for inter-understanding, not a necessary condition for it (for this distinction, see also, e.g., Moldovan, 2009). If the antecedent of the conditional in (3) is true, inter-understanding occurs. Nonetheless, other causes can lead to inter-understanding as well. The case in which one of the words exists in the other language is, as said, an example. But other situations can also cause a correct interpretation, for instance, an appropriate context (e.g., Bonvino et al., 2015; López-Astorga, 2017).

Accordingly, it is necessary to take into account that what the present paper offers is only an initial proposal. As a proposal, it needs to keep being analyzed and developed. Perhaps, Spanish and Portuguese are the romance languages having more similarities between them. This is an advantage, but it can also lead to confusions. Very similar, or even identical, words can have different meanings in both languages. In addition, it is obvious that not only lexical overlap can have an influence on inter-understanding. The circumstances in which the word is used and the other words in the sentence can have it as well (e.g., Almeida Filho, 1995).

This implies that what (3) actually offers is just a criterion to establish the least that, in an approximate way, the speaker of a language can understand from a message in another language. The exact manner it can obtain positive results can be seen by means of words such as (4) and (5), which appear in Table 1 too.

(4) Incapacidade

(5) Incapacidad

(4) is a Portuguese word and (5) is a Spanish word. Both of them mean 'inability'. If (4) corresponds to set E and (5) to set F, the intersection of E and F does fulfill what (3) provides.

$$E = \{i, n, c, a, p, a, c, i, d, a, d, e\}$$

$$F = \{i, n, c, a, p, a, c, i, d, a, d\}$$

$$E \cap F = F = \{i, n, c, a, p, a, c, i, d, a, d\}$$

Intersection between a Portuguese text and its translation into Spanish

Accordingly, the study was based on criterion (3). The main aim was to find an approximate minimal percentage of inter-understanding between Portuguese and Spanish from that criterion. To achieve it, a Portuguese text was addressed. It is the *Resumo* (Abstract) of a paper in a Brazilian psychology journal (Gouveia et al., 2002). Its original Portuguese version is as follows:

Declarações condicionais com a mesma forma sintática mas conteúdos diferentes podem levar a conclusões completamente diferentes. Esse tipo de constatação tem sido apontado por alguns pesquisadores, entre os quais Wason, como evidência da incapacidade da mente humana para compreender as sentenças condicionais. No presente artigo, será discutida a importância de se considerar as influências pragmáticas no raciocínio condicional cotidiano; pois, diferentemente do raciocínio lógico, o raciocínio cotidiano não ocorre no “vazio” e, sim, inserido em um contexto onde as influências pragmáticas se fazem presentes. Inicialmente, serão apresentados alguns preceitos da lógica formal para o raciocínio condicional. Em seguida, a interpretação das sentenças condicionais na linguagem natural. Algumas evidências empíricas para a influência de fatores pragmáticos no raciocínio condicional também serão apresentadas. E, por fim, será discutida a “teoria do se” proposta por Braine e O'Brien que une lógica mental e pragmática no raciocínio cotidiano (Gouveia et al., 2002, p. 217; quotation marks in text).

In the same paper and in the same page, a translation of that *Resumo* into English is given:

Conditional declarations with the same syntactic form but different contents may take to completely different conclusions. This point has been highlighted by some researches (e.g., Wason) as evidence of the inability of the human mind to understand the conditional sentences. In the present article, we discuss the importance of being considered the pragmatic influences in the daily conditional reasoning; because, differently of the logical reasoning, the daily reasoning does not happen in “a vacuum”, but inserted in a context where the pragmatic influences occur. Initially, we introduce some precepts of the formal logic for the conditional reasoning. Next, we pres-

ent the interpretation of the conditional sentences in the natural language. Some empiric evidences for the influence of pragmatic factors in the conditional reasoning will also be discussed. Finally, we consider the “Theory of if” proposed by Braine and O’Brien that establishes a connection between the mental and pragmatic logic in the daily reasoning (Gouveia et al., 2002, p. 217; quotation marks in text).

The study consisted of comparing each of the words in the Portuguese version to its translation into Spanish. The goal of this comparison was to check whether or not the pairs (each Portuguese word and its corresponding Spanish word) fulfill criterion (3). The next section presents the results obtained.

Results: Intersections found

The Portuguese version of the text has 144 words. It was found that, when their translations into Spanish are considered, 101 of those words meet what (3) indicates. 40 of them do not comply with criterion (3) taking into account their translations. The three remaining words are last names. Table 1 shows the 101 words following (3), their Spanish translations, and the common letters each pair has (i.e., the letters that shape the intersection between both words).

TABLE 1: Words in the *Resumo* in Gouveia et al. (2002) for which (3) holds if translated into Spanish, their Spanish translations, and the letters corresponding to the intersection of each pair. The table also points out, in the left column, the order of appearance of the words in the *Resumo*.

No.	Portuguese word	Spanish word	(Portuguese word) ∩ (Spanish word)
1	Declarações	Declaraciones	Declaraoes
2	Condicionais	Condicionales	Condiconas
3	Com	Con	Co
4	Mesma	Misma	Msma
5	Forma	Forma	Forma
6	Sintática	Sintáctica	Sintatica
7	Mas	Mas	Mas
8	Conteúdos	Contenidos	Contedos
9	Diferentes	Diferentes	Diferentes

The table continues on the next page

The table starts on the previous page

No.	Portuguese word	Spanish word	(Portuguese word) $\cap$ (Spanish word)
10	Levar	Llevar	Levar
11	A	A	A
12	Conclusões	Conclusiones	Conclusoes
13	Completamente	Completamente	Completamente
14	Diferentes	Diferentes	Diferentes
15	Esse	Ese	Ese
16	Tipo	Tipo	Tipo
17	De	De	De
18	Constatação	Constatación	Constatao
19	Sido	Sido	Sido
20	Apontado	Apuntado	Apntado
21	Por	Por	Por
22	Alguns	Algunos	Alguns
23	Pesquisadores	Pesquisidores	Pesquisdores
24	Entre	Entre	Entre
25	Os	Los	Os
26	Como	Como	Como
27	Evidência	Evidencia	Evidencia
28	Incapacidade	Incapacidad	Incapacidad
29	Mente	Mente	Mente
30	Humana	Humana	Humana
31	Para	Para	Para
32	Compreender	Comprender	Comprender
33	As	Las	As
34	Sentenças	Sentencias	Sentenias
35	Condicionais	Condicionales	Condiconas
36	Presente	Presente	Presente
37	Será	Será	Sera
38	Discutida	Discutida	Discutida
39	Importância	Importancia	Importancia
40	De	De	De
41	Considerar	Considerar	Considerar
42	As	Las	As
43	Influências	Influencias	Influencias

The table continues on the next page

The table starts on the previous page

No.	Portuguese word	Spanish word	(Portuguese word) ∩ (Spanish word)
44	Pragmáticas	Pragmáticas	Pragmaticas
45	Condicional	Condicional	Condicional
46	Cotidiano	Cotidiano	Cotidiano
47	Diferentemente	Diferentemente	Diferentemente
48	Lógico	Lógico	Logico
49	Cotidiano	Cotidiano	Cotidiano
50	Não	No	No
51	Ocorre	Ocorre	Ocrre
52	Vazio	Vacío	Vacio
53	Sim	Si	Si
54	Inserido	Insertado	Inserdo
55	Contexto	Contexto	Contexto
56	Onde	Donde	Onde
57	As	Las	As
58	Influências	Influencias	Influencias
59	Pragmáticas	Pragmáticas	Pragmaticas
60	Se	Se	Se
61	Presentes	Presentes	Presentes
62	Incialmente	Inicialmente	Inicialmente
63	Serão	Serán	Sera
64	Apresentados	Presentados	Presentados
65	Alguns	Algunos	Alguns
66	Preceitos	Preceptos	Precetos
67	Lógica	Lógica	Logica
68	Formal	Formal	Formal
69	Para	Para	Para
70	Condicional	Condicional	Condicional
71	Seguida	Seguida	Seguida
72	Interpretação	Interpretación	Interpretao
73	Sentenças	Sentencias	Sentenias
74	Condicionais	Condicionales	Condiconas
75	Linguagem	Lenguaje	Lnguae
76	Natural	Natural	Natural
77	Algumas	Algunas	Alguas

The table continues on the next page

The table starts on the previous page

No.	Portuguese word	Spanish word	(Portuguese word) $\cap$ (Spanish word)
78	Evidências	Evidencias	Evidencias
79	Empíricas	Empíricas	Empíricas
80	Para	Para	Para
81	Influência	Influencia	Influencia
82	De	De	De
83	Fatores	Factores	Fatores
84	Pragmáticos	Pragmáticos	Pragmaticos
85	Condicional	Condicional	Condicional
86	Também	También	Tambe
87	Serão	Será	Sera
88	Apresentadas	Presentadas	Presentadas
89	Por	Por	Por
90	Fim	Fin	Fi
91	Será	Será	Sera
92	Discutida	Discutida	Discutida
93	Teoria	Teoría	Teoria
94	Proposta	Propuesta	Propsta
95	Por	Por	Por
96	Que	Que	Que
97	Une	Une	Une
98	Lógica	Lógica	Logica
99	Mental	Mental	Mental
100	Pragmática	Pragmática	Pragmatica
101	Cotidiano	Cotidiano	Cotidiano

Source: Own elaboration from the *Resumo* in Gouveia et al. (2002).

As far as the words that do not abide (3), they are indicated in Table 2. Table 2 gives the same information on its words as Table 1: order number, Portuguese Word, Spanish translation, and letters corresponding to the intersection.

TABLE 2: Words in the *Resumo* in Gouveia et al. (2002) for which (3) does not hold if translated into Spanish, their Spanish translations, and the letters included in the intersection of each pair. The table also points out, in the left

column, the order of appearance of the words in the *Resumo*. 'Ø' stands for empty set. In this case, it means that the intersection has no elements: the words do not share letters.

No.	Portuguese word	Spanish word	(Portuguese word) $\cap$ (Spanish word)
1	A	La	A
2	Podem	Pueden	Pde
3	Tem	Ha	Ø
4	Quais	Cuales	Uas
5	Da	De la	Da
6	Da	De la	Da
7	No	En el	N
8	Artigo	Artículo	Artio
9	A	La	A
10	Se	Si	S
11	No	En el	N
12	Raciocínio	Razonamiento	Raonio
13	Pois	Pues	Ps
14	Do	Del	D
15	Raciocínio	Razonamiento	Raonio
16	O	El	Ø
17	Raciocínio	Razonamiento	Raonio
18	No	En el	N
19	E	Y	Ø
20	Em	En	E
21	Um	Un	U
22	Fazem	Hacen	Ae
23	Da	De la	Da
24	O	El	Ø
25	Raciocínio	Razonamiento	Raonio
26	Em	En	E
27	A	La	A
28	Das	De las	Das
29	Na	En la	Na

The table continues on the next page

The table starts on the previous page

No.	Portuguese word	Spanish word	(Portuguese word) $\cap$ (Spanish word)
31	No	En el	N
32	Raciocínio	Razonamiento	Raonio
33	E	Y	$\emptyset$
34	A	La	A
35	Do	Del	D
36	Se	Si	S
37	E	Y	$\emptyset$
38	E	Y	$\emptyset$
39	No	En el	N
40	Raciocínio	Razonamiento	Raonio

Source: Own elaboration from the *Resumo* in Gouveia et al. (2002).

Finally, the three last names found in the text are indicated in Table 3.

TABLE 3: Last names in the *Resumo* in Gouveia et al. (2002). The table also points out, in the left column, the order of appearance of the words in the *Resumo*.

No.	Last name
1	Wason
2	Braine
3	O'Brien

Source: Own elaboration from the *Resumo* in Gouveia et al. (2002).

The interpretation of these results does not seem very complex. According to (3), the speaker of the other language should understand 101 words. Besides, it can also be expected that speakers of both languages will easily identify the last names (the fact that they are capitalized can help with that). So, it can be claimed that the words that can be correctly interpreted are, at least, 104. Given that the text has 144 words, the speaker of any of the two languages will understand, at a minimum, 72.2% of the words. Thus, the percentage of words that will not be probably savvied is 27,8%.

Conclusions and general discussion

Therefore, if (3) is a suitable criterion to assess inter-understanding, it can be stated that a Spanish speaker tends to understand Portuguese, and that a Portuguese speaker tends to understand Spanish. To assert this is not a great novelty (as it is shown, e.g., by several references included in this paper). However, the study described can make an additional point about this issue: (3) is intended to be a more or less objective criterion to evaluate the intelligibility between languages. One might intuitively think that cognates will be understood in most cases. Nevertheless, (3) tries to be a general rule to foresee when the meaning of a word will be identified and when not. From this perspective, it can be said that the minimal percentage of inter-understanding between Portuguese and Spanish is around 72,2%.

Nonetheless, this should be assumed as a provisional hypothesis. Further studies and research are required to unequivocally support it. First, the study above only dealt with written text, and not with oral communication. On the other hand, the study presented an ideal situation. It assumes that all of the Portuguese speakers know all of the Portuguese words in Table 1 and Table 2. Likewise, it also presumed that all of the Spanish speakers know all of the Spanish words in those very tables. These points, and, of course, aspects such as the circumstances in which communication happens, should be taken into account in future studies.

In the same way, (3) points out $2/3$ as a percentage of intersection conventionally. The suitable percentage might be different. Perhaps only more empirical works could enlighten with regard to this. Those works would need participants and have to verify to what extent it is correct the following: when the intersection of the letters of two words coming from two different languages is equal to or greater than $2/3$, speakers of both languages can comprehend those words (provided that the two words have the same meaning in the two languages). Obviously, this could apply not only to Portuguese and Spanish, but also to any other pair of languages.

In addition, even supposing that (3) is correct, as indicated, it would be a criterion to obtain only minimal percentages of inter-understanding. As explained with (1) and (2), two words can be incompatible with (3). However, speakers of the other language can understand one of them because it also exists in their language (although it is less used) (to a discussion and a greater development of possibilities such as these, see, e.g., Almeida Filho, 1995). Furthermore, as also indicated, context can play a role in inter-understanding too. For example, *pelos* in Portuguese is a contraction of *por* ('by') and *os* ('the' when it refers to plural masculine nouns). The problem with this word is that there is a Spanish word that is identical to it, but with a different meaning: the Spanish *pelos* is translated into English by 'hairs'. Hence, in principle, it is difficult that a Spanish speaker notes the meaning of *pelos* in Portuguese (the Spanish translation of the Portuguese *pelos* is 'por los', and a contraction is not possible). Nevertheless, based on the theory of mental models, it has been argued that a Spanish speaker can identify the meaning of the Portuguese word *pelos* because of context (López-Astorga, 2017). Therefore, it has to be admitted that (3) is not the only criterion, but just one more of the factors having an influence on inter-understanding.

Besides, as it is mentioned in many linguistic works about different issues, it is always positive to address more extensive corpora and related to varying fields. The text selected in the study above comes from a psychology paper. Maybe it would be advisable to review, for example, whether (3) can also be accepted when the text belongs to another subject area.

In any case, the proposal is that (3) is provisionally assumed to lead future research. Those researches will probably tint it. They will almost certainly show to what extent it is suitable to accept that criterion as well.

Acknowledgments and Funding Information

PIA Ciencias Cognitivas, Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca.

Conflict of interest

The author declares that there is no conflict of interest with any institution or association of any kind. Likewise, the Universidad Católica Luis Amigó is not responsible for the handling of copyrights that the authors make in their articles, therefore, the veracity and completeness of quotations and references are the responsibility of the authors.

References

- Almeida Filho, J. C. P. (Org.) (1995). *Português para estrangeiros: Interface com o espanhol*. Pontes Editores.
- Aparecida Duarte, C. (2005). *Diferencias de usos gramaticales entre español/portugués*. Editorial Edinumen.
- Bertelli, A. (2016). Intercomprensión e identidad cultural: Consideraciones acerca de procesos interculturales en el aprendizaje receptivo plurilingüe. In C. Quintana Mejía, A. Bertelli, B. Peña, M. I. Cárdenas, A. Merlo, G. Jassen, J. Pardo González, & S. Arango Moreno (Eds.), *Entre lenguas y culturas: Prácticas pedagógicas. Volumen 1* (pp. 39-66). Ediciones Unidandes.
- Bonvino, E., Caddéo, S., Vilagínés Serra, E., & Pippa, S. (2015). *Eurom5. Ler e compreender 5 línguas românicas. Leer y entender 5 lenguas románicas. Llegir i entendre 5 llengües romàniques. Leggere e capire 5 lingue romanze. Lire et comprendre 5 langues romanes*. Ulrico Hoepli; SGEL Libros; La maison du dictionnaire.
- Byrne, R. M. J., & Johnson-Laird, P. N. (2020). If and or: Real and counterfactual possibilities in their truth and probability. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 46(4), 760-780. <https://doi.org/10.1037/xlm0000756>

- Ceolin, R. (2003). Falsos amigos estruturais entre o português e o castelhano. *Ianua. Revista Philologica Romanica*, 4, 39-48 <https://raco.cat/index.php/Ianua/article/view/113862>
- Chávez Solís, C. F., & Erazo Muñoz, A. (2014). Propuestas plurilingües para la integración latinoamericana: la intercomprensión en lenguas emparentadas como práctica de comunicación y educación. *SURES*, 3, 1-17. <https://revistas.unila.edu.br/sures/article/view/139>
- Decandio, F., & Dolz, J. (2015). La correspondencia escolar electrónica: un enfoque didáctico para el desarrollo de la intercomprensión entre lenguas románicas. In I. García-Azkoaga & I. Idiazabal (Eds.), *Para una ingeniería didáctica de la educación plurilingüe* (pp. 265-289). Servicio de Publicaciones de la UPV/EHU.
- Gouveia, E. L., Roazzi, A., Moutinho, K., Bompastor Borges Dias, M. G., & O'Brien, D. P. (2002). Raciocínio condicional: influências pragmáticas. *Estudos de Psicologia*, 7(2), 217-225. <https://www.redalyc.org/pdf/261/26170203.pdf>
- Jeffrey, R. (1981). *Formal Logic: Its Scope and Limits*. McGraw-Hill.
- Khemlani, S., Byrne, R. M. J., & Johnson-Laird, P. N. (2018). Facts and possibilities: A model-based theory of sentential reasoning. *Cognitive Science*, 42(6), 1887-1924. <https://doi.org/10.1111/cogs.12634>
- López-Astorga, M. (2017). Linguistic inter-understanding gives evidence in favor of the mental models theory: Induction and comprehension. *Aufklärung*, 4(2), 11-20. <https://www.redalyc.org/pdf/4715/471555235004.pdf>
- López-Astorga, M. & Torres-Bravo, L. D. (2020). Formal inferences and their relations to knowledge acquisition: Mental models and semantic links. *Principia*, 24(2), 325-331. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2020v24n2p325>

- Moldovan, A. (2009). Pragmatic considerations in the interpretation of denying the antecedent. *Informal Logic*, 29(3), 309-326. <https://doi.org/10.22329/il.v29i3.2846>
- Peano, G. (1903). De latino sine flexione. *Lingua auxiliare internationale. Revue de Mathématiques (Rivista di Matematica)*, 8, 74-83.
- Peano, G. (1904). *Vocabulario de latino internationale comparato cum Anglo, Franco, Germano, Hispano, Italo, Russo, Graeco et Sanscrito*. Tip della Rivista di matematica.
- Vázquez Diéguez, I. (2011). Sobre algunos falsos cognados español portugués: Factores lingüísticos y sociales reflejados en la semántica. *Epos*, 27, 33-48 <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3971258>

OUTRIDADES AMBIENTAIS: CONTRIBUIÇÕES ONTOLÓGICAS AOS FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL^a

Environmental otherness: ontological contributions to the
foundations of environmental education

Otridades ambientales: aportes ontológicos a los
fundamentos de la educación ambiental

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4404>

Recibido: 31 de mayo de 2022. Aceptado: 7 septiembre de 2022. Publicado: 3 de octubre de 2022

*Vilmar Alves Pereira**

Resumo

Este ensaio de cunho hermenêutico filosófico tem o propósito maior de apresentar, ao campo dos fundamentos da educação ambiental, possibilidades e contribuições de outridades ambientais. Para tanto, num primeiro momento, parte da definição de outridade tendo por referência noções de Edmund Husserl, Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty e Paul Ricoeur. Em segundo lugar, mostra como podem ser compreendidas as outridades ambientais e as desenvolve a partir dos conceitos de naturezas, intersubjetividade, diversidade, linguagem, espiritual, ancestral, desigualdade e exclusão, ambiente inteiro. Além de definir o conceito de outridade ambiental, o estudo considera que este conceito cria possibilidades compreensivas, dialógicas, denunciativas, existenciais, políticas e de pertencimentos para os fundamentos da educação ambiental que se alargam e se reconhecem nesses tantos outros ambientais.

^a Artigo vinculado ao Projeto de Pesquisa: “Ontoepistemologia Ambiental: compreensões Hermenêuticas para os Fundamentos da Educação Ambiental”. Financiado pelo Conselho Nacional para o Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

* Educador Ambiental, Doutor em Educação e Filósofo. Professor na Universidad Internacional Iberoamericana – UNINI – México e Porto Rico. Pesquisador na Universidade Estadual do Oeste do Paraná UNIOESTE no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural Sustentável – PPGDRS, Brasil. Bolsista de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) – Nível 2 em Educação. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2548-5086>. Correio Eletrônico: vilmar.alves@unini.edu.mx

Palavras-chave

Educação ambiental; Outridades ambientais; Crise ambiental; Ontologia ambiental; Epistemologia ambiental; Ética ambiental.

Abstract

The main purpose of this hermeneutic philosophical essay is to present the possibilities and contributions of environmental otherness to the field of the foundations of environmental education. To this end, at first, the work starts from the definition of otherness taking as a reference the approaches of Edmund Husserl, Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty and Paul Ricoeur. In a second moment, it shows how different environmental othernesses can be understood and develops them from the concepts of natures, intersubjectivity, diversity, language, spirituality, ancestry, inequality and exclusion and complete environment. In addition to defining the concept of environmental otherness, the study considers that this concept creates comprehensive, dialogical, existential, political, denunciation and belonging possibilities for the foundations of environmental education that are expanded and recognized in these many environmental others.

Key words

Environmental education; Environmental otherness; Environmental crisis; Environmental ontology; Environmental epistemology; Environmental ethics.

Resumen

Este ensayo de carácter filosófico hermenéutico tiene como propósito principal presentar, al campo de los fundamentos de la educación ambiental, las posibilidades y aportes de la alteridad ambiental. Para ello, en un primer momento, el trabajo parte de la definición de alteridad teniendo como referencia las aproximaciones de Edmund Husserl, Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty y Paul Ricoeur. En un segundo momento, muestra cómo se pueden comprender diferentes otredades ambientales y las desarrolla a partir de los conceptos de naturalezas, intersubjetividad, diversidad, lenguaje, espiritualidad, ancestralidad, desigualdad y exclusión y entorno completo. Además de definir el concepto de alteridad ambiental, el estudio considera que este concepto crea posibilidades comprensivas, dialógicas, existenciales, políticas, de denuncia y de pertenencia para los fundamentos de la educación ambiental que se amplían y reconocen en estos muchos otros ambientales.

Palabras clave

Educación ambiental; Otredades ambientales; Crisis ambiental; Ontología ambiental; Epistemología ambiental; Ética ambiental.

Contextualização

Estes são tempos marcados por densos processos de ignorância, exclusão, negação e cancelamento do outro. Processos antagônicos que, se por um lado buscam traduzir movimentos de identidades, pertencimentos e reconhecimentos, por outro admitem a negação, a mitigação e o aniquilamento do outro como “um não ser”, por não pertencer a princípios demarcados pela nova dogmática racional ordenadora da vida e orientada por modos estreitos de pensar e de fazer ciência. A forte crise civilizatória agravada pelo contexto pandêmico e os ataques de governos extremistas à democracia estampam as inúmeras dificuldades que possuímos de reconhecimento do outro, mesmo quando o outro humano que é também eu, teve sua vida ameaçada e extinta milhares de vezes bem ao nosso lado e, por vezes, dentre aqueles afetos mais caros de nossa existência.

A pandemia da covid-19, além de profundas patologias socioambientais, escancarou as limitações que temos em lidar com a vida. Igualmente, demonstra como, no sistema capitalista orientado pela racionalidade instrumental estratégica, normalizamos atitudes e comportamentos, inclusive de aceitação da morte, em favor da lógica do lucro e do poder. Assim vivenciamos processos que, com muita facilidade, colocaram a vida e a economia no mesmo nível de valores. A crise agravada pela pandemia da covid-19 igualmente demonstrou, ainda que não queiramos reconhecer, que a alternativa para a equação de salvar a vida só será possível se reconhecermos que a condição para eu estar vivo, depende diretamente da existência e da condição de muitos outros que, ao mesmo tempo, estão fora de mim e, simultaneamente, são minha extensão pois eu me vejo e me constituo nesses outros.

A necessidade de redefinição ontológica, associada à necessidade da redescritção de um novo projeto societário para o mundo pós covid-19, apresenta como um de seus imperativos, as temáticas da alteridade e da outridade. No entanto, sabemos da existência de importantes estudos que já abordaram essa questão tendo por referência, entre outros, Lévinas e Husserl, Merleau-Ponty e Ricoeur, para os quais o outro assume diferentes feições. Para Husserl

(2001), o reconhecimento do outro é definidor das responsabilidades e dos limites da minha existência, da minha liberdade e da minha ação; para Lévinas (1980), não existe nada definido, previamente, nem mesmo princípios essencialistas, mas é o rosto do outro que me interpela e, a partir do encontro com o outro, é que se constitui e se estabelece a relação ética abrindo espaços de humanização dos humanos e de responsabilidades do eu, em relação ao cuidado do outro.

Já para Merleau-Ponty (2011), essa compreensão está na dialética do “eu” e do “outro”, onde se busca um olhar além do “para si”, numa perspectiva “para o outro”, em cujo contexto deve ser considerada a “minha visão sobre o Outro e a visão do Outro sobre mim” (Merleau-Ponty, 2011, p. 8). Em Ricoeur (2014), essa percepção assenta-se na dialética entre ipseidade e alteridade, em cujo âmbito, ele defende a ideia de que o outro reside na constituição do si. Importante ressaltar, aqui, a compreensão de uma alteridade que se concebe a partir das relações entre humanos.

Ocorre que o conceito de alteridade, por vezes mitiga a potencialidade compreensiva, quando fica restrito à alteridade no singular. E justamente nessa limitação emerge, com muita potência, a concepção de outridade que reconhece tanto o singular e, fundamentalmente, o plural integrando, desde já, nossas múltiplas relações. Vivendo num mundo de fronteiras fluídas que promovem dilatadas mudanças nos processos identitários, em relação ao campo ambiental, que possibilidades se descortinam? O que significa reconhecer a existência de outridades ambientais? Aprendemos com Ricoeur (2014), em sua fenomenologia hermenêutica, que o sujeito deve ser sempre pensado em relação ao outro. Como seria, então, pensar o sujeito em relação aos outros que integram as naturezas humanas e não humanas?

O objetivo maior deste estudo consiste no enfrentamento das questões antes expostas procurando, além de refletir, apresentar possibilidades compreensivas ao campo dos fundamentos da educação ambiental, o qual, por muito tempo, orientou a compreensão da dimensão ambiental por fundamentos essencialistas. Esses fundamentos referem-se às bases epistemológicas do pensamento grego, em especial do idealismo grego com destaque para

Sócrates e Platão que contribuem na perspectiva do logos, segundo a qual, ao buscar superar o mito, distancia-se a relação humanidade-natureza (Pereira et al., 2015).

A principal hipótese que persigo no ensaio é a de que as Outridades Ambientais consistem em espaços de reconhecimentos, acolhidas de alteridades negadas e não reconhecidas, tanto nas dimensões humanas, quanto nas não humanas. Elas podem servir de indicativos para: a) o estabelecimento de relações mais inteiras; b) a ampliação de sentidos ambientais; c) as reconfigurações dialógicas; d) as superações de visões dualistas, hierárquicas, colonizadoras e excludentes; e, e) a demarcação de outras identidades, relações e cosmovivências que, ao pluralizarem a vida, permitem a emergência e a urgência de novos modos de existência que não reproduzem relações de domínio das múltiplas naturezas.

Desse modo, pensar sobre a noção de outridades ambientais consiste num grande desafio, à medida que se amplia o horizonte de possibilidades. As outridades ambientais trazem consigo a reivindicação de multiplicidades de existências, as diversidades de formas e culturas e as novas ontologias que podem sugerir importantes redefinições nas relações humanidade-natureza. Mais do que uma procura de demarcação epistêmica, são configurações ontológicas não essencialistas, que apontam para sentidos outros de convivência no universo e no enfrentamento do grande vazio, resultado dos inúmeros processos de objetificação dos humanos pelos humanos, do domínio das demais naturezas, pelos humanos e de profundo esvaziamento do ser e do sentido, que se empobrece pelo olhar estreito da racionalidade instrumental orientadora do modo de produção do sistema capitalista, como uma forma de profunda destruição da vida. As outridades ambientais reivindicam outros modos de existência.

O ensaio está organizado em duas etapas, sendo uma primeira compreensiva e uma segunda, mais propositiva. Na primeira, busco fundamentos da outridade. Na segunda, proponho algumas possibilidades à Educação Ambiental, em especial ao campo dos Fundamentos da educação ambiental, pelo olhar fenomenológico hermenêutico da percepção, pois aquele a quem chamamos

de outro é um outro que também nos define, nos enxerga e nos olha. Nesse sentido, sempre somos também os outros de alguém. É nesse espaço que busco pensar as outridades ambientais como esses outros que, desde sempre, nos constituem e reivindicam movimentos de redefinição do nosso papel no universo, nos tempos em que o antropoceno apresenta o diagnóstico de movimentos humanos, os quais, ao se colocarem na centralidade das relações com as demais naturezas, definem uma mudança de era, pelo seu grande impacto negativo e patológico da não percepção, do não reconhecimento e da negação das outridades ambientais como outros modos de existência. Portanto, vejo a crise ambiental como uma crise fundamentalmente sociopolítica que requer reavaliações de papéis, das posturas assumidas em nome de racionalidades, dos modos de produção e de relações de poder colonizadoras, causadoras de muitas injustiças ambientais.

Da abordagem metodológica

O ensaio segue a abordagem hermenêutica de Gadamer (2002), na qual se busca realizar uma análise dos conceitos a partir dos movimentos de interpretação e compreensão, pretendendo a ampliação de sentidos e reconhecimentos de aspectos negados pelas metodologias essencialistas. Nesse movimento, mediado pela linguagem, é que se descortinam reconhecimentos e possibilidades de outridades ambientais para o campo dos Fundamentos da educação ambiental, em cuja compreensão há grande aproximação entre os aspectos metodológicos e os epistemológicos, pois, desde o princípio, o método dialoga com a episteme, compreendendo a busca da compreensão hermenêutica como um modo de ser.

Da definição de outridade

A palavra outridade não integra o dicionário formal da língua portuguesa como expressão de uma terminologia própria. A sua etimologia vem da palavra anglófona *Otherness*. Nesse sentido, outridade consiste numa adaptação dessa palavra ao português. “Apenas, aparece no dicionário na estreita

vinculação quando pesquisamos sobre alteridade, com o sentido do próprio indefinido outro; daí, talvez, pode ocorrer como sinônimo de alteridade” (Neckel, 2021, p. 14). A outridade dialoga, diretamente, com a alteridade e a identidade indo além da alteridade que dialoga com um único outro. Pode ser vista como concepção que acolhe a dimensão singular-plural pois, ao mesmo tempo que possui uma estreiteza com a alteridade, ela se abre para outros modos de existência. Sua natureza está na especificidade da identidade que se estabelece na relação com o outro. Trata-se, também, de um conceito não essencialista e, portanto, acolhedor de hibridismos e das pluralidades que buscam romper acepções muito reducionistas. Dessa maneira, a concepção de outridade se constitui nesses espaços interseccionais do conceito inglês *otherness* que, se contrapondo à identidade e à alteridade, acaba por permear as duas acepções (Neckel, 2021).

Estudo de Zanon (2019) sobre a potencialidade do pensamento de Lévinas, considera que a exacerbada busca de compreensão do ser, pela filosofia ocidental, teria criado processos de negação do outro que, em muitas situações, legitimaram totalitarismos. Discorrendo sobre o princípio da alteridade em Levinás, nos chama a atenção o alcance desse pensar o outro que vai muito além de qualquer atributo, por se tratar de um modo de pensar a relação com o outro, pelo qual desde já, somos responsáveis.

Nessa perspectiva, há o reconhecimento de um pensamento que contribui, decisivamente, nos processos de humanização e de um novo projeto de mundo, frente aos gigantes desafios dos contextos atuais em travessia. Daí a necessidade de reconhecer o outro como os excluídos e oprimidos de todos os matizes. A expressão do outro trata-se de um imperativo, cujo rosto exige acolhimento e justiça, mediante o qual é impossível passarmos indiferentes. Essa alteridade possui, desde sempre, uma reivindicação e, por si só, já se coloca como estatuto ético, no qual, a ética da alteridade propõe um novo humanismo. Neste, a responsabilidade pelo outro é o estatuto fundante. O autor entende que as sociedades onde existe a cultura da violência, os fundamentalismos, os processos de exclusão, de desigualdade social, de pobreza extrema e de racismo ambiental, são sociedades que negam a existência de muitos outros. Portanto, um outro projeto de sociedade humanista não pode nascer da morte

do outro, dos extremismos e de barbáries desmedidas. Por esse motivo, temos a necessidade de assumir posturas de responsabilidade e cuidado pelo outro, como horizonte de um agir altamente ético (Zanon, 2019).

A perspectiva da outridade aparece, também, num importante estudo de Quadros (2016), que parte da discussão de Husserl acerca da egologia, no qual, o autor caminha na direção da reflexão sobre o outro e da compreensão do próprio eu. O estudo de Husserl contribui para um olhar respeitoso sobre o outro, em nossa primária constituição de reconhecimento. Num segundo momento, o estudo aproxima Husserl de Ricoeur, no sentido de descoberta da “força” do outro como atração, como distinção, como relação originária” (Quadros, 2016, p. 356).

Vejamos como esses densos movimentos são compreendidos:

A alteridade aparece, em alguma medida, como um outro momento do si mesmo, entrelaçado no próprio eu. A perspectiva de Husserl nos ajuda a compreender a dimensão significativa da alteridade. No pensamento de Ricoeur, coloca a alteridade no centro da Ipseidade. No centro daquilo que é mais próprio em nós, está a alteridade; ser nós mesmos pressupõe ser em relação de si mesmo com o outro. Ricoeur, desde o início do Si mesmo como um outro, chama a atenção para a ligação dialética fundamental entre a ipseidade e a alteridade. Precisamos destacar que, na relação entre ipseidade e alteridade, esta última não é acrescentada, de fora, à primeira; isso propicia uma nova compreensão da questão da alteridade, não mais entendida como um momento da relação com o outro, mas compreendida agora dentro da própria subjetividade, como fato originário do eu. (Quadros, 2016, p. 356)

Reivindicando a compreensão da “alteridade e da outridade, pela perspectiva fenomenológica, entendendo a alteridade como fenômeno e a outridade como um modo de existência” (Freitas & Benetti, 2017, p. 23), há um estudo com base em Ricoeur (2014) que busca refletir sobre a forma como chegamos a nossas percepções e representações, considerando sempre ser uma “verdade particular”. Além disso, essa particularidade sempre está demarcada pela noção de tempo e espaços ocupados. Desse modo, o mundo que apresentamos traduz, de certo modo, as experiências vivenciadas.

É importante, nessa compreensão, não reduzirmos a representação a nós mesmos, no reconhecimento objetivo do outros que conosco coexistem no mundo. Por esse caminho, é possível perceber que a noção de individualidade avança no sentido relacional do ser com o outro no mundo. E aí reside a referida dialética do eu e do outro que deve sempre considerar a minha visão sobre o outro e a visão do outro sobre mim (Merleau-Ponty, 2011, p. 8). Procurando demarcar as similitudes, congruências e diferenças vejamos como alteridade e outridade coexistem e dialogam:

Enquanto a alteridade é compreendida aqui como o fenômeno que envolve o “eu” e o “outro” de modo interdependente, a outridade: a) explica o modo de existência genuíno e singular do “outro” para o “eu” no mundo; b) possui tanto os aspectos da semelhança quanto os da diferença; c) promove uma tensão que não resulta em equilíbrio, mas no balanço do que é diferente e semelhante, a cada vez que o “eu” e o “outro” se percebem; e d) pode ser plena e relativa. (Freitas & Benetti, 2017, p. 14)

O desafio que permanece aberto são os processos de superação da noção de que “o pensamento do ser, na tradição ocidental metafísica, isto é, constituída por um conjunto de definições, crenças valores da filosofia ocidental de corte europeu, no esforço em definir o ser aniquilou o Outro, ou o metamorfoseou em si mesmo” (Lévinas, 1980, p. 103). Nesse esforço, é importante a perspectiva de Leff (2012) que, mesmo antes de buscar Lévinas, já reconhece a outridade como alteridade, diferença; no entanto, entendia que era necessário complexificar mais esse processo.

O encontro com a obra de Lévinas permite a ele, a compreensão de que é possível um salto da ontologia para outro modo de ser. Esse além do ser promovido pela relação de outridade, está associado à superação da metafísica clássica e do conjunto dos seus sistemas. O ambiente aparece como o absolutamente outro nessa perspectiva. Trata-se de um outro como ainda impensado pelas lentes racionais que operamos (Leff, 2010). Essa leitura abre possibilidades de, pela alteridade, pelo respeito e pela diferença, buscarmos fundamentos de outras éticas possíveis. E esse movimento de Leff não se dá mais na perspectiva de readaptação às teorias de outras éticas, mas no bojo do próprio saber ambiental.

Portanto, é necessário ressignificar as figuras de outridade que se mostram, de maneira tímida, em todos os contextos, inclusive em nossas aulas escolares. É dessa forma que se reforça a importância sobre o sentido que a outridade assume como horizonte de novas posturas éticas, na escola, a partir do reconhecimento daqueles e daquelas que constituem a outridade, (Agudelo et al., 2019). Em nosso caso, ao pensar as outridades ambientais, sugerimos um movimento que está na escola e para além dela, como veremos.

Das Outridades Ambientais

Entendo que os fundamentos de uma outridade, profundamente vinculados à alteridade, mas que se concebem como “modo de existência genuíno e singular, do outro para o eu no mundo” (Freitas & Benetti, 2017, p. 23) e, ao mesmo tempo, abertos ao diverso e ao plural e às múltiplas possibilidades que se revelam nos acontecimentos e nos espaços, e as possibilidades do mais além, do impensado e do não essencialismo promovem, ao campo ambiental, possibilidades de redescrições, tendo por referência o pensamento de Rorty (1998). É a partir desse contexto que vislumbro as outridades ambientais sendo reconhecidas e constituídas entre outras relações, dimensões e possibilidades, como: outridade naturezas, outridade linguagem, outridade intersubjetividade, outridade diversidade, outridade espiritual, outridade ancestral, outridade desigualdade e exclusão, outridade ambiente inteiro.

A pergunta que orienta a nossa reflexão consiste em indagar, ainda sem pretensão alguma de demarcação de verdade, mas de sentidos, quem são esses outros (as) que se mostram nas relações e nos acontecimentos cotidianos vivenciados? De certo modo, é um convite à ampliação das percepções sobre o horizonte vivido e compreendido sob o olhar ambiental, onde estar no mundo é estar em relação com os outros.

Outridade naturezas

Pensar sobre a outridade naturezas pressupõe densos e amplos movimentos no sentido de superação da ontologia clássica humanista. Nessa perspectiva, a relação que predomina nas questões ambientais, quando se fala em natureza, coloca o homem no centro de uma relação dual no que diz respeito às demais naturezas. Reconhecer a outridade naturezas exige um movimento mais além das dicotomias essencialistas clássicas que promovem a cisão eu/outro. Essa cisão é tão forte a ponto de que, por muito tempo, o humano se sentiu e, por vezes, se sente um ser à parte das demais naturezas.

Reconheço, na outridade naturezas, possibilidades existenciais de outros modos de vida que assumem sentido, demarcam espaços, estabelecem diálogos nos amplos processos de coexistência humana e não humanas. Por esse olhar, a outridade naturezas precede a existência humana que demarca sua presença no planeta nos últimos 200 mil anos. Ela é biodiversa com leis e princípios próprios com conexões e vínculos tão amplos que ainda não alcançamos muitos deles. Compreendo que nela estão intrínsecos saberes e potências mitigados pelo olhar estreito de um outro humano que perdeu a capacidade de contemplação e de interação.

Carvalho (2014), discorrendo sobre Epistemologias Ecológicas, reconhece que a perspectiva das pedras possui um universo de sentidos. Partindo do exemplo das pedras, demonstra como é possível considerarmos regimes de conhecimentos que se produzem com e no mundo. Esse conhecimento só é possível na perspectiva do reconhecimento dos sentidos que as demais naturezas produzem, na interação entre humanos e não humanos. Por exemplo, ao reconhecer essa outra possibilidade dialógica, estamos reconhecendo o quanto a natureza, com frequência, nos comunica algo: são os rios que choram as consequências da mineração permitida a céu aberto, as matas que sofrem com a lógica do desmatamento, os morros e encostas que reclamam com os deslizamentos e outras formas agressivas de urbanização. Todos estes fatores integram um conjunto de leis e sentidos que, para muitos, passa longe do seu alcance e para outros não buscam esse esforço compreensivo por não ser de interesse maior a defesa da vida.

Esse encontro, compreensivo e reconhecedor, com as demais naturezas, não esvazia o humano em seu sentido; ao contrário, permite uma ampliação e possíveis redefinições de seu papel, por se reconhecer como mais um integrante de um universo de múltiplas naturezas.

Outridade linguagem

Importante compreensão de Habermas (2002) considera que a guinada linguística colocou o filosofar sobre outras bases. Até então, tínhamos uma compreensão da linguagem muito limitada à fala e à escrita. Com Habermas (2001a; 2001b) e, posteriormente, com Gadamer (2002) a outridade linguagem assume outros sentidos. Ela passa a ser uma linguagem muito além da fala e da escrita, pois se assume como instrumento dialógico onde, tanto a humanidade, quanto o universo, só podem ser compreendidos na e pela linguagem. Essa outridade promove, ao campo ambiental, reconhecimentos dialógicos que nunca foram sequer imaginados. Aqui, a natureza não humana dialoga, o tempo todo, com os humanos.

A outridade linguagem permitiu, por exemplo, no contexto da pandemia da covid-19, a manifestação de diversos recados que chegaram até nós pelas respostas dos rios e mares menos poluídos, da atmosfera com menor poluição do ar, do reaparecimento de espécies que há muito não eram vistas, do impacto na saúde de povos tradicionais pelas práticas de mineração e garimpo que não entraram em quarentena, pela necessidade de outros cuidados aos jardins e à terra, no período em que nos encontrávamos em recolhimento.

A outridade linguagem nos permitiu avaliar o quanto desrespeitamos os ciclos, os tempos-espacos em relação às demais naturezas, quando aceleramos os processos com profundas agressões em favor da produção em alta escala pela lógica do agronegócio, como é o caso da lógica que prepondera no Brasil. Essa outridade permite o exercício de outras escutas. O que estão querendo nos dizer as emergências climáticas e suas expressões, por exemplo, os eventos extremos de 2022 de enchentes, deslizamentos intensos no sudeste do Brasil entre janeiro e maio e de secas no sul do país no mesmo período? Essa outridade nos permite perceber os modos de existência em favor da vida e os

modos necrófilos, em favor do lucro e do poder a qualquer custo, causadores de desequilíbrios ambientais. Por esse horizonte hermenêutico, a linguagem assume-se como modo de compreensão de nossa existência no e com o mundo.

Outridade intersubjetividade

A outridade intersubjetividade é propositora de novos acordos e novas relações. Ela considera, nas relações humanidade-natureza, densos movimentos que se orientaram pelo princípio da objetificação do mundo. Uma profícua demonstração desse modo de existência pode ser encontrada nas leituras de Adorno & Horkheimer (1985) e Adorno (1995). No conjunto dessas duas obras, os autores demonstram, desde os mitos gregos, a presença de uma racionalidade voltada para a ideia de domínio. Com a pretensão de serem grandes portadoras de sentido, a racionalidade e a subjetividade ocidental operaram com modos de fazer ciência vinculados aos modos de produção, onde o próprio sujeito, visando atingir seus fins, acaba por cair numa espécie de aporia, convertendo-se, ele próprio, em objeto (Pereira et al., 2010).

Demonstradas as insuficiências desse modo de agir, a outridade intersubjetividade vem propor relações intersubjetivas horizontais, de reconhecimento dos outros. No campo ambiental, abre-se a possibilidades intersubjetivas, não hierárquicas, onde se busca novas relações e entendimentos. Nesse movimento, eu me reconheço e me reforço no outro e o outro, em mim. Aqui, as naturezas não humanas são também sujeitos e portadoras de direitos. Podemos exemplificar isso nos avanços e marcos legais da Bolívia, Peru e Equador, entre outros, que reconhecem os direitos da natureza. Esse reconhecimento e afirmação recolocam as demais naturezas em espaços e movimentos não passivos, mas como agentes vivos e não vivos, que ocupam sentidos nas múltiplas relações. Aos humanos, reivindicam-se posturas de maior humildade ontológica e de reposicionamento no universo.

Outridade diversidade

Essa outridade, talvez, seja uma das mais conjugadas em tempos hodiernos. Ela emerge dos sufocamentos milenares do plural e do diverso na tradição ocidental. Reconhece aspectos biodiversos, em todos os tempos e espaços, como integrantes do universo. No entanto, olhares estreitos de epistemologias, políticas, sociedades, culturas, instituições e sistemas econômicos orientaram seus projetos em visões engessadas pela lógica do pensamento único. Esses modos de existência deixaram milhares de outros modos de existência no apagamento e no esquecimento pretérito.

A outridade diversidade promove, ao campo ambiental, a ampliação de sentidos nas culturas marginalizadas, nos gêneros e identidades negadas, nas possibilidades de projetos onde o diferente é parte do meu eu. Onde, ao acolher o diferente, eu me reconheço. Trata-se de uma outridade que denuncia todas as formas de preconceitos e de apequenamentos do ser, e se filia a possibilidades múltiplas do plural e do diverso que integram as múltiplas dimensões da vida. Talvez seja essa uma das mais necessárias, ao campo ambiental, em tempos de grande xenofobia, violência de gênero, racismo estrutural e ambiental, vivenciados na América Latina especificamente no Brasil. Ela traz de volta a questão sobre o que o diverso e o diferente me ensinam nos acontecimentos da vida e como me reconheço neles. Sugere, como alternativa, uma ecologia das diferenças e de saberes (Santos, 2007).

Outridade espiritual

A outridade espiritual aqui referida não está, necessariamente, na demarcação essencialista vinculada a uma religião. Ela está no horizonte maior da busca de sentido existencial em nossos modos de existência. Ela busca as questões mais íntimas de possibilidades de um outro do mesmo, que é também parte integrante de minha condição existencial. Sugere esse esforço de um rasgo na compreensão existencial de que no eu-matéria habita um outro-eu-espírito, não dual, que também sou eu. Essa dimensão espiritual assume sentidos na forma como concebo a vida, as relações e o universo, com toda as suas naturezas. Essa outridade coloca de volta a pergunta sobre o valor de estar

vivo. Faz isso como um compromisso pessoal-coletivo que nos movimenta no sentido de outros como nós que coexistem, neste mesmo plano, e nos sugere maior cuidado com a casa comum (Papa Francisco, 2015).

Essa outra outridade está associada à nossa vocação ontológica de seres imanes que almejam transcender a partir de densos processos de coexistência. Sugere à Educação Ambiental, lugares outros com potências de mais vida e de projetos que possibilitem, em seus contextos, maior humanização dos humanos. Nela, não estão mais os endereçamentos salvacionistas, mas de aprendizagens e de reconhecimentos o que, para milhares de humanos, faz amplo sentido. Essa busca do transcendente, no âmago de cada um, pode oferecer visões mais integradas e compreensões de dimensões do mais além, as quais, talvez neste momento, não tenhamos alcance de reconhecer do que se trata. Pode sugerir horizontes de ontologias mais integrais, onde nos reconhecendo no e com o outro, possamos buscar o melhor de nós na convivência social, moral e íntima. Esse alcance pode ampliar nossa ação na direção da fraternidade universal, bem como da solidariedade planetária tão necessárias ao mundo pós-covid-19. Essa outridade pode abrir importantes portas de uma espiritualidade ecológica para a humanização.

Outridade ancestral

Em processos de convivência com os povos de tradição de matriz africana e indígena, no Brasil, aprendi o quanto a outridade ancestral integra, desde sempre, nossa existência. De modo muito simples, é possível afirmar que a minha condição existencial atual dialoga profundamente com minha ancestralidade. Assim, somos muito daquilo que nossos antepassados nos legaram. Esse saber ancestral não pode cair no esquecimento, pois revisita-nos frequentemente. Trata-se de uma outridade que integra o saber feito de experiências (Freire, 2001; Pereira, 2017). Esse saber é aquele que traduz nossa leitura de mundo, a partir do nosso primeiro arranjo existencial, de onde emergem os legados dos mais velhos que aprenderam com os outros mais velhos.

Nas culturas dos povos tradicionais, esse saber funciona como um *a priori ontológico* que define a existência primeira e permite as primeiras condições de sobrevivência. Trata-se de uma outridade precedente que dialoga com a nossa condição mais originária. Ele nos abre para o reforço de nossas raízes ancestrais e contribui, significativamente, nos processos de reafirmação de nossa identidade. Talvez seja por isso que os povos africanos e indígenas saúdam os mais velhos com beijos na mão, levantam-se em pé quando um mais velho chega ou sai e, fundamentalmente, escutam os mais velhos credibilizando-lhes sabedorias que transcendem os conhecimentos dos livros. Essa outridade é um convite a nos percebermos como seres pertencentes ao passado e abertos ao futuro.

Outridade desigualdade e exclusão

Ao habitar o mundo, reconhecemos modos de existência demarcados pelo reforço da desigualdade social e da exclusão. No caso do Brasil, a outridade desigualdade e exclusão nos reporta a processos e formas de apropriação da terra que são seculares e muito injustos. Basta ver a divisão inicial do país. Mesmo cinco séculos após, tendo vivenciado processos de colonização muito selvagens, ainda não ocorreu uma séria reforma agrária. Associada a isso, vivemos numa América Latina, cuja marca maior é a desigualdade social em todas as dimensões. Ela vem respaldada pelas injustas políticas de reforço de domínio, tanto do sistema capitalista, quanto das economias neoliberais que, cotidianamente, reforçam essa condição. Os dados da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) (2021) apontam que, dos 650 milhões de habitantes na América Latina e Caribe, teremos aproximadamente 300 milhões de pessoas em situação de pobreza, no contexto pós covid-19.

Essa outridade é a extensão de um sistema de produção que empobrece a condição existencial da falta de políticas efetivas em favor dos mais excluídos e é, também, a expressão do triste diagnóstico de um sistema com muitas patologias socioambientais. Essa outridade está nos dizendo o quanto ainda não reconhecemos o rosto do outro, cujo processo de não reconhecimento é causador da grande exclusão que, aliada à fome e à miséria, demonstra modos

de existência onde o outro não conta na contabilidade do sistema. Não sendo um eu consumidor, facilmente cai nas estatísticas dos marginalizados, como se a marginalidade fosse uma adjetivação humana.

A forte crise pandêmica demonstrou que o valor que se atribui ao humano, mesmo em situações limites a vida, está diretamente associado a um valor de mercado no sentido sobre o como e o quanto as ações e decisões a serem tomadas impactam na economia. As instituições que reivindicam a retomada da América Latina e Caribe fazem isso a partir das cifras e índices de crescimento do Produto Interno Bruto (PIB). Estou fazendo menção a um movimento de retomada onde é a economia que dita o ritmo das ações em defesa da vida. Vejo, com muita preocupação, um sistema que pauta a vida a partir das cifras de crescimento econômico.

Sugerimos, para o reconhecimento e o enfrentamento dessa problemática, a implementação de processos de ruptura com o sistema capitalista de descuido e destruição da vida, secundada pela adoção do Ecosocialismo e de perspectivas mais inclusivas das economias populares (Papa Francisco, 2015; Löwy, 2019).

Outridade ambiente inteiro

Já realizamos, na Ecologia Cosmocena (Pereira, 2016), a defesa de uma educação do ambiente inteiro. A outridade ambiente inteiro segue o mesmo horizonte, ao reconhecer novas possibilidades de existência à Educação Ambiental. Reivindica olhares mais completos, compreensões mais plurais, diversas e relacionais. Trata-se de uma outridade aberta a possibilidades dialógicas que coloca a educação ambiental muito além do espaço circunscrito à sala de aula.

Essa outridade reconhece que, desde já, nossas identidades ou nosso eu, já estão imersos em contextos ambientais que interferem afetando e sendo afetados pela psicosfera do ambiente. Aliás, podemos interferir positivamente

ao reconhecermos que o ambiente inteiro envolve, não apenas as múltiplas dimensões da nossa existência, mas as relações que estabelecemos com o cosmos.

Essa outridade permite que nos reconheçamos como partícipes da dimensão ambiental, aspecto negado pelos processos ecológicos verdes que restringiam o ambiental à natureza verde. Agora o ambiental participa da vida como um todo em seus amplos diálogos socioambientais, reivindicando uma outra perspectiva de ética ambiental, muito mais relacional, numa perspectiva indissociável do humano com as demais naturezas. Cabe a ele o esforço desse reconhecimento nas amplas relações com as demais naturezas na grande teia da vida (Capra, 2012; Capra, 2014).

Algumas decorrências para os educadores ambientais

Compreendo que o alcance dessa compreensão pode contribuir, decisivamente, em diferentes planos, como: a) na percepção de uma educação ambiental que dialoga amplamente a partir dos múltiplos reconhecimentos de outridades que historicamente foram negadas, sufocadas ou deixadas na invisibilidade; b) ao reconhecer essa ampliação, posso efetivamente reconfigurar meu plano de ação junto ao mundo e as aprendizagens coletivas através do olhar ao ambiente inteiro, cuja natureza humana e não humana integra a nossa existência; c) mudança nos currículos e planos de ensino e práticas educativas que possam reconhecer a transversalidade das outridades ambientais provocando mudanças para além da lógica das disciplinas fatiadas e não dialógicas; d) a posição política dos educadores (as) que, ao se darem conta das outridades, possam apontar para processos de aprendizagens formais e não formais, com possibilidades emancipatórias traduzidas nos modos de ser e nas lutas por mais vida; e) um convite a perspectivas socioambientais inclusivas voltadas para o reconhecimento das diferenças, da desigualdade social, de educação onde a vida digna seja o ponto de partida e de chegada, sempre reconhecendo os potenciais das outridades ambientais com outros modos de existência.

Algumas considerações

Realizamos, neste ensaio, movimentos em defesa de outridades ambientais para o campo dos Fundamentos da educação ambiental. A concepção de outridade ambiental, além de propiciar reflexões sobre o modo como pensamos a Educação Ambiental, sugere movimentos de aberturas e possibilidades de conjugar uma Educação Ambiental que se reconhece e se constitui em conjunto com muitos outros e outras formas de se relacionar e compreender o universo.

Assim, ao reconhecer as potencialidades da outridade como uma categoria não essencialista, aberta ao plural e ao impensável, navegamos no sentido de estabelecer possibilidades para novos modos de existências, considerando inúmeros outros e dialogamos com as outridades: naturezas, intersubjetividade, diversidade, linguagem, espiritual, ancestral, desigualdade e exclusão, ambiente inteiro. Em cada uma vejo possibilidades compreensivas, dialógicas, denunciativas, existenciais, políticas e de pertencimentos aos Fundamentos da educação ambiental que se alargam e se reconhecem nesses tantos outros ambientais. Longe de apostar ou de cair num profundo relativismo vejo, nesses espaços, potencialidades ambientais que permitem configurações de novas posturas éticas para outros modos de existência. As outridades são também um convite de superação dos discursos estreitos, mitigadores da vida, que legitimam posturas herméticas e totalitárias. Nesse sentido, vejo que as outridades ambientais podem contribuir, efetivamente, na renovação de sentido dos Fundamentos da educação ambiental e sugerir perspectivas de estudos e defesas de projetos societários mais diversos e inclusivos.

Conflito de interesses

O autor declara que não há conflito de interesses com nenhuma instituição ou associação de qualquer tipo. Da mesma forma, a Universidad Católica Luis Amigó não é responsável pelo tratamento dos direitos autorais que os autores fazem em seus artigos, portanto, a veracidade e completude das citações e referências são de responsabilidade dos autores.

Referências

- Adorno, T. & Horkheimer, M. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Jorge Zahar.
- Adorno, T. (1995). *Sobre Sujeito e Objeto, Palavras e Sinais: modelos críticos*. Vozes.
- Agudelo, J., Rojas, F., & Ocampo, E. (2019). Sobre el reconocimiento y la otredad en la escuela: una lectura desde Lévinas y Mélich. *Perseitas*, 8, 1-20. <https://doi.org/10.21501/23461780.3502>
- Capra, F. (2012). *A Teia da Vida: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Pensamentos.
- Capra, F. (2014). *About Fritjof Capra*. Fritjof Capra. <https://www.fritjofcapra.net/about/>
- Carvalho, I. (2014). A perspectiva das pedras: considerações sobre os novos materialismos e as epistemologias ecológicas. *Pesquisa em Educação Ambiental*, 9(1), 69-79. <https://doi.org/10.18675/2177-580X.vol9.n1.p69-79>
- Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL). (2021). *Panorama Social da América Latina. Resumo executivo*. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/47808>

- Freire, P. (2001). *Pedagogia dos sonhos possíveis*. Editora da UNESP.
- Freitas, C., & Benetti, M. (2017). Alterity, Otherness and Journalism: From Phenomenology to Narration of Modes of Existence. *Brazilian Journalism Research*, 13(2), 10–27. <https://doi.org/10.25200/BJR.v13n2.2017.989>
- Gadamer, H.-G. (2002). *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Vozes.
- Habermas, J. (2001a). *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus.
- Habermas, J. (2001b). *Teoría de la acción comunicativa: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus.
- Habermas, J. (2002). *Pensamento pós-metafísico*. Tempo Brasileiro.
- Husserl, E. (2001). *Mediações cartesianas*. Madras Editora.
- Leff, E. (2010). *Epistemologia ambiental*. Cortez.
- Leff, E. (2012). *Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes*. Cortez.
- Lévinas, E. (1980). *Totalidade e Infinito*. Edições.
- Löwy, M. (2019). *Ecosocialismo, democracia e nova sociedade*. <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591623-ecosocialismo-democracia-e-nova-sociedade>
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Fenomenologia da percepção*. Martins Fontes.
- Neckel, K. (2021). *Situações de Outridade: a participação do Outro na formação dos povos Ingleses*. <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/223958/001128204.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Papa Francisco. (2015). *Encíclica Laudato Si' - Sobre o cuidado da casa comum*. Paulinas.

- Pereira, T. (2017). A vida ensina: o “saber de experiência feito” em Paulo Freire. *Revista Eletrônica Do Mestrado Em Educação Ambiental*, 112–125. <https://doi.org/10.14295/remea.v0i0.6896>
- Pereira, V. A., Eichenberger, J. C., & Claro, L. C. (2015). A crise nos fundamentos da Educação Ambiental: motivações para um pensamento pós-metafísico. *REMEA–Revista Eletrônica Do Mestrado Em Educação Ambiental*, 32(2), 177–205. <https://periodicos.furg.br/remea/article/view/5538>
- Pereira, V. A. (2016). Ecologia Cosmocena: uma perspectiva ontológica para Educação Ambiental. *Revista Eletrônica Do Mestrado Em Educação Ambiental*, 138–162. <https://periodicos.furg.br/remea/article/view/5965>
- Pereira, V. A., Machado, C., Silva, L., & Almeida, P. (2010). Aporias da Subjetividade na Acepção de Adorno e suas decorrências para a Educação Ambiental. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, 25. <https://periodicos.furg.br/remea/article/view/3373>
- Quadros, E. (2016). Discutindo a questão da alteridade em Husserl e Ricoeur. *Griot: Revista De Filosofia*, 14(2), 335–357. <https://doi.org/10.31977/grirfi.v14i2.709>
- Ricoeur, P. (2014). *O si-mesmo como outro*. Martins Fontes.
- Rorty, R. (1998). *A filosofia e o espelho da natureza*. Dom Quixote.
- Santos, B. (2007). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos CEBRAP*, 71–94. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004>
- Zanon, A. (2019). El principio de la alteridad de Lévinas como fundamento para la responsabilidad ética. *Perseitas*, 8, 75–103. <https://doi.org/10.21501/23461780.3489>

O HOMEM ESTÁ MORTO: A ANTROPOLOGIA DE ABRAHAM HESCHEL COMO CAMINHO DE HUMANISMO E CRÍTICA À MODERNIDADE^a

Man is dead: Abraham Heschel's anthropology as a path to humanism and critique of modernity

El hombre está muerto: la antropología de Abraham Heschel como camino del humanismo y la crítica a la modernidad

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4467>

Recibido: 27 de abril de 2022. Aceptado: 2 de agosto de 2022. Publicado: 3 de agosto de 2022

*Emivaldo Silva Nogueira**
*Narcélio Ferreira de Lima***

Resumo

No pensamento do filósofo e teólogo judeu Abraham Joshua Heschel (1907-1972), o ser humano é colocado em uma posição única diante da transcendência e da natureza; ele é reconhecido como um verdadeiro símbolo de Deus e um participante da vida divina em um contexto de desvalorização e desumanização que vinha se formando desde os primórdios da modernidade. Em diálogo com alguns pensadores contemporâneos, neste artigo propomos refazer os caminhos conceituais e práticos que levaram este rabino a pensar e agir energeticamente em favor da reconstrução da natureza humana, e apontar o pathos divino como

^a Artigo de reflexão derivado do projecto de investigação do mestrado intitulado “O conceito de Autodiscernimento em Abraham Joshua Heschel: O desafio ao homem moderno” desenvolvido na Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

^{*} Doutorando em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Mestrado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2017). Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás–Bolsista CAPES PROSUC (2020), com estágio doutoral na Pontifícia Universidad Católica de Chile–Facultad de Teología (2018-2019). Professor investigador do Centro de Investigación en Educación da Universidad Bernardo O’Higgins, Santiago (Chile). Correio electrónico: nogueira.aligo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4426-3000>

^{**} Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUCGO), bolsista CAPES/PROSUC, bacharel em Teologia (2019) e Filosofia (2013) pela Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), Fortaleza, Brasil. Correio electrónico: fraternascelius@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2130-3214>

elemento de solidariedade, e o resgate da ética e da sacralidade humana. Nossa proposta de reflexão está estruturada em torno de três pontos fundamentais: o problema do simbolismo religioso humano em relação a Deus; o pathos divino como ponte para Deus; e o ser humano que é Homem e, ao mesmo tempo, um apelo à ética.

Palavras-chave

Dessacralização; Ética; Heschel; Humanismo; Pathos divino; Ser humano; Símbolo.

Abstract

In the thought of the Jewish philosopher and theologian Abraham Joshua Heschel (1907-1972), the human being is placed in a unique position before transcendence and nature; he is recognized as a real symbol of God and participant of divine life in a context of desacralization and dehumanization that was developing since the dawn of modernity. In dialogue with some contemporary thinkers, in this article we propose to retrace the conceptual and practical paths that led this rabbi to think and act energetically in favor of the reconstruction of human nature, and to point out the divine pathos as an element of solidarity, and rescue of human ethics and sacredness. Our proposal of reflection is structured in three fundamental points: the problem of the human religious symbology in relation to God; the divine pathos as a bridge towards God; and the human being who is Man and at the same time appeal to ethics.

Keywords

Deacralization; Ethics; Heschel; Humanism; Divine pathos; Human being; Symbol.

Resumen

En el pensamiento del filósofo y teólogo judío Abraham Joshua Heschel (1907-1972) se sitúa al ser humano en una posición única ante la trascendencia y la naturaleza; se lo reconoce como símbolo real de Dios y partícipe de la vida divina en un contexto de desacralización y deshumanización que se estaba gestando desde los albores de la modernidad. En diálogo con algunos pensadores contemporáneos, en el presente artículo nos proponemos recorrer los caminos conceptuales y prácticos que llevaron a este rabino a pensar y actuar enérgicamente en favor de la reconstrucción de la naturaleza humana, y a señalar el pathos divino como elemento de solidaridad, y rescate de la ética y sacralidad humanas. Nuestra propuesta de reflexión se estructura en tres puntos fundamentales: el problema de la simbología religiosa humana en relación con Dios; el pathos divino como puente hacia Dios; y el ser humano que es Hombre y a la vez apelación a la ética.

Palabras clave

Desacralización; Ética; Heschel; Humanismo; Pathos divino; Ser humano; Símbolo.

Introdução

Abraham Joshua Heschel (1907-1972) foi um erudito rabino polonês do círculo dos *hassidim*, corrente de mística e piedade judaica que busca resgatar os elementos essenciais do judaísmo, lançando fortes críticas ao espírito moderno. Foi nesse meio que ele obteve sólida formação espiritual e humana, sendo ascendente e influenciado por ilustres rabinos, incluindo o fundador do movimento, Israel ben Eliezer (1700-1760)¹, mais conhecido como Baal Shem Tov (senhor do Bom Nome), e Menahem Mendel de Kotzk², falecido em 1859. Esses dois representam duas visões judaico-hassídicas marcantes a respeito do mundo: misericórdia e justiça.

Para se ter ideia, “a cultura moderna é uma força muito poderosa, e é necessário um esforço imenso para conservar enclaves com um sistema de defesa hermético. Veja o caso dos amish na Pensilvânia ou dos judeus hassídicos em Williamsburg, no Brooklyn” (Berger, 2000, p. 11). É o que Peter Berger chama de *subcultura religiosa* de cunho reacionário. Depois de sobreviver ao holocausto e migrar para os EUA no período nazista, Heschel viu a necessidade de abertura ao cristianismo e demais religiões³, o que lhe custou a desaprovação de seus correligionários mais conservadores, porém, trata-se de um dever de consciência e missão que ele entendeu como ética religiosa.

Diante de um mundo cada vez mais globalizado, secularizado e, ao mesmo tempo, estilhaçado e enfermo, as religiões não podem se portar como ilhas, assegura Heschel (1966), mas devem se unir em comunicação e cooperação, visando ajudar o ser humano de hoje a se reencontrar com sua dignidade e sentido, por isso, ele apostará no retorno do transcendente, apresentando a

¹ As datas de nascimento e morte de alguns autores relevantes são acrescentadas ao longo do texto, seguindo este formato.

² Enquanto Shem Tov deixava transparecer um hassidismo por misericórdia, compaixão e alegria, Kotzk representava o hassidismo da indignação com este mundo e sentia sua dor. Na observação de Goes Leone (2000, pp. 27-28), Heschel chegou a comparar o sentimento de Kotzk com o de Kierkegaard.

³ Heschel é um dos nomes mais importantes das relações judaico-cristãs de seu século. Encontrou-se pessoalmente com o Papa Paulo VI (1965) nos primórdios do Concílio Ecumênico Vaticano II a fim de acelerar a inocência dos judeus em geral pela morte de Cristo, que por fruto, obteve-se a Declaração Nostra Aetate, pondo fim a um mal-entendido que perdurou por quase dois milênios. Também gozava da amizade pessoal do pastor Luther King, estando presente em vários protestos a favor da liberdade dos negros e direitos humanos. Depois de uma marcha com King em Selma, Alabama, declarou: “Mesmo sem palavras, nossa marcha foi adoração. Eu senti que minhas pernas oravam” (Kimelman, 1985, p. 118).

ética e compaixão dos profetas hebreus e uma antropologia que visa resgatar o respeito e sacralidade humana a partir de um *autodiscernimento*, porque “a autocognição do homem é a mais profunda fonte de religião” (Heschel, 1975, p. 19).

Na Idade Média, uma das perguntas mais centrais dirigia-se à existência de Deus e, para tal, eram elaborados com a escolástica inúmeros tratados acerca do tema, onde muitos desses argumentos rebatiam heresias, até que o movimento moderno de secularização tentou substituir Deus pelo Homem, apresentando-o como baliza do pensamento e da realidade (antropocentrismo). Aqui não se nega a existência da entidade Deus, mas se aposta na autonomia e liberdade do espírito humano como forma de alcançar a verdade da existência: “Cogito, ergo sum”. Mas essa visão autossuficiente não poderia ser concebida hoje como ilusão?

Um novo humanismo não dialético teria sido encabeçado por Friedrich Nietzsche (1844-1900) quando mostrou que a “morte de Deus” não evidenciaria, mas faria desaparecer também o Homem, visto que esses dois teriam estranho parentesco (irmãos gêmeos ou pai e filho). A existência humana vai, então, se reconfigurando a um problema de linguagem, expressão, símbolo ou melhor, “depois, pode-se dizer que a literatura é o lugar onde o homem não cessa de desaparecer em proveito da linguagem. Onde ‘isso fala’, o homem não existe mais” (Foucault, 1994, p. 544).

Na ótica de Heschel (2010), a grande pergunta na pós-modernidade se desloca de Deus para a própria existência humana e se torna cada vez mais instigante: *quem é o Homem?*⁴.

A agonia do homem contemporâneo é a agonia de um homem espiritualmente atrofiado. A imagem do homem tem dimensões maiores que a do marco no que se encontra. Para ser humano, o homem deve ser mais que homem. Na existência humana tem um valor divino. (Heschel, 2010, p. 89)

⁴ Na literatura hescheliana, o termo Homem deve ser compreendido primeiramente em sentido genérico (homem – mulher), uma vez emprestado da literatura bíblica e do uso científico e corrente de sua época. Também pode-se entender como ser humano enquanto indivíduo ou, em alguns casos, como humanidade.

Heschel afirma isso porque, ao que parece, temos um novo tipo de *ceticismo*. Em um contexto onde se discursa sobre a morte de Deus, junto à indiferença perante o extermínio de milhões de seres humanos na shoáh, vai nos apresentar outro axioma para a atualidade: O homem está morto, mas morreu porque abandonou a justiça,

se o homem pode estar manchado de sangue e ser farisaico, pode distorcer o que sua consciência lhe dita, fazer sabão de carne humana, então como podemos admitir que ele é digno de aproximar-se do Deus infinito e ser guiado por ele? (Heschel, 1975, p. 219)

O problema do ser humano só poderá ser respondido à luz do problema divino, de seu Criador, de quem herdou a imagem e semelhança.

O que nos admira na nossa cultura atual, é que ela possa ter a preocupação com o humano. E se falamos de barbárie contemporânea, é na medida em que as máquinas, ou certas instituições, nos aparecem como não humanas. Tudo isso é da ordem da ilusão. Primeiramente, o movimento humanista data do fim século XIX. Em segundo lugar, quando se olha ligeiramente as culturas dos séculos XVI, XVII e XVIII, percebe-se que o homem não tem literalmente nenhum lugar. A cultura é então ocupada por Deus, pelo mundo, pela semelhança das coisas, pelas leis do espaço, e certamente também pelo corpo, pelas paixões, pela imaginação. Mas o homem mesmo é completamente ausente. (Foucault, 1994, p. 540)

O ser humano tornou-se um ser esquecido. Mesmo assim, o pensamento hescheliano, embora crítico, não é pessimista para com a humanidade, mas traz grande confiança, porque não se pode confundir a natureza humana com o que se tem feito dela. Há, ao contrário, grande solicitude. O ser humano, na perspectiva de Heschel (1974b), é um “sujeito a procura de um predicado” (p. 199), no entanto,

a procura de Deus pelo homem, não o homem à procura de Deus, é o que se imaginava ser o principal evento na história de Israel. Isto está no âmago de todos os conceitos bíblicos: *Deus não é um ser separado do homem e que deve ser procurado, mas um poder que busca, que segue e apela ao homem*. O caminho para Deus é um caminho de Deus. (...) O homem não teria conhecido Deus se não tivesse ele se aproximado do homem. A relação de Deus com o homem precede a relação do homem com ele. (Heschel, 1975, p. 253, *italico nosso*)

Se Deus sempre toma a iniciativa de buscar o ser humano, revelando aqui um movimento processual e dialogal através de um *pathos* divino, ideia central no pensamento hescheliano, a humanidade deverá questionar sua solidão. O ser humano está em consonância com o mundo orgânico, é frágil e depara-se diariamente com a morte, mas não pode se esquecer que é contemporâneo do Senhor. “Minoria no reino do ser, o homem encontra-se numa posição intermediária entre Deus e o animal. Incapaz de viver sozinho, tem que comungar com os dois” (Heschel, 1974b, p. 218), Deus lhe fez “pouco menos do que um deus” (Sl 8,6) e pouco acima dos animais. Longe de seu Criador é um egoísta, próximo de Deus torna-se divino. “Se ele atraí-lo a semelhança, perde a sua posição de eminência na natureza” (Heschel, 1975, p. 162). Em resumo, ele é uma eterna preocupação de Deus, um parceiro da vida divina, um consorte.

O homem é mais que aquilo que é para si mesmo. Pode ser limitado na sua razão, perverso na sua vontade, mas encontra-se numa relação com Deus que ele pode trair, mas não pode romper e que constitui o sentido essencial da sua vida. Ele é o nó em que se entrelaçam o céu e a terra. (Heschel, 1974b, pp. 219-220)

A partir desse horizonte, desenvolveremos três pontos que associam a antropologia de Abraham Heschel com a perspectiva de alguns(as) pensadores(as) contemporâneos(as) a fim de aclarar algumas de suas substanciais ideias que tangem a natureza e condição humana na atualidade. Em primeiro lugar, discorreremos em torno do problema do simbolismo religioso e a crítica hescheliana no tocante à substituição de Deus pelo símbolo. Na perspectiva de Heschel, o ser humano é, essencialmente, “símbolo” ou “imagem” de Deus (*tzelem Elohim*), mas não em sentido convencional, e sim “real”. Em um segundo momento, apresentaremos o *pathos* divino como aproximação e solidariedade entre Deus e o humano. Por fim, aprofundaremos a identidade cultural e o apelo à ética na pós-modernidade como desdobramento da antropologia de Heschel.

A problemática do simbolismo religioso e o ser humano como símbolo de Deus

Nos estudos contemporâneos do fenômeno religioso, o conceito de símbolo tem sido bastante explorado, sobretudo quando situado no âmbito da cultura humana, como o fez Clifford Geertz (1989), uma vez que essa cultura pode ser definida como “sistema de concepções herdadas” (p. 142) pelo qual o ser humano se expressa. Nessa comunicação, a religião ocupa um papel importante pela sua atuação na vida social, pois ela acaba por sintetizar o *ethos* de um povo e objetiva ajustar as ações humanas a um plano divino e ordenado (*cosmovisão*)⁵.

Toda pessoa que adota uma religião particular ou alguma forma de religiosidade, acaba aderindo, embora não o saiba, a uma visão de mundo e procura dar sentido à existência. Mircea Eliade (1907-1986) e Max Scheler (1874-1928) concebem a religião como uma estrutura real que oferece respostas a pergunta pelo sentido feita pelo ser humano. Abraham Heschel (1975) defende a religião como uma rica e independente fonte de *insights* e como fornecedora de respostas aos problemas humanos fundamentais.

Em Geertz (1989) a religião é um sistema cultural simbólico e, a fim de melhor aclarar a complexa e ampla noção de “símbolo”, apresenta-nos quatro perspectivas em que o termo é comumente empregado. A primeira denota “qualquer coisa que signifique uma outra coisa para alguém”⁶, a segunda refere-se aos “sinais explicitamente convencionais de um outro tipo”, a terceira é a “representação oblíqua e figurativa daquilo que não pode ser afirmado de modo direto e lateral” e, por fim, a conceituação que mais lhe agrada: “qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o 'significado' do símbolo” (Geertz, 1989, pp.

⁵ Numa mesma linha temos Peter Berger (1985), que definiu religião como “projeção humana, baseada em infra-estruturas [sic] específicas da história humana” (p. 186), ou seja, apresenta-nos uma substituição da dimensão sub specie aeternitatis para sub specie temporis, também aceitando a definição de sistemas de símbolos fundamentais dos seres humanos, um “edifício de representação simbólica” ou a “ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (p. 41), exemplificando com a imagem do dossel sagrado.

⁶ Nesta mesma perspectiva, Guy Rocher (1971) entendeu o símbolo como aquilo que tem o poder de representar ou substituir outra coisa, expresso em três principais características: significante, significado, significação e duas principais funções sociais: comunicação e participação.

67-68). A concepção simbólico-religiosa defendida por Geertz gira em torno da elaboração de um significado cósmico para o esforço humano, é forma de expressão.

No entanto, para Abraham Heschel, a religião não serve apenas para nos ajudar a se comunicar, mas sobretudo para nos aproximar de Deus, porque não seria a expressão ou a simbolização tão essenciais na experiência religiosa quanto a consciência que o ser humano tem do *inefável* (Heschel, 1974b, pp. 16-17), ou seja, de seu desafio de distinguir entre o exprimível e o que não pode ser traduzido em palavras. Capacidade para se comunicar até os animais dispõem, mas o sentido do inefável é a raiz do espírito criativo que também empresta significado à arte, ao pensamento e à nobreza da vida.

Na ótica de Geertz (1989) “o comportamento humano é tão frouxamente determinado por fontes de informações intrínsecas, que as fontes extrínsecas passam a ser vitais” (p. 69), para Heschel, “uma pessoa sensível sabe que o intrínseco, o mais essencial, nunca é expresso” (Heschel, 1974b, p. 16), esse é o poder do mistério e do sublime que tem tomado o ser humano de surpresa desde os tempos mais remotos de sua história.

Na leitura de Rudolf Otto (1995, p. 12), o inefável não quer dizer que o conteúdo e a forma do fenômeno religioso sejam esgotados e fechados à reflexão, pois não há destruição de seu aspecto racional, refere-se antes à uma experiência que vai além das palavras, tocando de modo especial a dimensão afetiva do crente. Por esse motivo, o sentido de numinoso é, em seu pensamento, *sui generis*, um objeto de estudo mais que definição e elemento indispensável para uma reflexão em torno da experiência religiosa na qual a consciência pode ser chamada a atenção pelos sentimentos que ela desperta.

A percepção da grandeza do numen provoca na alma humana o sentido de *mysterium tremendum*, isto é, quietude, reverência, tremor místico, *majestas* (superioridade absoluta do poder) e *orgé* (energia), capaz de calar o ser humano e lhe provocar êxtase, contemplação e adoração.

Seria, então, a religião, uma adesão intimista e interior de tal experiência, ou mesmo uma questão de linguagem? Na tentativa de iluminar a identidade cultural na pós-modernidade, Stuart Hall (2006) elencou algumas das ideias fortemente difundidas que influenciaram o descentramento identitário global. Uma delas é o pensamento do linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913), sobre o qual argumentava que

nós não somos, em nenhum sentido, os “autores” das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua. [...] A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós. [...] O significado surge nas relações de similaridade e diferença que as palavras têm com outras palavras no interior do código da língua. Nós sabemos o que é a “noite” porque ela não é “dia”. Observe-se a analogia que existe aqui entre língua e identidade. Eu sei quem “eu” sou em relação com “o outro” (por exemplo, a mãe) que eu não posso ser. [...] Apesar de seus melhores esforços, o/ a falante individual não pode, nunca fixar o significado de uma forma final. (Hall, 2006, pp. 40-41)

Ora, se nesse raciocínio acima o significado surge nas relações entre semelhança e diferença, então “para justificar e para julgar os símbolos temos necessidade de um conhecimento *não-simbólico*. Os símbolos são meios de comunicação. Eles comunicam ou nos transmitem o que representam” (Heschel, 1974a, p. 167), por isso não podem ser substitutos de Deus e da espontaneidade da experiência religiosa, pois têm uma natureza ficcional e não vicária, não caracterizam todos os aspectos da vida humana. Se Deus for um mero símbolo, a religião pode tornar-se um “brinquedo de criança” ou uma forma de “solipsismo”⁷. A simbologia religiosa tem seu valor, mas a presença de Deus a supera.

Em uma análise da experiência religiosa na contemporaneidade, a professora Ales Bello (2018), percorrendo exatamente sobre o sentido do sagrado, acredita que

o encontro com o Outro satisfaz completamente o desejo, porque corresponde totalmente às expectativas humanas, dando contentamento exatamente porque se refere a toda situação particular, iluminando tais situações, dando-lhes um sentido que as relativiza porque as transcende, mas que, ao mesmo tempo, lhes dá vida (Ales Bello, p. 15).

⁷ Embora o conceito ainda não seja sistematizado na contemporaneidade, pode ser definido como a crença de que só existe o “eu” e os seus respectivos sentidos, uma forma de solidão existencial, o que é amplamente rejeitado.

Para Heschel, a experiência de Deus não se diz, vive-se, Ele nunca é um eufemismo ou diagrama, é antes o *sujeito* supremo de toda realidade, tanto pela certeza hebraica da presença do “Deus vivo” como por ser Aquele que toma a iniciativa na relação transcendental com o ser humano: “Onde estás?” (Gn 3,9). O Deus de Heschel não é um ser desconhecido, mas antes compadecido com a situação humana, Ele tem um *pathos*, é interessado nos assuntos dos homens e mulheres, aos quais Ele conferiu sua imagem e semelhança.

Também o mistério não é a definição de Deus, mas apenas uma dimensão Daquele que se autocomunica e permite conhecer suas vontades: “Conhece o Deus de teu pai e serve-o de todo o coração” (1Cr 28,9). Portanto, na doutrina hescheliana, a relação Deus-Homem não é reduzida a ideias, mas a uma situação. Seria impróprio empregar o termo autorrevelação para se referir à profecia bíblica porque Deus nunca se revela, mas permanece mistério, continua acima e além de toda revelação porque dá a conhecer apenas uma palavra e nunca sua essência. Deus comunica seu *pathos* e sua vontade. “Por regra geral Deus é silencioso” (Heschel, 1973b, p. 243), mas nunca o é para sempre ou indiferente à condição humana.

Heschel (1974a, p. 151) faz a distinção entre dois tipos de símbolos. O primeiro tipo são os *convencionais*, que representam algo por analogia ou convenção, como por exemplo, uma bandeira, e não partilha aquela realidade a qual está representando, mas apenas a sinaliza e tem objetivo de relacionar, associar ou conceder uma determinada entidade. O segundo tipo são os símbolos *reais*, caracterizados por representar uma entidade e partilhar de sua realidade, como por exemplo, o ser humano.

É importante lembrar que, para Geertz (1989), os seres humanos “não são símbolos eles mesmos, embora muitas vezes funcionem como tal” (p. 68), mas é nessa “brecha” conceitual que entra a antropologia hescheliana:

Um “símbolo real” é um objeto visível que representa alguma coisa invisível. Algo presente que representa algo ausente. Um símbolo real representa, por exemplo, o divino, porque se supõe que o divino reside nele e que o símbolo participa de certo modo da realidade do divino. (Heschel, 1974a, p. 151)

No pensamento hescheliano o ser humano é, antes de tudo, *símbolo de Deus*, mas não o é em sentido convencional, ou seja, uma substituição daquilo que representa além de nosso alcance, mas o é de forma imediata, pois somente ele recebeu a imagem (*tzelem*) e semelhança (*demuth*) do “Rei dos Reis”. Aqui, o mais importante não é dispor de símbolo, mas sê-lo. A vida humana é a única coisa realmente sagrada, a única entidade a qual a santidade está vinculada: “Sede santos, porque eu, Iahweh vosso Deus, sou santo” (Lv 19,2), uma vez que apenas o ser humano recebe, além da imagem e semelhança de seu Criador, a *ruach*⁸ divina no ato da Criação, situando-o entre Deus e os animais.

Ser imagem de Deus significa ser seu símbolo, não somente na alma, mas também no corpo, assim, o humano é “ícone” ou reflexo do divino. Somente Deus pode fazer a imagem do ser humano, enquanto que qualquer tentativa de reprodução da imagem divina feita por mãos humanas é imediatamente reprovada como pecado de idolatria: “Não fareis deuses de prata ao lado de mim [comigo], nem fareis deuses de ouro para vós” (Ex 20,23)⁹. Neste trecho bíblico, como bem observou Heschel (1974a, p. 162), percebemos um jogo de palavras entre *itti* (“comigo”) e a raiz hebraica *ot*, que quer dizer “símbolo” (neste caso associado a ídolos), o que poderia ser também traduzido por “não farás meus símbolos”. Os idólatras se assemelham a seus ídolos (Sl 115,8), enquanto que os(as) servos(as) do Senhor devem se assemelhar a Ele, precisamente em justiça e santidade.

A crítica hescheliana ao simbolismo religioso deve-se à busca por um conceito que expresse a relação imediata do ser humano com Deus, porque “para a religião a certeza imediata da fé é mais importante do que toda reflexão metafísica” (Heschel, 1974a, p. 166). Ele vê no espírito analítico moderno a tentação de enquadrar religião em conceitos, métodos e categorias limitadas. Parece já não ser possível falar em religião senão com os estereótipos de *mana*, *tabu*, *totem*, *símbolo* etc. Porém, jamais o ser religioso, uma vez tomado consciência do inefável, se contentaria em adorar a Deus simbolicamente.

⁸ Conforme observou Wolff (2008), o substantivo feminino *ruach* (רוּחַ) aparece 389 vezes no Antigo Testamento. Desse total, 378 vezes em textos hebraico e 11 vezes em aramaico. A maioria das vezes se refere a **Deus**, num total de 136 vezes. Em segundo lugar, designa uma força da natureza, o **vento**, em 113 casos. E, por fim, 129 vezes se refere a uma **força vital** ligada a seres humanos e animais e inexistente nos falsos deuses.

⁹ Este versículo (23) corresponde a Êxodo 20,20 da Bíblia hebraica (Tanakh). Utilizamos aqui a tradução da Bíblia de Jerusalém (2004).

A Bíblia não é uma religião de um Deus desconhecido. Ela está construída sobre a rocha da certeza de que Deus deu a conhecer sua vontade a seu povo. Para nós, a vontade de Deus não é “nem uma metáfora nem um eufemismo”, ela é poderosa e mais real do que a nossa própria existência. (Heschel, 1974a, p. 168)

O ser humano é, portanto, um cidadão de dois reinos: o reino das nomeações e o reino do inefável. No simbolismo ele terá algo para expressar, mas diante de seus problemas centrais, nada ou muito pouco terá a dizer. É por isso que a piedade humana jamais poderá ser reduzida à eloquência. O fato mais importante na relação com o transcendente não é a expressão humana, mas o fato que Deus fala e revela suas vontades.

As *mitzvot* (mandamentos) são expressões da superação do ego humano, e a adoração é uma resposta humana àquele desafio primordial divino: “Onde estás?” (Gn 3,9). Em resumo, ser humano significa estar relacionado com Deus, de forma primária, imediata, constitutiva e, na doutrina hescheliana, “transcendência ‘simbólica’ não é transcendência – de forma alguma – apenas um enredamento adicional em processos intrapsíquicos ou estratégias de autoinflação” (Dimas, 2007, p. 13).

Mas para tal é preciso atentar-se que o Deus dos filósofos e da natureza não é o mesmo que o da Bíblia. O primeiro se apresenta sublime demais para o alcance humano, apático para os assuntos do cotidiano do plano terreno. O Deus bíblico é pessoal, “Deus é conhecido em Judá, em Israel grande é seu nome” (Sl 76,1), um ser que se desdobra em amor, compaixão e justiça, que busca incessantemente o ser humano, que se caracteriza por um *pathos* divino, e o que, por sua vez, se identifica com um *ethos*, não existindo aqui dicotomia, mas pressuposição entre ambos.

O pathos divino como ponte entre Deus e o ser humano

Se existe uma palavra que ilustre bem todo o pensamento e doutrina de Abraham Heschel é, sem sombra de dúvidas, o *pathos* divino, conceito que, ao que tudo indica, ele tenha herdado de Sören Kierkegaard (1813-1855) e de seu mestre hassídico Menahem Mendel de Kotzk, pelo menos essa é a

hipótese de Paolo Gamberini (De Almeida, 2019, pp. 137-138). Em 1936, a tese doutoral de Heschel foi publicada sob título original alemão *Die Prophetie* (Os Profetas). Ele acreditava que a teologia do *pathos*, presente na consciência e no ato profético, poderia iluminar a humanidade nesse momento nebuloso de seu século. Estamos diante de um objeto até então não explorado e que esse teólogo nos trouxe à tona.

Inédita é a surpresa que Heschel apresenta ao campo acadêmico e teológico, pois no interior do próprio judaísmo há uma corrente que até então predominava, trata-se de uma teologia que elucida ao mundo um deus apático, desenvolvida sobretudo por Fílon de Alexandria, Jehuda Halevi, Maimônides e Espinoza, o que também representa a negação do corpo e a dependência do ser humano perante à natureza, evidenciando certa indiferença de Deus para com a humanidade. “Somente Abraham Heschel reconheceu que o *pathos* divino é o adequado ponto de referência hermenêutica para aquelas expressões antropomórficas de Deus, contidas no Antigo Testamento” (Moltmann, 2000, pp. 39-40). O amor de Deus que busca o ser humano é o pressuposto de toda filosofia e teologia hescheliana.

Em Kierkegaard (2008), o *pathos* é entendido como condição para a existência, paixão pelo Absoluto (*Totaliter Aliter*) e também meio pelo qual o ser humano pode compreender a si mesmo, termo que *pode* vir associado à “paixão” e ao “sofrimento”. Indica uma emoção positiva de ordem passional que transita em três estágios pelos quais o indivíduo entra em relação com o mundo, consigo mesmo e com Deus: *estético, ético e o religioso*. O *pathos* ideal da realidade corresponde à beatitude (felicidade) eterna, por isso o ser humano deve almejar esse último estágio religioso.

Nos termos heschelianos, o *pathos* é a essência da realidade divina, pois ilustrado no ato profético, mostra uma estrutura *sujeito-objeto*¹⁰, traçando um contraste relacional da experiência humana com a paixão divina. “No *pathos*, se pensa a Deus como um Amo supremo dos céus e da terra, Quem se vê emocionalmente afetado pela conduta do homem” (Heschel, 1973b, p. 34). Ao contrá-

¹⁰ Rico de insights, o ato profético, que também é experiência humana de Deus, tem um conteúdo (*pathos*), uma forma que se dá no evento, um conteúdo da experiência interna (*simpatia*) e a sensação que o profeta tem de ser dominado por uma força superior, que é a forma de sua experiência interna.

rio da religião dos gregos e filósofos, como já o mencionamos, a qual concebe um deus indiferente e sublime demais para se inclinar ao plano humano e seus interesses, o Deus dos profetas é totalmente interessado e misericordioso ante os problemas humanos, embora permaneça *O Santo*, o totalmente Outro, transcendente... Mostra-se pai de todos, não apenas juiz; amante, não apenas rei.

A esse respeito escreveu Emilio Baccarini (2009): “paradoxalmente, porém, o *pathos* é o elemento que acaba com a tranquilidade rigorosa da lógica e cala a linguagem, abrindo as portas do coração do homem a uma *compreensão* diferente” (p. 437). Pois sabe-se que os profetas não tinham ideias sobre Deus, mas compreensões, eles eram mais testemunhas que espectadores da revelação. A presença de Deus lhes era esmagadora e sua experiência religiosa ocupa-se antes com impulsos, mandamentos, desafios, mais que a discursos metafísicos acerca da natureza de Deus.

Quanto ao ser humano, é aqui objeto da constante atenção divina, de uma “eterna urgência de Deus”. A solidariedade divina é o aspecto fundamental do *pathos* e o conteúdo da consciência profética, redefinindo-se com isso a ideia de *subjetividade humana*, pois o ser humano não está sozinho, há um Deus que lhe procura. Logo, o “conhece-te a ti mesmo” é substituído por “conhece o Deus de teu pai” (1Cr 28,9). É somente na presença de Deus que o humano pode reconhecer a si mesmo:

A simpatia é um estado no qual uma pessoa está aberta à presença de outra. É um sentimento que percebe o sentimento diante do qual reage: o oposto à solidão emocional. Na profecia simpática o homem está aberto à presença e a emoção do Sujeito transcendente. Leva em si mesmo a consciência do que está sucedendo a Deus. Por isso, a simpatia tem uma estrutura dialógica. (Heschel, 1973b, p. 13)

Assim, o Deus de Israel, através de seu *pathos*, lança a ponte entre si e o ser humano, elevando-o de sua solidão e abandono no mundo. A própria Bíblia não nos conta nada sobre Deus em si mesmo, quer dizer, acerca de sua natureza. Tudo o que ela dispõe refere-se às suas relações com o ser humano, revelando mais *atos* em favor desse último do que “noções” de Deus, como por exemplo criação, salvação, revelação, santificação...

O cogito “solitário” de Descartes (2000, p. 58) é considerado uma das grandes “conquistas” do pensamento ocidental na modernidade, limitando o conhecimento da verdade à razão. No entanto, para Heschel, concordando com Platão (2007, p. 205), a raiz do pensamento está antes na admiração e “subjativa é a maneira, e não o objeto de nossa percepção. O que percebemos é objetivo no sentido de ser independente da nossa percepção e corresponder a ela. Nossa admiração radical corresponde ao mistério, mas não o produz” (Heschel, 1974b, p. 30).

O conhecimento de Deus não se dá a partir de uma ideia ou pela força de expressão, mas em um evento, em um encontro com esse *pathos* ou em uma teofania. Na experiência religiosa, o que deve interessar é a condição total da pessoa, não *o que e como* ela encontra o sobrenatural, mas *por que* ela o sente e o aceita. “A alma só comunga consigo própria quando o coração é incitado” (Heschel, 1975, p. 18).

Assim, a pessoa não deve reconhecer a presença de Deus por via teórica, mas por um comportamento, por uma práxis, em sua piedade, porque a fé é um evento. A finalidade da religião é “praticar a justiça, amar a misericórdia e andar em humildade com teu Deus” (Mq 6,8), é na bondade humana que se encontra o divino. O ser humano também é responsável por Deus e ambos possuem uma responsabilidade comum: o significado da criação e da existência humana. É por isso que o movimento hassidista, como também Heschel, jamais admitem separação entre religião e ética.

Quem é o Homem e o apelo à ética

Tentar definir o ser humano hoje não é tarefa fácil. Já não se fazem suficientes as antigas categorias científicas de *homo sapiens* sem levar em consideração nossa totalidade, isto é, nossa existência, situação, atributos valorativos, etc. O neopositivismo e o racionalismo parecem já não convencer tanto nesse empreendimento. A religião, enquanto experiência humana, sempre se ocupou de nossas questões mais fundamentais. No entanto hoje,

no que gostamos de chamar de vida real, o “sentido”, a “identidade”, o “poder” e a “experiência” estão inextricavelmente emaranhados, implicando-se mutuamente, e é tão impossível fundamentar ou reduzir “religião” a esta última, a “experiência”, quanto a qualquer dos demais. Não é na solidão que se constrói a fé. (Geertz, 2001, p. 164)

Se no período iluminista acreditava-se na ideia de um “sujeito unificado”, hoje conhecemos uma “crise de identidade”, fruto de um processo amplo de mudanças, como observou Stuart Hall (2006), “que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (p. 7), também descentrando ou fragmentando o sujeito.

Naquilo que é descrito, algumas vezes, como nosso mundo pós-moderno, nós somos também “pós” relativamente a qualquer concepção essencialista ou fixa de identidade-algo que, desde o Iluminismo, se supõe definir o próprio núcleo ou essência de nosso ser e fundamentar nossa existência como sujeitos humanos. (Hall, 2006, p. 10)

Culturalmente falando, o conceito de identidade ainda é complexo e não conclusivo na contemporaneidade, o que muito ainda apela para seu desenvolvimento. Heschel (2010) observou que, na Idade Média, uma das perguntas centrais se dava acerca da existência de Deus, o que hoje é substituído pela pergunta sobre a nossa própria existência, porque estamos nos deparando com a “perda do sentido de si” ou com um novo tipo de ceticismo:

No passado, a filosofia era motivada por uma série de questões supremas. Posso estar seguro daquilo que sei? Posso estar seguro da realidade do mundo exterior? Atualmente, é a humanidade do homem que não mais é autoevidente, e o tema com o qual nos deparamos é: como pode um ser humano ter certeza de sua humanidade? Na Idade Média os pensadores tentavam obter provas da existência de Deus. Hoje parecemos buscar provas da existência do homem. (Heschel, 2010, p. 40)

O que é caracterizado como “humano” tornou-se adjetivo de *fraqueza*, ao mesmo tempo em que o ser humano semeia a ilusão de sua imortalidade através do tornar-se “máquina” e adquirir poderes. No campo religioso não foi diferente, já que a religião é tida como produto da experiência humana. Nietzsche

fez eclodir a “morte de Deus”, Martin Buber (2003) discursa sobre um “eclipse de Deus” na (pós)modernidade, já Heschel vê um “eclipse da humanidade”. O ser humano continua a desconhecer sua própria natureza e vontade.

Pensar é uma atividade, não a essência, “a ignorância a respeito do homem não é falta de conhecimento, mas sim conhecimento falso” (Heschel, 2010, p. 21). É preciso que não esqueçamos de nossa experiência relacional, tão constituinte quanto a racional, porque, acredita Heschel (1974b),

“a razão não é a medida de todas as coisas, não é o poder que tudo controla na vida de um homem; não é o pai de todas as afirmações. O grito de um homem ferido não é produto de um pensamento discursivo”. (p. 146)

Do mesmo modo, vivemos extasiados a observar o espaço e a procurar vida extraterrestre, no entanto, mostramo-nos incapazes de evitar a própria ruína: a guerra, a fome, a violência, a destruição da natureza, injustiças, discrepante desigualdade social que o digam, a exemplo. Ignoramos nosso semelhante que padece a nossos pés. A autossuficiência humana é ilusão, um anestésico ou substituto dessa solidão existencial.

O homem tornou-se um ser esquecido. Conhecemos os seus desejos, os seus caprichos, os seus fracassos. Não conhecemos, porém, seus interesses profundos. Sabemos o que ele faz, não sabemos o que ele intenciona. Tememos muitas coisas e não sabemos a razão do nosso temor. (Heschel, 1974a, p. 15)

A tentativa de reificação do ser humano de hoje não é diferente da do período veterotestamentário e, para usar uma linguagem bíblica, o maior pecado dos homens e mulheres continua sendo o *esquecimento* de sua identidade, o que gera *insensibilidade*. Sua ruína é a falta do conhecimento de Deus (Os 4,6). Como seres criados, a humanidade mostra sua dependência do divino. Se a palavra de Deus criou o mundo e os humanos, somente a justiça divina poderá reordená-los à harmonia da Criação. “Deus existe antes das trevas e por cima delas” (Buber, 2003, p. 65) e reconstruir a imagem divina que há em cada homem e mulher significa fazer um caminho de “autodiscernimento”.

Para iluminar na pergunta pela natureza humana e situação social de seu tempo, Heschel não recorreu a Marx, Nietzsche, Weber, Freud ou outro(a) pensador(a), mas a seus antepassados, os profetas hebreus, cuja ética e compaixão ajudaram a compilar a Bíblia e mensagem continua iluminando a humanidade depois de três milênios. Para esse rabino, os profetas representam o gênero humano e tratam de questões centrais da vida humana, são antes testemunhas que narradores de problemas alheios. Tratar da vocação profética e da vocação humana representam a mesma coisa, a mesma experiência e dignidade.

Os profetas não são demagogos nem “populares”, não buscam o aplauso do sistema, por isso constantemente se veem moralmente inadaptados ao *status quo* de sua sociedade. Em suma, eles são revolucionários, experts nas relações entre Deus e o povo, encarnando a vida de sua nação e distinguindo-se das demais figuras extáticas, porque não se contentam com o êxtase, mas transverberam a palavra na ação. “O profeta não é somente um profeta. É também um poeta, um pregador, um patriota, um estadista, um crítico social, um moralista” (Heschel, 1973a, p. 2), é o homem do *pathos*.

Se há algo que causa irritação na alma profética é a insensibilidade e surdez à voz de Deus, ao sentido da vida, à falta de conhecimento da palavra de Deus e à maldade e injustiça no mundo. Eles adquirem uma visão e sensibilidade especiais capazes de captar qualquer obscuridade ou ruído.

O profeta é humano, mas emprega notas de uma oitava demasiadamente alta para nossos ouvidos. Experimenta momentos que desafiam nosso entendimento. Não é nem “um santo cantante”, nem “um poeta moralizador”, mas um assaltante da mente. Frequentemente suas palavras começam a queimar onde a consciência termina. (Heschel, 1973a, p. 45)

A simpatia¹¹ profética tem, para Heschel (1973b, p. 30), uma implicação moral porque envolve questões relacionadas entre o bem e o mal, ou precisamente com a consideração sobre compaixão. A seu ver, “o que mitigará a miséria do mundo, a injustiça da sociedade ou a alienação das pessoas a Deus não

¹¹ “Um sentimento não é uma simples norma relacional. Em contraste com a empatia, que denota viver a situação de outra pessoa, simpatia significa viver com outra pessoa. A característica única da simpatia religiosa não é a autoconquista, e sim a autodedicação; não é suprimir a emoção, e sim dirigi-la novamente” (Heschel, 1973b, p. 12).

é o simples sentimento, e sim a ação. Somente a ação aliviará a tensão entre Deus e o homem” (Heschel, 1973b, p. 14). É nesta ortopraxis que a humanidade de hoje poderá encontrar o retorno para o transcendente, o que não quer dizer retorno ao teocentrismo medieval, mas uma atenção ao ser religioso e espiritual, ou o recapturar do eco da voz divina.

Heschel (1966) se via, como sobrevivente da shoáh, uma “marca arrancada do fogo” (p. 1). Ele percebeu que nesse contexto o ser humano, muitas vezes percebendo a luz que vem de seu interior bastante pálida, tênue e súbita, foi conduzido à exaltação e até santificação daquilo que é sinistro e monstruoso. Mas deve haver outra guerra incessante e universal travada contra o que é vulgar e contra a glorificação do absurdo, “podemos ser capazes de explicar que o homem é mais do que homem, que ao realizar o finito ele pode perceber o infinito” (Baccarini, 436). É fácil perceber no autoexame que Heschel faz do judaísmo contemporâneo, uma extensão universal à exigência e ética fundamental, a insistência de que o *ser* é mais essencial que o *ter*, e que a ontologia não deve desligar-se da ética.

Foi, portanto, embebido no conhecimento da Toráh e dos profetas do Antigo Testamento que Heschel se viu impulsionado a pensar e atuar em prol da reconstrução da imagem divina do ser humano. Em seu tempo, presenciou um clima de reificação da pessoa humana através da onda crescente do nazismo, das guerras nucleares e tecnologias que acabaram por sinalizar a desumanização da humanidade. Somente um autodiscernimento que possibilite um reencontro com a identidade e clarificação da vida humana poderiam fazer brilhar o respeito e a dignidade daquela imagem divina desfigurada pelas injustiças e corrupções.

A humanidade, ao invés de humanizar, muitas vezes animaliza o ser humano, provoca falta de consciência e o distancia de sua realização. A modernidade tende a minar a existência humana como parceira de Deus na criação. Em nosso tempo, a idolatria do poder impera (Nogueira, 2020). Ao invés de *homo sapiens*, poder-se-ia falar de uma humanidade consumista, somado a busca constante do mero status social, o que tornou os homens e mulheres

cada vez mais indiscernidos, pois mal sabem por que consomem. No entanto, esse mesmo ser humano precisa saber que não está sozinho, que foi feito parceiro de Deus e cocriador com Ele.

Considerações finais

Clifford Geertz (1989, p. 66) procurou, técnica e respeitosamente, se deter à dimensão cultural da análise religiosa e, para tal, acredita que o simbolismo (religioso) é que nos apresenta o conteúdo positivo da experiência religiosa, por sua vez públicos e observáveis. Heschel recorreu às categorias teológicas e antropológicas para fazer compreender o sentido de “símbolo”, esse intimamente ligado à existência humana, mais que a um problema linguístico, exatamente porque acredita que o pensamento religioso deve ser encarado em sua profundidade. Por exemplo, “a ciência não pode ser estabelecida em termos de arte nem a arte em termos de ciência. E por que a fé, para ser válida, deveria depender da justificação da ciência?” (Heschel, 1974b, p. 176).

Havia na razão analítica do século XVII constante preocupação no tocante à *natureza*, já “a razão dialética do século XIX desenvolveu-se sobretudo em referência à existência, ou seja, ao problema das *relações* entre indivíduo e sociedade, consciência e história, práxis e vida, sentido e sem sentido, vivo e inerte” (Miotto, 1966, p. 8). Nesse horizonte parece supor que Heschel foi influenciado pelo pensamento fenomenológico-existencialista de Edmund Husserl (1859-1938), procurando entender não apenas a natureza em si, como também a condição humana no tempo presente perante um chamado à ética (Heschel, 1975).

A insistência do pensamento hescheliano para com a humanidade une fé, religião e o constante apelo à ética para fornecer à contemporaneidade algum sentido convincente de sua existência. Portanto, essa abordagem prima o “eu ético” e social ante a ontologia porque Heschel acredita que o egocentrismo tem sido, nos últimos séculos, a raiz de muitos males em assuntos humanos, o que significa dizer que nosso comportamento é explícito, no entanto, o implí-

cito está em jogo, ou seja, os valores éticos e morais. Isso justifica a atenção de Heschel ao simbolismo real que é o homem e a mulher, revelando uma confiança inabalável na humanidade (Leone, 2002, p. 204).

É por esse motivo que Heschel não classifica seu pensamento como teologia convencional, ancorada em dogmas, conceitos abstratos, noções ou “clichês” mentais, mas como “teologia de profundidade”, porque trata de batalhas, situações, confrontos da consciência de Deus, envolvimento e apropriações, mais que doutrinas, especulações, rituais ou lembranças, fazendo jus à experiência profética com o *pathos* divino.

Como se vê, esse rabino não se identifica com o modo racionalista e analítico recorrente de pensar, nem por isso deve ser equiparado à influência acentuadamente mística e anti-intelectualista de Henri Bergson (1978). Sua dialética entre mística e razão é expressa de modo assistemático com ênfase para o pré-conceitual e experiencial, notadamente nítidos em seus escritos, como bem observa De Almeida (2019, p. 136), unindo paixão ao rigor do método.

Em nossa exposição, compreendemos que a simbologia humana nos termos de Heschel pode ser associada ao protótipo dos profetas hebreus, por sua vez não apenas “mensageiros”, mas também parceiros, confidentes, assistentes da presença divina (Jr 15,19), conselheiros (Jr 23,18), intercessores entre Deus e a humanidade, testemunhas e não apenas parte constituinte do universo. A comum imagem e semelhança de Deus lhes conferem participação na vida divina e essa é a verdadeira simbologia humana, real e sem intermediários.

Portanto, o humanismo de Abraham Heschel não é antropocêntrico ou puramente religioso, embora parta da ideia bíblica de *tzelem Elohim* (imagem de Deus), mas um humanismo integral e dialogal, porque somente assim o ser humano poderá ser plenamente humanizado e esclarecido, o que não significa fusão, como notou Nogueira (2017, p. 36), mas solidariedade, participação, o compartilhamento de um *pathos*, um humanismo que também pode ser chamado de “sagrado”.

Conflito de interesses

O autor declara que não há conflito de interesses com nenhuma instituição ou associação de qualquer tipo. Da mesma forma, a Universidad Católica Luis Amigó não é responsável pelo tratamento dos direitos autorais que os autores fazem em seus artigos, portanto, a veracidade e completude das citações e referências são de responsabilidade dos autores.

Referências

- Ales Bello, A. (2018). *O sentido do sagrado*. Paulus.
- Baccarini, E. (2002). O homem e o páthos de Deus. En Penzo, G. e Gibellini, R. (orgs), *Deus na Filosofia do século XX*, 3ª ed. (pp. 25-36). Edições Loyola.
- Berger, P. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião* (J. C. Barcelos. Trad.). Paulinas.
- Berger, P. (2000). A Desseccularização do Mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, 21(1), 9-24. <http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/desseccularizacaoLERR.pdf>
- Bergson, H. (1978). *As duas fontes da moral e da religião* (N. C. Caixeiro, Trad.). Zahar.
- Bíblia de Jerusalém*. (2004). Bíblia de Jerusalém, 3ª impressão. Paulus.
- Buber, M. (2003). *A lenda do Baal Schem*. Perspectiva.
- De Almeida, E. F. (jan./abr., 2019). Abraham J. Heschel e a mística do pathos divino. *Horizonte. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 17(52), 132-147.

Descartes, R. (2000). *Meditações Metafísicas*. Martins Fontes. (Obra original publicada em 1641).

Dimas, S. (2007). A Auto-transcendência Cognitiva do Sujeito em Bernard Lonergan, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 63(4), 845–876. <http://www.jstor.org/stable/40338239>

Foucault, M. (1994). *Dits et écrits, vol.1*. Gallimard.

Geertz, C. (1989). *A Interpretação das Culturas*. LTC.

Geertz, C. (2001). *Nova luz sobre a antropologia*. Zahar.

Goes Leone, A. (2000). *A imagem divina e o pó da terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel* [Dissertação Mestrado, Universidade de São Paulo]. USP Production Repository. https://repositorio.usp.br/single.php?id=001102601&locale=pt_BR

Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade* (T. T. da Silva, Trad.). DP&A.

Heschel, A. J. (1973a). *Los Profetas: el hombre y su vocación*. Paidós.

Heschel, A. J. (1973b). *Los Profetas: simpatía y fenomenología*. Paidós.

Heschel, A. J. (1974a). *O Homem à procura de Deus*. Paulinas.

Heschel, A. J. (1974b). *O Homem não está só*. Paulinas.

Heschel, A. J. (1975). *Deus em busca do homem*. Paulinas.

Heschel, A. J. (2010). *Quem é o Homem?* Triom.

Heschel, A. J. (jan, 1966). No Religion is an Island. *Union Seminary Quarterly Review*, XXI (2), part I, 117-134.

Kierkegaard, A. S. (2008). *Ou bien... Ou bien...* Gallimard.

Kimelman, R. (1985). Abraham Joshua Heschel: our generation's teacher. *Cross Current*. <http://www.crosscurrents.org/heschel.htm>

- Leone, Alexandre G. (2002). *A Imagem Divina e o Pó da Terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel*. SP: Humanitas FFCH/USP.
- Miotto, M. L. (junho, 1966). O homem está morto? *Arts et Loisirs*, (38), 8-9.
- Moltmann, J. (2000). *Trindade e Reino de Deus*. Vozes.
- Nogueira, E. S. (2017). *O conceito de autodiscernimento, à luz dos profetas bíblicos, em confronto com a modernidade: uma visão religiosa em Abraham Joshua Heschel* [Dissertação mestrado, Pontifícia Universidade Católica de Goiás]. TEDE. <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3682>
- Nogueira, E. S. (2020). *A justiça social no profeta Amós à luz do método de autodiscernimento em Abraham Joshua Heschel* [Dissertação Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de Goiás]. TEDE. <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/4515>
- Otto, R. (1995). *O Sagrado: Um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o racional* (P. Velasques Filho, Trad.). Imprensa Metodista.
- Paulo VI. (1965). *Declaração Nostra Aetate sobre a igreja e as religiões não-cristãs*. La Santa Sede-Vaticano. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html
- Platão. (2007). *Teeteto e Crátilo* (C. A. Nunes, Trad.). EDUFPA. (Obra publicada originalmente ca. 369 y 367 a.C.).
- Rocher, G. (1971). *Sociologia Geral 1* (A. Ravara, Trad.). Editorial Presença.
- Wolff, H. W. (2008). *Antropologia do Antigo Testamento*. Hagnos.

JESUCRISTO COMO FENÓMENO SATURADO. UN ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO AL EVANGELIO DE JUAN A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE JEAN-LUC MARION^a

Jesus Christ as a saturated phenomenon. A phenomenological approach to the Gospel of John based on the thought of Jean-Luc Marion

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4417>

Recibido: 13 de junio de 2022. Aceptado: 9 de septiembre de 2022. Publicado: 15 de septiembre de 2022

*Manuel Porcel Moreno**

*Ianire Angulo Ordorika***

Resumen

El presente artículo pretende mostrar cómo la descripción fenomenológica que el filósofo francés Jean-Luc Marion hace del fenómeno saturado encaja con precisión en la cristología característica del cuarto Evangelio. A partir del

^a Este artículo es el resultado de la investigación y el trabajo interdisciplinar de los autores, pertenecientes al Departamento de Humanidades y Filosofía y al Departamento de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, realizado durante el año 2021.

^{*} Doctor con mención internacional en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca. Docente e investigador en el Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola Andalucía, Granada, España. Investigador asociado a la Unité de Recherche CERES del Institut Catholique de Toulouse. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7174-7705>, Correo electrónico: mporcel@uloyola.es

^{**} Doctora en Teología por la Universidad Pontificia de Comillas. Docente e investigadora en el Departamento de Teología de la Universidad Loyola Andalucía, Granada, España. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3682-4151>, Correo electrónico: iangulo@uloyola.es

pensamiento de este autor, concluiremos que Jesucristo, como manifestación visible del Dios invisible, concentra en sí las cuatro paradojas fenoménicas, apareciendo también según el relato joánico como una “paradoja de paradojas” o como un “fenómeno saturado por excelencia”.

Palabras clave

Evangelio de Juan; Fenomenicidad; Fenómeno saturado; Jean-Luc Marion; Jesucristo; Paradoja de paradojas.

Abstract

This paper aims to show how the French philosopher's phenomenological description of the saturated phenomenon fits precisely into the characteristic Christology of the fourth Gospel. Based on the thought of this author, we will conclude that Jesus Christ, as the visible manifestation of the invisible God, concentrates in himself the four phenomenal paradoxes, appearing also according to the Johannine account as a “paradox of paradoxes” or as a “saturated phenomenon par excellence”.

Keywords

Gospel of John; Phenomenicity; Saturated Phenomenon; Jean-Luc Marion; Jesus Christ; Paradox of paradoxes.

Introducción

Dentro de los horizontes abiertos por la fenomenología de la donación del filósofo francés Jean-Luc Marion—quien pretende mostrar con ahínco cómo la cuestión de Dios puede, y debe, de hecho, introducirse con pleno derecho en la fenomenología—, podemos mostrar un tratamiento de la manifestación visible de Jesucristo como un “paradigmatic saturated phenomenon” [fenómeno saturado paradigmático] (Marion, 2016, p. 59). Los rasgos con los cuales Marion lo describe los podemos reconocer en elementos característicos del cuarto Evangelio. Por tanto, en las próximas páginas, tras explicar el concepto de fenómeno saturado propuesto por este autor, mostraremos en qué medida el relato joánico ilustra sus caracteres presentando a Jesucristo como “paradoja de paradojas”.

El fenómeno saturado y sus caracteres

El filósofo francés explica el concepto de fenómeno saturado invirtiendo las categorías del entendimiento kantianas. Así, describe el fenómeno saturado de intuición como no *mentable* según la cantidad —acontecimiento—, insoportable según la cualidad —ídolo—, absoluto según la relación —carne— e *inmirable* según la modalidad —icono—.

El acontecimiento

El fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por su imprevisibilidad, no se puede mentar. La cantidad que le asegura su intuición donadora no se puede prever. Según Kant, la cantidad se compone por la “síntesis sucesiva” del todo a partir de sus partes. La magnitud extensiva de un *quantum* se constituye por la adición de los *quanta* que se le suman. Así pues, un fenómeno cuantificado se dejaría prever siempre, esto es, ver antes de ser visto, puesto que “Alle Erscheinungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorhergegebener Teile) angeschaut” [todos los fenómenos

son ya instituidos como agregados (conjuntos de partes previamente dadas)] (Kant, A 163/B 204)¹, entonces la magnitud extensiva supuestamente finita del fenómeno resulta de la suma supuestamente finita de cada una de sus partes.

Sin embargo, respecto al fenómeno saturado, estas propiedades se muestran insostenibles. La intuición saturante que da el fenómeno saturado no se limita a su eventual concepto. El exceso de intuición no puede dividirse ni recomponerse. Según la interpretación marioniana, “le phénomène saturé ne saurait se mesurer à partir de ses parties, puisque l'intuition saturante outrepassse sans limitation la somme des parties en y ajoutant sans cesse” [el fenómeno saturado no puede medirse a partir de sus partes, puesto que la intuición saturante sobrepasa sin limitación la suma de sus partes, que se añaden sin cesar] (Marion, 1997, p. 330). Dicho fenómeno, que se encuentra siempre desbordado por la intuición que lo satura, se caracteriza por su inconmensurabilidad.

Siguiendo a Jean-Luc Marion, la primera figura del fenómeno saturado es el acontecimiento (événement). La intuición saturante que da esta figura del fenómeno saturado no se limita a su eventual concepto. Asimismo, tampoco puede ser constituido en un objeto, sino que, por el contrario, “impose d'y substituer une herméneutique sans fin dans le temps” [impone adoptar una hermenéutica sin fin en el tiempo] (Marion, 1997, p. 375). El acontecimiento aparece como los otros fenómenos, pero se distingue de los fenómenos objetivos en tanto no es constituido, es decir, no es el resultado de una producción. El acontecimiento no es un producto que pueda ser determinado, previsto o previsible según sus causas. Al contrario, este atestigua un origen imprevisible y surge de causas desconocidas, ausentes y no asignables.

Según el pasado, el acontecimiento se nos impone como previo a nosotros, surge siendo sin nosotros, aunque para nosotros, como un hecho inesperado, imprevisible y procediendo siempre de un pasado incontrolable (Marion, 1997, p. 374, 2010a, p. 282). Podemos afirmar pues que el acontecimiento adviene —acontece— desde sí mismo, me impone y se me impone. Según el presente, el fenómeno del tipo del acontecimiento aparece dado a nuestros ojos, no solo

¹ La obra *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura] será citada como A en la primera edición de 1781 y como B en la segunda edición de 1787. Ambas ediciones están a cargo de Johann Friedrich Hartknoch.

escapa a toda constitución, sino que se da y se muestra aquí y ahora, por sí mismo y a partir de sí mismo (Heidegger, 1993, p. 31; Marion, 2001, p. 38, 2005, p. 47). Según el futuro, el acontecimiento no podrá reproducirse jamás ni repetirse de nuevo tal y como aconteció en el pasado, puesto que no procede de nuestra iniciativa ni responde a nuestra expectativa. El acontecimiento advino de una vez por todas a partir de sí mismo. De este modo, el acontecimiento (imprevisible), que no es constituido por un *Yo* transcendental y que surge (se muestra) a partir del sí de su donación, nos impone y se nos impone, nos afecta y casi nos produce (nos pone en escena dándose a nosotros).

El filósofo francés describe la *acontecimentalidad* —el carácter de acontecimiento— de la de este fenómeno tematizable como acontecimiento a partir de fenómenos colectivos: momentos históricos, catástrofes naturales, guerras y demostraciones deportivas y culturales, y de fenómenos privados e intersubjetivos: la sorpresa, la fascinación, la amistad, el amor, la muerte y el nacimiento. Ahora bien, estos fenómenos, a título de acontecimientos que se muestran en sí y a partir de sí mismos y que cumplen con una donación originaria, se temporalizan en el tiempo, se dan y se muestran aquí y ahora —espacio-tiempo—.

Sin embargo, con respecto a la temporalización del acontecimiento, Jean-Luc Marion introduce una distinción fundamental e imprescindible entre los términos *arrivée* y *arrivage*² (Marion, 1997, pp. 217-219, 2001, p. 50, 2005, p. 85, 2010a, pp. 286-287). En su opinión, el acontecimiento jamás acaece (*arrive*) en el sentido habitual de una llegada (*arrivée*), pues esta es casi siempre prevista por un lugar y una hora determinada (Marion, 2010a, p. 286). Aun así, podemos decir que el acontecimiento no obedece a esta lógica, porque nos acaece del mismo modo que el amor, la fascinación, el asombro, etc. y nosotros lo vemos presentarse sin poder nunca preverlo o anticiparlo. De este modo, el acontecimiento se da en el tiempo según su propia temporalidad.

² Con la traducción del término *arrivée* como *llegada*, conservamos su significado literal. Para el término *arrivage*, en cambio, preferimos traducirlo como *arribo*, ya que creemos que esta traducción denota la llegada propia del fenómeno dado.

El ídolo

El fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por su deslumbramiento, no puede soportarse. Según Kant, la cualidad consiste en el grado de realidad que la intuición fija en el objeto, es decir que todo fenómeno admite un cierto grado de intuición, el cual siempre puede ser anticipado por la percepción. Si la magnitud extensiva podía preverse a partir de la “síntesis sucesiva” de lo homogéneo, ahora la anticipación de la magnitud intensiva se ejerce en una percepción de lo heterogéneo, esto es, en la percepción de cada uno de los diferentes grados (Kant, A 168/B 210).

Pero desde la interpretación marioniana, la intuición saturante que da el fenómeno saturado alcanza una magnitud intensiva desmesurada. Todas las anticipaciones conceptuales de la percepción permanecen excedidas sobremanera por la magnitud intensiva de la intuición real. Conforme a las palabras de Jean-Luc Marion (1997),

Devant cet excès, la perception ne peut non seulement plus anticiper sur ce qu'elle va recevoir d'intuition, mais surtout plus en supporter les degrés les plus élevés. Car l'intuition, supposée 'aveugle' en régime de phénomènes pauvres ou communs, s'avère, dans une phénoménologie radicale, bien plutôt aveuglante : le regard ne peut pas plus la soutenir qu'une lumière qui éblouit et brûle [ante este exceso, la percepción ya no puede anticipar lo que va a recibir de intuición, ni tampoco soportar los grados más elevados, ya que la intuición, supuestamente “ciega” bajo el régimen de los fenómenos pobres o corrientes, resulta más bien, en una fenomenología radical, cegadora: la mirada ya no puede soportarla como tampoco podría ante una luz que deslumbra y quema]. (p. 335)

Ahora bien, el no soportarla en ningún momento equivale a no ver, sino todo lo contrario, equivale a ver de verdad lo que no se puede concebir. La mirada, además de no poder soportar el deslumbramiento de la magnitud intensiva de la intuición, tampoco puede prever su magnitud extensiva.

La segunda figura del fenómeno saturado es el ídolo (*idole*). La intuición saturante que da esta figura del fenómeno saturado alcanza una magnitud intensiva desmesurada y, en consecuencia, insoportable. De ahí que nuestra mirada finita y limitada no pueda soportar el deslumbramiento de la magnitud intensiva de la intuición y tampoco pueda prever su magnitud extensiva.

En tanto que insostenible, el ídolo no puede ser constituido bajo el modo de un objeto porque “en elle le concept manque toujours à l’intuition” [a su intuición siempre le falta el concepto] (Marion, 1997, p. 378).

Respecto a su descripción, el filósofo francés nos sitúa de lleno en la problemática de la pintura para señalar que el fenómeno saturado del ídolo se da fuera del horizonte de la objetividad. En el caso del cuadro, por ejemplo, el marco de la pintura nos limita una visibilidad que fuera de él se daría sin límites. Ahora bien, elevar lo visible al rango del ídolo conlleva una serie de consecuencias paradójicas.

En primer lugar, el cuadro adquiere el rango de un no-visto (*invu*) que deviene —se convierte en— plenamente visible. El cuadro no solo reduce lo dado a la visibilidad pura, sino que además produce un visible que hasta entonces no había sido visto nunca por nadie, el cual trae a la visibilidad un no-visto (*invu*) que aparece como lo más *apareciente* posible e insoportable por su brillo. Así, el cuadro—tematizado como ídolo— no es una mera reproducción de un original, sino una verdadera producción (Marion, 2001, pp. 86-87).

En segundo lugar, el cuadro desborda su visibilidad, ya que lo debemos ver y volver a ver en intervalos regulares para que se nos aparezca. O sea, no podemos verlo nunca de una vez por todas, esto es, de un solo golpe, sino que, por el contrario, nos exige volver a verlo de nuevo para advertir su aparición (Marion, 1997, pp. 376-377). Aquel no aparece más que según la *fenomenicidad* del fenómeno saturado.

En tercer lugar, la excelencia de la *fenomenicidad* del cuadro —a título de ídolo— exige un sinfín de miradas. En cada mirada se produce un encuentro nuevo, único, imprevisible, irrepetible e insustituible. De hecho, nuestra propia mirada será diferente en cada una de las ocasiones en las que vea y vuelva a ver el cuadro, ya que este no se muestra jamás como un objeto acabado, cerrado y exhaustivamente visto (Marion, 2001, p. 87)³.

³ El cuadro no se da como un objeto que podamos producir, manipular o utilizar. De hecho, en el cuadro se da un tipo de aparecer completamente distinto al del objeto. Mientras que el aparecer del objeto podemos preverlo antes de verlo, la figura del ídolo del fenómeno saturado exige un sinfín de miradas, es decir, requiere ver y volver a ver eso que se nos da y se nos aparece en cada una de las miradas de un modo único e imprevisible.

En cuarto y último lugar, el cuadro se reduce fenomenológicamente a lo puramente visible, no es un objeto que permanece ubicado ahí frente a nosotros, sino que más bien somos nosotros los que permanecemos ubicados frente a él, o mejor aún, absortos ante él. Definitivamente, “l’idole surgit devant nous, silencieuse, irrésistible, adorable” [el ídolo surge ante nosotros, silencioso, irresistible, adorable] (Marion, 2001, p. 93). En suma, la figura del ídolo realiza plenamente el fenómeno saturado, puesto que del mismo modo que el acontecimiento, lleva al grado más alto la liberación de lo dado por intuición.

La carne

El fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por sustraerse a toda analogía de la experiencia, aparece como absoluto. Según Kant (1787), “Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Erfahrung ist in empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt” [la experiencia solo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones. La experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina un objeto mediante percepciones] (B 218). Ahora bien, prosigue, “so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mitin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen” [la determinación de la existencia de los objetos en el tiempo solo puede ocurrir mediante su combinación en el tiempo en general y, consiguientemente, solo mediante conceptos que los conecten *a priori*] (B 219).

Por tanto, para el filósofo prusiano, todo fenómeno se deja percibir de entrada siguiendo las analogías de la percepción, es decir, solo aparece respetado y gobernado por el principio de la unidad de la experiencia. Esta conexión de las percepciones inscribe al fenómeno en una trama relacional que fija y garantiza la unidad de la experiencia. Sin embargo, esta trama relacional le asigna al fenómeno una causa, un sustrato y un comercio, puesto que lo inscribe en una trama que relaciona la causalidad entre el efecto y la causa, la inherencia entre el accidente y la sustancia, y la comunidad o el *commercium* entre

una multitud de sustancias. Así pues, todo fenómeno se manifiesta respetando una red de conexiones en la que se relacionan la inherencia, la causalidad y el *commercium* que le asignan.

Pero ¿qué motivo fenomenológico nos obliga a sostener que todo fenómeno se encuentra predefinido y gobernado por el principio de la unidad de la experiencia y no, por el contrario, destacar la posibilidad de un fenómeno que no se someta al privilegio de la percepción, o sea, un fenómeno que no tenga que respetar necesariamente la unidad de la experiencia para aparecer y manifestarse y al que no se le asigne una causa, una sustancia y un *commercium*? O mejor aún, ¿no puede aparecer, por el contrario, un fenómeno por excelencia, incondicionado e irreductible —en oposición a los fenómenos que requieren de una intuición pobre o vacía— que no se someta a tales analogías y adquiera el carácter y la dignidad de un acontecimiento? Según el pensamiento marioniano, todo fenómeno por excelencia surge como un acontecimiento imprevisible, incomprensible, inconstituible, indeterminado, indisponible, irreemplazable, irrepetible, sin ninguna causa definida y sin apoyarse en ninguna *ούσία*; en definitiva, el fenómeno adviene como un acontecimiento puro, único y absoluto.

En suma, el fenómeno saturado de intuición, en tanto que adviene bajo un modo imprevisible e insoportable, no solo sobrepasa las categorías de la cantidad y de la cualidad, sino también la categoría de la relación, puesto que se da como un acontecimiento puro, esto es, como un fenómeno absoluto. Como ya hemos sugerido, el fenómeno saturado se da libre de toda determinación, *a priori* y también lejos de toda red de conexiones (causalidad, inherencia y *commercium*) que fijarían sus coordenadas. El fenómeno absoluto permanecería, de este modo, libre de toda analogía con respecto a los objetos de la experiencia, sean cuales sean.

La tercera figura del fenómeno saturado es la carne (*chair*). Esta satura la categoría de la relación, puesto que se da como un acontecimiento puro, esto es, como un fenómeno absoluto. Esta paradójica figura del fenómeno saturado no se constituye como un objeto, ya que “non seulement débordé tout objet constituable, mais sature l’horizon au point qu’aucune relación ne le réfère plus

à un autre objet” [no solo desborda el objeto constituido, sino también satura el horizonte hasta el punto de que ninguna relación la refiere ya a otro objeto] (Marion, 1997, p. 379). Podemos afirmar, por tanto, que la carne no reenvía más que a sí misma. En la filosofía de Jean-Luc Marion, la carne se concibe de un modo completamente distinto a como se la ha concebido hasta ahora. Dentro de su propuesta, Marion parte de la experiencia del sufrimiento para mostrar que la carne nos entrega a sí-mismos o, dicho de otro modo, Marion nos muestra cómo el *ego* se encuentra atado a sí mismo sin escapatoria ni evasión posible a partir del instante en el que toma la carne. Aquella identifica al *ego* como a un sí-mismo, esto es, como a un *ipse*. Para confirmarlo, el filósofo francés trata de establecer la inseparabilidad de la carne con nosotros mismos desde la experiencia de imposibilidad que experimentamos al intentar sustraernos a ella y cuando procuramos aparecer sin ella. El sufrimiento nos asigna a nuestra carne, pues desde el momento en que sufro, yo (me) sufro en mi carne. Sufrir es siempre sufrir de sí, puesto que, si no me atase a mi carne, el sufrimiento jamás podría dolerme (Levinas, 1985, pp. 55-56; Marion, 2005, p. 65). No podemos, en ningún caso, tomar distancia con respecto a estos sufrimientos: el dolor, la enfermedad y la angustia, ya que es a nosotros mismos, a mí, concretamente, a mi carne a la que directamente afecta.

El sufrimiento nos invade, toma nuestra carne y nos aprisiona como si de una gran muralla se tratase. De ahí que Jean-Luc Marion (2001) afirme que “on ne peut qu’approuver —phénoménologiquement— que la ‘douleur’ soit assignée sans ambage à ‘notre propre corps’, c’est-à-dire non pas seulement à notre corps propre, mais bel et bien à notre chair” [no se puede sino estar de acuerdo —fenomenológicamente— con que el ‘dolor’ esté asignado sin ambages a ‘nuestro propio cuerpo’, es decir, no solamente a nuestro cuerpo propio, sino realmente a nuestra carne] (p. 117). La paradoja de la carne se fenomenaliza para mí: me da a mí, da el *ego* entregándolo y fijándolo como un adonado. En definitiva, “la chair ne se montre donc qu’en se donnant — et, en ce ‘soi’ premier, elle me donne à moi-même” [la carne solo se muestra pues dándose y en ese ‘sí’ primero, me da a mí-mismo] (Marion, 1997, p. 380).

El icono

El fenómeno saturado, en tanto que se caracteriza esencialmente por no dejarse mirar (*regarder*), se da a ver (*voir*) como *inmirable* (*irregardable*). Según Kant, las categorías de la modalidad no determinan los objetos mismos (categorías de la cantidad o categorías de la cualidad), ni las relaciones entre ellos (categorías de la relación), sino que únicamente expresan la relación epistémica de los objetos de la experiencia con el poder de conocer (Kant, A 74/B 100; A 219/B 266; A 234/B 287). Ahora bien, no se trata aquí de una simple relación, sino, por el contrario, de una relación fundamental de “concordancia” entre los objetos y el poder de conocer. La modalidad, para el filósofo prusiano, pone por obra la relación que determina la posibilidad —esto es, la efectividad y la necesidad— de ser de los objetos y de ser conocidos respecto al *Yo*. Así, la experiencia solo tiene lugar por y para el *Yo*.

Según la interpretación kantiana, el fenómeno solamente tiene lugar cuando concuerda con el poder de conocer, que fija las condiciones formales de la experiencia, es decir, cuando concuerda con el *Yo* trascendental (Kant, A 220/B 267; A 225/B 272). Es del *Yo* de quien depende finalmente la posibilidad del fenómeno puesto que este, lejos de darse y mostrarse por sí mismo, se deja solamente poner en escena, o sea, se deja únicamente mostrar y hacer ver por alguien que no es él mismo, a saber, por el *Yo* trascendental. Por consiguiente, el fenómeno se deja constituir —construir, aprehender, sintetizar, etc.— como un objeto por el *Yo* trascendental. El estatuto de objeto del fenómeno depende pues directamente de la intencionalidad objetivante del *Yo*. Este fenómeno pobre, que se deja constituir por y para otro que no es él mismo, se encuentra precedido y previsto por el *Yo* trascendental. Así, puesto que ejerce una *fenomenicidad* bajo condiciones, este fenómeno alienado no solo es pobre en intuición, sino también en *fenomenicidad*.

Ahora bien, ¿cabría la posibilidad de que un fenómeno pudiera manifestarse sin “concordar” o “corresponder” necesariamente con el poder de conocer? O de otro modo, ¿qué sucedería si no se produjera siempre una “concordancia” o una “correspondencia” entre el fenómeno y el poder de conocer? La

respuesta, según Kant, sería bien clara: no podría aparecer ningún fenómeno así, puesto que, en realidad, no habría fenómeno alguno. En tal caso, solamente se trataría de una confusa aberración perceptiva sin objeto.

En opinión de Marion, esta respuesta sería coherente si se tratara únicamente de fenómenos pobres en intuición, ya que estos no ambicionan más que una simple igualdad entre la intuición y el concepto. Pero ¿sería esta respuesta igualmente válida para un fenómeno saturado de intuición? Según la interpretación marioniana, “en saturation, le *Je* éprouve certes le désaccord entre un phénomène au moins potentiel et les conditions subjectives de son expérience, et, par suite, il ne parvient pas à y constituer un objet” [cuando se trata de saturación, el *Yo* experimenta el desacuerdo entre un fenómeno al menos potencial y las condiciones subjetivas de su experiencia, y, por consiguiente, no logra constituer un objeto] (Marion, 1997, p. 351).

Sin embargo, esta incapacidad para objetivar el fenómeno no implica que este no aparezca. Al contrario, el fenómeno saturado se impone a título de fenómeno excepcional no por defecto, sino por exceso, puesto que la saturación intuitiva lo hace aparecer como no *mentable* —según la cantidad—, insoportable —según la cualidad—, absoluto —según la relación e *inmirable* —según la modalidad—. El fenómeno saturado de intuición por exceso, en tanto que se determina como un fenómeno no objetivo, o mejor aún, no objetivable, no se deja mirar como un objeto.

Esta *inmirabilidad* por denegación no nos arrincona necesariamente a la esfera de lo irracional o de lo arbitrario, sino que, por el contrario, se trata de una *fenomenicidad* que escapa tanto a la objetividad (propiedad o carácter del “objeto” que consiste en darse “objetivamente”) como a la objetividad (carácter de objeto). En definitiva, según la interpretación del filósofo francés,

le phénomène saturé contredit les conditions subjectives de l'expérience en ceci précisément qu'il ne s'y laisse pas constituer comme un objet. Autrement dit, bien qu'exemplairement visible, il ne se laisse pourtant pas regarder. Le phénomène saturé se donne en tant qu'il reste, selon la modalité, irregardable [el fenómeno saturado contradice las condiciones subjetivas de la experiencia precisamente en esto: no se

deja constituer como un objeto. O dicho de otra manera, aunque ejemplarmente visible, el fenómeno saturado no se deja mirar. El fenómeno saturado se da en tanto que resulta, según la modalidad, inmirable]. (Marion, 1997, p. 351)

La cuarta figura del fenómeno saturado es el icono (*icône*). Esta figura del fenómeno saturado de intuición, en tanto que se determina como un fenómeno no objetivo, o mejor aún, no objetivable, no se deja mirar como un simple objeto. Por tanto, nuestra mirada finita y limitada no puede mentar, soportar, objetualizar, conceptualizar y jamás mirar este tipo de fenómeno pues, en tanto que *inmirable*, el icono no solo no puede constituirse en un objeto o en un concepto, sino que, además, impone adoptar una “herméneutique à l’infini” [hermenéutica sin fin en el tiempo] (Marion, 2001, p. 155) para su comprensión.

De esto modo, el icono (la mirada del rostro del otro) permanece *inmirable*. Pero entonces, ¿qué es lo que realmente miramos en el rostro del otro? Evidentemente, podemos describirlo en un primer momento como un objeto, puesto que describir sus rasgos más característicos nos es posible: la boca, la nariz, las orejas, etc. Sin embargo, esta descripción más que posibilitar el acceso al rostro del otro, nos lo impide. Cuando miramos un rostro no vemos su boca, sus orejas o su nariz, sino que vemos sus ojos, o más exactamente su pupila. Nos fijamos en el único lugar en el que en realidad no puede verse nada —un agujero negro situado en una pupila vacía sobre el sombrío hueco ocular—. Según Jean-Luc Marion (2001), “dans le visage d’autrui, nous visons justement le point où tout spectacle visible s’avère impossible, où il n’y a rien à voir, où l’intuition ne peut rien donner de visible” [en el rostro del otro vemos justamente el punto en el que todo espectáculo visible se muestra como imposible, en donde no hay nada que ver, en donde la intuición no puede dar nada visible] (p. 144).

En efecto, el rostro en cuanto tal no ofrece nada que mirar (Marion, 1997, p. 381). Más que mirarlo nosotros, es el rostro del otro el que nos mira —nos asigna—. Sin duda produce un efecto sobre nosotros, hasta el punto de cambiar nuestro propio comportamiento. Es por ello que el rostro del otro aparece él mismo como *inmirable*. Ciertamente, en los ojos del rostro del otro surge una *contramirada*. Su rostro no solo escapa a nuestra mirada, sino que, además, es quien inicialmente nos contempla, toma la iniciativa y nos ve primero.

De este modo, la mirada del rostro del otro, apareciendo él mismo en tanto que invisible, irrumpe en la visibilidad. De ahí que el filósofo francés afirme que “le phénomène saturé apparaît donc non visible, mais par excès” [el fenómeno saturado aparece, por tanto, no visible, pero por exceso] (Marion, 2001, p. 147). Este exceso de intuición se debe a que el rostro se nos impone⁴, es decir, que no solo no se deja constituir, sino que, además, nos impone su fenómeno.

La figura del icono del fenómeno saturado tiene otro privilegio: reúne en sí los caracteres paradójicos de los otros tres tipos de fenómenos saturados. Como el acontecimiento, el icono requiere “une herméneutique sans fin dans le temps” [una hermenéutica sin fin en el tiempo] (Marion, 1997, p. 375). El rostro del otro no solo no se constituye objetivamente, sino que además adviene sin un fin determinable y asignable. Por tanto, no podemos jamás terminar de comprender y explicar al otro. Como el ídolo, el icono requiere ser visto una y otra vez, aunque resistiendo incondicionalmente su intensidad insoportable. Así pues, en el icono se da el otro en su alteridad *inmirable*. Como la carne, el icono individualiza radicalmente la mirada que lo encara y, por consiguiente, el Yo acaba perdiendo su función transcendental para reconocerse como testigo de una mirada que previamente lo encaraba y llamaba de manera silenciosa.

Jesucristo: la manifestación visible del Dios invisible

De los cuatro evangelios canónicos, el de Juan es el que presenta claramente a Jesucristo como el icono visible del invisible rostro de Dios⁵. En la persona de Jesucristo se efectúa la anamorfosis que nos permite ver al Padre en el Hijo situándonos en el punto de vista del Padre (Marion, 2010b, p. 214, 2016, p. 65). El Icono visible de Jesucristo que revela al Dios invisible (Marion, 2020, p. 400) aparece en el Evangelio de Juan como una “paradoja de paradojas”.

⁴ Aquí señalamos que hay multitud de fenómenos que se nos dan sin proceder ni de nuestra construcción ni tampoco de nuestra constitución.

⁵ Podemos observar cómo Jean-Luc Marion (2010b) sostiene en su obra *Le croire pour le voir* que la gloria o santidad de Dios se manifiesta como tal como invisible. Es decir, la santidad marca el régimen de propia fenomenicidad de Dios, fijándolo como una invisibilidad invisible. Para la cuestión de la invisibilidad de Dios, consúltese: pp. 207-216.

El solemne himno que da inicio al cuarto Evangelio se convierte en el punto de partida para mirar a Jesucristo y, a la vez, en el prisma desde el cual se puede interpretar el conjunto del relato evangélico⁶. Desde los primeros versículos se afirma con rotundidad la divinidad del Λόγος, su preexistencia junto a Dios y su implicación en la obra creadora (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:1-3). Él, encarnado y morando entre los seres humanos (Jn 1:4), es capaz de otorgar vida y luz a quienes le acogen (Jn 1:9-12). De hecho, en el prólogo se hace una doble afirmación que nos interesa especialmente: “A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado” (Jn 1:18). La frase del evangelista resulta polémica frente a las pretensiones de acceso a la divinidad que caracterizaba a los movimientos judíos apocalípticos, pues sus escritos apuntaban hacia un conocimiento de los misterios celestes a través de visiones y viajes astrales⁷. En cambio, mientras el cuarto Evangelio afirma la absoluta trascendencia de Dios, también reconoce que Él solo se revela a través de Jesucristo (Marion, 2020, p. 162).

Esta forma característicamente joánica de presentar a Jesús hace que este Evangelio sea en el que con mayor claridad podamos reconocerlo como un “fenómeno saturado paradigmático”. Atendiendo a la manera como este evangelista retrata a Jesucristo, podemos evidenciar de modo muy especial las cuatro paradojas. Razón por la cual, en las páginas siguientes pretendemos mostrar cómo algunas de las características literarias y teológicas del cuarto Evangelio ilustran de forma significativa las paradojas según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad propuestas por Jean-Luc Marion.

Un acontecimiento imprevisible

Según la cantidad, el fenómeno Jesucristo adviene e irrumpe en la historia como un acontecimiento perfectamente imprevisible. Por más que estemos habituados a las expresiones con las que el cuarto Evangelio inicia su relato, sería conveniente renovar el asombro ante la novedad y lo impredecible de aquello que se afirma:

⁶ Sobre la relación entre el prólogo y el conjunto del relato evangélico, véase: Brown, 1999a, pp. 214-218; O’Grady, 2007, pp. 217-221; Tuñí, 2011, pp. 40-53; Viviano, 1998, pp. 183-184.

⁷ Respecto esta cuestión, consúltese: Tuñí, 2011, pp. 37-40.

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio junto a Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada [...] Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito, lleno de gracia y de verdad. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:1-3.14)

El Λόγος que existía desde el inicio, la divinidad que está junto al Padre y crea toda la realidad, irrumpe en la historia de un modo desconcertante y sorprendente. El evangelista, al situar al lector en la preexistencia, presenta a Jesucristo como un acontecimiento imposible de prever. La irrupción de la Palabra en el tiempo resulta algo impredecible, insospechado y que no se deriva sin más de cuanto ha podido acontecer previamente. Para esta comprensión de la encarnación como acontecimiento también colabora la ausencia de referencias a la historia de salvación en el prólogo joánico, pues genera una mayor sensación de imprevisibilidad. Este efecto queda aún más potenciado con el modo de introducir a Jesús en el relato, pues el cuarto Evangelio simplemente lo presenta en la narración sin remitir a sus orígenes históricos. La primera escena en la que Juan incluye a Jesús es la siguiente: “Al día siguiente ve a Jesús venir hacia él y dice: ‘He ahí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo’” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:29). El Bautista, que ha ocupado un papel central en el llamado *prólogo narrativo* (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:19-28), es quien señala a Jesús. De este se describe solo la acción que realiza: “venir hacia él”; dato que no resulta anodino, pues a lo largo del cuarto Evangelio se habla de Él a través de verbos de movimiento. Si bien Juan el Bautista se refiere al Nazareno como quien “viene detrás” de él (Jn 1:27), Jesucristo hablará de sí mismo en cuanto *enviado*, siendo este uno de los rasgos más notorios de la cristología joánica⁸.

La identificación de Jesús con *el* Λόγος encarnado le imprime un movimiento casi circular al conjunto del relato joánico. Aquel que “estaba junto a Dios” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:1-2) ha de regresar al Padre (Jn 16,28). El cuarto Evangelio es el que más atiende a la relación entre Jesucristo y el Padre, explicitando la diferencia y, a la vez, la estrecha unión entre ambos

⁸ Sobre este elemento tan característico de la teología de Juan, consúltense: Díaz Rodelas, 2004; Frey, 2018, pp. 33-35; McGrath, 2001, pp. 222-224; Smith, 1995, pp. 99-101; Sevrin, 2011, pp. 231-246; Van Der Watt, 2007, pp. 40-44.

que permite afirmar que “yo y el Padre somos uno” (Jn 10:30). Esta vinculación llega a nosotros, manifestándose a través del *envío* del Hijo (Marion, 2020, p. 388).

La forma en que el Nazareno se presenta ante los demás es como *enviado*⁹. Así lo deja ver el evangelista Juan cuando afirma que Jesucristo acontece en la historia a título del que adviene¹⁰. Su primer aspecto, por tanto, es ese carácter de acontecimiento. Él no engloba ni precede el arribo según el cual procede. No solo no lo determina, sino que depende por completo de la *acontecimentalidad* (*événementialité*) de dicho arribo. Su advenimiento lo determina como tal. Así lo declara el propio Jesús cuando afirma que Él no ha venido por su cuenta sino porque el Padre lo ha enviado (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 8:42, 17:18-23). Del mismo modo que Jesucristo se somete al Padre, así también se somete a su propia *acontecimentalidad* (*événementialité*) imprevisible (Marion, 2020, pp. 381-386).

El cuarto Evangelio comprende el acontecimiento de Jesucristo como una misión del Padre, por eso Jesús se percibe a sí mismo en esta clave (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 5:23-24). Este advenimiento tiene como finalidad hacer la voluntad del Padre (Jn 4:34; 6:38), que es Quien envía (Jn 5:23-24) y Quien da testimonio de Jesús (Jn 5:23-24, 4:34, 6:38, 5:23-24-37, 8:16-18).

“Mucho podría hablar de vosotros y juzgar, pero el que me ha enviado es veraz, y lo que he oído a él es lo que hablo al mundo”. No comprendieron que les hablaba del Padre. Les dijo, pues, Jesús: “Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces sabréis que Yo Soy, y que no hago nada por mi propia cuenta; sino que, lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo”. (Jn 8:26-29)

A lo largo de todo el relato jónico se describe a Jesús en constante referencia a Aquel que le ha enviado, pues su tarea es comunicar todo cuanto le ha sido dicho (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 14:24). Así, Jesucristo no hace

⁹ Resulta una particularidad jónica la utilización del verbo πέμπω frente al ἀποστέλλω, preferido por los sinópticos y con el mismo significado. Juan emplea πέμπω en relación a Jesús y al Padre, subrayando la participación de este último, que envía, en la misión del primero. Sobre esta peculiaridad, véase: Rengstorf, 1965, pp. 1081-1086.

¹⁰ El cuarto evangelista advierte que el Hijo del hombre adviene intrínsecamente como “el que debe venir” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1:15).

nada por su cuenta, sino en función del Padre (Jn 5:30; 12:49), la unión entre ambas Personas de la Trinidad encuentra su mayor expresión en este *envío* (Jn 12:44-45).

Ciertamente una de las características esenciales de este envío y del arribo del Hijo del hombre es su espera sin previsión. El acontecimiento de su arribo adviene según su único surgimiento, por lo que no solo surge sin genealogía, sino que también escapa a toda anticipación preparatoria en el pasado. Así pues, este acontecimiento imprevisible e irrepetible se concentra en su puro hecho consumado que instituye, a la postre, un nuevo comienzo. En definitiva, la figura de Jesucristo adviene paradójicamente bajo el modo imprevisible del acontecimiento¹¹.

Una mirada insoportable

Según la cualidad, el fenómeno Jesucristo se da intuitivamente saturando de un golpe todo lo visible, es decir, la intuición saturante sobrepasa todo lo que la mirada fenomenológica puede soportar. Este carácter de insoportabilidad es señalado por el propio Jesús cuando les menciona a sus discípulos que las cosas que tiene por decir son muchas, pero que aún no tienen la fuerza suficiente para soportarlas (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 16:12). En realidad, la propia figura de Jesucristo es la que se hace visible, la que en todos los sentidos resulta insoportable¹². Lo insoportable, que resulta de la intuición saturante según la cual se da Jesucristo, suspende la percepción en general (Marion, 2020, p. 251).

¹¹ Aquí podríamos distinguir entre Jesús y Jesucristo, es decir, entre la revelación en la historia ya dada y la expectativa escatológica, sin aplicar lo inesperado de la escatología al Jesús de la primera venida. Sin embargo, aunque el carácter de acontecimiento imprevisible se debe aplicar al Jesús de la parusía o Cristo escatológico, ello no obsta para que en el fenómeno Jesús en la historia ya se dé una prospectiva hacia el Cristo escatológico. Es lo que la teología cristiana ha querido plasmar en la fórmula “ya pero todavía no”. Quiere decir que el carácter de acontecimiento saturante carga más sobre el “todavía no”, sin que pueda desligarse totalmente del “ya” acontecido en Jesús en la historia.

¹² Así se percibe en “En cuanto les dijo: ‘Yo soy’, retrocedieron y cayeron al suelo” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 18:6).

Una de las características literarias de Juan es la insistencia en incluir expresiones del tipo *yo soy* (ἐγὼ εἶμι)¹³. En veintidós ocasiones Jesús inicia una frase afirmando: “yo soy”¹⁴; con frecuencia se identifica con alguna realidad de carácter simbólico¹⁵. Por más que pudiera pasar desapercibido para quienes no estén familiarizados con el Antiguo Testamento, estas fórmulas son un claro guiño al nombre divino revelado a Moisés¹⁶:

Contestó Moisés a Dios: “Si voy a los israelitas y les digo: ‘El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros’; y ellos me preguntarán: ‘¿Cuál es su nombre?’, ¿qué les responderé?” Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y añadió: “Así dirás a los israelitas: ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros.” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Ex. 3:13-14)

Cuando Dios mismo tiene que “definirse” recurre a esta misteriosa expresión que el cuarto Evangelio utiliza para apuntar a la divinidad de Jesucristo. Él, en cuanto Λόγος, se identifica ontológicamente con Dios (Ball, 1996, pp. 279-282; Brown & Moloney, 2017, pp. 150-153). Este carácter sacral, con lo que implica de exceso para la capacidad humana, se hace patente en el relato del prendimiento en Getsemaní:

Jesús, que sabía todo lo que le iba a suceder, se adelanta y les pregunta: “¿A quién buscáis?” Le contestaron: “A Jesús el Nazareno”. Díceles: “Yo soy”. Judas, el que le entregaba, estaba también con ellos. Cuando les dijo: “Yo soy”, retrocedieron y cayeron en tierra. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 18:4-6)

Los soldados que van a detenerle se encuentran con algo que no esperaban y tienen una reacción propia de quienes se hallan ante una teofanía. La aparente inferioridad de quien se enfrenta desarmado a un destacamento se evidencia como total superioridad. Se trata del carácter absoluto de la divini-

¹³ Sobre estas fórmulas joánicas, consúltense: Ball, 1996; Brown, 1999b, pp. 1657-1666; Fernández Ramos, 2004, pp. 1035-1037; Gieschen, 2018, pp. 405-407; McGrath, 2001, pp. 103-116; Smith, 1995, pp. 111-113.

¹⁴ Así se puede ver en, *Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:26, 6:20-35-48-51, 8:12-18-24-28-58, 9:9, 10:7-9-11-14, 11:25, 13:19, 14:6, 15:1-5, 18:5-8.

¹⁵ Podemos observar esta identificación con alguna realidad de carácter simbólico cuando Jesús afirma que es *pan de vida* (Jn 6:35.51); *luz del mundo* (Jn 8:12); *la puerta* (Jn 10:7.9); *el buen pastor* (Jn 10,11.14); *la resurrección y la vida* (Jn 11,25); *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6) y *la vida* (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 15:1-5).

¹⁶ Aunque esta sea la postura clásica, Ball (1996) pretende mostrar que el trasfondo de esta expresión podría estar más bien en el Deuterolisaías.

dad que se hace patente al pronunciar ese “yo soy”. Aunque se trata solo de dos palabras, para este evangelista concentran en sí la identidad esencial de Jesucristo.

El pensamiento del cuarto Evangelio tiende al dualismo. No siempre adquiere un sentido negativo, pero lo contrario a Dios es, en términos joánicos, el *mundo*¹⁷. La humanidad, aunque no se caracterice por resistirse a la revelación divina en Jesús, se encuentra limitada y es incapaz de alcanzar por sí misma aquello que puede vislumbrar en Jesucristo. Aunque la Palabra se haya hecho carne y sea la gran reveladora del Padre, solo algunos de quienes se cruzan con Él llegan a intuir su verdadera identidad. Decimos “intuir” porque para este evangelista se hace necesaria la acción del Espíritu Santo para poder alcanzar aquello divino que el ser humano es incapaz de atisbar.

Quien se comprende a sí mismo como *enviado* del Padre, promete a su vez *enviar* al Paráclito tras su resurrección (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 16:7)¹⁸. El Espíritu actuará en cada persona para llevarla a cuanto permanece inalcanzable para el ser humano por sí mismo.

Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga, y os explicará lo que ha de venir. Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: recibirá de lo mío y os lo explicará a vosotros. (Jn 16:12-15)

Este texto deja en evidencia la incapacidad humana para captar y acoger todo lo que implica el acontecimiento de Jesucristo¹⁹. Los discípulos, a quienes se dirigen estas palabras, son incapaces de abarcar la revelación, pues “no pueden” con ella; necesitan de un maestro interior, del Espíritu para que vaya guiándoles en este proceso (Marion, 2020, pp. 266, 474 y 488).

¹⁷ El evangelista emplea el término *mundo* en cuatro sentidos diversos. Se refiere así al universo, a la humanidad en general, a un grupo numeroso de personas o a un orden socio-religioso enemigo de Dios (Mateos & Barreto, 1980, pp. 211-215).

¹⁸ Sobre el *paráclito*, consúltese: Brown, 1999b, pp. 1667-1680.

¹⁹ Llamativo es el juego de ocultamiento y revelación que se crea a lo largo del cuarto Evangelio (Wright, 2020).

Esta dificultad humana para acoger el exceso de manifestación divina que para Juan supone Jesucristo, se expresa también a través de la estrecha relación que el evangelista establece entre el *ver* y el *creer* (Mateos & Barreto, 1980, pp. 303-308; Ramos Pérez, 2004). Los diversos términos con los que Juan el Apóstol remite a la capacidad visual expresan a su vez las múltiples capacidades para intuir aquello que una simple mirada no puede alcanzar. Así se evidencia en este pasaje:

Corrían los dos juntos, pero el otro discípulo corrió por delante más rápido que Pedro, y llegó primero al sepulcro. Se inclinó y vio (βλέπω) los lienzos en el suelo; pero no entró. Llega también Simón Pedro siguiéndole, entra en el sepulcro y ve (θεωρέω) los lienzos en el suelo y el sudario que cubrió su cabeza, no junto a los lienzos, sino plegado en un lugar aparte. Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado el primero al sepulcro; vio (ὀράω) y creyó (πιστεύω). (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 20:4-8)

Estos versículos muestran cierta evolución en los términos empleados para referirse al mismo hecho de percibir a través de los ojos. Los vocablos se suceden, pero el culmen de la visión solo la tiene el discípulo que *vio* y *creyó*. Ambas acciones se encuentran profundamente relacionadas en este texto que está enmarcado en el contexto de la resurrección. En la resurrección el fenómeno paradójico por excelencia de Jesucristo alcanza su culmen. En ella, Jesucristo sobrepasa todo lo que este mundo puede recibir, contener y abarcar, hasta el punto de suscitar tanto el gozo como el terror en aquellos discípulos que llegaron a la tumba tras el tercer día.

El Resucitado desborda con mucho aquello que la humanidad es capaz de comprender, como este evangelista expresa de modo simbólico en otros dos encuentros pascuales. Por una parte, a María Magdalena se le pide que no pretenda aquello de lo que no es capaz, esto es aprehender y agarrar al Resucitado (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 20:17). Por otra parte ante la teofanía pascual, Tomás reconoce la distancia abismal que se abre entre el Señor y él mismo y lo verbaliza en una de las más solemnes confesiones de fe del relato joánico: “Señor mío y Dios mío” (Jn 20:28). En resumen, este exceso intuitivo satura la mirada convirtiendo el fenómeno Jesucristo en insoportable —la visión se encuentra colmada, no teniendo fuerzas para ver ninguna cosa—.

Una paradoja absoluta

Según la relación, el fenómeno Jesucristo aparece de un modo absoluto. El exceso de intuición saturante anula toda posible relación con cualquier otro horizonte que pretendiese introducir en él —limitar, aprehender, conceptualizar, etc.— la paradoja fenoménica de Jesucristo. Esta paradoja de paradojas no solo escapa al tiempo de este mundo (saturación intuitiva según el acontecimiento) ni al espacio de la tierra (saturación intuitiva según lo insoportable), sino también satura todo posible horizonte (saturación intuitiva según la absolutéz de la carne). En efecto, la *fenomenicidad* de derecho común de este mundo únicamente condenaría el fenómeno de la figura del Hijo del hombre o bien a no aparecer o bien simplemente a aparecer desfigurado. El propio Jesús así lo insinúa cuando afirma que su “Reino no es de este mundo” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 18:36), es decir, su fenómeno no puede ser encapsulado en ningún horizonte posible.

Esta incapacidad de poder aprehender el fenómeno Jesucristo se hace patente en el cuarto Evangelio a través de diversos recursos literarios que caracterizan el estilo del evangelista: las paradojas, el uso de términos de doble sentido, la ironía y los malentendidos no solo son una técnica retórica o literaria propia de Juan (Brown & Moloney, 2017, pp. 142-147; Card, 2014, pp. 21-24; Carter, 2006, pp. 86-122; Culpepper, 1996; Sevrin, 2011, pp. 33-38). Estos elementos lingüísticos adquieren alcance teológico (Smith, 1995, pp. 113-115), pues con ellos se pretende expresar una percepción dualista en la que los ámbitos de lo divino y lo humano están claramente diferenciados (Van Der Watt, 1998, pp. 30-34).

La carne (σάρξ) y el espíritu (πνεῦμα) son dos términos típicamente joánicos con los que se apunta hacia dos ámbitos distintos y separados de la realidad (Mateos & Barreto, 1980, pp. 40-41, pp. 97-103). Si bien lo característico del ser humano en cuanto tal es la *carne* (σάρξ), aquella que el λόγος asume, Dios se mueve en el ámbito del espíritu (πνεῦμα). Esta incapacidad de aprehender a Jesucristo desde lo humano se constata en el diálogo que este establece con Nicodemo:

Había entre los fariseos un hombre llamado Nicodemo, magistrado judío. Fue este a Jesús de noche y le dijo: “Rabbí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar los signos que tú realizas si Dios no está con él”. Jesús le respondió: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de nuevo no puede ver el Reino de Dios”. Dícete Nicodemo: “¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?” Respondió Jesús: “En verdad, en verdad te digo: el que no nazca del agua y de [sic] Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu es espíritu. No te asombres de que te haya dicho: Tenéis que nacer de nuevo. El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo lo que nace del Espíritu”. Respondió Nicodemo: “¿Cómo puede ser esto?” Jesús respondió: “Tú eres maestro en Israel y ¿no sabes estas cosas?”. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 3:1-10)

Este pasaje es un claro ejemplo de cómo las analogías, la ironía, los mal-entendidos y los dobles sentidos tienen una finalidad teológica. Mientras Nicodemo se mueve en un plano básico de la conversación, preguntando por la posibilidad biológica de nacer de nuevo, el Maestro se eleva a un nivel fuera del alcance de su interlocutor. Este es incapaz de comprender a pesar de ser “maestro”, tal y como le recuerda irónicamente el Nazareno.

Las palabras de Jesús hacen patente la incapacidad humana para acceder a la revelación. Las personas somos *carne* y solo quienes son introducidos en el ámbito del espíritu pueden atisbar lo divino. Tenemos que aceptar que solo Dios puede conceder al hombre el desplazamiento y la realización de la anamorfosis que lleva desde el punto de vista del hombre hasta el punto de vista de Dios (Marion, 2016, p. 83, 2020, p. 384). Solo el Paráclito del que ya hemos hablado puede realizar esta acción que desborda las capacidades humanas tras la resurrección, cuando la carne del ΛΌΓΟΣ ya no es visible. Aquel diálogo se convertirá en un monólogo en los versículos siguientes. El personaje Nicodemo se desdibuja y el evangelista deja a Jesús hablando con un discurso en el que su interlocutor desaparece. Esta evolución es un modo gráfico de mostrar en qué medida el Hijo encarnado no puede ser acogido en su realidad más profunda por quienes se mueven en el ámbito de la *carne*²⁰.

²⁰ Para un análisis más *in extenso* acerca de esta perícopa, véase: Marion, 2020, pp. 374-379. Aquí el filósofo francés analiza este encuentro fijando tres grandes momentos a partir de los tres interrogantes de Nicodemo y las tres respuestas de Jesús.

Esta saturación depende de la carne principalmente por dos motivos; el primero, porque es tras la muerte —de la *carne*— cuando el Hijo del hombre alcanza la más alta figura de su visibilidad²¹; el segundo, porque la carne se manifiesta de un modo absoluto, sin inscribirse en ninguna relación y más allá de todo horizonte. Por tanto, este mundo no puede acoger jamás todo lo que el Hijo del hombre hizo.

De ahí que la absoluta diferencia que marca el cuarto Evangelio entre Jesucristo y los demás se haga también patente en la incapacidad humana de acoger todo cuanto Él dijo e hizo: sus palabras y actos desbordan sin duda el horizonte de este mundo, puesto que su Reino viene de otro mundo. Los dos finales de Juan expresan esta peculiaridad de modo similar²²: “Jesús realizó en presencia de los discípulos otros muchos signos que no están escritos en este libro” y “Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús. Si se escribieran una por una, pienso que ni todo el mundo bastaría para contener los libros que se escribieran [sic]” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 20:30, 21:25).

Estos versículos constatan la imposibilidad de que el testimonio de Jesucristo se reduzca a una única voz. La existencia de cuatro evangelios canónicos y el rechazo eclesial al propósito de aunar sus voces en una sola a lo largo de los siglos, confirman que la paradoja absoluta del Hijo encarnado no puede nunca abarcarse por completo. De ahí que cada uno de los cuatro evangelistas que intentan dar testimonio de la vida del Hijo del hombre ofrezca un nuevo y distinto horizonte sin otro fin que el de acoger un nuevo aspecto de la única paradoja. Como dice Juan el Apóstol, “ni todo el mundo bastaría” (Jn 21:25) para conservar las muchas visiones segmentarias de Jesucristo.

²¹ Jesucristo no fue realmente reconocido hasta el momento de su muerte. El evangelista Juan deja ver perfectamente esta incredulidad acerca de la figura de Jesús en el momento de su crucifixión: “Pilato redactó también una inscripción y la puso sobre la cruz. Decía así: ‘Jesús Nazareno, el Rey de los judíos’. Leyeron esta inscripción muchos judíos, porque el lugar donde había sido crucificado Jesús estaba cerca de la ciudad; estaba escrita en hebreo, latín y griego. Los sumos sacerdotes de los judíos dijeron a Pilato: ‘No debes escribir: ‘El Rey de los Judíos’, sino ‘Este ha dicho: Yo soy el Rey de los judíos’. Pilato respondió: ‘Lo que he escrito, escrito está’” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 19:19-22).

²² La presencia de estos dos versículos conclusivos se convierte en un argumento más para considerar el capítulo veintiuno como un epílogo añadido posteriormente al Evangelio.

En este contexto, podemos reconocerle a Jesucristo una gran pluralidad de nombres, los cuales no alcanzan en ningún momento a decir con propiedad su esencia, sino solamente a señalar alguno de los infinitos rasgos de esta paradoja que adviene imprevisiblemente, aparece como insoportable a la mirada, se da de un modo absoluto y en definitiva permanece desconocida. La intuición saturante según la cual se da el fenómeno Jesucristo colma no solo la infinidad de horizontes de nominación, sino también la suma inconmensurable de todos los horizontes posibles. La paradoja absoluta de la carne de Jesucristo no puede desplegarse nunca por completo ni de un golpe en la visibilidad limitada de los horizontes mundanos, sino que, por el contrario, exige multiplicarse indefinidamente en el tiempo y en el espacio, esto es, en múltiples horizontes siempre segmentarios y provisionales en los que resplandecería absolutamente sin igual la figura de Jesucristo. En definitiva, el fenómeno paradójico de Jesucristo, permaneciendo inaccesible a toda palabra y contacto humano, adviene como un acontecimiento imprevisible, insoportable para la mirada y de un modo completamente absoluto (Marion, 2020, pp. 266-277).

Un icono inmirable

Según la modalidad, el fenómeno Jesucristo aparece en tanto que *inmirable*; es el propio Hijo del hombre quien previamente nos encara y llama. Ya no es el *Yo* trascendental quien constituye el fenómeno Jesucristo, sino este el que constituye aquel como su testigo. De ahí que sea Jesús quien da el primer paso en relación con el hombre: es Él quien primeramente ve a sus discípulos, los prevé de lejos, los elige como testigos privilegiados y los nombra uno a uno confiriéndoles no solo un nombre propio (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 1,42), sino también una misión, enviándolos finalmente a anunciar el Evangelio.

Estos encuentros personales son otra característica típicamente joánica. Mientras que en el caso de los opositores, los *judíos* aparecen como un grupo indefinido²³, algunos personajes individuales adquieren también cierto carácter corporativo. Los diálogos con estos, como en el caso de Nicodemo,

²³ En el caso de Juan el Apóstol, el término *judío* se desprende de las connotaciones raciales o religiosas y sirve para aunar simbólicamente a quienes se resisten y no acogen a Jesús.

adquieren importancia a largo del cuarto Evangelio, por más que estos estén atravesados por malentendidos y a veces se muevan sobre planos distintos que llevan a la incomprensión de los interlocutores de Jesús.

Uno de estos encuentros personales es el que consideramos más adecuado para expresar la paradoja según la modalidad. Se trata del diálogo que el Señor establece con una mujer samaritana (Brown, 1999a, pp. 408-433; León-Dufour, 1997, pp. 273-319; Sevrin, 2011, pp. 159-162). El encuentro surge gracias a la iniciativa de Jesús, quien da el primer paso:

Llega, pues a una ciudad de Samaría llamada Sicar, cerca de la heredad que Jacob dio a su hijo José. Allí estaba el pozo de Jacob. Jesús, como se había fatigado del camino, estaba sentado junto al pozo. Era alrededor de la hora sexta. Llega una mujer de Samaría a sacar agua. Jesús le dice: "Dame de beber". (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:5-7)

El λόγος encarnado toma la iniciativa y se acerca a la mujer que llega al pozo en la hora menos adecuada para ello, cuando el sol aprieta. El acercamiento de Jesús se realiza desde la precariedad de la condición humana, pues es en la fragilidad y en la vulnerabilidad que caracteriza a la humanidad desde donde puede entrar en contacto con esa mujer. La sed adquiere carácter simbólico para englobar todas las carencias que acompañan nuestra existencia. Por eso, porque la mujer samaritana sabe de sed, puede entender y responder a la demanda del Señor.

A esta iniciativa le sigue un diálogo en el que, a pesar esas incomprensiones tan queridas por el evangelista, la samaritana avanza en el encuentro con Jesús. Es la contra-mirada de Cristo, claramente expresada en sus réplicas a la mujer, lo que le permite intuir Quién le ha pedido de beber. Aquel que al principio era calificado por ella como *judío* (Jn 4:9), poco a poco va siendo llamado *señor* (Jn 4:11.15.19)²⁴, *profeta* (Jn 4:19) y, finalmente, *Mesías* (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:25-26). La samaritana reconoce a Jesús como fenómeno saturado en el instante en el que se deja medir sin reservas ni disimulación por

²⁴ En tres ocasiones se pone la palabra κύριος en boca de la samaritana. Este término griego tiene un sentido secular y otro religioso, tal y como sucede en castellano. Brown (1999a, p. 413) considera que lo más probable es que haya una cierta progresión en el sentido de este vocablo.

las exigencias de la mirada del Icono de Cristo que la encara desde una profundidad insondable (Marion, 2020, p. 482). Este fenómeno saturado proviene, en efecto, de la contra-mirada de Jesucristo.

Junto a esta progresión en el intuir la identidad de Jesús, el pasaje también permite reconocer que Él conoce desde antes la verdad de su interlocutora. Esta es evidenciada por el mismo Maestro:

Él le dice: “Vete, llama a tu marido y vuelve acá”. Respondió la mujer: “No tengo marido”. Jesús le dice: “Bien has dicho que no tienes marido, porque has tenido cinco maridos y el que ahora tienes no es marido tuyo; en eso has dicho la verdad”. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:16-18)

Jesús no solo ve a la mujer, sino que la ha pre-visto con anterioridad a su encuentro y conoce la realidad de su situación vital. Este encuentro con Cristo, además, la convierte en testigo de aquello que ella misma ha descubierto de Él y ante Él: “La mujer, dejando su cántaro, corrió a la ciudad y dijo a la gente: ‘Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será el Cristo?’” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:28-29). Tras el encuentro con Jesucristo, la mujer samaritana sufre una transformación. Ella, que se había acercado al pozo a por agua, abandona su cántaro y se convierte en testimonio elocuente para otros de Aquel cuya identidad profunda ha atisbado. La misión de la samaritana brota del encuentro con Jesús e invita al encuentro con Él, de tal modo que sus paisanos reconocerán su condición de mediadora:

Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por las palabras de la mujer que atestiguaba: “Me ha dicho todo lo que he hecho”. Cuando llegaron a él los samaritanos, le rogaron que se quedara con ellos. Y se quedó allí dos días. Y fueron muchos más los que creyeron por sus palabras, y decían a la mujer: “Ya no creemos por tus palabras; que nosotros mismos hemos oído y sabemos que este es verdaderamente el Salvador del mundo”. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1999, Jn 4:39-42)

El Λόγος encarnado, que se entiende y se sabe enviado por el Padre, también envía a quienes se encuentran con su mirada. Aún más evidente resulta en los encuentros con el Resucitado, en los cuales Él toma la iniciativa, entrando en un espacio que permanece cerrado (Jn 20,19), y lanza a la misión a sus discípulos: “Como el Padre me envió, también yo os envío” (Jn 20:19-21).

Aquellos testigos privilegiados de Jesucristo se convierten en enviados por el enviado del Padre, convirtiéndose en testigos del Señor. Así pues, el propio Icono *inmirable* de Cristo es el que convoca a la samaritana como su testigo y la identifica por la mirada que despliega sobre ella. La mirada de Cristo la instituye, la reconoce, la instaura y, finalmente, la individualiza. Esta mirada no objetiva no reifica en ningún momento a la samaritana, ya que solo se conduce a ella para amarla. Podemos afirmar, por tanto, que el fenómeno saturado e irreductible de Jesucristo trasmuta el Yo en su testigo.

Conclusiones

Sin ser biblista, Marion presenta en su fenomenología una descripción del fenómeno saturado que, como hemos mostrado, encaja con la cristología característica del cuarto Evangelio. Jesucristo concentra en sí, según el relato joánico, los caracteres según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. De este modo, observamos cómo la reflexión fenomenológica a pesar de su peculiaridad y metodología propia, y el pensamiento teológico de las primeras comunidades joánicas llegan por caminos distintos al mismo gesto descriptivo, a saber, fijar a Jesucristo como un fenómeno paradigmático. Aun así, no se puede obviar que la cristología joánica tiene unas características que la diferencian radicalmente del modo en que los otros tres evangelios presentan a Jesucristo. De hecho, el cuarto Evangelio en su reflexión cristológica sacrifica la sustancialidad del fenómeno Jesús y de su carne para dar fuerza a su carácter icónico de Hijo de Dios.

Algunos autores podrían sugerir que este modo de defender la cristología e intentar hacerla compatible con el fenómeno saturado podría plantear más problemas de los que resuelve, ya que indirectamente se volvería a suscitar la discutible cuestión de la “metafísica de la presencia”²⁵. En última instancia y desde esta perspectiva, la teología siempre tendría que ser criticada e interrogada desde la filosofía y el fenómeno saturado.

²⁵ Acerca de la problemática que plantea la cuestión de la “metafísica de la presencia”, véase: Porcel, 2019, pp. 156-174.

En definitiva, a nuestro juicio, es posible concluir que Jesucristo es la manifestación visible del invisible rostro de Dios. El icono del rostro de Dios convoca la mirada del hombre al infinito, le abre los ojos a un rostro que lo encara e interpela desde una profundidad insondable. Así pues, Dios ya no se manifiesta según el ser, sino que Dios adviene trascendiendo el ser como una presencia que permanece a distancia.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Ball, D. M. (1996). *"I Am" in John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications* ["Yo soy" en el Evangelio de Juan. Función literaria, antecedentes e implicaciones teológicas] (JSNT Sup 124). Sheffield Academic Press.
- Brown, R. E. (1999a). *El Evangelio según Juan I – XII*. (Vol. 1). Ediciones Cristiandad.
- Brown, R. E. (1999b). *El Evangelio según Juan XIII – XXI*. (Vol. 2). Ediciones Cristiandad.
- Brown, S. & Moloney, F. J. (2017). *Interpreting the Gospel and Letters of John. An Introduction* [Interpretación del Evangelio y las Cartas de Juan. Una introducción]. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Card, M. (2014). *John. The Gospel of Wisdom* [Juan. El Evangelio de la Sabiduría]. Inter Varstity Press.

- Carter, W. (2006). *John: Storyteller, Interpreter, Evangelist* [Juan: Narrador, Intérprete, Evangelista]. Hendrickson.
- Culpepper, R. A. (1996). Reading Johannine Irony [Leyendo la ironía joánica]. En R. A. Culpepper & C. Clifton Black (Ed.), *Exploring the Gospel of John. In honor of d. Moody Smith* [Explorando el Evangelio de Juan. En honor a d. Moody Smith]. (pp. 193-207). Westminster John Knox Press.
- Díaz Rodelas, J. M. (2004). Enviado. En F. Fernández Ramos (Dir.), *Diccionario del Mundo Joánico. Evangelio – cartas – Apocalipsis* (pp. 306-310). Monte Carmelo.
- Fernández Ramos, F. (2004). Yo soy. En F. Fernández Ramos (Dir.), *Diccionario del Mundo Joánico. Evangelio – cartas – Apocalipsis* (pp. 1035-1037). Monte Carmelo.
- Frey, J. (2018). *Theology and History in the Fourth Gospel. Tradition and Narration* [Teología e Historia en el Cuarto Evangelio. Tradición y Narración]. Baylor University Press.
- Gieschen, C. A. (2018). The Divine Name that the Son Shares with the Father in the Gospel of John [El nombre divino que el Hijo comparte con el Padre en el Evangelio de Juan]. En B. Reynolds & G. Boccaccini (Ed.), *Reading the Gospel of John's Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiahs* [Leyendo la cristología del Evangelio de Juan como mesianismo judío. Mesías reales, proféticos y divinos]. (pp. 387-410). Brill.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit* [Ser y Tiempo]. Max Niemeyer.
- Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la Razón Pura]. Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft. Zweyte hin und weider verbesserte auflage* [Crítica de la Razón Pura. Segunda edición mejorada]. Johann Friedrich Hartknoch.
- Léon-Dufour, X. (1997). *Lectura del Evangelio de Juan. Jn 1-4* (BEB 68). (Vol. I.). Sígueme.

- Levinas, E. (1985). *Le temps et l'autre* [El tiempo y el otro]. PUF.
- Marion, J-L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* [Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación]. PUF.
- Marion, J-L. (2001). *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés* [En exceso. Estudio sobre los fenómenos saturados]. PUF.
- Marion, J-L. (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. UNSAM.
- Marion, J-L. (2010a). *Certitudes negatives* [Certezas negativas]. Grasset.
- Marion, J-L. (2010b). *Le croire pour le voir* [Creer para ver]. Parole et Silence.
- Marion, J-L. (2016). *Givenness and Revelation* [Donación y revelación]. Oxford University Press.
- Marion, J-L. (2020). *D'ailleurs, la révélation* [Además, la revelación]. Grasset & Fasquelle.
- Mateos, J. &, Barreto, J. (1980). *Vocabulario Teológico del Evangelio de Juan*. Ediciones Cristiandad.
- McGrath, J. F. (2001). *John's Apologetic Christology. Legitimation and Development in Johannine Christology* [La cristología apologética de Juan. Legitimación y desarrollo en la cristología joánica]. Cambridge University Press.
- Nueva Biblia de Jerusalén. (1999).
- O'grady, J. F. (2007). The Prologue and Chapter 17 of the Gospel of John [El prólogo y el capítulo 17 del Evangelio de Juan]. En T. Thatcher (Ed.), *What We Have Heard from the Beginning. The Past, Present, and Future of Johannine Studies* [Lo que hemos escuchado desde el principio. El pasado, presente y futuro de los estudios joánicos] (pp. 217-221). Baylor University Press.

- Porcel, M. (2019). La teología mística y el des-conocimiento de Dios. *Aporía Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, (2), 156-174. <https://doi.org/10.7764/aporia.2.1625>
- Ramos Pérez, F. (2004). *Ver a Jesús y sus signos, y creer en Él. Estudio exegético-teológico de la relación "ver y creer" en el Evangelio según san Juan*. Pontificia Università Gregoriana.
- Rengstorf, K. H. (1965). ἀποστελλω (πέμπω) [Enviar]. En G. Kittel (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [Gran léxico del Nuevo Testamento] (pp. 1081-1086). Paideia.
- Sevrin, J. M. (2011). *Le Jésus du quatrième évangile* [El Jesús del cuarto evangelio]. Desclée.
- Smith, D. M. (1995). *The Theology of the Gospel of John* [La teología del Evangelio de Juan]. Cambridge University Press.
- Tuñí Vancells, J. O. (2011). *El don de la verdad (Jn 1,17). El Evangelio según Juan como revelación de Jesús*. Sal Terrae.
- Van Der Watt, J. (2007). *An Introduction to the Johannine Gospel and Letters* [Introducción al Evangelio y a las Cartas de Juan]. T&T Clark.
- Viviano, B. T. (1998). The Structure of the Prologue of John [La estructura del prólogo de Juan] (1:1-18): A Note. *Revue Biblique*, 105 (2), 183-184. <https://www.jstor.org/stable/44089377>
- Wright, A. Z. (2020). Jesus, the Λόγος, and Recognition: a Study of Concealed and Revealed Identity in John's Gospel [Jesús, el Logos y el reconocimiento: un estudio de la identidad oculta y revelada en el Evangelio de Juan]. En S.E. Porter & A.W. Pitts (Ed.), *Johannine Christology* [Cristología joánica] (Vol. 3) (pp. 186-202). Brill.

DECESO FALLIDO, VOTO PERDIDO^a

Failed death, lost vote

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4158>

Recibido: noviembre 24 de 2021. Aceptado: junio 15 de 2022. Publicado: julio 8 de 2022

*Andrés Alfredo Castrillón Castrillón**

Un día de verano en medio de un insólito vendaval murió mi madre. Fue una extraña tarde de junio de torrencial lluvia y abrumadores rayos. “Tiene poca lividez, pero está muerta”, dijo el médico luego de auscultarla, tomarle el pulso, mirarle el reflejo pupilar a la velocidad de la luz y concluir: “Muerte súbita. Feneció de un ataque al corazón”. A través de un rápido interrogatorio a uno de mis hermanos diligenció el certificado de defunción para Medicina Legal y se marchó. Sin autopsia, amortajada, en costosísimo ataúd de pino a cuyo alrededor se dispusieron flores blancas y chisporroteantes cirios fue velada en la funeraria La última lágrima de Girardota, municipio colombiano reconocido por lo feo. Era una sala amplia y fresca, pero oscura y húmeda con paredes de

^a Este texto se deriva de una investigación financiada por la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín-Colombia.

* Magister en literatura de la Universidad de Antioquia, docente-editor Universidad Católica Luis Amigó. Pertenece al grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica. Correo electrónico: andres.castrillonca@amigo.edu.co, ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5136-9997>.

tapia y techo de caña brava coronado de tejas de barro quebradas. Cuando cerramos el féretro nos percatamos del inexplicable leve color rosáceo y de la blanda tibieza que aún conservaban sus mejillas.

Qué decir de la conmoción que nos dejó. No lo podíamos creer: “¿Por qué esta injusticia? ¿Por qué dejarnos así en esta orfandad? ¿Cómo viviríamos ahora los cuatro, sin trabajo, sin dinero, sin futuro? ¡Inesperada muerte, muerte maldita!”; nos lamentábamos entre sollozos y llantos. Y yo más que nadie. Pues estaba deprimido por la ruptura con mi esposa que se fue para España sin decir adiós, triste por la muerte de mi padre y, ahora, indefenso cual niño desamparado que sobrevive con antidepresivos. Solo quería enterrar a mi madre y superar este dolor.

Según una vieja usanza familiar que ella quería perpetuar, dos días y dos noches fue alumbrada por la luz de velones y aromatizada por flores que constantemente se renovaban para ocultar los efluvios de la muerte. A los asistentes se les ofrecía tentempié y abundante café para paliar el desvelo. En cuanto a mí, puesto que en esta tempestad necesitaba algo más que trazodona y fluoxetina, acudí al aguardiente para aguardar la hora final. El tercer día, día del entierro en el cementerio municipal, envuelto en una bruma irreal me saludó el sol con una resaca nebulosa y pesada, les di los buenos días a mis hermanos que estaban enfadados conmigo y nos preparamos para el adiós, pero nos encontramos de frente con el siniestro despertar de la madre. ¡Ay! ¡El mar de líos que nos sobrevino a partir de ese momento!

Chirriando las llantas, el coche fúnebre se detuvo a mitad de camino y de su interior descendió el conductor gritando espantado. Nos acercamos con suma precaución y oímos golpes dentro del ataúd. Luego de la pasmosa duda, y con un miedo sin precedentes, lo abrimos. De su interior salió la madre haciendo una mueca siniestra y dando un alarido estridente y terrorífico dejándonos en claro que aún no se iba de este mundo; pasó de muerte a viva con total impasividad como se pasa de la noche al día tras una cataléptica pesadilla. Después de salir de su lecho, con ella regresamos a casa caminando porque los de la funeraria no quisieron llevarla en el coche. Dijeron que las resurrecciones no las cubría el seguro y que les debíamos el ataúd usado.

Pálpitos de horror, gritos enmudecidos, miradas sigilosas y la incrédula curiosidad acompañaron nuestra procesión de regreso. Tras los pasos de nuestra madre el revuelo leve de su mortaja llamaba a la paz, al amor y a la vida, y tras de los nuestros se veían los grilletes de lo insólito sonar. Cuando llegamos, durmió muchas horas más en la misma cama donde murió. Al despertar, no hubo poder humano que detuviera su agitación y su actividad, pues aquí limpió, barrió, lavó; allí fregó, cocinó, organizó y nosotros aterrados viéndola hacer y viendo a la zozobra invadir la casa. Entre tanto, amando y aborreciendo su paradójica presencia (antes no queríamos que se muriera, ahora no la queríamos viva), todos fuimos perdiendo el apetito, el sueño y la tranquilidad.

Pero aquello no fue lo peor, el mayor trastorno surgió cuando iniciamos los trámites ante el Estado para ratificar que ella seguía viva. La repartición de la herencia se detuvo, los certificados de defunción se regresaron y los documentos que comprobaban que seguía siendo una ciudadana activa se solicitaron. En el hospital donde trabajaba el médico que realizó la diligencia, debíamos reclamar un documento que certificara que ella estaba viva, esperamos diez horas de largas e infructuosas filas para que una asistente nos dijera:

— Lo sentimos, ya no podemos atender su caso. Vuelvan mañana.

—Pero... pero señorita —alcanzó a decir el mayor de todos, que frisaba los 25 años, era alto y delgado, mientras que la menor, también alta, blanca y esbelta, los 19.

—Vuelvan mañana —dijo con frío enfado, dio media vuelta y se marchó.

Habiendo recibido esta negativa, inexpertos, atolondrados y temerosos de pasar otra noche en casa con una madre muerta recién resucitada, los cuatro nos jugamos en suerte quién la acompañaría. La descarriada suerte eligió a mi hermana que no pegó el ojo ni un solo minuto en toda la extensa noche. Al alba, somnolienta, agotada y en un solo temblor, nos contó que en una ocasión oyó decir a la madre que seguía muerta. Al ser interrogada: “¿Mamá, eres tú? ¿Estás bien?”, con su huesudo dedo índice la madre señaló una esquina de la habitación y dijo (o mi hermana creyó entender que dijo) que allí estaba su esposo llamándola con señas para que lo siguiera. Su esposo, padre nuestro,

había muerto seis meses antes en la misma habitación. Ni qué decir que mi hermana juró, perjuró y prometió, también gritó, amenazó y vociferó que primero nos mataba a todos y a la revivida antes que pasar otra velada en ese mar de angustias, pavores y presencias fantasmales.

Por lo anecdótico del suceso, nos contactaron de un periódico, de un telediario y de un laboratorio de criogenia. También nos llamó un candidato a la presidencia para felicitarnos por el contundente triunfo de la madre ante la muerte. Fue a la casa, se tomó fotos, él con su sonrisa postiza y ella con la risa de la muerte cual máscara trágica, “venceremos la corrupción” dijo con voz gangosa y se marchó. Nos llamaron incluso unos delincuentes para extorcionarnos por la seguridad de la resucitada, si no pagábamos, amenazaban, la secuestraban y la volvían a matar. Esto por no mencionar a los sacerdotes, pastores, religiosos, laicos conversos y a cuanto loco se enteraba de la historia. ¡Qué suplicio, qué tormento! Los vecinos empezaron a mirarnos de reojo como si tuviéramos el ébola o el sida; recelaban, murmuraban, desconfiaban. Con alusiones veladas nos invitaban a mudarnos porque en la municipalidad aquello era inaudito, no había precedentes y a ellos no les parecía prudente tener en el barrio a personas de ese tipo. Decían que los niños tenían pesadillas con la madre muerta y que ya rondaba la historia de que al caer la noche ella les robaría los ojos para comérselos con ajo. Era evidente, niños y viejos temían a la madre.

Volvimos al hospital y, como usted sospechará, siguió el repertorio de respuestas negativas. ¡Y qué más podíamos esperar si a todas partes llegábamos con los bolsillos vacíos! Nos dijeron que ellos no podían hacer nada, que fuéramos a la policía. En la policía nos dijeron que ese trámite no era con ellos, que debíamos ir a la empresa promotora de servicios de salud en la que estaba afiliada la madre y que esa entidad debía expedirnos un certificado en el que constatará que la presunta seguía viva. Allí, sin embargo, no nos resolvieron nada. Nos dijeron que debíamos solicitar en la IPS, institución prestadora de salud, el certificado de supervivencia que perseguíamos de un lado a otro con frenético desespero, pero la institución prestadora de salud resultó ser el hospital donde se inició el trámite, ¡vaya paradoja existencial! Al cabo de tres días de ir y venir de un lugar a otro con la madre a cuestas, nos remitieron de la

entidad promotora de salud, mejor dicho, de la entiducha esa, al Juzgado tercero con el argumento de que ellos sí sabían qué hacer y que, si no, se lo inventaban, pero los del juzgaducho tampoco sabían. Que fuéramos, nos decían, a la Registraduría Nacional del Estado que allí sí darían fe de la supervivencia de la madre. Pero aquí tampoco, sabían menos que los anteriores. “El sistema —el funcionario nos hablaba de mala gana— no la registra, es decir, ella no existe”, y diciendo esto alargaba la mano en dirección a la madre señalándola con su dedo índice. Otra paradoja. Otro día perdido. Otra noche de terror que nos aguardaba más el barrunto de seguir cuesta abajo sin vislumbrar el final, como los desorbitados ojos de la madre que no los cerraba ni de día ni de noche y quien ya no hablaba, sino que gorjeaba.

Aplanados y a paso exangüe tornamos a casa sosteniendo a la madre de su brazo. ¿Quién la acompañará hoy? Cuando me miraron para que cuidara a la madre puse mi excusa predilecta: mi obesidad y mi trastorno por ansiedad que no me dejaba estar equilibrado y agregué que la pastilla que había tomado ya surtía efecto. Y aunque no escondieron su descontento, salvé mi noche y arruiné la de mi hermano. Poco después nos despertó su horrisono grito, incluso a mí que estaba sedado, y todos fuimos a ver qué pasaba. La vimos caminar sonámbula diciendo que iba hacia la luz, que allí la esperaba el padre muerto y señalando con su mortecino dedo huesudo la esquina de la habitación repetía unas extrañísimas e indescifrables palabras. Al entrar en la habitación nos alertó el olor, la madre se estaba descomponiendo, y el ruido de fondo nos descubrió ya no su gorjeo, sino su ronquido agónico.

Mi depresión y el temor de convivir con una madre de la que no sabemos si está más allá o más acá me han tenido al borde de la locura. Mi exesposa no quiso hablarme, ni siquiera conociendo la situación. Dijo que todo es un invento debido a mi adicción al diazepam. Ella no se enteró de que había cambiado de medicamento. Y mi madre, ¡mi madre!, así en este estado no la reconozco, no sé si por la bruma de las pastillas y el aguardiente o porque parece irreal. Igual da, ella tampoco nos reconoce ni nos habla, solo nos mira. He visto sus gélidos ojos mirando los míos como si escudriñaran mi interior. Su mirada fija me aterra, es una pesadilla. Pese a esta situación, recuperé sin saber cómo ni por qué el apetito que había perdido los primeros días ante el fastidio de la carne a

descomponer. Con avidez desmedida, devoraba los pocos alimentos que quedaban, comiendo por mí y por mis hermanos y me senté a esperar que las cosas cambiaran. Estando a la espera de un mejor mañana me percaté de que para ellos era más un estorbo que una ayuda.

Y así, las mañanas se sucedían y los cambios no se daban, lo único era la desfiguración de la madre que se hacía más evidente con el paso de los días, así como su conciencia turbia que contrastaba con su avivado ánimo que cada segundo, cada minuto y cada hora se incrementaba más persistiendo en vivir. En cambio, nosotros, guiñapos desaliñados sin ganas de existir con los nervios destrozados y dominados por el miedo, perseguíamos una solución que se escabullía como delincuente prófugo. En medio de esta situación nos enteramos de que habían suspendido la vigencia de la madre en el sistema de salud, de modo que si enfermaba debíamos consultar a un médico particular, cuyas costosas consultas no podríamos darnos el lujo de pagar. También nos enteramos de que le suspendieron el pago de la seguridad social y el dinero de la pensión del padre, es decir, le suspendieron todo el dinero al que había tenido acceso, pues estaba registrada como muerta sin derecho alguno, salvo el del voto. Para infortunio nuestro, seguíamos hora con hora esperando una respuesta, una noticia, un recado, pero nada recibíamos, nada lográbamos, el único logro era el alza de mi ansiedad y mi adicción que engendraba en ellos desesperanza y, en mí, sórdidos pensamientos que me susurraban agudas soluciones a nuestra perplejidad: brindarle el descanso eterno por mano propia a la madre. Yo no quería un instante más de tal angustia.

En mi lento despertar una mañana de un lunes o un jueves cualquiera, ya no sé, pero aturdido por la situación y por la bebida, supe de una llamada que hicieron de la alcaldía municipal. El hermano mayor la atendió y concertó una cita. Mi hermana me explicó en dos oportunidades, no sin enfado, que él buscó a alguien allá, que dio los últimos pesos que teníamos a cambio de alguna ayuda y que le exigieron que asistiera solo. Se dio el ansiado regreso, y sin decirnos con quién había hablado ni el porqué de tal oferta, nos la comunicó. Contra toda nuestra fuerte indignación y evidente molestia y luego de oponernos y discutir por horas aceptamos con triste resignación la propuesta.

Como yo otra vez usé mi viciosa excusa, ellos planearon todo lo que se haría al siguiente día: ir a primera hora a la oficina indicada, firmar el documento en el que nos comprometíamos a votar por quien nos dijeran a cambio de acelerar los trámites de la madre. Luego, aguardaríamos unas horas, reclamaríamos el certificado, retomaríamos el hilo de nuestras vidas roto por la muerte y le brindaríamos a mamá lo mejor. Con esta ilusión pasamos las horas de sueño más plácidas desde el desafortunado y fallido deceso.

Menos la madre, todos estábamos en pie, activos y organizados a las seis de la mañana, incluyéndome que sin tomar mi fluoxetina me sentía renovado. A las 08:00 a.m. acudimos a su habitación porque se hacía tarde. Ella seguía acostada, inmóvil como estatua de cementerio con los ojos abiertos como si mirara sin ver; fría, como nieve de Siberia; callada, como el ángel del silencio que con su dedo índice en la boca ordena enmudecer, así estaba la madre. La mirada ausente, la boca entreabierta, el cuerpo rígido y helado, la madre no despertaba a nuestros llamados, la madre no despertó.

¿Ya vivimos esto? ¿Es ebriedad? ¿Es realidad? No lo sé, pero hoy domingo de elecciones estamos parados frente a la tumba donde será enterrada la madre en su antiguo ataúd de pino que los de la funeraria nos revendieron. Esta vez no hubo cortejo fúnebre, pero sí autopsia; no hubo días y noches de velación, pero sí un rápido ritual; no hubo llamativo llanto, pero sí un silencio lúgubre y triste, y esta vez no bebí aguardiente. De salida, en la puerta del cementerio y ante el mutismo más sobrecogedor de las últimas semanas, a todos nos asaltó un presentimiento similar que nos heló la sangre y nos petrificó el corazón, aunque solo la hermana lo expresó entre dientes: “¿Se despertará otra vez perpetuando el instante en el que al mismo tiempo está viva y muerta?”. Luego de cruzar nuestras miradas por un furtivo segundo, las posamos en el suelo y abrimos nuestros paraguas mientras nos encaminábamos solitarios a casa. Los truenos y los rayos acompañaron el descenso de las gruesas gotas que nos caían encima como gordas lágrimas cálidas. Otra vez una torrencial lluvia en un mes de verano, dije.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

ARQUEOLOGÍA DE UN RECUERDO^a

Archeology of a memory

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4462>

Recibido: 27 de julio de 2022. Aceptado: 24 de agosto de 2022. Publicado: 15 de septiembre de 2022

David Esteban Zuluaga Mesa*

Ayer fue un día de fuertes revelaciones, Coco. Te las contaré si así lo quieres. Hay una mujer que seguro conoces, ella sabe de ti, es muy probable que la hayas visto también, que hayamos coincidido los tres en algún encuentro o tal vez la recuerdes por algún paso por nuestra casa. Esa mujer llegó a mi vida un poco antes que tú, te vio crecer como idea, como boceto y luego se puso feliz al ver cómo te veías con tus patitas popochas y tus ojos de puntitos. También me vio escribir otros libros menos importantes, más serios. Y fue pretexto de muchas de las frases que puse a circular en internet y de un pequeño libro —*Cartas para una mujer Amarilla*— al que la inversión de tiempo no le hizo justicia, pese a sus seis versiones. Al parecer nunca pude desligarlo de la emoción: una catástrofe para los editores.

^a Este texto es producto de *El taller del artesano*, ejecutado en el marco del proyecto de investigación *Artesano de palabras: narrativas emergentes en torno a la lectura de libros álbum para la promoción de la escritura*, adscrito a los grupos de investigación Jurídicas y sociales y Filosofía y Teología Crítica, y financiado por la Vicerrectoría de investigaciones de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia.

* Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Director del Doctorado en educación y miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8975-5957> Correo electrónico: david.zuluagame@amigo.edu.co

El caso es, Coco, que esa mujer se convirtió en mi apuesta más genuina. Había en ella una atmósfera de sentido que se transfiguraba en armonía en casi todo lo que tocaba. Sí la recuerdas, ¿verdad? Es difícil no hacerlo. Que cómo la conocí, te lo diré: fue una mañana de lunes. Siempre he dicho que nos encontramos por casualidad, pero no es verdad. Ella me esperaba, me había visto ya, sabía de mí por comentarios de un amigo suyo, que, por lo demás, aprecio. Cuando la vi, noté que tenía en su gesto un aura de simpatía, de bondad, de transparencia que me dejó deslumbrado. Eso sin contar su fina coquetería y su absoluta sensualidad y, por supuesto, su sonrisa, que desde el minuto cero me ha encantado.

El primer contacto con su palabra fue cordial; la reconocí de inmediato como una mujer educada y culta. También noté que había en ella una profunda tristeza, pero que esa tristeza no menguaba su fuerza vital. Era una mujer absolutamente potente, capaz de comerse el mundo. De a poco nos fuimos relacionando sin la incómoda sensación del cortejo ni la apariencia que asiste a las personas que se atraen. Compartimos algunos títulos de libros con el pretexto de hablarnos, luego, algunas lecturas, lo cual nos acercaba a un encuentro más íntimo y emocionante, porque además de la voz que disponíamos para el otro, nuestros pies se encontraban bajo la mesa en una reunión de caricias tímidas que agitaban la respiración y atropellaban alguna que otra coma. Coco, no te imaginas la forma en que nos mirábamos y lo que yo sentía por dentro.

Lo que más me gustaba de todo, era la naturalidad que nos asistía cuando estábamos juntos y su sonrisa. Con el paso de los días me fui dando cuenta de que era una mujer completamente misteriosa, inaccesible, blindada para el ojo analítico. Villoro tiene una frase en su *Conferencia sobre la lluvia* que expresa bien lo que quiero decir: Ella “estaba escrita en arameo” y yo, todo un analfabeto, no podía leerla. Eso, Coco, me gustó de manera especial porque implicaba aprender una nueva gramática. Porque me invitaba a reconocer una fonética en la que cada palabra se hacía música en mi oído y en donde la pragmática me exigía vivir todo el tiempo como un aventurero de su ser. La descubrí como una mujer polisémica, o como se lo decía a ella, como un policromo multiforme.

Un día decidí ir a su casa, una completa novedad si se tiene en cuenta mi ímpetu para las visitas. Es normal que te extrañes, Coco, sabes que no soy bueno en ello. Ese día, sin embargo, fue algo especial: era el día de su cumpleaños. Iba nervioso. De camino paré en una repostería, tal vez fue un postre de frutos rojos, también compré una cajita de trufas, pero no sé si me las comí antes de llegar o si también hicieron parte del regalo. No es muy claro ahora para mí. Hubo una segunda parada: una librería. Me asiste la misma falta de claridad: tal vez *Flor del fango* de Vargas Vila y probablemente otro libro, no sé, tampoco estoy seguro. Lo sé Coco, lo sé, es impreciso, pero procura ser un poco condescendiente, han pasado ya varios años desde entonces... Esto, sin embargo, sí lo recuerdo bien, incluso con el timbre de su voz: “debes llegar por la avenida X hasta la esquina del centro comercial X, antes de la librería X —justo donde compré el libro— Ahí giras a la derecha, subes hasta el fondo, donde ya no hay más vía, volteas a la izquierda, avanzas un poco y listo, primera portería a mano izquierda”.

No olvido nunca ese encuentro. No entré a su apartamento, ella salió. La felicité y le entregué el regalo. Sonrió con esa sonrisa que me encanta. Dimos una vuelta por el conjunto, me mostró un árbol con enredaderas y una casa vieja restaurada, ambos muy bonitos. Luego volvimos al punto desde el que habíamos partido. La despedida fue bonita y la hemos discutido muchas veces. Resulta que cuando nos acercamos para besar nuestras mejillas se terminaron encontrando tímidamente nuestros labios. Ella dice que fui atrevido, yo digo lo propio de ella. Ninguno nunca se hizo responsable. Creo, Coco, que fuimos los dos los que hicimos que esa noche de octubre la comisura de nuestros labios se encontrara. Yo estaba feliz, había acariciado el templo de su sonrisa.

A partir de ese día nuestra relación se hizo más estrecha. Nuestro modo de encontrarnos era tan íntimo y atento que se constituyó en una relación de mutuo cuidado y respeto. Y estas nuevas sensaciones, sumadas a todos los atributos que ya nombré, hicieron que me enamorara de ella de una manera decidida y profunda. Es claro, Coco, —y esto sí lo sabes bien— que este hecho sugirió un cambio de rumbo en mi vida, un cambio fuerte y radical. Pero no entremos en esos detalles. Ya he hablado bastante y aún no menciono la revelación que nos tiene conversando.

Con el tiempo, todo eso bonito se tornó incierto. Se empezaron a sumar temores traídos no sé de dónde y el gesto amable y cálido se fue perdiendo. Cada tanto, su interés en compartir su vida conmigo se diluía y esto, pese a mi incapacidad para leerla, era notorio. Hubo largos espacios de tiempo en que dejamos de vernos. En esos espacios escribí, escribí mucho. Ya mencioné *Cartas para una mujer Amarilla...* Sí, sí, tienes razón, también los *40 fragmentos de vida*, pero eso aún está inconcluso.

Volvamos al asunto. Después de esas largas temporadas de silencio ella aparecía de manera intempestiva con esa fuerza vital de los primeros días. Eso me encantaba a tal punto que —esto te va a sorprender, Coco— le dije que quería vivir el resto de mi vida a su lado. No, no estaba loco, en realidad quería hacerlo. Pero como dije, había temporadas. Creo que tanto amor terminó por asustarla. El caso es que en medio de tanto ir y venir siempre me quedé esperando consagrado a su amor, a mi único amor, a mi apuesta más genuina. Era una espera bonita y vital, por eso dije en *Cartas*: “te espero a ti y a los arreboles”. El sentido es este: no sé cuándo habrá arreboles, pero siempre que se pintan en el cielo me siento feliz aun sabiendo de su fugacidad. Y todo esto en analogía con su presencia.

Ayer, sin embargo, sentí que algo se rompió. Y vi con claridad y tristeza entre gesto y palabra que su trato conmigo era desobligante. Algo así como un trato por decencia o gratitud hacia alguien que de alguna manera nos sirvió y debemos honrarlo. No sé, Coco... me siento triste, pues creo que he recibido esas migajas más tiempo del que puedo recordar. Y ese descubrimiento hizo que entornara mis ojos con el fastidio que queda cuando se enciende la luz después de una temporada a oscuras y no comprendemos lo que vemos o si en verdad lo vemos. Debo admitir que en este rubro son más las preguntas que me hago que las respuestas que pueda ofrecer, pero creo que esto es natural.

Todo esto ya es una revelación, ¿no lo crees? Sin embargo, hay revelaciones más profundas y una de ellas en particular me tiene con el corazón apesadumbrado. Llegó a mí mientras almorzaba, y no justamente por mi carácter

examinativo, que parece estar atrofiado, sino por la invitación de una amiga querida que me escucha atenta y me dice cosas que sé valorar. Tú la conoces, Coco, lo sé, se guardan un aprecio mutuo.

En la noche meditaba un poco sobre lo dicho en el almuerzo y, sin siquiera verlo venir, quebré en llanto. Un llanto infantil y profundo. Un llanto tan sincero y sentido que resopló como un lamento del alma. Y a través de él pude ver por primera vez, y con una tristeza que raya con la agonía, que la actual ella no es la mujer de quien estoy enamorado. Me di cuenta de que la mujer de la que me enamoré ya no existe y que todo el amor que me gobierna no es más que una idea de amor que viví con ilusión cuando por una temporada me sentí amado.

Es probable que esa mujer escrita en arameo ya no exista. O tal vez sea un prodigio que no está ya reservado para mí. El caso es, Coco, que ya no puedo ver en ella esa fuerza vital que la hacía única, tampoco ese silencio místico y profundo que me hacía leerla como el verso de un poema, tampoco la sensibilidad y la honestidad que la hacían diáfana y prolija con los detalles. Lo sé, Coco, estoy enamorado de un recuerdo, amo la idea de su amor, no a ella en su actual aparecer. Es bella, sí, pero la belleza y la sensualidad no bastan. Y, ¿sabes?, estoy cansado, no quiero seguir intentando nadar en sus profundidades. Hoy, Coco, solo me queda el goce de saber que traté con amor a quien siempre tuvo temor de amarme.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.