



PERSEPTA

Vol.12

©Universidad Católica Luis Amigó
Transversal 51A N°. 67B-90
Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (604) 448 76 66. Fondo Editorial
www.ucatolicaluisamigo.edu.co

Perseitas

Vol. 12, enero-diciembre de 2024
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

Corrector de estilo

Luis Fernando Quiroz Jiménez

Traductores

Luis Arturo Chaparro Neira
Margarita María Osorio Arango
Julius Plaza Mondejar
Sebastián Fernández Castaño

Asistente de revistas

Daniela Flórez González

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 Beauchair, Universidad de Montreal, Montreal, Canadá.

ORCID: 0000-0003-2316-6479

Ph. D. Pablo García Loaeza, 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

Mg. Jorge Benito Torres, Universidad de Valladolid, España.
ORCID: 0000-0002-8684-7880

Ph. D. Juan Carlos Alby, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina.
ORCID: 0000-0003-1277-943X

Ph. D. César Carballanca Nuñez, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile.
ORCID: 0000-0002-9346-3543

Ph. D. Jaime Vázquez Allegue, Universidad Pontificia Comillas, Palma de Mallorca, España.
ORCID: 0000-0001-6477-9242

Ph. D. E. Macarena García García, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
ORCID: 0000-0002-9708-6036

Luis Roca Jusmet, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, España.
ORCID: 0000-0003-2035-0086

Ph. D. Benoit Mathot, Pontificia Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile.
ORCID: 0000-0002-6821-9100

Mg. Manuel Alejandro Serra Pérez, Universidad de Murcia, Murcia, España.
ORCID: 0000-0002-0975-6029

Ph. D. Sophie Grimaldi d'Esdra, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España.
ORCID: 0000-0003-4332-8893

Ph. D. M. Carmen Massé García, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España.
ORCID: 0000-0003-1002-0673

Ph. D. José Carlos Abellán Salort, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España.
ORCID: 0000-0002-4470-4646

Ph. D. Jorge Alberto Álvarez Díaz, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, México.
ORCID: 0000-0001-9935-8632

Ph. D. Ramón Chaverry Soto, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
ORCID: 0009-0003-3359-7835

Ph. D. Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
ORCID: 0000-0002-2619-5518

Ph. D. Mariano Ure, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina.
ORCID: 0000-0002-7222-7250

Ph. D. Gabino Uriábarri Bilbao, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España.
ORCID: 0000-0002-3855-6587

Ph. D. Jorge Valtierra Zamudio, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca de Juárez, México.
ORCID: 0000-0003-3681-7867

Ph. D. Federico Aguirre Romero, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, Chile.
ORCID: 0000-0001-7203-7863

Mg. Joaquín Jiménez Barrera, Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile.
ORCID: 0000-0003-4891-4939

Ph. D. Ana Laura Hidalgo, Universidad Nacional de San Luis, San Luis, Argentina.
ORCID: 0000-0002-6900-5120

Ph. D. Luísa Maria Almendra, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal.
ORCID: 0000-0002-5949-1102

Ph. D. Diones Rafael Paganotto, Faculdade João Paulo II, Marília, Brasil.
ORCID: 0000-0002-6488-2095

Mg. Eliseu Fernandes Gonçalves, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil.
ORCID: 0000-0002-7041-5127

- Ph. D. Fernando Ramón Contreras Medina, Universidad de Sevilla, Sevilla, España.
ORCID: 0000-0003-1105-5800
- Ph. D. Germán Dario Valencia Agudelo, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
ORCID: 0000-0002-6412-6986
- Ph. D. Álvaro Acevedo Tarazona, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Santander, Colombia.
ORCID: 0000-0002-3563-9213
- Mg. Andrés David Correa Lugos, Universidad Autónoma de Bucaramanga, Bucaramanga, Colombia.
ORCID: 0000-0002-6477-8001
- Mg. Rodrigo Cárcamo Aguad, Universidad Católica del Norte, Coquimbo, Chile.
ORCID: 0009-0003-3624-0305
- Ph. D. María Teresa Suárez González, Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, Colombia.
ORCID: 0000-0002-2304-5514
- Ph. D. Sissi Cano Cabilio, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
ORCID: 0000-0001-9604-3109
- Ph. D. Mara Martínez Morant, Institut Català d'Antropologia, Barcelona, España.
ORCID: 0000-0002-5377-3213
- Ph. D. Adryan Fabrizio Pineda Repizo, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Medellín, Colombia.
ORCID: 0000-0003-1498-1252
- Ph. D. Rodrigo Marcel Zúñiga Contreras, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
ORCID: 0000-0002-3763-4459
- Mg. Aleixandre Brian Duche Pérez, Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, Perú.
ORCID: 0000-0001-9905-1489
- Mg. Juan Pablo Espinosa Arce, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
ORCID: 0000-0002-2474-9185
- Ph. D. Carlos Oliva Mendoza, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
ORCID: 0000-0002-1426-677X
- Ph. D. (c). Eva Ponsati Cohen, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba Capital, Argentina.
ORCID: 0000-0003-0117-2835
- Ph. D. Benito Méndez Fernández, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, España.
ORCID: 0000-0002-4241-798
- Ph. D. Patricio Merino Beas, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.
ORCID: 0000-0001-5141-1887
- Ph. D. Manuel Lázaro Pulido, Universidad Internacional de La Rioja, Cáceres, España.
ORCID: 0000-0002-0064-5293
- Ph. D. Alberto Morán Roa, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
ORCID: 0000-0001-7100-4971
- Ph. D. Luis Fernando Butierrez, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
ORCID: 0000-0001-9502-2234
- Ph. D. Carlos Schickendantz, Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.
ORCID: 0000-0003-3897-804X
- Ph. D. Ricardo Miguel Mauti, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina.
ORCID: 0000-0001-7707-4970
- Ph. D. Leticia Flores Farfán, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
Denis Z. Murillo Hernández, Politécnico Jaime Isaza Cadavid, Medellín, Colombia.

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

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

© 2024 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 divultan 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

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

EDITORIAL

Desafíos y condiciones de la escritura académica

Iván-Darío Toro-Jaramillo

Artículos

Ser Dios: la unio mystica según Plotino y sus adversarios Gnósticos	1
<i>Being God: the unio mystica according to Plotinus and his gnostic adversaries</i>	
<i>Mariano Troiano</i>	
Influence of the Enochic tradition on Qumran: reception and adaptation of the Watchers and Giants as a case studya	34
<i>La influencia de la tradición henóquica en Qumrán: recepción y adaptación de los Vigilantes y los Gigantes como caso de estudio</i>	
<i>Juan Sebastián Hernández Valencia</i>	
Algunos fundamentos de la filosofía realista de Santo Tomás de Aquino para una valoración de la inteligencia artificial (IA)	72
<i>Some foundations of the realistic philosophy of Saint Thomas Aquinas for an assessment of artificial intelligence (AI)</i>	
<i>Manuel Ocampo Ponce</i>	



El encuentro como categoría metafísica en la filosofía de françois jullien	93
<i>The meeting as a metaphysical category in the philosophy of François Jullien</i>	
<i>David Solís-Nova</i>	
.....	
Cuestionamientos a las relaciones en el metaverso. El “entre” como espacio de encuentro y significación	116
<i>Questioning relationships in the metaverse. The “between” as a space of encounter and meaning</i>	
<i>Ana Cristina Montoya, Jesús David Cifuentes Yarce</i>	
.....	
Exhumación	136
<i>exhumation</i>	
<i>David Esteban Zuluaga Mesa</i>	
.....	
O anseio por Deus e a confiança em seu auxílio: Sl 63(62) à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica	140
<i>The longing for God and the trust in his help: Ps 63(62) in the light of Semitic Biblical Rhetoric Analysis</i>	
<i>El anhelo de Dios y la confianza en su ayuda: Sal 63(62) a la luz del Análisis retórico bíblico semítico</i>	
<i>Waldecir Gonzaga, Fabio da Silveira Siqueira</i>	
.....	
La idolatría en la inculturación del evangelio. Reflexiones filosófico-teológicas sobre la relación entre evangelio y cultura	170
<i>Idolatry in the inculturation of the gospel. Philosophical-theological reflections on the relationship between gospel and culture</i>	
<i>Lucero González Suárez</i>	
.....	
Bioética, una disciplina de estructura filosófica. Reflexiones sobre los métodos de la bioética	197
<i>Bioethics, a discipline of philosophical structure. Reflections on the methods of bioethics</i>	
<i>José Salvador Arellano Rodríguez, Alberto Cuauhtémoc Mayorga Madrigal</i>	
.....	
Glosas introductorias al estudio del cuerpo presente: capitalismo e historia en clave política	219
<i>Introductory glosses on the study of the present body: capitalism and history in a political key</i>	
<i>Santiago Verhelst Hoyos</i>	



Una ética empática como fundamento de la apreciación estética no antropomorfista de los animales	246
<i>An empathic ethic as a foundation for non-anthropomorphic aesthetic appreciation of animals</i>	
<i>Carmen Gutiérrez Jordano</i>	
Escenarios contrafácticos. Una reflexión sobre la teoría institucional del arte	273
<i>Counterfactual scenarios. A reflection on the Institutional Theory of art</i>	
<i>Adrià Harillo Pla</i>	
Inconsciente ideológico, ethos histórico y afecto: las formas históricas de la individualidad y la problematización del barroco	286
<i>Ideological unconscious, historical ethos and affect: the historical forms of individuality and the problematization of the baroque</i>	
<i>Violeta Garrido</i>	
Radicalidad y banalidad: el “burgués” como núcleo de la reflexión arendtiana sobre el mal	314
<i>Radicality and banality: the "bourgeois" as the core of Arendt's reflection on evil</i>	
<i>Oscar Gracia Landaeta, Andrés Laguna Tapia</i>	
Homini cochlea o tiburón del rendimiento. El horizonte subjetivo por venir en el marco del capitalismo contemporáneo pospandémico	345
<i>Homini cochlea and achievement shark. The subjective horizon to come in the framework of the post-pandemic contemporary capitalism</i>	
<i>Andrés Botero Bernal, Javier Orlando Aguirre, Juan David Almeyda Sarmiento</i>	
La compleja determinación de la identidad de los presbíteros. Indagaciones en algunos documentos de la formación del clero latinoamericano	375
<i>The complex determination of the identity of priests. Research on some documents regarding the formation of the Latin American clergy</i>	
<i>Jorge Costadoat</i>	
Otros marcos de representación de la guerra, que no hemos escuchado: de la «vida fungible» a la vida biográfica de un excombatiente en proceso de reintegración ..	401
<i>Other frames of representation of war, that we have not heard: from «expendable life» to biographical life of a former combatant in the reintegration process</i>	
<i>Adriana María Ruiz Gutiérrez, Conrado de Jesús Giraldo Zuluaga</i>	



Lectura y espiritualidad: la experiencia de la pandemia	425
Reading and spirituality: the experience of the pandemic	
Vanina Papalini, Melisa Maina	
Sinodalidad en perspectiva feminista: implicaciones y desafíos para la iglesia del siglo XXI	451
Synodality from feminist perspective: implications and challenges for the 21th-century church	
Luz Milena López Jiménez, Natacha Ramírez Tamayo	

Presentación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.5123>

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

Perseitas ha perseverado en el tiempo como una revista que divulga el pensamiento, la investigación, la reflexión y los diversos estudios filosóficos, teológicos, humanísticos, así como las creaciones artísticas, en procura de presentar resultados valiosos para el amplio público orientándose a un diálogo abierto, franco y respetuoso.

En este sentido, el volumen 12 de 2024 cuenta con la editorial del profesor Iván Darío Toro Jaramillo, “Desafíos y condiciones de la escritura académica”, en la cual problematiza la demanda creciente de publicaciones académicas y la correlación que debería darse entre “productivismo académico” (Toro-Jaramillo, 2024, p. XX), que puede ir en detrimento de los mismos textos, y la labor de escritura y construcción adecuada de estos.

En los artículos, iniciamos con “Ser Dios: la *unio mystica* según Plotino y sus adversarios gnósticos” de Mariano Troiano. El investigador analiza “las transformaciones psicológicas que acontecen en el sujeto visionario” (Troiano, 2024, p. 5) con la finalidad de examinar los cambios que se producen en los sujetos y “plantear los límites de su identificación con lo Absoluto” (p. 5). El trabajo de Juan Sebastián Hernández Valencia titulado “Influence of the Enochic tradition on Qumran: reception and adaptation of the Watchers and Giants as a case study” realiza un pormenorizado análisis de la “theological characte-

ritization of the demonological figures found in Qumran" (Hernández Valencia, 2024, p. 35), cuya finalidad se centra en precisar la influencia henóquica en esta caracterización.

En el artículo "Algunos fundamentos de la filosofía realista de Santo Tomás de Aquino para una valoración de la inteligencia artificial (IA)" de Manuel Ocampo Ponce, se problematizan las analogías de atributos humanos asignadas a la IA. Para ello, a la luz de Aquino, hace "una valoración" (Ocampo Ponce, 2024, p. 73) de la IA puesto que las analogías no son completamente equivalentes. Por su parte, en "El encuentro como categoría metafísica en la filosofía de François Jullien" de David Solís Nova, se propone indagar posibles consecuencias metafísicas que, de acuerdo con el autor, la tradición occidental había considerado como "contingentes" (Solís-Nova, 2024, p. 93). De este modo, el profesor Solís le otorga a la noción de 'encuentro' relevancia tanto antropológica como metafísica.

Ante los discursos de las posibilidades que abre el metaverso, el artículo "Cuestionamientos a las relaciones en el metaverso. El "entre" como espacio de encuentro y significación" de Ana Cristina Montoya y Jesús David Cifuentes, vuelca la mirada en el lugar que tiene el "ser humano en el uso de las herramientas" (Montoya & Cifuentes, 2024, p. 118) a partir del estudio de la necesidad de volver la mirada sobre el papel central del ser humano. Para ello, los autores realizan varios análisis de nociones como 'espacio', 'utopía' y 'entre'. En el caso del artículo "O anseio por Deus e a confiança em seu auxílio: SI 63(62) à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica" de Waldecir Gonzaga y Fabio da Silveira Siqueira, los investigadores se propusieron, a partir del método de "Análisis retórico bíblico semítico" (2024, p. 142), estudiar el Salmo 63(62), para esclarecer su estructura y dar cuenta de los "elementos teológicos más relevantes" (p. 142).

Continuamos con el trabajo de Lucero González Suárez, "La idolatría en la inculturación del evangelio. Reflexiones filosófico-teológicas sobre la relación entre evangelio y cultura", quien propuso demostrar, a partir de un detallado análisis, que, en América, uno de los principales problemas de la "inculturación del Evangelio" (González Suárez, 2024, p. 171) ha sido la idolatría. El artículo de

José Salvador Arellano Rodríguez y Alberto Cuauhtémoc Mayorga Madrigal, “Bioética, una disciplina de estructura filosófica. Reflexiones sobre los métodos de la bioética”, tiene como propósito demostrar que las diversas polémicas, así como los conocimientos desde disciplinas heterogéneas en torno a la bioética tienen como base “una estructura filosófica” (Arellano Rodríguez & Mayorga Madrigal, 2024, p. 198).

Ahora, el trabajo “Glosas introductorias al estudio del cuerpo presente: capitalismo e historia en clave política”, de Santiago Verhelst Hoyos, ofrece indicaciones para reflexionar sobre “el cuerpo en el mundo contemporáneo a través de la consideración del cuerpo en la historia y en el capitalismo” (Verhelst Hoyos, 2024, p. 220), para lo cual recurre a las implicaciones histórico-políticas en los que se ven inmersos los cuerpos en la actualidad. La investigación de Carmen Gutiérrez Jordano, en “Una ética empática como fundamento de la apreciación estética no antropomorfista de los animales”, realiza un análisis de manifestaciones estéticas vinculadas con animales en el que estos no sean vistos desde una óptica “antropomorfista” (Gutiérrez Jordano, 2024, p. 246). Para ello, discute con algunos filósofos de la tradición occidental que expresaron, según la autora, una visión antropocéntrica de la naturaleza.

En su artículo, “Escenarios contrafácticos. Una reflexión sobre la Teoría institucional del arte”, Adrià Harillo Pla establece una relación entre “el mundo del arte” (Harillo Pla, 2024, p. 273) y los llamados escenarios contrafácticos para pensar la relación con la teoría institucional del arte y cuestionar el por qué lo que pudo ser arte no llegó a serlo en el denominado contexto institucional. En “Inconsciente ideológico, ethos histórico y afecto: las formas históricas de la individualidad y la problematización del barroco”, Violeta Garrido se propuso elucidar cómo operan las “formas históricas de la individualidad” (Garrido, 2024, p. 289), desde el advenimiento de la modernidad, y su relación “con los modos de producción económicos”, para lo cual tiene como referente central la figura de sujeto.

Los investigadores Oscar Gracia Landaeta y Andrés Laguna Tapia en “Radiabilidad y banalidad: el “burgués” como núcleo de la reflexión arendtiana sobre el mal” se propusieron contribuir al debate de la figura del burgués apoyán-

dose para ello en los estudios de Arendt sobre las nociones de “mal radical” y “banalidad del mal” (Gracia Landaeta & Laguna Tapia, 2024, p. 314). Y en el trabajo, “Homini cochlea o tiburón del rendimiento. El horizonte subjetivo por venir en el marco del capitalismo contemporáneo pospandémico”, de Andrés Botero Bernal, Javier Orlando Aguirre Román y Juan David Almeyda Sarmiento, los autores estudiaron y expusieron potenciales “alternativas subjetivas” (Botero Bernal et al., 2024, p. 346) que podrían darse en el marco del actual capitalismo. El punto de referencia al que apelan es la propuesta filosófica de Byung-Chul Han teniendo en cuenta la “sociedad neoliberal en el marco de la pospandemia” (p. 436).

El tema de la investigación del profesor Jorge Costadoat, “La compleja determinación de la identidad de los presbíteros. Indagaciones en algunos documentos de la formación del clero latinoamericano”, se centra en “la recepción de la enseñanza conciliar” (Costadoat, 2024, p. 377) por parte del clero de “la Iglesia latinoamericana y caribeña” y en la revisión de la concepción del sacerdocio en la iglesia. Y, a su vez, analiza la recepción en Latinoamérica del Concilio Vaticano II en relación con “la determinación de la identidad de los presbíteros” (p. 377). El artículo, “Otros marcos de representación de la guerra, que no hemos escuchado: de la «vida fungible» a la vida biográfica de un excombatiente en proceso de reintegración”, de Adriana María Ruiz Gutiérrez y Conrado de Jesús Giraldo Zuluaga tuvo como objetivo revelar las diferentes interpretaciones de relatos de las “figuras ausentes y anónimas de los modelos que gobiernan la representación de la violencia” (Ruiz Gutiérrez & Giraldo Zuluaga, 2024, p. 405). Para ello, realizaron una entrevista a profundidad a un excombatiente y tuvieron como referentes básicos a Arendt y a Butler.

Cerramos los artículos con “Lectura y espiritualidad: la experiencia de la pandemia”, de Vanina Papalini y Melisa Maina. Mediante encuestas a una población significativa de Córdoba, Argentina, las investigadoras analizaron en este trabajo las prácticas de “lectura durante la pandemia del COVID-19” (Papalini & Maina, 2024, p. 426). Los hallazgos mostraron que la lectura ocupó el segundo lugar entre las actividades culturales comunes. Y en “Sinodalidad en perspectiva feminista: implicaciones y desafíos para la iglesia del siglo XXI”, de Luz Milena López Jiménez y Natacha Ramírez Tamayo, se exploraron “algu-

nas implicaciones y desafíos" (López Jiménez & Ramírez Tamayo, 2024, p. 453) de teólogas feministas "frente a la participación activa de las mujeres en la Iglesia católica" (p. 453). Para las autoras la propuesta de una iglesia sinodal debe implicar la incorporación de mujeres en los escenarios eclesiales.

Finalmente, en el espacio literario podremos leer un relato acerca del riesgo de ser absorbido por la cotidianidad de la vida adulta. Magistralmente, "Exhumación" de David Esteban Zuluaga Mesa (2024), nos enseña lo inconveniente de dejarnos embozar en tierra y perder la vitalidad de la niñez.

Referencias

- Arellano Rodríguez, J. S., & Mayorga Madrigal, A. C. (2024). Bioética, una disciplina de estructura filosófica. Reflexiones sobre los métodos de la bioética. *Perseitas*, 12, 197–218. <https://doi.org/10.21501/23461780.4754>
- Botero Bernal, A., Aguirre, J. O., & Almeyda Sarmiento, J. D. (2024). Homini cochlea o tiburón del rendimiento. El horizonte subjetivo por venir en el marco del capitalismo contemporáneo pospandémico. *Perseitas*, 12, 345–374. <https://doi.org/10.21501/23461780.4884>
- Costadoat, J. (2024). La compleja determinación de la identidad de los presbíteros. Indagaciones en algunos documentos de la formación del clero latinoamericano. *Perseitas*, 12, 375–400. <https://doi.org/10.21501/23461780.4795>
- Garrido, V. (2024). Inconsciente ideológico, ethos histórico y afecto: las formas históricas de la individualidad y la problematización del barroco. *Perseitas*, 12, 286–313. <https://doi.org/10.21501/23461780.4805>
- Gonzaga, W., & da Silveira Siqueira, F. (2024). O anseio por Deus e a confiança em seu auxílio: SI 63(62) à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *Perseitas*, 12, 140–169. <https://doi.org/10.21501/23461780.4765>

- González Suárez, L. (2024). La idolatría en la inculcación del evangelio. Reflexiones filosófico-teológicas sobre la relación entre evangelio y cultura. *Perseitas*, 12, 170–196. <https://doi.org/10.21501/23461780.4681>
- Gracia Landaeta, O., & Laguna Tapia, A. (2024). Radicalidad y banalidad: el “burgués” como núcleo de la reflexión arendtiana sobre el mal. *Perseitas*, 12, 314–344. <https://doi.org/10.21501/23461780.4781>
- Gutiérrez Jordano, C. (2024). Una ética empática como fundamento de la apreciación estética no antropomorfista de los animales. *Perseitas*, 12, 246–272. <https://doi.org/10.21501/23461780.4788>
- Harillo Pla, A. (2024). Escenarios contrafácticos. Una reflexión sobre la Teoría institucional del arte. *Perseitas*, 12, 273–285. <https://doi.org/10.21501/23461780.4787>
- Hernández Valencia, J. S. (2024). Influence of the Enochic tradition on Qumran: reception and adaptation of the Watchers and Giants as a case study. *Perseitas*, 12, 34–71. <https://doi.org/10.21501/23461780.4671>
- López Jiménez, L. M., & Ramírez Tamayo, N. (2024). Sinodalidad en perspectiva feminista: implicaciones y desafíos para la iglesia del siglo XXI. *Perseitas*, 12, 451–480. <https://doi.org/10.21501/23461780.4812>
- Montoya, A. C., & Cifuentes, J. D. (2024). Cuestionamientos a las relaciones en el metaverso. El “entre” como espacio de encuentro y significación. *Perseitas*, 12, 116–135. <https://doi.org/10.21501/23461780.4761>
- Ocampo Ponce, M. (2024). Algunos fundamentos de la filosofía realista de Santo Tomás de Aquino para una valoración de la inteligencia artificial (IA). *Perseitas*, 12, 72–92. <https://doi.org/10.21501/23461780.4724>
- Papalini, V., & Maina, M. (2024). Lectura y espiritualidad: la experiencia de la pandemia. *Perseitas*, 12, 425–450. <https://doi.org/10.21501/23461780.4793>

Ruiz Gutiérrez, A. M., & Giraldo Zuluaga, C. de J. (2024). Otros marcos de representación de la guerra, que no hemos escuchado: de la «vida fungible» a la vida biográfica de un excombatiente en proceso de reintegración. *Perseitas*, 12, 401–424. <https://doi.org/10.21501/23461780.4779>

Solís-Nova, D. (2024). El encuentro como categoría metafísica en la filosofía de François Jullien. *Perseitas*, 12, 93–115. <https://doi.org/10.21501/23461780.4707>

Toro-Jaramillo, I.-D. (2024). Desafíos y condiciones de la escritura académica. *Perseitas*, 12. <https://doi.org/10.21501/23461780.XXXX>

Troiano, M. (2024). Ser Dios: la *unio mystica* según Plotino y sus adversarios gnósticos. *Perseitas*, 12, 1–33. <https://doi.org/10.21501/23461780.4649>

Verhelst Hoyos, S. (2024). Glosas introductorias al estudio del cuerpo presente: capitalismo e historia en clave política. *Perseitas*, 12, 219–245. <https://doi.org/10.21501/23461780.4763>

Zuluaga Mesa, D. E. (2024). Exhumación. *Perseitas*, 12. <https://doi.org/10.21501/23461780.4789>

Editorial

Desafíos y condiciones de la escritura académica

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.5124>

*Iván-Darío Toro-Jaramillo**

Investigar, escribir y publicar textos académicos se ha convertido en una exigencia cada vez mayor para los investigadores. La investigación, así como la escritura científica y la publicación de textos académicos, se conciben recientemente bajo características y condiciones de rigurosidad.

La investigación, como la construcción de problemas y métodos de investigación, requiere, por una parte, no solo preguntar por el ¿cómo se investiga?, sino que exige formar en los Fundamentos epistemológicos de la investigación y la metodología de la investigación, así como también incentivar la creatividad e innovación, la capacidad de iniciativa y de improvisación, al momento de querer investigar. Si bien en Colombia se ha avanzado significativamente en la investigación y en la formación de investigadores, todavía se tiene un camino por recorrer, principalmente, en relación con las políticas e inversión en investigación.

* Posdoctor (PUC-Rio); Ph. D. en Filosofía y Ph. D. en Teología. Docente investigador, editor de la Revista Cuestiones Teológicas y de la Revista Escritos, de la Universidad Pontificia Bolivariana. Coordinador de la Línea de investigación: Humanismo y Organizaciones. Integrante del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura, Medellín-Colombia. Correo electrónico: ivandario.toro@upb.edu.co, <https://orcid.org/0000-0002-8639-3567>

Por su parte, la escritura científica implica, además de escribir bien y escribir correctamente, lo que no solo se refiere a aspectos relacionados con la redacción y la ortografía, sino que requiere abordar los grandes temas de la retórica y la argumentación, con el propósito de persuadir/convencer, y que, a la vez, pueda conseguirse la eficacia/validez de aquello que escribimos.

Nos referimos a textos académicos o científicos, sabiendo lo que dice Paul Ricoeur (1989), en su obra *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II* a propósito de la pregunta: “¿Qué es un texto?”, a lo que responde: “Llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura. Según esta definición, la fijación por la escritura es constitutiva del texto mismo. Pero, ¿qué es lo que fija la escritura? Dijimos: todo discurso” (p. 169). Por tanto, nos referimos a las distintas clases de textos que buscamos publicar.

La publicación de textos, sometida al principio de “publicar o perecer” (*publish or perish*), ha conducido no solo a ciertos desafíos y retos para los investigadores, sino que también ha traído consigo algunas dificultades y “anomalías”, como la del productivismo académico (Arias Londoño & Toro-Jaramillo, 2020), al tener que publicar para mantenerse activo en las instituciones y en la vida académica. La presión por publicar, que muchas veces se ejerce sobre los investigadores, ha generado ciertas consecuencias en detrimento del mismo conocimiento.

La retórica en la escritura de textos académicos

El texto científico requiere, además de los asuntos formales de la escritura de textos, la formación en retórica y argumentación. La retórica, en lo cotidiano, se ha llegado a entender como lenguaje florido o simple palabrería, habiéndose perdido el sentido aristotélico de “arte de la persuasión”: “Ἐστιν ῥῆτορικὴ δὲ δύναμις περὶ ἔκαστον τοῦ θεάσασθαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν (Retórica, I, 2.1) (“Entendamos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”) (Aristóteles, 1999, p. 173). De esta manera, para Aristóteles, la retórica no es solo una técnica, sino, más bien, un arte (*téchne*) que implica el uso racional y deliberado de los recursos persuasivos,

siempre dentro de un marco ético y lógico (*Retórica*, I, 2.1). Dominar el arte de la retórica ayudará a la escritura de textos académicos, sobre todo si con el texto logramos, en términos aristotélicos, “persuadir” /convencer, en primer lugar, al editor, y, posteriormente al lector. Para Perelman y Olbrechts Tyteca (1989), “históricamente, la retórica fue adquiriendo connotaciones negativas a medida que se iba desvinculando de la filosofía con la que Platón y Aristóteles la habían fecundado” (p. 10).

También, en la escritura de textos académicos se necesita tener en cuenta lo que expresaba Cicerón (2019) a partir del triple concepto: *docere, movere, placere* (enseñar, commover, deleitar), lo que llegó a popularizarse en la tradición retórica latina. ¿Por qué es importante en la escritura de textos este triple concepto? Según Cicerón (2019), *docere* (De Oratore, II, 115): “El principal deber del orador [escritor] es hablar [escribir] de tal modo que instruya a quien escucha [al lector]” (p. 254). En ocasiones una de las dificultades de ciertos textos académicos es que no logran decir nada, o al menos nada significativo para el lector.

Además, en la escritura de textos debe tenerse en cuenta el concepto ciceroniano de *movere* (De Oratore, II, 189): “Nada mueve tanto al hombre como la elocuencia” (p. 286). En este sentido, el texto académico debe ser “elocuente”, es decir, lograr impactar al lector. Un texto escrito con elocuencia termina siendo un texto relevante, genera interés y “atrapa” al lector.

Finalmente, respecto al concepto de *placere*, Cicerón (2019) afirmaba: “Es necesario que el discurso [el texto] sea deleitable para que se mantenga el interés del auditorio [lector]” (p. 258) (De Oratore, II, 128), de modo que motive a leer el texto. Nada mejor que un texto provoque el gusto/deleite de la lectura.

Por su parte, para Quintiliano (2004) la retórica es: “Rhetorice est ars bene dicendi” (*Institutio Oratoria*, Libro II, Capítulo 17, 37), donde el *bene* tiene una triple connotación de eficacia, moralidad y belleza (Perelman & Olbrechts Tyteca, 1989). El texto académico debe ser “bello”, y la belleza de un texto está tanto en la escritura como en el lenguaje que se utiliza, pero también, está en la coherencia del texto. Un texto bien escrito es bello.

Para Quintilio no basta con tener una buena técnica al momento de hablar, sino que también se requiere del aspecto ético. El orador ideal [el escritor ideal] no solo debe ser hábil en su discurso, también debe ser un hombre virtuoso, lo que se resume en su célebre frase: “*Vir bonus dicendi peritus*” [“Un hombre bueno, experto en el arte de hablar”] (*Institutio Oratoria*, Libro XII, Capítulo 1, 1). De esta forma, la expresión quintiliana: *ars bene dicendi* subraya la unión entre la técnica y el hecho moral, destacando la importancia de la ética en el ejercicio del arte de la persuasión. Esta afirmación de Quintilio remite a la dimensión ética del autor en la escritura y publicación de textos.

En este sentido, entonces, no solo se trata del “arte del bien hablar (decir)”, sino también del “arte del bien escribir”, pues este implica una técnica discursiva especializada en procesos y recursos de convencimiento, persuasión, disuadir a alguien de algo, seducirlo personalmente o atraparlo en las redes de la escritura.

La argumentación en la escritura de textos académicos

La retórica es una disciplina que hoy comparte con el estudio de la argumentación tanto la posibilidad de aportar al discurso, como ciertas características. La actual teoría de la argumentación surge hacia mediados del siglo XX, llevando a la formación de cuatro líneas de investigación que constituyen lo que se llama “Teoría de la argumentación”. La primera de estas líneas de investigación está bajo la influencia de obras como *The Uses of Argument* de Toulmin (2003). Desde su publicación original en 1958, la obra se ha convertido en un texto clave en los estudios de lógica y argumentación, pues desde la reflexión filosófica trata acerca de la estructura de un argumento, así como de sus criterios de validez. Una segunda línea de investigación está en relación con la obra: *Fallacies*, de Hamblin (2022). Este texto seminal analiza la historia y naturaleza de las falacias lógicas, de una serie de argumentos que tradicionalmente han sido considerados como inválidos o “falacias”. La tercera línea de investigación se relaciona con el texto: *La Nouvelle Rhétorique*, de Perelman y Olbrechts Tytca (1989). Es un clásico texto de referencia obligado para los temas de la Teoría de la argumentación, al tratar el estudio de la argumentación en tanto

medio de persuasión. Finalmente, la cuarta línea de investigación se refiere a la obra *Normative Logic and Ethics*, de Paul Lorenzen (1984). El texto original es de 1969, y se refiere a la elaboración de una “dialéctica”, entendida como una teoría de la argumentación en el contexto de un diálogo o discusión.

Así pues, el texto académico debe encerrar una argumentación:

Se argumenta, generalmente, porque algo no parece evidente, a uno mismo o a un interlocutor ... la argumentación debe partir de algo que esté fuera de duda (para uno mismo, o para el interlocutor), así que normalmente usamos como premisa de nuestro argumento unos datos y creencias que consideramos evidentes, inobjetables, fuera de duda, o razonablemente aceptables. Perelman los llama ‘acuerdos sobre lo real’ y ‘acuerdos sobre lo preferible’. (Posada, 2017, pp. 30-31)

En la obra aristotélica el *Organon* se tienen dos formas de razonamientos, los analíticos y los dialécticos. El estudio que hizo Aristóteles de los razonamientos analíticos

en los Primeros y Segundos analíticos, le valió ser considerado en la historia de la filosofía como el padre de la lógica formal. Pero los lógicos modernos perdieron de vista, porque no se habían dado cuenta de la importancia, que Aristóteles también había estudiado los razonamientos dialécticos en los Tópicos, La retórica y Las refutaciones sofísticas, lo que hace de él, igualmente, el padre de la teoría de la argumentación. (Perelman & Olbrechts Tyteca, 1989, p. 27)

Cuando queremos escribir un texto académico lo primero que debemos preguntarnos es: ¿qué es lo nuevo, lo distinto, lo diferente, sobre lo que quiero escribir?, y, además, ¿en dónde voy a poner la argumentación, “la fuerza de los argumentos”? Suele suceder en muchos casos que lo que escribimos no dice nada nuevo respecto a lo que ya otros autores han dicho y escrito. Al escribir un texto académico para su publicación lo primero que observa el editor de una publicación es, precisamente, si el texto aporta novedad a la discusión o al tema que trata.

El concepto de Perelman (2007), “fuerza de los argumentos”, que aparece en el capítulo XII de *El Imperio Retórico, amplitud de la argumentación y fuerza de los argumentos*, si bien puede llegar a ser “una noción confusa (necesitada de aclaración teórica) en la que se mezclan de una manera difícil de separar,

dos cualidades: la eficacia y la validez” (Posada, 2017, p. 106), es esencial para la escritura de textos académicos. En primer lugar, porque aquello sobre lo que queremos escribir debe hacerse a partir de argumentos que tengan sentido, que sean significativos y productivos porque conducen a nuevos o mejores argumentos y contribuyen al debate o a la discusión.

En segundo lugar, las características de la escritura científica son la claridad y la precisión en el lenguaje, lo que se consigue a partir de “ideas claras y distintas” (Descartes, 2022). En este sentido, seguimos lo que Descartes propone en su *Discurso del método*, diferente a lo que propone Aristóteles en el silogismo. Descartes “busca reglas fijas para descubrir verdades, no para defender tesis o exponer ideas”, mientras el silogismo “no puede ser método de descubrimiento, puesto que las premisas -so pena de ser falsas- deben ya contener la conclusión” (García, 2010, p. 13). Además, “el silogismo sirve más para exponer o defender ideas que para hallarlas” (García, 2010, p. 35). Lo anterior responde al consejo que el Quijote le da a Sancho Panza, en la Parte II, Capítulo XLIII de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*: «Sé breve en tus razonamientos, que ninguno hay gustoso si es largo» (Cervantes, 2005). Cada vez los textos académicos tienden a ser más concisos, utilizando el menor número posible de palabras, buscando la claridad y precisión en las ideas. En síntesis: el artículo científico debe ser preciso, coherente, conciso y fácilmente comprensible.

En tercer lugar, es necesario que aquello que se argumenta tenga un soporte en otros textos y autores, por tanto, las citas y referencias son necesarias. Sin embargo, este es uno de los asuntos más difíciles en la escritura de textos, pues debemos saber con claridad por qué se cita un texto y por qué se referencia un determinado autor. En ocasiones, se evidencia, en ciertos textos, que el autor no tiene claro por qué está utilizando ciertas citas o haciendo algunas referencias. Un texto tiene valor y reconocimiento académico, en buena parte, por las citas y referencias que utiliza. La mayoría de las publicaciones piden un cierto número de referencias; lo que debe evitarse es tener referencias de “relleno”, que sirvan para cumplir la cuota solicitada.

En cuarto lugar, los argumentos tienen fuerza cuando conducen a la discusión o debate en torno al tema sobre el cual se escribe y son convincentes. En sentido contrario, los argumentos carecen de fuerza cuando no se avanza en las ideas, dan vueltas sobre lo mismo o no abren nuevas líneas de investigación.

El objetivo de toda argumentación ... es provocar o acrecentar la adhesión a las tesis presentadas para su asentimiento: una argumentación eficaz es la que consigue aumentar esta intensidad de adhesión de manera que desencadene en los oyentes [lectores] la acción prevista (acción positiva o abstención), o, al menos, que cree, en ellos, una predisposición, que se manifestará en el momento oportuno. (Perelman & Olbrechts Tyteca, 1989, p. 91)

En quinto lugar, la noción “fuerza de los argumentos” está vinculada con tres hechos: “La fuerza de un argumento se relaciona con la intensidad de la adhesión que el auditorio [el lector] le otorga a sus premisas y a sus enlaces” (Posada, 2017, p. 108), por tanto, lo que se busca en el texto académico es que el lector se adhiera a lo que el autor propone, en el sentido que lo vea posible o razonable. Además, “la fuerza de un argumento depende de su relevancia en el debate en curso (aquí se combinan elementos argumentativos y de la lógica de la conversación con la actitud dialéctica)” (p. 109), es decir, que aquello sobre lo que se escribe sea relevante para el lector, y un tercer elemento,

que puede afectar tanto a la intensidad de la adhesión como a la relevancia ... trata de la presencia real o potencial del contra-argumento; así, la resistencia a los contra-argumentos (contra-ejemplos, refutaciones, falsaciones, etc.), es una expresión de la fuerza de los argumentos. (Posada, 2017, pp. 109)

Lo que significa que el autor debe ser consciente de la posibilidad de que se presenten los contra-argumentos (Posada, 2017). En este sentido, lo que se escribe no estará libre de la discusión. En síntesis:

La noción de fuerza de un argumento se refiere tanto a las cualidades propias del argumento (intensidad de la adhesión que genera y relevancia que se le concede-¿eficacia y validez?), como a la dificultad para refutarlo, es decir, la resistencia al contra-argumento. (Posada, 2017, p. 109)

En sexto lugar, “para que se desarrolle una argumentación, es preciso, en efecto, que le presten alguna atención aquellos a quienes les está destinada” (Perelman & Olbrechts Tyteca, 1989, p. 14). Los lectores serán aquellas personas a las que se quiere influir con la argumentación, para lo cual se necesita adaptar la escritura del texto a los posibles lectores. “El conocimiento, por parte del orador [el escritor], de aquellos cuya adhesión piensa obtener es, pues, una condición previa a toda argumentación eficaz” (Perelman & Olbrechts Tyteca, 1989, p. 23). En la retórica clásica tanto Aristóteles, como Cicerón y Quintiliano tienen en cuenta los distintos auditórios [lectores] a quienes se dirige el orador [escritor]. El artículo científico debe interesar a un público amplio y debe ser entendido por los lectores (claridad y precisión).

Además, en séptimo lugar, la fuerza de los argumentos obedece también a distintas perspectivas. Por ejemplo, la perspectiva lógica ofrece criterios que permiten hablar de argumentos correctos, sólidos y concluyentes. La perspectiva dialéctica presenta ciertas reglas que permiten argumentar bien en un escrito. La perspectiva retórica permite, mediante el escrito, persuadir o disuadir de algo, buscando convencer a los lectores (Perelman y Olbrechts Tyteca, 1989).

Hay que tener presente que en el texto académico

sí se disocia, en un argumento, la eficacia de la validez, el argumento se hace sospechoso (¿de falsedad?) y menos efectivo (menos eficaz). Así mismo, si un argumento que nos parecía válido tiene consecuencias que nos resultan inaceptables, dudamos de su validez. (Posada, 2017, p. 111)

De esta manera, ambos conceptos, eficacia y validez son fundamentales, pues si el texto no es eficaz significa que no ha impactado al lector:

Para garantizar la eficacia de la argumentación, el orador [escritor] debe usar como premisas aquellos ‘objetos de acuerdo’ que son aceptados por su auditorio [lectores]. Perelman llama petición de principio al error del orador [escritor] que supone aceptadas por su auditorio [lectores] unas premisas que realmente éste no acepta. Lo considera el error más grave de la argumentación, que termina en el rechazo del argumento y en el ridículo o el des prestigio del orador [escritor]. (Posada, 2017, p. 31)

Y, si los argumentos que se exponen no son válidos, porque los datos o la información no son ciertos o no han sido verificados, el texto pierde rigor y validez.

En síntesis: escribir un texto académico conduce a volver sobre aquellos asuntos esenciales de la retórica, darles fuerza a los argumentos y lograr el arte de la persuasión, con el propósito de convencer al editor y a los lectores de la importancia de los resultados alcanzados en la investigación. “Persuadir y convencer son, pues, las dos finalidades de la argumentación en general que corresponden, respectivamente, a la retórica y a la filosofía” (Perelman & Olbrechts Tyteca, 1989, p. 56).

Conflicto de interés

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

Referencias

- Arias Londoño, O., & Toro-Jaramillo, I-D. (2020). La revisión por pares. Aspectos críticos del proceso de revisión y anomalías causadas por el productivismo académico. En L. A. Cruz Soto (Coord.), *Algunos problemas de la investigación en las disciplinas financiero-administrativas* (pp. 136-166). Publicaciones Empresariales UNAM. FCA Publishing.
- Aristóteles. (1999). *Retórica*. (Q. Racionero, Trad.). Editorial Gredos.

- Cervantes Saavedra, M. de (2005). *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha.* (F. Rico, Ed.). Crítica.
- Cicerón, M. T. (2019). *Sobre el Orador.* (J. J. Iso, Trad.). Editorial Gredos.
- Descartes, R. (2022). *Discurso del método.* (Ed. trilingüe). Editorial Trotta.
- García, M. (2010). La Retórica de Aristóteles: Introducción y Comentario. Alianza Editorial.
- Hamblin, C. L. (2022). *Fallacies* [Falacias]. Advanced Reasoning Forum.
- Lorenzen, P. (1984). *Normative logic and ethics* [Lógica normativa y ética]. Bibliographisches Institut.
- Perelman, C. (2007). *El imperio retórico: Retórica y argumentación.* (A. L. Gómez Giraldo, Trad.). Grupo Editorial Norma.
- Perelman, C., & Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación: La nueva retórica.* (J. M. Martínez y Martínez, Trad.). Gredos.
- Posada, P. (2017). *Argumentación, Teoría y Práctica. Manual introductorio a las teorías de la argumentación.* Programa Editorial Universidad del Valle.
- Quintiliano, M. F. (2004). *Instituciones oratorias.* (I. Rodríguez y P. Sandier, Trads.,–en Formato HTML). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Quintilianus, M. F. *Institutionis oratoriae.* Oxonii: Clarendon 1970. https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost01/Quintilianus/qui_in00.html
- Ricoeur, P. (1989). *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II.* (2^a ed., K. Bohórquez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Toulmin, S. (2003). *The Uses of Argument* [Los usos de la argumentación]. Cambridge University Press.

Artículos

SER DIOS: LA *UNIO MYSTICA* SEGÚN PLOTINO Y SUS ADVERSARIOS GNÓSTICOS^a

Being God: the *unio mystica* according to Plotinus and his gnostic adversaries

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4649>

Recibido: febrero 8 de 2023. Aceptado: mayo 16 de 2023. Publicado: diciembre 1 de 2023

Mariano Troiano*

Resumen

Las experiencias de *unio mystica* alcanzadas por Plotino encuentran su reflejo en los escritos que los pensadores gnósticos utilizan en sus discusiones con este en Roma, tal como describen *Zostrianos* (NH VIII, 1) y *Allógenes* (NH XI, 3). A pesar de dicha rivalidad filosófica, es posible encontrar similitudes entre los testimonios si analizamos estas experiencias a través de su relación con los denominados Estados Alterados de Consciencia (EAC), concepto propuesto por la psicología de la religión. Tanto el corpus filosófico como la tradición gnóstica

* Este artículo se deriva del trabajo realizado por el autor como investigador asistente en la Universidad Nacional de La Rioja del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), iniciado en 2022 y financiado por este organismo.

* Doctor en Historia de las Religiones y Antropología Religiosa por L'École Pratique des Hautes Études, Paris, Francia. Investigador asistente en la Universidad Nacional de La Rioja-CONICET, La Rioja, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6697-181X>. Correo electrónico: marianotroiano@yahoo.com.ar.

describen este estado particular del alma ($\psi\psi\xi\eta$) al detallar el proceso místico. En dicho proceso destaca para ambos el cambio profundo en la conciencia del iniciado, aunque neoplatónicos y gnósticos difieren en los límites de identificación con la divinidad.

De esta forma, a través del análisis textual y filológico, centraremos el presente trabajo en el estudio de la *unio mystica* en dos aspectos. Por una parte, en el proceso mismo seguido por el iniciado. Por otra, en el grado de unión o contacto del visionario-iniciado con el *Absoluto* o la divinidad. Dicho análisis subrayará los caminos comunes que impulsaban ambas escuelas de pensamiento en su búsqueda de lo trascendente, a la vez que planteará preguntas esenciales sobre dicho proceso que delimitarán claramente las diferencias entre las mismas.

Palabras clave

Alma; Gnosticismo; Plotino; Transfiguración; Trascendencia; *Unio mystica*.

Abstract

The experiences of *unio mystica* reached by Plotinus find their reflection in the writings that Gnostic thinkers used in their discussions with him in Rome, as described by Zostrianos (NH VIII, 1) and Allogenes (NH XI, 3). Despite this philosophical rivalry, it is possible to find similarities between the testimonies if we analyze these experiences through their relationship with the Altered States of Consciousness (ASC), a concept proposed by the Psychology of Religion. Both the philosophical corpus and the Gnostic tradition describe this particular state of the soul ($\psi\psi\xi\eta$) in detail when outlining the mystical process. In this process, both testimonies emphasize the profound change in the initiate's consciousness itself, although Neoplatonists and Gnostics differ in the limits on the level of identification with the divinity.

Then, through textual and philological analysis, we will focus this paper on the study of the *unio mystica* in two aspects. In the first place, in the process itself followed by the initiate. In the second place, in the extent of union or contact of the visionary-initiate with the Absolute or the divinity. This analysis will highlight the common paths that both schools of thought promoted in their search for the transcendent, while at the same time will rise essential questions about this process that will clearly define the differences between them.

Keywords

Gnosticism; Plotinus; Soul; Transfiguration; Transcendence; *Unio Mystica*.

Introducción

En el encuentro del Enoch Seminar en Villa Cagnola, Milán, en 2015,¹ “Apocalipticismo y Misticismo” se presentó como eje de discusión y contó con la presencia de notables especialistas como April DeConick o Dylan Burns, entre otros. Las discusiones se centraron principalmente en el aspecto conceptual y se polemizó sobre la pertinencia en el uso de tales términos. Se aportaron nuevos puntos de vista en el intento de redefinir dichos conceptos teniendo en cuenta los aspectos *emic* o *etic* de los términos apocalipticismo y misticismo (DeConick, 2015); se reactualizaron contrastes tales como *unio liturgica* vs *unio mystica*² o los existentes entre la visión mística y la manifestación oral de lo divino (Orlov, 2015); y se presentaron las similitudes y diferencias entre las manifestaciones del misticismo judío y el gnóstico (Burns, 2015).

Si bien consideramos importantes dichos debates, e incluso adoptaremos algunos de los conceptos para el presente trabajo, quisiéramos destacar que, tal cual como bien sabemos los estudiosos del gnósticismo, es claro que un solo concepto no puede definir y delimitar la multiplicidad de experiencias que refieren los textos. Asimismo, la búsqueda de nuevos conceptos generales, tales como *experiencia religiosa*, propuestos en dicho encuentro, denotan una amplitud excesiva que socava la necesaria precisión e impide transmitir con claridad el tema que se está tratando.

Dada la polisemia y ambigüedad del término “mística”, adaptaremos una definición inicial e imperfecta planteada por Juan Martín Velasco (2003), que trataremos de matizar a lo largo del presente estudio. Para el autor, “mística” refiere en términos imprecisos a experiencias interiores y fruitivas de la conciencia con lo *Absoluto* o divino. Agrega que el contexto en el que dichas

¹ Para conocer más sobre este evento, se puede acceder al siguiente enlace: <http://enochseminar.org/enoch-seminars/milan-2015>

² Para *unio mystica* e *unio litúrgica* nos basamos, al igual que Orlov (2015) en la cita de Peter Schäfer (2009) a quien seguiremos en la aplicación diferenciada de ambos tipos de unión: “I have proposed that for this experience we employ the phrase *unio litúrgica*, liturgical union or communion, in contrast to the misleading phrase *unio mystica*, or mystical union, of the adept with God. This liturgical union of the mystic with the angels and, to a certain degree, with God (occurring during the angels' and the mystic's joint praise of God) is one of the most important characteristics shared by the Hekhalot literature and the ascent apocalypses [He propuesto que para esta experiencia empleemos la frase ‘*unio litúrgica*’, que significa unión litúrgica o comunión, en contraste con la frase engañosa ‘*unio mystica*’, o unión mística del adepto con Dios. Esta unión litúrgica del místico con los ángeles y, en cierta medida, con Dios (que tiene lugar durante la alabanza conjunta a Dios de los ángeles y el místico) es una de las características más importantes compartidas por la literatura Hekhalot y los apocalipsis de ascensión]” (p. 341).

experiencias se inscriben determina formas muy diferentes de mística y que la centralidad de la unión del sujeto con lo *Absoluto* no agota las manifestaciones a las cuales la palabra refiere (p. 23).

Tal como se observa en los párrafos mencionados, el autor mismo matiza su definición. Matices a los cuales agregaremos que el carácter *fruitivo* de las experiencias místicas aludidas, si bien se da al término de las mismas, es antecedido por constantes vivencias de miedo, terror y angustia tal como describirán algunos textos que expondremos.

Es por lo anteriormente expuesto que este artículo centrará el estudio de la *unio mystica* en dos aspectos. Por una parte, en el proceso mismo seguido por el practicante. Por otra, en la unión o el contacto del visionario-iniciado con el *Absoluto* o la divinidad.

Por su parte, Francisco Diez de Velasco (1997) pone el acento en la “alteridad” fisiológica que conduce a tales experiencias:

Un modo de funcionamiento del cerebro que resulta diferente del que preside el razonamiento lógico. El trance místico es un estado de conciencia alterada que se manifiesta desde el punto de vista fisiológico (según algunos autores, aunque se trata de un tema controvertido, puede resultar de interés repasarlo) por medio de una implicación principal del hemisferio cerebral derecho. Éste se caracteriza en su funcionamiento por la dificultad en la expresión en los modos lógicos (y socializables por medio del lenguaje) del hemisferio cerebral izquierdo. (p. 408)

Así, el estudio de las experiencias místicas ha establecido tanto su alteridad como la dificultad de definirlas a través de los conceptos actuales del lenguaje científico. En este sentido, y tal cual lo expone la *Encyclopedia of Psychology and Religion*, las experiencias místicas son consideradas una categoría del concepto psicológico de Estado Alterado de Conciencia (EAC), en el cual se experimenta un encuentro con una realidad fuera de lo ordinario (Randolph-Seng, 2014, p. 42b). Dicho término coloca en el centro del debate la complejidad de las relaciones entre religión y psicología ya que, a pesar del notable y creciente desarrollo de las ciencias de la religión, la psicología de la religión no se encuentra todavía hoy bien definida (Gómez Sánchez, 2012, pp. 153-154). Así,

un paso en la dirección correcta implica sortear el reduccionismo de concebir la idea de Dios o de lo divino como una mera proyección de los deseos humanos y aceptar, como lo afirma Francisco Rubia Vila (2012), que si las experiencias místicas son el resultado de un sustrato neurobiológico cerebral, son por lo tanto innatas en el ser humano y como tal ameritan su estudio científico.³

Lo que intentamos afirmar es que ya sea producto de procesos internos del cerebro o consecuencia del llamado de una potencia trascendente, la experiencia mística asociada a un Estado Alterado de Conciencia (EAC) es un fenómeno profundamente transformador para el individuo que lo experimenta y representa para él un contacto con una realidad absolutamente diferente, tal como veremos en los testimonios tardoantiguos.

El presente trabajo aborda dichas experiencias comparando lo expuesto por Plotino en sus *Enéadas* con el camino propuesto por una trilogía de textos gnósticos —*Las tres estelas de Set* (NH VII, 5), *Zostrianos* (NH VIII, 1) y *Allógenes* (XI, 3)—, donde los visionarios describen con conceptos filosóficos y mitológicos las transformaciones psicológicas y espirituales que experimentan.

Es necesario subrayar que, si bien la concepción de lo divino, es decir el objetivo último de dichas experiencias, determina directamente el proceso y el resultado de la *unio mystica*, dada la complejidad de dichas concepciones, buscaremos centrarnos en algunos de los pasos que determinan el proceso y en el momento final de unión con lo divino sin detenernos mayormente en la descripción de dicho objetivo. En este sentido, nuestro estudio se enfocará en analizar las transformaciones psicológicas que acontecen en el sujeto visionario y no en el objeto de su visión. Dicho enfoque nos permitirá no solo analizar los cambios sucesivos producidos en los sujetos, sino también plantear los límites de su identificación con lo *Absoluto*.

³ Es así como destacamos la postura escéptica del neurofisiólogo Francisco José Rubia Vila (2012) quien en su artículo “Religión y Cerebro” sostiene la hipótesis según la cual la experiencia de trascendencia mística se encuentra en el origen mismo de la religión, siendo este tipo de experiencias, tan antiguas como el ser humano (p. 191). El autor agrega: “Hemos visto que se puede interpretar esta experiencia como proveniente de la excitación de estructuras del sistema límbico del cerebro y que esta interpretación, que viene avalada por experimentos en humanos, puede ser perfectamente asumida por creyentes y por incrédulos; para los primeros las estructuras en cuestión son necesarias para la comunicación con la divinidad, ya que si no existieran esta comunicación sería imposible; para los segundos estas estructuras explicarían la presencia de la religión en todas las culturas y en todas las épocas de la humanidad, dando origen a la proyección de los dioses desde el interior de nuestra mente al mundo externo” (p. 191).

La mística plotiniana

Con evidente deleite, Porfirio (ca. 270 d.C./1982) describe en *Vida de Plotino* 23 las experiencias de *unio mystica* alcanzadas por su maestro:

Plotino, él, “tuvo la visión cercana de la meta”. El fin y el objetivo era para él la íntima unión con Dios que está por encima de todas las cosas. Cuando estuve con él, alcanzó cuatro veces este objetivo, a través de un acto incalificable, y no por poder (...) Esto es lo que de acuerdo al oráculo, hizo Plotino y lo cual alcanzó cuando todavía estaba envuelto en el cuerpo. (pp. 166-167)

La excepcionalidad de tales experiencias y la admiración alcanzada por aquel que accede a dicha maestría, queda manifiesta en el relato de Porfirio y en la descripción realizada por el propio Plotino en el *Tratado 38* 34, 30-32⁴ refiriéndose a la unión del alma con lo trascendente: “ella [el alma] declara que esta alegría no se debe a un cosquilleo del cuerpo, sino al regreso a su antigua felicidad” (en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 474).⁵

Establecido el objetivo, la pregunta es cómo lograr la unión con lo divino. Plotino (*Tratado 2*) nos propone, un camino de purificación del alma que le permite el regreso a su dignidad original. En efecto, el alma es una realidad divina, que pertenece al dominio de lo inteligible, no abandona el dominio del cual es originaria y su “descenso en el cuerpo” es parcial o relativo. En definitiva, el alma produce el cuerpo sin escindirse del Intelecto, su principio y su propio progenitor (en Plotin, 254-262 d.C./2002a, p. 100).

Los males vienen al alma del exterior y es necesario que el alma practique las virtudes purificadoras a fin de retornar a su origen divino. El hombre que procede a este desapego de los males, mira su interior en busca del intelecto y del bien en él ocultos. El camino es la interiorización y la actualización de las virtudes ya presentes en el alma: “dentro de sí misma en la intuición de sí misma

⁴ En la citas de los textos plotinianos privilegiaremos en primer lugar el orden original de los Tratados establecido por Plotino y no el reordenamiento posterior realizado por Porfirio. Así, se indica primero el número del Tratado, luego el número del capítulo y finalmente las líneas que abarcan la cita. Por otra parte, la traducción propia de las fuentes ha sido realizada confrontando ediciones críticas en francés y español, pero se indica la principal fuente utilizada.

⁵ Utilizaremos la citación que remite al orden cronológico de los tratados de Plotino para remitir al lector al texto original del neoplatónico.

y de lo que era anteriormente, viéndolas como estatuas erigidas dentro de ella tras haberlas dejado bien limpias, pues estaban llenas de herrumbre por el tiempo" (*Tratado 210*, 43-47, en Plotin, 254-262 d.C./2002a, p. 122).⁶

El alma contempla tanto el Intelecto, donde ella encuentra su origen, como el mundo sensible y las cosas corporales que anima y debe cuidar. Todo el *Tratado 19* afirma el carácter intelectual del alma y describe su virtud consistente en despegarse del mundo sensible, para tornarse hacia el Intelecto, hasta ser absorbida e identificarse plenamente con él. Partiendo del *Teeteto* 176b y su afirmación sobre "la huída de los males", Plotino (*Tratado 19 1*, 4-8, en Plotin, 254-262 d.C./2003b, p. 431) plantea esta huída como un " $\Theta\epsilon\omega\ \delta\muoiωθ\eta\vai$ " [asemejarse a Dios], pero para cumplir este objetivo es necesario interrogarse sobre los atributos de lo divino que buscamos imitar y cuyas virtudes debemos asimilar. Tal cual lo afirma García Bazán (2011), "esta interpretación de la 'huida' acompañará a Plotino durante toda su producción. Cf. En. I, 2 (19), I,I y ss.; II, 9 (33), 18; I, 8 (51) 6" (p. 40, nota 20).

Es en este punto cuando el filósofo afirma que la trascendencia absoluta del *Uno* excluye las virtudes. En efecto, la divinidad no tiene virtudes, ellas pertenecen al orden de lo psíquico (*Tratado 19 3*, 32-35). De ahí la paradoja: nuestras virtudes nos hacen devenir iguales a una realidad divina que no posee ninguna (en Plotin, 254-262 d.C./ 2003b, p. 421). Sin embargo, las virtudes son necesarias, ya que la idea fundamental de Plotino es que estas son una *kátharsis* ($\kappa\acute{a}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$), una purificación del alma. Esta noción permite el proceso de asimilación a lo divino.

Dicha *kátharsis* presenta dos aspectos: uno negativo, a través de un proceso de desprendimiento ($\alpha\varphiai\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$) de las realidades corporales o sensibles y un aspecto positivo, que consiste en el retorno ($\acute{e}\pi\iota\sigma\tau\rho\epsilon\varphi\epsilon\iota\varsigma$) del alma hacia su principio, el Intelecto (*Tratado 19 4*, 5-30, en Plotin, 254-262 d.C./2003b, p. 437-438). Por el primer aspecto el alma se desprende de todos los males exte-

⁶ Plotino (254-262 d.C./2003b) no establece niveles de virtud ya que solo habla de virtudes cívicas y otras más altas (1, 16 y 3, 1) y si bien las virtudes cardinales (reflexión, coraje, dominio de sí mismo y justicia) recorren todo el Tratado 19, al no pertencer a la divinidad, ellas no hacen más que asimilarnos imperfectamente a ella. Sobre la importancia de las virtudes ver el Tratado 51 6, 18-20. Él considera que la única actividad ética es la búsqueda continua del alma por la unión con lo divino; no se trata entonces de una ética sobre la relación del individuo con los otros. Es una ética indisociable de la dialéctica y de la estructura metafísica del mundo plotiniano (Cf. García Bazán, 2011, pp. 31-32).

riores que le pesan y le impiden elevarse; por el segundo ella retorna a su origen y es iluminada, despertando en ella las huellas de lo inteligible que habían permanecido ocultas cuando ella se tornó hacia el cuerpo. Este movimiento del alma que se torna hacia el mundo inteligible es la condición de la contemplación. Como lo expresa Flamand (en Plotin, 254-262 d.C./ 2003b, p. 421), una contemplación y una impronta de lo que el alma ha visto, estampada en ella y actuante (Cf. Plotino, *Tratado 19* 2, 19-20, en Plotin, 254-262 d.C./ 2003b, p. 435). En este nivel, las virtudes consisten en suprimir las pasiones y aparece entonces en Plotino el ideal de la pasividad (ἀπάθεια). Pero la pasividad no es un fin en sí mismo, sino la contemplación de lo inteligible que permite al alma la verdadera asimilación con lo divino, restableciéndola en su verdadera naturaleza divina.⁷

Así, no existe similitud inicial entre el hombre y lo divino, el alma del primero *participa* de lo intelligible y, tanto a través del ejercicio de las virtudes filosóficas como de la purificación antes mencionada, llega a la contemplación de la divinidad. Pero, tal como Plotino se pregunta al inicio del capítulo 5, en el *Tratado 19*, ¿hasta dónde puede llegar la purificación?, es decir, ¿a qué nos volvemos similares y con cuál dios nos identificamos? (en Plotin, 254-262 d.C./ 2003b, p. 438) Identificación, ciertamente, pues el objetivo final de la purificación es devenir uno con el Uno. El hombre virtuoso, dice Plotino (*Tratado 19* 6, 6-7), se ha vuelto “puramente y simplemente un dios (εἰ δέ μηδέν θεὸς μόνος), un dios entre aquellos que vienen después del primer dios” (en Plotin, 254-262 d.C./ 2003b, p. 440) y su identidad está en el mundo inteligible.

Sin embargo, siendo el iniciado Intelecto, habiendo llegado al mundo inteligible, no termina su camino. En efecto, la absoluta trascendencia del Uno lo ubica “en la antesala del Bien”, “más allá del Intelecto (voῦ επέκεινα)” (García Bazán, 2011, p. 47). De lo Uno nada puede saberse ni decirse, pues ningún conocimiento es posible de Él ni ninguna característica le conviene, ya que, de poseer estas características, ellas permitirían la construcción de un conocimiento científico sobre lo conocido o la adjudicación de propiedades que lo determinen y limiten (García Bazán, 2011, p. 52).

⁷ Es importante remarcar que, siendo el Intelecto la realidad divina más próxima del alma, aquella por la cual el alma accede directamente al Uno, no tiene otra vía para huir de los males que haciéndose lo más intelectual posible. Pero, si bien no hay otro camino para el alma, es necesario recalcar que, siendo ella de origen divino, no necesita de ningún mediador para acceder a Dios.

Se trata de una afirmación radical de la superioridad del Uno.⁸ Así, el Intelecto no es absolutamente uno y primero, ya que existe una forma de alteridad entre lo que piensa (sujeto-*noûs*) y lo que es pensado (objeto-*noêtón*), es a la vez uno y dos, “simple y no simple” (*Tratado 24 1, 13*, en Plotin, 263-268 d.C/2004b, p.110). Sin embargo, el Intelecto se piensa a sí mismo, no a una realidad exterior y, por lo tanto, él permanece uno; a diferencia del alma, para quien todo objeto, sensible u inteligible, es aprehendido como una realidad distinta a ella sin que el alma sea capaz de reconocerse en ella o identificarse.

Ahora bien, aunque el objeto del Intelecto es pensarse a sí mismo, la absoluta trascendencia del Uno, exterior al pensamiento que lo limita, y el primer pensamiento del Intelecto, hace evidente la tensión ontológica entre Intelecto y Uno (*Tratado 24 3, 23-25*, en Plotin, en Plotin, 263-268 d.C/2004b, p.112). Pues, afirma Plotino, es necesario que el Intelecto obtenga su perfección antes de inteligir, “en consecuencia, aquello a lo cual la perfección pertenece, será perfecto antes de inteligir. Ya que él se basta a sí mismo antes de ello. Entonces, él no inteligirá” (*Tratado 24 2, 14-16*, en Plotin, 263-268 d.C/2004b, p.111). En efecto, pensar es pensar lo inteligible, pero antes del pensar surge el deseo, el impulso (*ἔφεσις*), una aspiración del Intelecto hacia aquello anterior a la intelección misma. Por lo tanto, el Intelecto, “toma la forma (*ἀγαθοειδής*) del Bien” (*Tratado 24 4, 6*, en Plotin, 263-268 d.C/2004b, p.113), lo cual para Plotino implica reafirmar que el Intelecto no es el Bien. Claramente, el Intelecto es quien aporta la forma a lo inteligible, ya que no se puede limitar al Uno con la determinación de una forma (*Tratado 9 4, 16-35*, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 82). Pero el pensamiento del Intelecto no es más que una imagen derivada conforme al Bien (*ἀγαθοειδής*) (Plotino, *Tratado 24 4, 6*, en Plotin, 263-268 d.C/2004b, p.113).

Existe, entonces, una intelección/deseo del Intelecto al Bien/Uno, intelección fundadora de la intelección/pensamiento del Intelecto hacia sí mismo, “inteligir es un movimiento que lleva hacia el Bien deseándolo” (*Tratado 24 5,*

⁸ En lo referente a la absoluta trascendencia del Uno, nos parecen esclarecedoras las palabras de Lavaud (en Plotin, 263-268 d.C./2004b) “se trata precisamente para Plotino de destituir al Intelecto aristotélico de su primacía para sustituirlo por el Uno, el único principio absolutamente perfecto, ya que está purificado de toda infelación. Esta destitución del Intelecto representa uno de los gestos inaugurales que inician la historia del neoplatonismo: el medioplatonismo anterior nunca antes había afirmado, como en este tratado, con tanta nitidez y radicalidad, la superioridad del primer principio en relación a toda forma de pensamiento” (p. 101). Esta absoluta trascendencia del Uno destacada por Plotino, se presenta, como veremos, como un obstáculo para la *unio mystica*.

8-9, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p.114). El deseo es anterior al pensamiento, “ya que el deseo ha engendrado la intelección y la ha hecho existir con él” (*Tratado 24 5, 10*, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p.114). Sin embargo, el deseo del Bien no es propiamente una intelección (*nóesis*) entendida como un conocimiento perfectamente definido de su objeto. Al mismo tiempo, la comprensión de sí mismo como ser inteligible del Intelecto permanece como la forma más acabada de intelección; se puede plantear si existe entonces un límite en la *unio mystica*. En todo caso, tal cual lo confiesa Plotino, el filosofo debe alcanzar el Bien “en la medida de lo posible (καθ' ὅσον δύναται)” (*Tratado 24 6, 36*, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p.116).⁹

En efecto, tal cual lo afirma en el *Tratado 38* (35, 20-25), existen dos Intelectos o dos potencias del Intelecto: el Intelecto reflexivo y el Intelecto receptivo, esto es un Intelecto que ama, fuera de sí mismo. El segundo implica una relación con el Uno que respeta su carácter infinito e ilimitado, que lo contempla. Este tipo de relación supone un contacto inmediato con el principio, pero se limita a la contemplación. Mientras que el Intelecto reflexivo intelige una representación del Bien (φαντασίαν τοῦ ἀγαθοῦ), pero no inmediatamente el Bien en sí mismo (en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 475-476).

Resumiendo, entonces, si bien las dificultades son muchas, el camino está trazado desde el origen mismo y el alma no precisa de intermediarios para acceder al Uno (*Tratado 22 14, 18-29*, en Plotin, 263-268 d.C./2004a, p. 48). Eramos almas puras e inteligencia vinculadas con el *Primer principio* e incluso ni aún ahora estamos desconectados (*Tratado 6, 8, 1-4; Tratado 2712, 1-5*), solo basta con reencontrarnos a nosotros mismos (*Tratado 22, 14, 16-29*, en Plotin, 263-268 d.C./2004a, p. 48-49). Pero previamente es necesario tomar conciencia de nuestro verdadero origen para luego iniciar el camino de la experiencia mística (Charrue, 2003).

⁹ En ello vemos presente la idea según la cual la jerarquía de seres está dada por la incapacidad de lo inferior de beneficiarse totalmente y recibir la potencia emitida por lo superior (en este caso, el Bien). Es decir, todo lo proveniente del Bien no puede unirse a Él si no es en función de la capacidad que le es propia, por lo cual el Intelecto logra una identidad mayor con el primer principio que el alma que es inferior a él (Lavaud, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p. 128, nota 59).

Así lo relata el mismo Plotino en el *Tratado 6*:

Muchas veces, despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo, saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa. Convencido entonces más que nunca de que pertenezco a la porción superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia y, devenido idéntico a la divinidad ($\tauῷ θείῳ εἰς ταῦτὸν γεγενηένος$) y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo de la inteligencia al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo. (1,1-11, en Plotin, 254-262 d.C./2002b, p. 67)

Se puede considerar que “divino” en el párrafo anterior envía al plano del Intelecto y no al Uno.¹⁰ Sin embargo, esto no implica necesariamente un límite máximo para la experiencia mística. En efecto, como afirma Plotino, “afirmamos que aquel que contemple la belleza de lo inteligible, y que alcance por medio del pensamiento la belleza del Intelecto verdadero, es capaz también de hacer entrar en su pensamiento al Padre del Intelecto” (*Tratado 31* 1, 1-3, en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 139).

Entonces, cuando el alma llega hasta el Intelecto, es purificada por este y debe lanzarse más allá, a la contemplación del Uno. El alma debe hacerse una, purificándose de la multiplicidad que la rodea y en la cual ha caído, rencontrando su unidad, la imagen del Uno que está en ella (Plotino, *Tratado 9* 4, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 85). La contemplación es para el alma una forma de unificación, una unión con el Uno del cual ella proviene y del cual “conserva una huella” (*Tratado 19* 2, 19-20, en Plotin, 254-262 d.C./2003b, p. 435). Entonces no es una forma de conocimiento, sino un descubrimiento de la presencia universal del Uno en toda alma y toda cosa, y de la participación de toda alma y toda cosa en el Uno. Por eso cuando el alma finalmente llega al *Primer principio*, se confunde en lugar de encontrar un “objeto” de contemplación, ella se encuentra a sí misma, “ella tiene la experiencia verdadera de la omnipresencia

¹⁰ Lavaud (en Plotin, 254-262 d.C./2002b, p. 252, nota 2) indica que este pasaje nos relata una de las cuatro veces que según Porfirio su maestro tuvo experiencias místicas. En este sentido nota que el vocabulario utilizado es muy similar a aquél de las otras menciones. Sin embargo, para Lavaud al igual que para Igal (en Plotino, 254-270 d.C./1985, p. 527 nota 2) y O’Meara (1993, p. 105), se hace referencia al Intelecto y no al Uno.

del Uno, que está presente en ella y en todas las cosas (...) el alma entonces reencuentra la unidad original, simple y absoluta de todo" (en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 62).

Entonces, se insiste, el alma no necesita de intermediario alguno; la contemplación del Uno implica, sobre todo, que el alma se consagre al conocimiento de sí misma, actualizando su identidad original. O, en palabras de Plotino

(...) pues se inicia la cita en medio de una frase de la fuente original una vez que el alma tenga la suerte de alcanzarlo y el Bien se haga presente, o mejor, se manifieste presente en ella cuando ella se haya desinteresado de las cosas presentes preparándose lo más hermosa posible y asemejándose al Bien (...) una vez, pues, que el alma vea al Bien apareciendo de subito dentro de ella (pues no hay nada entre ambos y ya no son dos; son una sola cosa: mientras aquél está presente, no podríais distinguirlos; una imagen de ello la vemos aun en los amantes de acá deseando fundirse con sus amados), el alma entonces ni se da cuenta de que está en el cuerpo ni dice de sí misma que es alguna otra cosa: no que es hombre, no que es animal, no que es ser, ni tampoco que lo es todo". (*Tratado 38 34, 8-18*, en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 473)

Y un poco más adelante describe la unión absoluta con el Bien, en la cual el alma ya no es alma, ni inteligencia: "ya que debe asemejarse a aquél. Y ni siquiera piensa que ni siquiera piensa" (*Tratado 38 35, 43-45*, en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 476). En realidad no hay diferencia, la *unio mystica* es posible ya que una vez sobrepasado el nivel intelectivo, el visionario reposa en su amor al Uno y por el mismo amor, este penetra en él. La unión mística se produce. Se entra en contacto con el Uno presente en el alma, se retorna a la unión originaria. El fin del viaje consiste no en el alcance de un nuevo objeto, sino en la metamorfosis de la mirada misma. Toda la orientación de la filosofía plotiniana nos obliga a pensar que la experiencia mística no está solamente delante de nosotros, sino detrás, es decir, la vida del alma se inicia con dicha experiencia.

Nos dice el alejandrino en el capítulo 11 del *Tratado 9* que dicha experiencia es absolutamente individual y no puede ser transmitida ya que, si bien la racionalidad conduce el alma hacia el intelecto, la visión del Uno no es un acto racional. El Uno y su contemplación se encuentran en una dimensión superior al conocimiento racional e intelectual y, por lo tanto, no puede ser explicada (Plotino, *Tratado 9 11, 1-7*, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 95). Pero aquel que ha

contemplado, guarda en sí una “imagen” enigmática (Plotino, *Tratado 9 11, 8-9*, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 95) que sólo los sabios pueden interpretar, ya que ella no es una contemplación, sino más bien una “transfiguración” (*Tratado 9 10, 15-17*, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 95). Una salida de sí mismo, un darse a sí mismo al Uno, que tiende al contacto, a la unión con el *Primer principio*. Una perdida de sí mismo, un estado de reposo y de ausencia de toda necesidad, de todo deseo, superadas incluso las virtudes, un éxtasis (ἔκστασις), una meditación (περινόησις), un ser “poseído por Dios” (ἐνθουσιάζω / ἐνθουσιασμός) (*Tratado 9 11, 13*; en Plotin, 254-262 d.C. / 2003a, pp.126-127, notas 173 a 178).

Sin embargo, el camino de la experiencia del *Primer principio* está plagado de obstáculos, ya que el alma mezclada con el cuerpo y rodeada de las influencias de lo sensible no puede, durante su vida mortal, salir completamente; no puede permanecer en la “contemplación” (*Tratado 9 10*, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 94-95). De allí el relato de Plotino, que despierta de su experiencia (*Tratado 6 1*, en Plotino, 254-262 d.C./2002b, p. 241). Pero el estado transformador alcanzado permanece, de cierta manera, cuando se descende, y se puede volver a recorrer el camino retomando el nivel de las virtudes (*Tratado 9 11, 17-22*, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 96), y esta imagen, este recuerdo, le permite a Plotino describir su experiencia. Descripción que, sin embargo, no es más que un reflejo difuso de la verdadera *unio mystica*, experiencia individual que no puede ser aprendida ni enseñada: “mas no debe tener a mano ninguna otra cosa, ni buena ni mala, a fin de que el alma reciba sola al Solo” (*Tratado 38 34, 6-7*, en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 473).

Niveles de *unio mystica* en los textos gnósticos

Los adversarios gnósticos de Plotino describen experiencias similares en los escritos que utilizan para sus discusiones con él en Roma. Debido a la complejidad de los sistemas presentes en los textos que analizaremos a continuación, nos limitaremos a subrayar algunos puntos de interés en referencia al tema que nos ocupa. Los tres escritos gnósticos que proponemos estudiar, *Las tres estelas de Set* (NH VII, 5) —en adelante *EsSt*—, *Zostrianos* (NH VIII, 1) —en adelante *Zos*— y *Allógenes* (XI, 3) —en adelante *All*— pertenecen

al grupo de los denominados documentos “setianos” o “barbelognósticos” (García Bazán, 2011, pp. 356-388; Barry & Turner, en Zos, s.f./2007, p. 1255) y se trata de escritos secretos que transmiten una revelación sobre las realidades superiores (Claude, en EsSt, s.f./ 2007, p. 1221). Dichos escritos pueden ser datados hacia mediados del siglo III, es decir, contemporáneos al dictado de Plotino (Barry & Turner, en Zos, s.f./ 2007, p. 1254).¹¹

Las tres estelas de Set (NH VII, 5)

En *EsSt* se relata que Dositeo, maestro de Simón el Mago habría encontrado estas estelas escritas por Set, tercer hijo de Adán y Eva (*Gen. 4. 25*) y las habría transmitido a la comunidad de los elegidos. Paul Claude (2007) considera al texto como

una liturgia en estado puro, sin relato mitológico preliminar, sin instrucción preparatoria, sin puesta en escena apocalíptica. Nos encontramos en la comunidad de los elegidos y asistimos a un rito de ascensión extático, que es a la vez una instrucción sobre el mundo trascendente, una teología del Uno y de lo múltiple, una técnica y una moral de vida, un ejercicio espiritual y una iluminación mística, una anticipación de los fines últimos. (Claude, en *EsSt*, s.f./2007, p. 1224)¹²

La trascendencia divina es tal que el iniciado no puede conocerla antes de adorarla, sino que aprende a conocerla adorándola. Los hijos pertenecientes a la raza divina de Set recitan las tres estelas y descubren en ellas el universo divino a medida que las celebran. En este sentido el autor destaca el uso del término copto **CMΟΥ** (εύλογεῖν, αἰνεῖν, ὑμνεῖν ο ἄδειν): “bendecir”, “cantar”, “celebrar”, “dirigir un himno”, que aparece una veintena de veces en el texto, y los sustantivos correspondientes (Claude, en *EsSt*, s.f./2007, p. 1225, nota 1).

La enseñanza del texto es una liturgia de los habitantes de la tierra para cantar la gloria de Dios; si es posible, al unísono con las Potencias celestes. Así, la revelación de Dositeo es un método para cantar en armonía con los eones,

¹¹ Basta leer los puntos a partir de los cuales García Bazán (2011) caracteriza el neoplatonismo para observar las importantes similitudes que presenta con las diferentes ramas del gnosticismo y que reflejan que las interpretaciones de este último se inscriben dentro de la evolución general del pensamiento filosófico de la antigüedad. En especial, pero no únicamente, aquel de tradición platónica de la antigüedad (pp. 22-23). Con referencia particular a *EsSt*, se puede consultar García Bazán, 2011, p. 265 y Montserrat Torrents, en All, s.f./2000, pp. 307-308.

¹² Francisco García Bazán amplía esta interpretación a la estructura del texto (García Bazán, en *EsSt*, s.f./2000, pp. 261-262)

volverse digno de las Grandezas Incommensurables (*EsSt* 118, 23, en García Bazán, s.f./2000, p. 267)¹³ y ser agraciado por ellas. En definitiva, una *unio litúrgica* tal cual ha sido definida más arriba. El iniciado asciende a través de las tres estelas, atravesando diferentes etapas de la manifestación del Uno, hasta alcanzarlo. Sin embargo, no es posible la visión directa del *Primer principio* sin fundirse con él, entonces los elegidos se limitan a rendir gloria a su imagen.¹⁴

El camino para el conocimiento del Uno es una ascensión a través de los tres himnos: el primero dirigido a Adamás, el Hombre Inmortal, el que permite la manifestación del Uno en lo sensible: “tú que tienes domino en todo lugar, por lo que hasta [el] mundo sensible te conoce por tu causa y tu semilla. (...) Proveniste de lo Uno por medio de lo Uno, saliste, has vuelto (ἀκμοψε) a lo Uno” (*EsSt* 119, 30-120, 34, en García Bazán, s.f./2000, pp. 268-269). Si analizamos esta primera etapa desde el punto de vista del camino místico indicado por Plotino, a pesar de los indicios que pueden relacionarlo con la segunda hipóstasis, es decir, el Intelecto; a nuestro entender la relación a establecer es con el Alma del Mundo plotiniana, Intelecto inmanente de la manifestación del Uno en el mundo sensible.

El segundo himno glorifica a Barbelo como Prónoia o Preconocimiento divino, como generadora del Hijo o Intelecto Inmanente: “tú has visto al comienzo que el que realmente preexiste carece de esencia (οὐατογία), y que desde él y por él has preexistido eternamente. Inesencial proveniente del Uno (...) Eres una monada [sic] elegida (...) Y te has hecho múltiple” (*EsSt* 121, 28-122, 9, en García Bazán, s.f./2000, p. 270). Barbelo es el seno del Padre que no se ha manifestado, donde se concibe el Hijo, donde se ordenan las ideas que llegarán al mundo sensible a través del Hijo. Continúa el texto: “eres la Verdad. Gracias a ti es la Vida. De ti proviene la Vida (εβολ μμο πε πιων). Gracias a ti hay intelecto. De ti proviene el Intelecto. Eres Intelecto, eres un mundo de

¹³ Utilizaremos la citación clásica para remitir al lector al texto original de las ediciones de los textos gnósticos.

¹⁴ El carácter divino del setiano implica, según Claude (en *EsSt*, s.f./2007), que “no es necesario proyectarse fuera de sí o llamar a las edades pasadas para renovar los lazos con lo divino: los ancestros miticos pueden en todo momento volver a la vida en el intelecto del elegido y darle el poder (120, 16; 122, 19-123,1) para remontar hacia el Primer Principio” (p. 1225). Lo que los une es la participación con las raíces intelectuales del ser, el conocimiento de la realidad divina. En el mismo sentido, García Bazán afirma que, ante el problema planteado por Plotino, el autor gnóstico de las Tres estelas responde “por medio de un himno de conocimiento que se ratifica así como la manifestación o gloria del Padre/Uno (...) [que] vuelve, a través de la técnica filosófica del platonismo pitagorizante, al pitagorismo, para mostrar con esto las limitaciones del pensamiento de Platón y corregir la interpretación plotiniana” (García Bazán, en *EsSt*, s.f./2000, pp. 262-263).

la Verdad" (*EsSt* 123, 16-19, en García Bazán, s.f./2000, p. 271)¹⁵. Ella es la única que puede contemplar la multiplicidad/unidad del Padre, y a partir de quien se produce la manifestación. Y la exhortación a la unión mística final: "dan[os] [i.e., Barbelo] poder para que seamos salvados para la vida eterna, porque [no] nosotros somos una sombra tuya. Según [el modo] como tú eres una sombra [que] es el preexistente primero" (*EsSt* 123, 33-124, 8, en García Bazán, s.f./2000, p. 272). Aquí vemos el *Uno-todo* explicitado por García Bazán (2011, pp. 109-128), en referencia al Intelecto, segunda hipóstasis plotiniana, tal cual lo hemos descripto más arriba.

El tercer himno es dirigido a Barbelo en su aspecto final, "en el que habiendo reintegrado al Todo en su interior, se mantiene en la unidad del reposo" inseparable del *Uno/Padre* inmanifiesto: "¡Hemos visto! ¡Hemos visto! (...) te hemos visto inteligiblemente (...) ¡Eres Uno! ¡Eres Uno! (...) Eres la Vida de todos ellos (los eones). Eres el Intelecto (ΝΟΥΣΟΣ) de todos ellos. (...) Tú que eres anterior a ti mismo" (*EsSt* 124, 18-126, 15, en García Bazán, s.f./2000, pp. 272-273)¹⁶.

Y finalmente, las consecuencias salvíficas de la visión: "porque nos has mandado, en tanto que somos elegidos para darte gloria, según como nos sea posible. Te bendecimos, porque hemos sido salvados para siempre, dándote gloria. Por esto dámose gloria para ser salvados por una salvación eterna" (*EsSt* 126, 22-29, en García Bazán, s.f./2000, p. 273). Se contempla así el misterio de la trascendencia del Padre, impenetrable e inalcanzable ya que es "No-ser" (ΟΥΔΑΤΟΥΓΙΑ) (*EsSt* 121, 27, en García Bazán, s.f./2000, p. 270) porque no posee ni esencia ni forma que lo limite en tanto

(...) bendicen todos ellos individualmente y en conjunto. Y después de esto permanecerán en silencio. Y de acuerdo con el modo que les ha sido fijado van ascendiendo, o, después del silencio, van descendiendo de la tercera, bendicen a la segunda, después, a la primera. El camino para ascender es el camino para descender. Sabed, por lo tanto, los vivientes, que habéis alcanzado el fin y que habéis sido instruidos vosotros mismos con la enseñanza (ΑΤΕΤΝΤΚΑΒΕ ΤΗΟΥΓΤΝ) de lo que es ilimitado". (*EsSt* 127, 11-24, en García Bazán, s.f./2000, p. 274)

¹⁵ Sobre la múltiple conformación de Barbelo ver lo expuesto por García Bazán, en *EsSt*, s.f./2000, p. 271, nota 23.

¹⁶ En la introducción a su traducción del texto García Bazán clarifica la intención del autor en esta descripción de los tres aspectos de Barbelo (García Bazán, en *EsSt*, s.f./2000, p. 262).

Entonces, a pesar de lo expuesto anteriormente sobre la absoluta trascendencia del Uno y la imposibilidad del iniciado por alcanzarle, el texto parece indicar con esta frase que los iniciados han alcanzado, de alguna manera, la unión final.¹⁷

Zostriano (NH VIII, 1)

Si bien el término *apocalipsis* no aparece en el texto, se trata de una serie de revelaciones hechas por entidades celestes a Zostriano a lo largo de su ascensión. En cada nivel alcanzado es instruido, se asimila al mismo y recibe un bautismo y un sello. Consideramos que los bautismos pueden referirse a rituales de la comunidad gnóstica a la cual pertenece el escrito, aunque Barry y Turner (en *Zos*, s.f./2007, pp. 1252, 1254-1255) afirman que al realizarse los bautismos luego de la ascensión de Zostriano, estos no indican un ritual terrestre.

En este sentido, el texto de *Zostriano* (24, 30-25, 10, en Bermejo, s.f./2000, pp. 289-290) parece indicar que los candidatos al ritual de ascensión deben realizar previamente un esfuerzo ascético y moral, despegándose del mundo. Así, Zostriano indica su excepcionalidad desde el principio del relato:

Describí el infinito en mí materia; y rechacé la creación muerta que había en mí y al cosmocrator divino de lo sensible. Prediqué con vigor acerca del Todo a aquellos que poseen una parte ajena. Aun siguiendo sus obras durante un pequeño lapso de tiempo, del mismo modo que la necesidad del nacimiento me trajo al mundo de la apariencia, jamás me deleité en ellas; por el contrario, siempre me aparté de ellas, por proceder yo de una progenie santa. (*Zos* 1,15-30, en Bermejo, s.f./2000, p. 281)

Sin embargo, y a pesar de la purificación, sus preguntas continúan sin ser respondidas. Zostriano ruega entonces diariamente que les sean revelados estos misterios (*Zos* 3, 16-29, en Bermejo, s.f./2000, pp. 282-283). Pero no logra la éxtasis y se siente cada vez más extranjero respecto al mundo que lo rodea; llega al punto de decidir poner fin a su vida tal vez como medio de escape final.

¹⁷ García Bazán (en EsSt, s.f./2000) describe el modo ritual de la *unio mystica* de la comunidad que canta los himnos: “se asciende gradualmente en la iniciación desde Adamás a Barbelo, profundizando en su seno, hasta lograr estabilidad en el Padre. Experimentando el silencio en el Inefable se baja desde la culminación de la gnosis ‘barbelognóstica’ a sus virtualidades de generación y salvación, hasta llegar a Adamás, para reiniciar el círculo (...) Estas serían las tres hipóstasis, no las plotinianas” (p. 274, nota 31; Claude, en EsSt, s.f./2007, p.1244, nota 127, 15-19).

No obstante, será salvado por la intervención oportuna del “ángel del conocimiento [ἀγγελος οντετρωνωνικος]” (Zos 3, 29, en Bermejo, s.f./2000, p. 283). En definitiva el escrito nos informa sobre la insatisfacción con el mundo, la imposibilidad de acceder a la revelación por sus propios medios y la necesidad del guía celestial, del ritual bautismal y la revelación formadora.¹⁸

Zostriano es invitado por el ángel del conocimiento a abandonar su “figura (πλασμα)” sobre la tierra e iniciar el camino de ascensión en una “gran nube luminosa” que ocultará a ambos de la mirada de los arcontes (Zos 4, 25-5,10, en Bermejo, s.f./2000, p. 283).

Luego de cada bautismo, explícitamente en el caso de aquellos realizados en nombre de Autógenes (cinco), existe una transfiguración: “y me convertí en un ángel (ογγελος)” (Zos 6, 18; 7, 5; 7, 13; 7, 20, en Bermejo, s.f./2000, pp. 284-285). La transfiguración implica crecer en sabiduría ya que cada bautismo indica un nivel superior de identidad del alma con el objeto de conocimiento (Barry & Turner, en Zos, s.f./ 2007, p. 1274, nota 22, 4-23,17)¹⁹. Tras el quinto bautismo Zostriano es divinizado: “[cuando fui] bautizado por quinta vez en nombre del Autoengendrado por cada uno de estos poderes me torné divino (αει ωφε ονογνοητε)” (Zos 53, 14-19, en Bermejo, s.f./2000, p. 294). Los bautismos continúan al igual que las transformaciones operadas en el iniciado y la amplitud de su visión (Zos 60, 25-61, 21; 61, 24-62, 16, en Bermejo, s.f./2000, p. 295), hasta que su formación es completada: “tu recibiste todos los bautismos (χι ωμc)²⁰ (en que vale la pena ser bautizado, y te hiciste perfecto” (Zos 62, 15-19, en Bermejo, s.f./2000, p. 295).

En este mismo sentido, destacamos que los principios que componen el eón Barbelo poseen un agua especial en la cual el visionario debe ser bautizado en su nombre:

¹⁸ En su comentario del Zos, John Turner destaca la influencia pedagógica de Youel en el Allógenes (Barry, Funk, Poirer&Turner, en Zos, s.f./2000, pp. 493-494).

¹⁹ La edición de textos gnósticos de Gallimard presenta dos formas de indicar las notas al pie. En la introducción de cada texto traducido se utiliza la numeración clásica (1, 2, 3). En la traducción del texto las notas reenvían a la página y a las líneas del texto copto, en este caso en particular desde la página 22, línea 4 hasta la página 23, línea 17.

²⁰ Ver las acepciones del término copto indicadas por Crum en su diccionario (Crum, 1962, p. 523a- 524a)

Y un agua de cada uno de ellos (...) son aguas perfectas. El agua de la vida perteneciente a la vitalidad, aquella en la que ahora has sido bautizado en el Autoengendrado. El agua de la beatitud perteneciente al conocimiento, aquella en la que serás bautizado en el Protomanifestado. El agua de la existencia perteneciente a la divinidad, es decir, al Oculto. Y el agua de la vida existe según un poder; la perteneciente a la beatitud según una esencia; la perteneciente a la divinidad según una existencia. (Zos 15, 1-17, en Bermejo, s.f./2000, p. 287)²¹

El bautismo, entonces, transforma al místico, aportando el conocimiento necesario para pasar de un nivel a otro. En efecto, el Espíritu invisible representa la divinidad suprema más allá del ser y de toda comprensión, pero Barbelo, primer pensamiento del Padre, sola entidad a emanar directamente de él, es el *Uno-todo* que contiene tres niveles ontológicos: *Kalyptos* (oculto), *Protophanes* (el primer manifestado) y *Autógenes* (aquel que se engendra a sí mismo). Dichos niveles indican las tres fases de despliegue del ser: existencia en potencia, manifestación inicial y actualización autoengendrada (García Bazán, 2011, pp. 371-375).

El ascenso de Zostriano culmina con la contemplación del eón *Kalyptos*, el más elevado de los eones de Barbelo, dominio de la realidad inteligible o de las formas inteligibles de la metafísica platónica, pero no logra penetrar en él. El texto, aunque recortado, parece indicar que Zostriano solo penetra en el segundo eón *Protophanes*. Recordamos que el tercer eón en otros tratados barbelognósticos es *Autógenes*, el Hijo, en relación con el mundo sublunar y terrestre (Barry & Turner, en Zos, S.f./2007, p. 1252). Así, si bien Zostriano puede contemplar y alabar los niveles superiores, en una suerte de *unio liturgica*, la comprensión del Uno la recibe a través de las revelaciones de los luminares (Zos 64, 12-68,11, en Bermejo, s.f./2000, p. 296):

Y me introdujeron en el Protomanifestado, el gran intelecto varón perfecto. Y vi a todos los que allí están, tal y como existen en unidad; y me uní a todos ellos, alabé al eón Oculto, a la virgen Barbelo y al Espíritu invisible. Y me convertí en omniperfecto ($\Delta\epsilon\iota\omega\nu\epsilon\ \bar{\mu}\pi\alpha\tau\epsilon\lambda\iota\circ\iota\circ$), fui fortalecido (...) Y cuando, de nuevo, yo llegué a los eones de los [pertenecientes al] Autoengendrado recibí una imagen verdadera, pura, apropiada para el ámbito de lo sensible. (Zos 129, 5-29, en Bermejo, s.f./2000, pp. 302-303)

²¹ Sobre la triada Vida-Conocimiento-Existencia ver: EsSt 125, 28-32; All 49, 26-38; 59, 9-60,12, y Plotino, Tratado 34 8, 17-22.

Luego Zostriano desciende hacia la tierra, retoma su cuerpo, escribe las revelaciones de las cuales ha sido objeto y las transmite a los iniciados. Sin embargo, al igual que lo destaca Plotino, el conocimiento adquirido lo ha transformado definitivamente. El texto indica que los arcontes cósmicos ya no tienen poder sobre él (*Zos* 130, 10-14, en Bermejo, s.f./2000, p. 303).

Turner y Barry (2007) observan a través de *Zostriano* un cambio en la mística de los textos que llaman *setianos*: en los más antiguos destaca el rol de Barbelo, la madre como reveladora del camino hacia la reintegración del gnóstico con ella. Sin embargo, hacia el siglo III habría prevalecido la influencia neoplatónica que aportó una metodología cuyo acento fueron las ascensiones realizadas por el iniciado mismo, y en las que se abrió cada vez más lugar a técnicas que conducen a la iluminación más que a las iniciativas salvíficas del pleroma de las manifestaciones divinas (pp. 1255-1256).

Allógenes (NH XI, 3)

Al igual que el *Zostriano*, el texto del *Allógenes* no presenta, según los estudiosos, elementos cristianos (Barry & Turner en *Zos*, s.f./2007, p. 1249; Montserrat Torrents en *All*, s.f./2000, p. 308). Sin embargo, destacan el uso de fuentes pertenecientes al judaísmo místico (Scopello & Turner en *All*, 2007, pp. 1545 y 1560, nota 52, 7-12).

Se trata de siete revelaciones que Youel (entidad celeste y guía) y las potencias luminares aportan a Allógenes durante su experiencia mística. El título mismo del texto, *Allógenes* (extranjero), puede hacer referencia al estatus privilegiado de un individuo o una comunidad que alcanzan la iluminación. En este sentido, el autor del mismo presenta un modelo a imitar y practicar para repetir tal experiencia. Es un tipo de ascensión intelectual para la cual la *unio mystica* es el fruto de un esfuerzo de penetración discursiva e intuitiva, tanto sobre sí mismo como sobre el Uno, pero cuyo objetivo final no puede alcanzarse si no es por una superación de todo intento de conocimiento para hacerse receptáculo de lo divino (Scopello & Turner en *All*, s.f./2007, p. 1542). Es decir, un objetivo similar al que observamos en el camino plotiniano.

Si bien el iniciado es humano (*AII* 49, 38-50, 2; 52, 7-9, en Montserrat Torrents, s.f./2000, pp. 313-315), no es ordinario, sino descendiente de la raza “extranjera” y puede reclamarse como “hermanado” a las potencias divinas, lo cual le permite prepararse durante cien años antes de su ascensión final. En efecto, el texto nos informa que el Padre de Todo lo ha investido de un gran poder, por el cual él trasciende los límites de la inteligencia humana (*AII* 50, 24-36, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 314) y sin el cual le hubiera sido imposible entender las revelaciones. Así, tras las revelaciones de Youel, Allógenes penetra en su interior para descubrir la propia divinidad y buscar verdades sobre las realidades superiores (*AII* 52, 7-12, en Montserrat Torrents, s.f./2000, pp. 314-315). Luego de su largo retiro, abandona el mundo, es instruido por las Potencias de la luz y transfigurado en una entidad superior.

Dada la potencia inicial con cual cual ha sido investido Allógenes, el cuerpo no es un obstáculo para las revelaciones iniciales, y aún en la carne (εγνόγαρξ), él puede escuchar las realidades sublimes e incognoscibles: “por esto yo temo, no sea que mi ciencia haya sobrepasado los límites de lo conveniente” (*AII* 50, 10-18, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 314). Luego de la primera revelación, es evidente que Allógenes es consciente del poder encerrado en el conocimiento que recibe tanto para sí como para su auditorio. Youel lo reasegura en los párrafos siguientes, confirmando su estatus superior: “nadie puede oír estas cosas fuera de las grandes potencias. Oh Allógenes. Sobre ti se ha colocado una gran potencia, puesta sobre ti por el Padre del Todo, antes que accedieras a este lugar, a fin de discernir las cosas que son arduas de discernir y que conozcas las que son desconocidas” (*AII* 50, 22-30, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 314).²²

Las revelaciones continúan a ejercer sus efectos sobre el iniciado. Antes de la tercera revelación de Youel, y tal vez como producto de la segunda, Allógenes huye de sí, y perturbado, cae en una torpeza extática. Luego se concentra nuevamente sobre sí mismo accediendo a una nueva transformación: “entonces me volví sobre mí mismo y vi la luz que me rodeaba y el bien que estaba en mí, y me divinicé (ἀειρνογέτε)” (*AII* 52, 9-14, en Montserrat

²² Vemos en Filón una idea similar sobre la formación divina del Iniciado: (...) “las palabras ‘El terminó de hablar con él’ (Gn. xvii. 22) equivalen a ‘Perfeccionó al mismo oyente’, que antes estaba desprovisto de sabiduría, y lo llenó de pensamientos que no pueden morir. Y cuando el aprendiz llegó a ser perfecto, ‘El señor subió desde Abraham’ dice Moisés” (Philo of Alexandria, De Mutatione 270)

Torrents, s.f./2000, pp. 314-315). A continuación, y previo a la tercera enseñanza, Youel toca (**αςχωρ**) (AII 52,13, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 315) a Allógenes. John Turner y Madeleine Scopello ven aquí el fin del éxtasis en el cual había caído el visionario (“le devuelve sus fuerzas”) para hacer posible una nueva enseñanza (en AII, 2007, p. 1560, nota 52,13-15). Sin embargo, el término copto utilizado acepta también el significado de “unción” (Crum, 1962, p. 797a), por lo cual no queda claro si es la potencia originaria introducida en Allógenes lo que le permite avanzar en las revelaciones y las transformaciones que estas conllevan o si la unción de Youel le permite un discernimiento o un poder adicional que lo hace receptivo a la próxima enseñanza. En efecto, en la tercera revelación el texto nos informa que la instrucción de Allógenes se ha completado y él ha “conocido” el Bien presente en su interior; es posible entonces recibir las últimas enseñanzas (cuarta revelación) que lo preparan para el inicio de la revelación sobre el Uno que será completada por otras entidades.

Sin embargo, Allógenes ruega por una nueva instrucción (AII 55, 32, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 316). Este pedido puede implicar una duda por parte del místico, quien solicita mayores precisiones sobre lo revelado. Yaquel entonces lo prepara para su larga meditación, instándolo a buscar nuevamente en sí mismo el Bien y volverse un dios:

Si buscas una perfecta búsqueda conocerás [el bien que] está en ti. Entonces [te conocerás a ti] mismo: procedes del Dios realmente [preexistente]. Luego, pasados [cien] años tendrás una revelación de aquel por medio de (...) las luminarias del eón de Barbelo. Y [aparte de lo que] te conviene, al comienzo [no tendrás conocimiento a fin de no perjudicar a tu] género. [Si así sucede, cuando recibas] un concepto [de aquel, entonces] alcanzarás la perfección en la palabra [perfecta]. Entonces [quedarás divinizado y perfecto]. (AII 56, 15-30, en Montserrat Torrents, s.f./2000, pp. 313-315)

El plazo destinado a la meditación indica un lapso sagrado que refiere a la eternidad tal cual lo indica Filón de Alejandría en *De Mutatione Nomine* 188-189 (Philo of Alexandria, s.f./1988, pp. 238-239), y retoman Scopello y Turner en sus comentarios (Scopello & Turner, s.f./2007, p. 1565, nota 57, 24-31).

Al alcanzar los cien años de su meditación, Allógenes tiene una experiencia mística²³ y luego de una visión abandona su cuerpo para elevarse “a un lugar santo” (*ΟΥΤΟΠΟΣ ΕΨΟΥΔΑΒ*) (AII 58, 30). “Entonces por medio de una gran beatitud, vi a todos aquellos acerca de los cuales había oído hablar, y los alabé a todos y me mantuve encima de mi conocimiento” (AII 58, 32 – 59, 1, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 317).

La revelación indica a Allógenes que debe mantenerse en silencio, introspecto y sin actividad, en completo reposo para dejar actuar a los principios divinos: “no lo conozcas, pues esto es imposible. Antes bien, si por medio de un pensamiento ilustrado llegas a conocerlo, desconócelo (*ΜΠΡΕ[Ι] [Μ]Ε ΕΡΟΨ* [...] *ΠΑΪ ΓΑΡ ΟΥΜΝΤΑΤ ΣΟΜ ΤΕ· ΆΛΛΑ ΕΒΟΛ ΣΙΤΝΟΥ ΕΝΝΟΙΑ ΕΣΕ ΝΟΥΟΕΙΝ ΕΚΙΜ[Ε] ΕΡΟΨ · ΑΡΙΑΤΕΙΜΕ ΕΡΟΨ*)” (AII 60, 11-14, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 318). Esta actitud la hemos visto también expresada por Plotino en *Tratados 31, 5 y 30, 9* y coincide con el texto gnóstico:

(...) había en mi interior quietud de silencio. (...) Y contemplé un movimiento eterno, inteligible e indiviso, propio de todos los poderes informes, (un movimiento) al que no limita ninguna limitación. (...) Quedé repleto de revelación por medio de una revelación primordial del ignoto.²⁴ Por cuanto lo ignoré, lo conocí y recibí fuerza de él. (...) Y por medio de una revelación primordial del primer principio desconocido para todos ellos, el Dios más sublime que la perfección (...) Yo buscaba al Dios inefable e ignoto. El que pretenda conocerlo tiene que ignorarlo absolutamente (*ΠΑΪ ΕΤΕ ΕΩΨΗΣ ΕΡΨΑΝΟΥΓΑ ΕΙΜΕ ΕΡΟΨ ΠΑΝΤΩΣ ΨΑΨΡΑΤ ΕΙΜΕ ΕΡΟΨ*) (...). (AII 60, 16-61,19, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 318)

Luego se produce la última revelación de los luminares donde Allógenes recibe una lección de teología trascendente, negativa y analógica (AII 61, 31-66, 35, en Montserrat Torrents, s.f./2000, pp. 318-321) que confirma que él ha sido penetrado por la Divinidad Suprema y que solo resta reposar en su quietud. La afirmación de la absoluta transcendencia del Uno es confirmada por el desconocimiento mismo de los luminares que instruyen a Allógenes (AII 67, 24-34,

²³ Allógenes, abandonado por Youel, medita durante cien años lo revelado “Y me alegraba muchísimo por hallarme en una gran luz y en un camino de felicidad, porque los que yo era digno de ver y los que era digno de oír eran lo que sólo los grandes poderes convenientemente (pueden ver y entender) [...].” (All 57, 31-37, s.f./ 2000, p. 317). Sobre la Beatitud ver Jáblico, Sobre los misterios de Egipto X, 1 y 5.

²⁴ El Ignoto es el principio divino supremo, el Tripotente (Ser, Vida y Pensamiento) es el intermediario entre el Uno y Barbelo, y sus tres potencias dan nacimiento a ésta. En el presente tratado Barbelo es un intelecto universal que constituye el nivel más elevado del ser puro determinado, uno en muchos. Completamente unificado pero conteniendo los niveles ontológicos de Kalyptos, Protófanés y Autógenes, que constituyen fases del despliegue del ser al interior de Barbelo: latencia, manifestación y autoengendramiento. Nos remitimos a lo expuesto anteriormente en nuestro análisis del Zostrianos.

en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 321), quienes afirman desconocer “si Aquel que permanece en la quietud posee alguna cosa en sí mismo más allá de la quietud misma, ya que él < > de manera que no sea limitado” (*All* 67, 28-33, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 321). En este sentido, sobre el modo de entrar en contacto con el Dios desconocido “desconociéndole”, García Bazán (2011) comenta:

(...) superando la actividad intelectiva que pertenece siempre, como en Plotino, al nivel de lo imaginario o del reflejo. Pero distinguiéndose de la tradición neoplatónica de Plotino, no se llega a sobrepujar el plano intelectivo por concentración contemplativa, sino dejando serenamente que lo divino que se manifiesta mediante una revelación se haga presente como “revelación prístina”, lo que implica un modo de experiencia que no es de naturaleza cognoscitiva. (p. 372)

Finalmente, volviendo a su cuerpo, el visionario transcribe lo revelado y lo transmite a su discípulo, Meso.

Es evidente que los tres textos, *EsSt*, *Zos* y *All*, comparten una metafísica y una ontología comunes, una tradición de una vía mística individual, que se asemeja a las encontradas en Plotino, en los neoplatónicos posteriores e incluso podemos rastrear sus elementos en algunos medioplátónicos tales como Numenio de Apamea o en los *Oráculos Caldeos* (García Bazán, 2011, p. 476; Scopello & Turner, en *All*, s.f./2007, p. 1539).

Estas confluencias, consideran Scopello y Turner (en *All*, 2007), son producto de un cambio dintintivo en la corriente denominada *setiana*. Antes que exégesis del génesis y especulaciones cristológicas, los tres textos analizados prefieren una alianza cada vez más marcada con lo que denominan “platonismo religioso” (p. 1543). Es decir, senderos que se unen en un mismo camino de conocimiento divino.

Conclusión

Luego del análisis de los textos, hemos relevado elementos comunes en el camino hacia la *unio mystica*. Plotino, en línea con la tradición platónica a la cual revindica, insta a un camino de purificación a través de las virtudes, mientras que los textos gnósticos no las mencionan como tales. Sin embargo, y a pesar de que estos destacan el carácter excepcional de los visionarios (Zos 4, 3-11, en Bermejo, s.f./2000, p. 283; AII 50, 24-36, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 314) en Zostriano²⁵ y *Allógenes*, se deja en claro que la pertenencia a la virtuosa “raza extranjera” no es atributo suficiente para la experiencia mística y que es necesario perfeccionar el conocimiento a través de revelaciones de entidades guías, así como de otros ejercicios rituales (bautismos, unciones, meditaciones). Por otra parte, Plotino destaca que para el alma individual no es necesario ningún intermediario para realizar el proceso de retorno a su origen divino (Plotino, *Tratados* 9 11, 22 14 y 38 34) mientras que los textos gnósticos indican la presencia de ángeles/guías que ayudan al iniciado en el camino de transformación espiritual. Sin embargo, podemos preguntarnos si el propio testimonio del filósofo alejandrino no opera como una suerte de guía mística para sus lectores/oyentes. Incluso, en los textos gnósticos el papel del ángel/guía no parece ser otro que el de hacer consciente al iniciado de las posibilidades de trascendencia que posee naturalmente.

De todas formas, ambos corpus textuales plantean la cuestión de las limitaciones en la identificación con lo *Absoluto*. Si el Uno neoplatónico o el *Primer principio* de los gnósticos es absolutamente trascendente, inefable e incognoscible, ¿qué posibilidades tiene el ser humano, por especial que sea, dotado del potente pero limitado instrumento de su racionalidad, de alcanzar una verdadera unión? En otras palabras, ¿cuál es el valor de la filosofía y del arduo camino del conocimiento que nunca llegará a una comprensión acabada, una verdadera *noēsis* de su objeto?

²⁵ Del ángel del conocimiento a Zostriano: “¿por qué actuas insensatamente, como si no conocieras las eternas grandezas de arriba? [...] aquellos que conoces, para que salves a algunos otros que el Padre de los sublimes elegirá? ¿Piensas, además, que eres tú el padre de tu raza? ¿O que Yolao es tu padre?” (Zos 3, 30-4,11, en Bermejo, s.f./2000, pp. 282-283).

En palabras de Dominic J. O'Meara (1993): “cabe señalar que si la transformación de nuestra vida, que llega a través de convertirse en intelecto, es facilitada por argumentos filosóficos, estos argumentos deben también quedar atrás” (p. 105). Sin embargo, el autor reconoce que la filosofía es una etapa indispensable en el camino:

(...) él [Plotino] considera al análisis de la experiencia y al razonamiento lógico como indispensables. Para él no hay ningún atajo religioso a la unión con el Uno. Debemos hacer filosofía y debemos llegar a la meta de la filosofía, la verdadera y plena comprensión, antes que la unión con el Uno se vuelva posible. (p. 107)

Así, en palabras de este autor, la experiencia y el razonamiento no se oponen, el razonamiento es una forma de la experiencia y esta se expresa en el razonamiento. Es necesario, entonces, evitar anacronismos impiendo dicotomías modernas inapropiadas: “místico” versus “racional”, “experiencia” versus “pensamiento” (O'Meara, 1993, pp. 107-108).

Una respuesta similar es aportada por Jean Trouillard (1961), para quien la “mística filosófica” (aplicada a la filosofía plotiniana), corresponde según el primer término de esta dupla a la unión divina como cumplimiento del conocimiento filosófico y del mismo orden que él. De acuerdo con el segundo término, la actividad filosófica es una de las condiciones necesarias de una culminación que no posee igual medida. En este caso, si bien la salvación no sería filosófica, exige la mediación de esta. “Este segundo caso es el único que conviene a la óptica de Plotino. Éste no va originalmente de la filosofía a la mística. Es en realidad un místico que usa el circuito filosófico” (pp. 438-439)

Según el autor, la filosofía tiene por finalidad apartar los obstáculos que permiten la unión con lo divino y para ello su método no será el de la síntesis progresiva, sino el análisis regresivo (Trouillard, 1961, p. 440).

En definitiva, ambos autores coinciden con otros (Yepes Muñoz, 2019) en la importancia de la filosofía como instrumento indispensable en el camino de la *unio mystica* como experiencia de transformación. Sin embargo, resta aún la pregunta de si esta es finalmente posible. En efecto, si Dios/Uno es absolutamente trascendente e inasequible, ¿la verdadera unión existe o el iniciado debe conformarse con la contemplación tal cual parecería afirmarlo Plotino? En este sentido, García Bazán (2011) destaca la doctrina plotiniana del *théos* ágnostos, de la divinidad que es incognoscible intrínsecamente por carecer de conocimiento. El Dios de Plotino es absolutamente extraño al conocimiento, bien sea en sentido intelígerible, intelectivo o intelectual, puesto que el Intelecto y cualquiera de sus derivaciones reflexivas es siempre imagen cognoscitiva de una pura actividad que es supraintelígerible. Dios está más alla del conocimiento, de la vida y del ser, la tríada intelígerible más elevada que la Belleza, puesto que en Él toda aspiración desaparece (pp. 474-475).

Por nuestra parte, no consideramos que esta sea la respuesta. Plotino y los textos gnósticos analizados, incluso en el caso del *Allógenes*, nos indican un mismo camino. Una vez purificada el alma a través de la apropiación y la superación de las virtudes, una vez dejado atrás el mundo sensible y penetrando en el abismo del alma para acceder a la contemplación del Uno, se produce la transformación que permite el ingreso de la divinidad y en la divinidad.

Como lo indica Jámblico, la felicidad (*εὐδαιμονία*)²⁶ es la unión con lo divino, pues la contemplación de la verdad y de la ciencia intelectual, y el conocimiento de los dioses se acompaña de la conversión hacia nosotros mismos y del conocimiento de nosotros mismos (Jámblico, ca. 280 y 300 d.C./1997, p. 223; García Bazán, 2011, p. 489).

²⁶ Para Jámblico (ca. 280 y 300 d.C./1997) la felicidad es la unión con los dioses tal cual leemos en De Mysteriis X, 5: "la esencia de la felicidad, en efecto, es la ciencia del bien, (...) la primera está con lo divino (...) Considera, pues, este primer camino de la felicidad, que satisface intelectualmente a las almas con la unión divina; y el don hierático y teúrgico de la felicidad es llamado puerta hacia el dios demiurgo del universo o lugar o morada del bien; tiene en primer lugar como facultad el otorgar una pureza del alma más perfecta que la pureza del cuerpo, luego prepara la mente para la participación y contemplación del bien y para la liberación de todo lo opuesto, y finalmente une con los dioses dadores de bienes" (p. 242). Es necesario estudiar estos tres estados del proceso de ascensión "purificación-participación-unión con lo divino" en relación con el sistema análogo de tres estados de la plegaria teúrgica de V, 26. (Clarke, Dillon & Hershbell, en Iamblichus, ca. 280 y 300 d.C./2003, pp. 275-276).

El alma del místico descubre al Uno en sí misma y ese Uno descubierto en ella no es simplemente parte del Primer Principio; no podría serlo, pues, en tal caso, no sería Uno. Ella deviene el Uno mismo. En el momento extático de la identificación,²⁷ no hay diferencia ni existe separación, por lo tanto, para tal alma, para tal iniciado, la experiencia mística es una realidad.

Sin embargo, se presentan nuevas preguntas. Si la unión es total y verdadera, se plantea entonces el aniquilamiento del *ser* del visionario en su unión con el Uno. En palabras de García Bazán (2011), “la experiencia de identidad es inseparable de la inefabilidad del Uno y ganarse como uno equivale a diluirse como intelecto y como alma” (p. 482). Mientras que para O’Meara (1993), si bien la mística plotiniana se opone a la experiencia de los místicos cristianos para quienes, más allá de la intensidad de la unificación, se mantiene siempre una distinción entre creador y criatura, el filósofo alejandrino no cree que la unión total del yo con el Uno implique la aniquilación del yo (p. 106; Hermoso Félix, 2022, pp. 328-330).

Pero si tal fusión existe, ¿cómo explicar la transición entre estados de conciencia, tal como hemos mencionado en la introducción, que permitan o no que el alma logre determinada unificación con lo divino? ¿Si tal unión alma/Uno ha sido verdadera, el alma/Uno del místico puede recuperar dicha vivencia de plenitud una vez vuelto a un estado fenoménico de conciencia, es decir, una vez retornado de nuevo a lo múltiple y humano? García Bazán (2011) se pregunta entonces si se trata de una vivencia de identidad, y por lo tanto en sí misma irremisible, o de una vivencia humana, unión íntima, sí, pero reflejo de la identidad que vive en sí misma y, en este caso, una identidad remisible, o sea, ficción de identidad (p. 480).

²⁷ Al respecto F. García Bazán comenta que Plotino considera a la doctrina del “alma indescensa” como la única que permite con seguridad la travesía mística identificatoria antes mencionada. Pero si hay verdadera identificación el místico no puede descender, ya que esta identificación de la forma inteligible individual humana, “vínculo necesario para la unión última, no será propiedad de la hipóstasis en cuanto anima y goberna al cuerpo, sino superior a ella y diferente en cuanto subsiste inteligiblemente. La experiencia mística final de la que dependen la actividad inteligible y anímica principal, es un tipo de experiencia excepcional que se cumple sólo por despojo unificador de la individualidad, lo que le otorga un privilegio capaz de superar dialécticamente las funciones de la hipóstasis alma e incluso ir más allá del Intelecto por aquella parte de él que abre el camino del eros maníaco. El Intelecto, empero, subsiste como ‘uno-todo’, activando a través del místico su aspecto oculto unitivo, y el Alma subsiste como ‘uno y todo’, despertando por medio del filósofo o dialéctico completo, su posibilidad de conocimiento unitario directo, como ‘vida eximia’”. (García Bazán, 2011, p. 479). En el mismo sentido se plantea el regreso al mundo sensible, luego de la unión con el Uno.

Sea la *unio mystica* verdadera o ficticia, todo regreso implica una perdida; solo resta el reflejo de dicha unión y, por ende, el visionario se plantea si la unión ha sido absoluta, definitiva. Es entonces cuando surge la pregunta última, la cual propone que la unión definitiva solo resulta del abandono total de la corporalidad: la muerte.

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

- Allogène* (NH XI, 3) (M. Scopello & J. D. Turner, Trads.). (2007). En J. P. Mahé & P. H. Poirier (Dirs.), *Écrits Gnostiques* [Escritos gnósticos] (pp. 1535–1574). Gallimard.
- Allógenes* (NHC XI 3) (J. Montserrat Torrents, Trad.). (2000). En A. Piñero, F. García Bazán & J. Montserrat Torrents (Eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos* (pp. 305–321). Trotta.
- Burns, D. (2015, junio 21-26). *The Gnostic Apocalypses and Early Jewish Mysticism* [Los apocalipsis gnósticos y el misticismo judío temprano] [Conferencia]. Enoch Seminar Apocalypticism and Mysticism, Villa Cagnola, Gazzada, Italia. <http://enochseminar.org/enoch-seminars/milan-2015>
- Charrue, J.-M. (2003). Note sur Plotin et la mystique [Nota sobre Plotino y la mística]. *Kernos*, 16, 197–204. <http://kernos.revues.org/824>

- Crum, W. E. (1962). *A Coptic Dictionary* [Diccionario copto] (2nd ed.). Clarendon Press.
- DeConick, A. (2015, junio 21-26). *Traumatic Mysteries. Modes of Mysticism among the Early Christians* [Misterios traumáticos. Modos del misticismo entre los cristianos primitivos] [Conferencia]. Enoch Seminar Apocalypticism and Mysticism, Villa Cagnola, Gazzada, Italia. <http://enochseminar.org/enoch-seminars/milan-2015>
- Diez de Velasco, F. (1997). Un problema de delimitación conceptual en historia de las religiones: la mística griega. En D. Plácido, J. Casillas & C. Fornis Vaquero (Coords.), *Imágenes de la polis* (pp. 407– 422). Ediciones clásicas.
- García Bazán, F. (2011). *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. El hilo de Ariadna.
- Gómez Sánchez, C. (2012). Psicología y religión. En F. Diez de Velasco & F. García Bazán (Eds.), *El estudio de la religión* (2^a ed.) (pp.147–172). Trotta.
- Hermoso Félix, M. J. (2022). Individualidad y conciencia en Plotino. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (63), 303–332. <https://doi.org/10.21555/top.v63i0.1961>
- Jámblico. (1997). *Sobre los misterios egipcios* (E. A. Ramos Jurado, Trad.). Gredos. (Obra original publicada s.f.)
- Iamblichus. (2003). *On the Mysteries* [Sobre los misterios] (E. C. Clarke, J. M. Dillon & J. P. Hershbell, Trads.). Society of Biblical Literature. (Obra original publicada en ca. 280 y 300 d.C.)
- Las tres estelas de Set* (NHC VII 5). (2000). En A. Piñero F. García Bazán & J. Montserrat Torrents (Eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos* (pp. 259–274). Trotta.
- Les Trois Stèles de Seth* (NH VII, 5) [Las tres estelas de Seth (NH VII, 5)] (P. Claude, Trad.). (2007). En J. P. Mahé & P. H. Poirer (Dirs.), *Écrits Gnôtiques* [Escritos gnósticos] (pp. 1219-1246). Gallimard.

- Orlov, A. (2015, junio 21-26). *A Farewell to the Merkavah Tradition* [Adios a la tradición de la Merkavá] [Conferencia]. Enoch Seminar Apocalypticism and Mysticism, Villa Cagnola, Gazzada, Italia. <https://www.marquette.edu/maqom/farewell55.pdf>
- Philo of Alexandria. (1988). *On the change of names (de mutatione nominum)* [Sobre el cambio de nombres] (F.H. Colson & G. H. Whitaker, Trads.). En G. P. Goold (Ed.), *Philo volumen V* [Filón volumen V] (pp. 126-281). Harvard University Press-William Heinemann. (Obra original s.f.)
- Platon. (1988). *Díalogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (Ma. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos & N. L. Cordero, Trads.) Gredos. (Obra original publicada entre 368-367 a.C.)
- Plotino. (1985). *Enéadas III-IV* (J. Igual, Trad.). Gredos. (Obra original publicada entre 254-270 d.C.)
- Plotino. (1998). *Enéadas V-VI* (J. Igual, Trad.). Gredos. (Obra original publicada entre 254-270 d.C.)
- Plotin. (2002a). *Traité 2 (IV, 7). Sur l'inmortalité de l'âme* [Tratado 2 (IV, 7). Sobre la inmortalidad del alma]. En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.), *Plotin, traités 1-6* [Plotino, tratados 1-6] (pp. 93-140). Flammarion. (Obra original publicada entre 254-262 d.C.)
- Plotin. (2002b). *Traité 6 (IV, 8). Sur la descente de l'âme dans les corps* [Tratado 6 (IV, 8). Sobre el descenso del alma en el cuerpo] (L. Lavaud trad.). En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.), *Plotin, Traité 1-6* [Plotino, tratados 1-6] (pp. 229-269). Flammarion. (Obra original publicada entre 254-262 d.C.)
- Plotin. (2003a). *Traité 9 (VI, 9). Sur le Bien ou l'Un* [Tratado 9 (VI, 9). Del Bien o el Uno] (F. Fronterotta, trad.). En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.). *Plotin, traités 7-21* [Plotino, tratados 7-21] (pp. 55-131). Flammarion. (Obra original publicada entre 254-262 d.C.)

- Plotin. (2003b). *Traité 19 (I, 2). Sur les vertus* [Tratado 19 (I, 2). De las virtudes] (J. M. Flamand trad.). En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.), *Plotin, traités 7-21* [Plotino, tratados 7-21] (pp. 417-465). Flammarion. (Obra publicada originalmente entre 254-262 d.C.)
- Plotin. (2004a). *Traité 22-23 (VI, 4-5). Sur la raison pour laquelle l'être, un et identique, est partout tout entier* [Tratados 22-23 (VI, 4-5). Que el ser, siendo uno e idéntico, está todo a la vez y en todas partes] (R. Dufour, trad.). En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.), *Plotin, traités 22-26* [Plotino, tratados 22-26] (pp. 11-97). Flammarion. (Obra publicada originalmente entre 263-268 d.C.)
- Plotin. (2004b). *Traité 24 (V, 6). Sur le fait que ce qui est au-delà de l'être n'intellige pas, et sur ce que sont les principes premier et second de l'intellection* [Tratado 24 (V, 6). Que lo que está más allá del ser no piensa y cuáles son los principios primero y segundo de la intelección] (L. Lavaud, Trad.). En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.), *Plotin, traités 22-26* [Plotino, tratados 22-26] (pp. 99-128). Flammarion. (Obra publicada originalmente entre 263-268 d.C.)
- Porfirio. (1982). *Vida de Plotino/Plotino, Enéadas I-II* (J. Igual, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 270 d.C.)
- O'Meara, D. J. (1993). *Plotinus: An Introduction to the Enneads* [Plotino: una introducción a las Enéadas]. Clarendon Press.
- Randolph-Seng, B. (2014). *Altered states of consciousness* [Estados alterados de conciencia]. En D. A. Leeming, K. Madden & S. Marlan (Eds.), *Encyclopedia of Psychology and Religion* [Enciclopedia de psicología y religión] Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-6086-2_21
- Rubia Vila, F. J. (2012). Religión y cerebro. En F. Diez de Velasco & F. García Bán (Eds.), *El estudio de la religión* (pp. 173-194). Trotta.
- Schäfer, P. (2009). *The Origins of Jewish Mysticism* [Los orígenes del misticismo judío]. Mohr-Siebeck.

- Trouillard, J. (1961). Valeur critique de la mystique plotinienne [Valor crítico de la mística plotiniana]. *Revue philosophique de Louvain*, (63), 431–444. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1961_num_59_63_5084
- Velasco, J. M. (2003). *El fenómeno místico* (2^a ed.). Trotta.
- Yepes Muñoz, W. A. (2019). La filosofía como una mística de acogida. Una lectura de la filosofía y la mística en Plotino y Pierre Hadot. *Perseitas*, 8, 104–122. <https://doi.org/10.21501/23461780.3503>
- Zostrien (NH VIII,1) (C. Barry & J. D. Turner, Trad.). (2007). En J. P. Mahé & P. H. Poirer (Dirs.), *Écrits Gnostiques* [Escritos gnósticos] (pp. 1247-1320). Gallimard. (Obra original s.f.)
- Zostrien (NH VIII, 1) (BCNH 24) (C. Barry, W. P. Funk, P-H. Poirer & J. D. Turner, Trads.). (2000). Les Presses de l'Université Laval-Peeters.
- Zostriano (NHC VIII 1) (F. Bermejo, Trad.). (2000). En A. Piñero (Ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos* (pp. 275–304). Trotta. (Obra original s.f.)

INFLUENCE OF THE ENOCHIC TRADITION ON QUMRAN: RECEPTION AND ADAPTATION OF THE WATCHERS AND GIANTS AS A CASE STUDY^a

**La influencia de la tradición henóquica en Qumrán:
recepción y adaptación de los Vigilantes y los Gigantes
como caso de estudio**

Research-Derived Reflection Article

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4671>

Received: February 27, 2023. Accepted: July 7, 2023. Published: January 29th, 2024

*Juan Sebastián Hernández Valencia**

^a This article is linked to the doctoral thesis *Vigilantes y gigantes en la demonología del judaísmo del Segundo Templo y en Ef 6,12: estudio sobre su génesis en la cosmovisión del libro 1 de Henoc*, submitted in 2022 to the graduate program of the School of Theology, Philosophy, and Humanities of Universidad Pontificia Bolivariana. Likewise, the article is part of the research project “La imaginación apocalíptica y la literatura fantástica: análisis de sus estrategias, confluencias e idiosincrasias” funded by the Luis Amigó Catholic University.

* PhD in Theology from the Universidad Pontificia Bolivariana and professor at the Faculty of Education and Humanities in the Luis Amigó Catholic University, Medellín, Colombia. Member of the Philosophy and Critical Theology Research Group. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9567-4205>. Email: juan.hernandezva@amigo.edu.co

Abstract

The confluence of different Jewish traditions in the Qumran library is evident. The Enochic traditions are not only counted as the oldest influences in Qumran, they also give it a certain theological unity. This is even more true in the case of demonology. Belial's figure brings together a rich lexicographic heritage in which different traditions are integrated under the characteristics of the Watchers and Giants of the Enochic tradition (*1 En 6–8*). This study analyzes the theological characterization of the demonological figures found in Qumran to specify the Enochic influence on it.

Keywords

1 Enoch; Belial; Demonology of Second Temple Judaism; Apocalyptic Literature; Magic and Exorcism at Qumran; Qumran Theology; Watchers and Giants.

Resumen

Es evidente la confluencia de diferentes tradiciones judías en la biblioteca de Qumrán. Las tradiciones henóquicas no solo se cuentan como las influencias más antiguas en Qumrán, también le dan cierta unidad teológica. Esto es aún más cierto en el caso de la demonología. En la figura de Belial se reúne una rica tradición lexicográfica en la cual se integran diferentes tradiciones bajo las características de los vigilantes y gigantes de la tradición henóquica (*1Hen 6–8*). El presente estudio analiza la caracterización teológica de las figuras demonológicas presentes en Qumrán con el fin de precisar la influencia henóquica en dicha caracterización.

Palabras clave

1 Henoc; Belial; Demonología del judaísmo del Segundo Templo; Literatura apocalíptica; Magia y exorcismo en Qumrán; Teología de Qumrán; Vigilantes; Gigantes.

Introduction

From the first scholarly publications of the manuscripts, from the 1950s to the 1980s, two aspects led research: first, discovering the identity of the Jewish community that collected and hid the manuscript library; second, its relationship to the origins of Christianity.¹ Only from the 1990s, when free and universal access was granted to the ca. 900 mss.² from the eleven caves³, new lines and interests were opened for research into Qumran,⁴ including the study of demonology in the Second Temple Judaism.

The history of demonology research in Qumran has two characteristics:

- (1) it has had a slow emergence and evolution.
- (2) it has always been associated to several related topics, such as the study of dualism (cosmological and theological), predestination, and theodicy (Sacchi, 2004, pp. 327-525), the reception and development of apocryphal and pseudepigraphic literature, and the development of magic, apotropaic techniques, and mystical and esoteric worldviews in Second Temple Judaism (Alexander, 2000, pp. 502-504; 1999a, pp. 318-337; 1999b, pp. 331-353; 1986, pp. 342-379). It is not surprising that a researcher like Alexander (1999b, pp. 331-353) highlights the lack of attention paid to demonology in Qumran studies.

¹ The bibliography on the different phases of research and their topics is very extensive. Here, we only offer some bibliographic guidance texts. For starters, see Fitzmyer (2008); García Martínez and Parry (1996). On the development of the different phases of the history of research, the synthetic exposition by Dimant (2012, pp. 1-10, with an excellent status quaestionis) is very useful; likewise, those by Machiela (2022), Hempel (2010), Frey (2006, pp. 407-461) and Reed (2005).

² From here on, with the abbreviations ms. and mss., refer to the words "manuscript" and its plural "manuscripts", respectively.

³ To indicate the exact number of mss. found, researchers range from 800 to more than 930 (unspecified). On this, see Brooke (2005, p. 15), who estimates the number of mss. between 850 and 900. See also Dimant (1994, pp. 51-159), who speaks of 800 mss.; and Tov (2010, p. 113), who speaks of more than 930 mss. For a list of mss., biblical and non-biblical, as well as bibliographic references of their *editio princeps*, see García Martínez (1989, pp. 149-232) for the list of biblical mss., and (1993, pp. 483-518) for the list of non-biblical mss.

⁴ On the development of this phase of the research history, see Roitman et al. (2011), Carbullanca Núñez (2021, pp. 195-223; 2016, pp. 211-233), Stone (2018), Fröhlich (2010, pp. 101-129), Popović (2007), García Martínez & Tigchelaar (2007, pp. 245-266), García Martínez (2006, pp. 309-334), Vásquez Allegue (2001, pp. 59-92) and Dimant (1996, pp. 975-1003).

This deficiency in research has been accentuated by the assimilation of demonology into magic research in Qumran. The position of Weitzman is symptomatic of such a deficiency (1996, pp. 21-54); this author directly relates the development of magic and exorcisms in Qumran to the myth of the fall of the Watchers (*1 En* 6–11).⁵

Likewise, studies such as that of Swartz (2001, pp. 182-193) link magic in Qumran directly with Jewish mystical and esoteric traditions of the rabbinic period, bypassing the study of Enochic demonology to the point of arguing that magic and mysticism are important parts of the worldview in Qumran. This assimilation phenomenon must be understood and differentiated.

Considering the theological characterization of the Watchers and the Giants in Qumran, its presentation and development in this corpus, 1QM XIII, 11-12 will be analyzed as representative texts of the presence and function of Belial in eschatological books. Likewise, 4QShir^a 1,4-9 will be studied as an example of its presence and function in magical texts. However, footnotes will show, where relevant, the testimonies in other mss. from Qumran. Before moving on to the study of these texts, it is important to present a synthesis of the problem of the conception of magic in Qumran, its relationship with the Enochic tradition, and the issues of the classification method employed for this material, as well as a proposal to solve it.

⁵ In this article, the first book of Enoch (or Ethiopic Enoch) will be quoted with the following abbreviation: 1 En. References to the Qumran literature will be cited following the indications for abbreviations in Fitzmyer (2008).

Some considerations on how to approach the problem of magic and classification of material in Qumran

The problem of the concept of magic in Qumran

It is understandable that the concept of magic in Qumran,⁶ as well as apotropaic techniques, are grouped together with demonology because they share the same dualistic worldview (Penney and Wise, 1994, pp. 627-650). However, the phenomenon of magic does not share the same central position in Qumran theology nor the extent of its presence in the texts as demonology. To understand the evolution and influence of Enochic demonology on Qumran, it is necessary to clarify its relationship with magic.

If the concept of magic is defined as a series of exorcism techniques and protection against demons, as several critics do—Lyons and Reimer (1998, pp. 16-32), and Penney and Wise (1994, p. 627)—it would be related and included in demonology, and not the other way around. Thus, understanding the relationships between magic and demonology, we start from the hypothesis that the demonological worldview supports the magical techniques documented in Qumran.

Alexander's synthesis is helpful as a start point (2000, pp. 502-504; 1999a, pp. 318-337; 1999b, pp. 337-341). According to this author, Qumran demonology arises from Enochic demonology. Even before Alexander, Grelot (1958, pp. 113-131) had asserted that the Qumran worldview is founded on the Enochic demonology, soteriology, and eschatology of the biblical flood. The Qumran community perceives itself as a flood generation, and the texts 4Q510 and 4Q511 allow the community instructor (*משכיל*) to be seen as a new Enoch or a new Noah (Alexander, 1999a, pp. 318-324). Likewise, the struggle with the devil is assumed to have a psychological nature, in which *משכיל* reminds the

⁶ The concept of magic has been much discussed, especially with regard to the hermeneutical perspectives categorizing it and read in the Qumran texts. On this, see Lyons and Reimer (1998, pp. 16-32). In their study, the authors problematize the classical concept of the difference between magic and religion: magic being understood as a series of manipulative techniques, while religion is rogative (Frazer, 1962; Malinowski, 1994). This framework has led researchers to develop problematic predispositions and presuppositions, according to which magic would be related to lesser celestial beings (angels and demons), while religion is addressed to the gods. They also warn that in Qumran no rites, songs or magical texts are used to face the demonic threat, in the modern sense, but rites and prayers.

devil of God's power and asks angels for help.⁷ In fact, in Qumran, the Enochic etiology that explains the origin of demons and the hierarchical structures of evil based on the spirits of Giants was studied with great interest (*1En 7;10;15*). Even the liturgy is conceived as a spiritual struggle against demons (Alexander, 1999a, p. 325). Altogether, Enochic demonology configures and unifies Qumran demonology and allows it to hold a dualistic view of the world as well as a classical monotheism.

Alexander's (1999a) fundamental thesis has been accepted, albeit critiqued on several points.⁸ Three of them stand out:

- 1) The Enochic Giants are identified as the demons that attack and torment men.
- 2) The "bastard spirits" (רווחות מזרים) of 4Q510 are the Giants of the Enochic tradition.
- 3) This position surpasses the opinion of previous research, in which all demons were recognized as Watchers or fallen angels.⁹

These points are of great importance because they lead research towards a more specific and coherent theological characterization of demons in relation to the complexity offered by the texts and the different demonological traditions presented therein.

⁷ It is worth reproducing Alexander's (1999a) comment: "Basically, the maskil warns the demons not to meddle with him and his Community, because they have got 'protection'. By reciting the power of God and his angels he confuses and terrifies them and prevents them to striking. In a word he engages in psychological warfare against the demons" (pp. 323-324).

⁸ On this critical reception of Alexander's thesis, see Reimer (2000, pp. 334-353). He observes two concrete problematic points: (1) in his synthesis and state of the art about demonology in Qumran the Watchers disappear (p. 335). There is only one Watcher to whom the spirits of the giants are subordinate. This unification of characters from different demonological traditions does not help to clarify the development of mechanical demonology. (2) According to Alexander, Belial/Mastema is neither a watcher nor a giant, but a different entity with a divine mission (p. 342). However, this opinion does not seem useful for clarifying the texts. It would be better to identify the different demonological traditions in Qumran, their development, and unification in the theology of the texts. Reimer accepts the basic ideas presented by Alexander and proposes a coexistence of several etiologies for the origin of evil (pp. 347-348).

⁹ Reimer (2000, pp. 334-353) discusses the positions of García Martínez (1999, pp. 167-168), Davidson (1992) and Kobelski (1981, pp. 17-18).

These ideas should be nuanced with the criticisms made by Reimer (2000, pp. 334-353). This article will propose a classification of the demonological material from Qumran to identify the adaptation patterns of the Enochic Watchers' theological characterization as accurately as possible (the biggest weakness of Alexander's work).

The Problem of Manuscript Classification

The richness and diversity of materials, genres, and traditions collected in the Qumran library alone pose a classification and grouping problem that affects the way in which texts are understood and read. This problem also affects the understanding of the different demonological traditions, as well as their theological development.

Currently, there are two classifications and groupings of the Qumran mss.: (1) a classification that differentiates between sectarian texts (or originally composed by the community) and non-sectarian texts (*i.e.*, texts and traditions received and adapted by the community); (2) a classification that differentiates and groups mss. according to their literary genres or the topics they elaborate on (poetic, halachic, para-biblical, apocalyptic, etc.).

The first classification was used at the beginning of Qumran research; it is diachronic and useful for perceiving and understanding the reception of texts and theological matters belonging to other movements and tendencies of Second Temple Judaism, but it does not allow us to understand or construct an overall theological vision.

The second classification began to be used from the 90s of the twentieth century, when it was possible to have an overview of the Qumran library. It highlights the literary genres used in the mss. It is a synchronous type of classification that enables a panoptic understanding of the interrelationship among the mss. However, paying so much attention to the literary and thematic unity of mss. does not allow us to notice the particular theological development of each text.¹⁰

Two observations emerge from the status of the classification study:

- 1) The problem of classifying mss. goes beyond a simple exercise in taxonomy: it presupposes a series of hermeneutical decisions that affect the theological understanding of texts' content. By taking this path, one enters into a series of circular hermeneutical reflections that always reach the presupposed theological conclusions.
- 2) Although it would be ideal to create a hermeneutical system that brings together the perspectives of both classification systems (diachronic and synchronic), it is impossible to classify the same mss. at the same time using both taxonomies criteria; these cannot be used simultaneously and on the same texts without creating ambiguities and contradictions.¹¹

However, the appropriateness of both classification methods should be considered. First, a diachronic taxonomy that allows us to observe the evolution of theological stages and literary sources, while estimating the relevance of a synchronic taxonomy that records literary relations, influences, and theological links between the mss. It is best to use a hierarchization method in which, at methodological moments, a synchronic classification will first be applied to build groups of texts according to their literary, thematic, and theological relationships; then, apply a diachronic classification that allows analyzing the theological development and source(s) of each group of texts.

¹⁰ For a broader reflection and critique on the classification and grouping problems of Qumran mss., see García Martínez (2015, pp. 455-481; 2008, pp. 383-394), Dimant (2009, pp. 7-18) and Zanella (2009, pp. 19-34).

¹¹ For instance, 1QS. It is classified as a rule (גַּוְתָּר) since the text is understood in those terms (cfr. 1QS I 1: גַּוְתָּר גַּוְתָּר). But it also presents halachic (1QS V 13:7:27) and liturgical sections (1QS I 16-III 12; X 5-XI 22), and different stages of drafting. Although, by themselves, these objections do not prevent understanding 1QS as a rule, a valid question arises: How to classify it? As a sectarian text? but the text also evidences non-sectarian traditions in those sections, i.e., Enochic demonology in its liturgical sections, which are supposed to be of exclusive Qumran writing (1QS III 13—IV 26).

Following this hierarchy, the textual material will be divided into two groups:

- 1) "Enochic" texts¹²
- 2) Texts that deal with magic and apotropaic techniques.

Both groups will then be classified according to sectarian and non-sectarian taxonomic criteria.

Classification of the material

When searching for demonological material among the ca. 900 mss. from Qumran,¹³ we found texts that reproduce, partially or totally, the myth of the fall of the Watchers (*1 En* 6–11), as well as the Enochic story of the punishment of the Watchers and the Giants (*1 En* 14:1–7; 15–16). Likewise, mss. that show the influence, in different degrees of intertextuality, of literary and theological themes and motifs were identified, as well as characters from the Enochic tradition on the Watchers and the Giants.

Following the described synchronous criterion, the Enochic material (30 mss.) is classified into the following four groups: (1) copies of *1 En* and the *Book of Giants*; (2) reworking and expansion of literary and theological texts and motifs; (3) mss. with direct influence from the Enochic tradition; and (4) mss. whose influence and dubious identification of traditions, motifs, and Enochic characters is uncertain.

¹² Only when applied exclusively to Qumran material, this adjective will indicate those mss. in which the presence of literary and theological elements from the Enochic myth of the fall of the Watchers is perceived clearly (*1 En* 6–11).

¹³ This search was carried out both in Parry and Tov (2004), García Martínez and Tigchelaar (1999), and Beyer (1984), as well as in the English translation of the Qumran texts by García Martínez (1994).

Table 1. Synchronous Classification of Enochic Material in Qumran

(1) Copy	4Q201 III; IV; ¹⁴ 4Q202 II—IV; VI; ¹⁵ 4Q204 II; V; ¹⁶ 4Q204 5 II; ¹⁷ and XQpapEnoch. ¹⁸
(2) Rework	1Q20 II,1-26; 4Q180 1,7-9; 4Q213 8,6; ¹⁹ 4Q396 IV,8-11; ²⁰ 4Q510 1,4-6; 4Q530 II; ²¹ and 11Q13 II,11-13.
(3) Direct influence	CD-A II,18-21; ²² 4Q181 2,1-4; 4Q531 4-5; 4Q532 1; ²³ and 11Q12 5. ²⁴
(4) Uncertain influence	1QH ^a XXV,6; ²⁵ 1Q20 1 I,1-3; ²⁶ 1Q27 1 I,5; ²⁷ 4Q227 2; ²⁸ 4Q370 I,2-3.6; ²⁹ 4Q511 2 II,3; ³⁰ 4Q531 17. ³¹

¹⁴ Column III is a copy of 1 En 6:4—8:1; while column IV is a copy of 1 En 8:3—9:3,6-8.

¹⁵ Column II is a copy of 1 En 5:9—6:4 + 6:7—8:1; column III is a copy of 1 En 8:2—9:4; column IV is a copy of 1 En 10:8-12; and column VI is a copy of 1 En 14:4-6.

¹⁶ Column II is a copy of 1 En 6:7; while column V is a copy of 1 En 10:13 -19 + 12:3.

¹⁷ The fragment is a copy of 1 En 106:13—107:2. In this passage, the punishment due to union with women appears as in the Book of the Watchers, but this time it is applied to men, not to the Watchers.

¹⁸ The fragment consists of five lines presenting the Hebrew text 1 En 8:4—9:3. Since the source cave has not been identified, the X abbreviation is used. The fragment contrasts with the Aramaic copies of the same passage found in the fourth cave: 4Q201, 4Q202; and with echoes of the cry of men in 1Q19, 4Q203 and 4Q531. On this, see Eshel and Eshel (2005, pp. 134-157). A publication of the photograph, reconstruction and commentary of the fragment are available on Eshel and Eshel (2004, pp. 171-179).

¹⁹ Although somewhat fragmentary, the text mentions the accusation that Enoch makes against the Watchers.

²⁰ In the text, the sons of Aaron are called the holiest (קדושים מ), lit. the saints of the saints), while "a part of the priests and of the [people mingle]..." (...מִינֵי הַבָּשָׂר) is criticized by calling them unclean. The reworked theme is that of fornication and impurity associated with the Watchers and adapted to the criticism of the impurity of the priests. On this, see the parallel between 4Q513 10 (4QOrdb), although the latter is in a very fragmentary state.

²¹ The text elaborates on 1 En. In it, their own destruction is revealed in dreams to the children of Šemihazah. They look for someone to interpret their visions and they ask one of them, Mahawai, to look for Enoch to interpret their dreams.

²² In the literary framework that describes the history of the community, and in the theological context of the history of salvation, the characters adverse to said plan are numbered, starting with the Giants. Although the topic also appears in Gen 6:1-4, the reference is most likely to 1 En 6—11.

²³ These fragments (4Q531 4-5; 4Q532 1) refer to the destruction of the Giants (1 En 6—8).

²⁴ The fragment recounts the myth of the fall of the Watchers. Due to the fragmentary nature of the reading, it is not possible to know if the Watchers or the Giants are called "fallen". Since Jub 5:1-2 (of which the fragment is a copy) mentions the Watchers, it is most likely that the text refers to them.

²⁵ The fragment refers to the spirits of iniquity (רוחות שלוה) and the mourning that oppresses them. It is not possible to identify whether this reference points to the Watchers; although it is possible to assume it given their mourning for the death of their children in 1 En 12:6. On this text and its reconstruction, see García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 200).

²⁶ The fragment presents many gaps, two epithets that may refer to the Watchers are visible: "[...] of your anger is poured out ans is established and who is he [...] the fury of your anger. Blank. [...] and those who have been wiped out (אֶלְכָבֵד) and who have fallen (אֶלְפָשָׁע), bereft and...". On this reconstruction, see García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 26).

²⁷ The epithet of the wicked can be associated with the Watchers, but the text seems to refer to the Giants: "And this will be for you the sign /that this will happen./ When those born of sin (בָּהָסָגָר מֹלֵךְ) are locked up." On this text, see García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 66).

²⁸ The text is very fragmentary. However, the testimony of Enoch against the watchers is visible: "and he (Enoch) gave witness against them all [...] and also against the Watchers (רְאֵת עַל הַעֲרִים)". On this reconstruction, see García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 482).

²⁹ In the text, YHWH intervenes, in direct speech, referring to the actions of some who "opposed God with their d[ee]lds" (הַעֲשָׂה יְהוָה בְּחַדְשָׁה). But the reference is uncertain: the Watchers? Men? The rest of the text refers to the flood (line 3) and it is said (line 6) that "the Gi[ant]s did not escape" (וְלֹא תִּזְבַּחֲנָה). This reading would also suggest a reference to the Giants. On this reconstruction, see García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 732).

³⁰ The brief reference to "the congregation of all the bastards" (לְעָדָת קָרְבָּן כָּלִים) does not allow defining whether it is a reference to the Giants. Similar references are made in 4Q511 35,7: רְאֵת רְאֵת (spirits of the bastards) and in 4Q511 48, 49 + 51 II,2-3: רְאֵת רְאֵת לְלִין (all spirits of the bastards). On this reconstruction, see García Martínez and Tigchelaar (1999, pp. 1030, 1032, 1034).

³¹ Given the fragmentary nature of the text, it is not possible to determine the subject of the actions described in line 6: "[...] they reside in the [heavens]" (בְּשָׁמָן אֲלֵהֶם); "and live in the holy abodes" (בְּשִׁירָה אֲלֵהֶם). On this reconstruction, see García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 1066), Stuckenbruck (1997, p. 163) and Milik (1972, p. 307; 1971, p. 124).

From these four groups, and following the diachronic criterion, 6 mss. are obtained and divided into two categories:

Table 2. Diachronic classification of Enochic material in Qumran

(1) MSS. reworked by the community	11Q13 II,11-13; 1Q20 II,1-26; and 4Q510 I,4-6.
(2) "non-sectarian" MSS.	4Q180 I,7-10; 11Q12 5; and 4Q201 III-IV.

The study of the rest of the article will be based on these 6 mss. Before starting their analysis, it is necessary to add the classification of the texts that deal with magic and apotropaic techniques.

Following the synchronous criterion, the material related to magic and exorcisms (fourteen mss.) is classified into the following four groups: (1) divination and omens; (2) exorcisms; (3) diseases treated with exorcist techniques; and (4) texts describing the teachings of the Watchers on magic and divination.

Table 3. Groups of texts related to magic and apotropaic techniques

(1) Divination and omens	4Q186; 4Q561; 4Q318. ³²
(2) Exorcisms	4Q286 7 II,1-13; ³³ 4Q510 1,4-6; ³⁴ 4Q511 8,4; 10; 35,6-7; 48-59 II,2-3; 4Q560 II,5-6; ³⁵ 11Q5 XVII 9-10; ³⁶ 11Q11 II,4-6; III-IV. ³⁷

³² Alexander has classified 4Q186 and 4Q561 as physiognomic texts, while 4Q318 is identified as a zodiological and brontological text. Likewise, in addition to the previous classifications, Alexander also considers that 4Q186 and 4Q318 present astrological aspects. Following this taxonomy, it can be seen that divination is a common component of these texts, as well as the prediction of the future by means of physical (physiognomy), meteorological (brontology) and astrological traits. On this classification, in addition to Alexander (2000, pp. 502-504), see also Jacobus (2010, pp. 365-395), Popović (2007, pp. 18-20 and 54-55); Greenfield and Sokoloff (1995, pp. 507-525); Pingree (1995, pp. 517-519) and Yardeni (1995, pp. 520-525).

³³ The verb נִפְרַט appears in several parts of the text, it means rebuking, threatening, cursing, execrating. See, for example, in line 4: "and execrated be they in their designs of unclean impurity" (וְנִפְרַטּוּ בְּמִחְשָׁבֹת וְדַתְּנִי בְּמִתְּעָנוֹת). On the lexeme, see Clines (1996, pp. 125-126). On this text, see García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 646).

³⁴ This text is of great importance for three reasons:

(1) It evidences one of the functions of the community instructor, namely: to protect, by means of exorcisms, the members of Qumran against the attacks of demons. In this regard, note the appearance of the words "to frighten" (טַהַר) and "to terrify" (גַּרְבֵּה) in line 4: "and I, the instructor, proclaim the majesty of his splendor, in order to frighten and terrify" (אֶנְיַ מְשֻׁכֵּל מְשֻׁמְעָן הַזָּהָר לְפָחוֹד וּלְבָהָלָה)." This same lexicon is found in 11Q11 II,4-6.

(2) It presents the appearance of a new demonological lexicon, which is integrated into the Enochic lexicon and in synonymous relation. On this, see line 5: "to all the spirits of the destroying angels" (כָּל רֹוחַ מֶלֶךְ בָּרָל) and bastard spirits (רֹוחַ כְּתָמָה), demons (אֲשָׁר), Liliths (לִילִית), owls and jackals (צְאַחַת וְצַדְקוֹת)." This same lexicon is found in 11Q11 II,4-6.

(3) 4Q510, together with 4Q560 and 4Q511, demonstrate (against Carr, 1981, pp. 42-43) that, in Qumran, demons are given names. For an analysis of 4Q510, see Nitzan (2004, pp. 83-96; 1985, pp. 19-46), Ta-Shema (1985, pp. 440-442) and Baumgarten (1986, pp. 442-445). On the Hebrew text of 4Q510, see García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 1028).

³⁵ The classification of the text as a proverb is inadequate. It is best to follow Penney and Wise (1994, pp. 627-650), and identify the text as magical and apotropaic. They explain this identification based on five aspects: (1) mention of the formula of the demon's name; (2) enumerate the diseases typical in such texts; (3) mention the technical formula of possession; (4) mention of the verb נִמְלַחֵה (in the text, it appears in the participle tense נִמְלַחֵה): "conjure", basic lexicon of expulsion of the demon and; (5) the short quotation of a biblical text (although it is not exclusive to magical texts, it is typical of them). 4Q560 is a relevant text for two reasons: first, the mss. is a proof of the relationship between magic and defending against demon attacks; Second, in column II, lines 6-7, it seems that the location of the demons is indicated: "and I, oh spirit, adjure thee [that...] on the earth, in the clouds" (אָמַתְּךָ זֶה עַל אָרֶץ עַל שָׂמָׁחָה). This geographical location coincides with that of the watchers and the spirits of the giants in the Enochic tradition (cfr. 1 En 18:8-10).

³⁶ This text offers valuable testimony about apotropaic practices in Qumran. It speaks, in the context of a list of texts attributed to David, of the existence of a collection of exorcist texts: "and chants (לִשְׁוֹרֶת) to sing to the possessed (נִפְגָּשָׁה) four". Which texts does it talk about? The presence of the word לִשְׁוֹרֶת indicates the poetic nature of these four texts, perhaps Psalms? In this regard, Sanders (1965) has pointed out that in several passages of the Talmud it appears as superscriptio of Ps 91: שְׁרֵךְ הַפְּגָשָׁה. It is curious that Wilson, in his article on this subject (1997, p. 454), does not expressly indicate this fact. On this, see Sanders (1965, p. 93) and Wilson (1997, pp. 448-464). On the Hebrew text, in addition to the Sanders edition already cited, see García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 1178).

³⁷ In column II, 4-6 the same lexicon as in 4Q510 1,4-6 is used referring to the demons as "Lilights", "owls" and "jackals". Columns III-IV describe the exorcist rite. On this text, see Van der Ploeg (1971, pp. 128-139). This author numbered as column A and Column I what García Martínez and Tigchelaar have called column I and II, respectively. The numbering of the latter is followed.

(3) Illness/exorcisms	1Q20 XX,16.26; ³⁸ 4Q242 I-3; ³⁹ 4Q560 I,3-6; 11Q5 XIX,15-16. ⁴⁰
(4) Teachings of the Watchers	4Q201 III,15; IV,1-4; ⁴¹ 4Q202 II,19; III,1-5. ⁴²

Of these four groups, and following the diachronic criterion, the fourteen mss. (eleven mss. on magic, two Enochic mss., and one apocryphal mss. related to the *Jubilees*)⁴³ are reorganized and divided into two categories:

Table 4. Group of Texts according the diachronic criterion

(1) Community owned mss.	4Q242 I-3; 4Q286 7 II,1-13; 4Q186; 4Q318; 4Q510 1,4-6; 4Q511 8,4; 10; 35,6-7; 48-59 II,2-3; 4Q560 I,3-6; II,5-6; 4Q561; 11Q5 XVII 9-10; XIX,15-16; 11Q11 II,4-6; III-IV.
(2) "non-sectarian" mss.	1Q20 XX,16.26; ⁴⁴ 4Q201 III,15; IV,1-4; 4Q202 II,19; III,1-5.

Out of these fourteen mss., seven are especially significant, community owned, and on magic: 4Q186, 4Q318, 4Q510, 4Q511, 4Q560, 4Q561, and 11Q11. The rest of the article will be based on the analysis of these mss., plus the six mss. of the Enochic tradition selected above, namely: 1Q20, 4Q180, 4Q201, 4Q510, 11Q12, and 11Q13. In total, there are 13 different mss. that will be studied.

³⁸ The text relates punishment to sickness: the instrumental agent is a spirit sent by God. In the narrative context of reading again the story of Sarah and the pharaoh, called Zoan, as punishment for having taken Abraham's wife, God sends him a spirit called "punishing spirit" (שׁרֵךְ תִּרְאֶה), "evil spirit" (אָשָׁרְתִּירְאֶה) in lines 16-17 (and in two phrases in membrorum parallelism); and "purulent spirit of evil" (אַיְלָנְתִּירְאֶה), in line 26. On this text, in addition to Machiela (2009, pp. 75-76), see García Martínez and Tigchelaar (1999, pp. 40-42).

³⁹ In the text, the expression "evil inflammation" (אָשָׁרְתִּירְאֶה אֲנֹשֶׁבֶת; line 2) appears, which may be associated with the expression "evil spirit" (אָשָׁרְתִּירְאֶה) in 1QapGn ar XX,16. The idea of relating evil to disease appears in 11QPsA XIX, 15-16, and is a recurring idea in the OT (cfr. Job 2:7; Deut 29:35). In the quoted text, the disease is treated as a demon, to be exorcised. Note that line 4 reads: "and an exorcist (נָזָר) forgave my sins". The idea that an exorcist could forgive sins has suggested to Dupont-Sommer the possible relationship between 4Q242 and Mark 2:1-12. However, the basic Christological image in the Marcan account is the thaumaturge Jesus, not an exorcist. Closer to Qumran text, it can be pointed out that in the light of lines 5.7-8, the possible cause of the evil inflammation would be idolatry. On this, see the studies by Díez Merino (2009, pp. 441-442) and García Martínez (1992, pp. 116-136). On the Aramaic text, in addition to the cited study by García Martínez, see García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 486).

⁴⁰ The text shows the association of the idea of Satan's dominion with the appearance of diseases and pain: "that Satan (יְשֻׁעָה) does not dominate over me, nor an impure spirit (אָנָוֹת תִּרְאֶה); that neither pain nor evil inclination (עַרְעָבָה) take possession over my bones". Note the synonymous parallelism between "Satan", "impure spirit" and "evil inclination". This junction appears again in 11QPsB a + b. On the text, see García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 1174).

⁴¹ III, 15 describes the chiefs of the watchers teaching magic to women. In IV,1-4, these chiefs have specific names and actions: Shemihazah and Hermoní (magic), Baraq'el, Zeq'el and 'Ar'teqof (brontology), Kokab'el, Shamsi'el and Sahari'el (astrology).

⁴² In II,19 the information from 4Q201 III,5 is repeated. In III,1-5 the information from 4Q201 IV,1-4 is repeated.

⁴³ Usually, only seven magic texts are identified: 4Q186, 4Q318, 4Q510, 4Q511, 4Q560, 4Q561, and 11Q11. Alexander (2000, pp. 502-504) classified them into two groups: (1) exorcisms, healing and protection against demons (4Q510, 4Q511, 4Q560, 11Q11); (2) divination, omens and vision of the future, through physiognomy (4Q186, 4Q561), zodiology and brontology (4Q318), and astrology (4Q186, 4Q318).

⁴⁴ We follow the criterion of Fitzmyer (2000, p. 303), who classifies this text as non-sectarian. However, this aspect is much debated, and some researchers (such as Dupont-Sommer, 1959, p. 293; and de Vaux, 1967, p. 101) consider the work to be Qumran's. On this debate, see Machiela (2009, pp. 7-8).

When considering the number of mss. reworked by the community and those in which the influence of the Enochic tradition is observed, a fundamental fact stands out: the great importance of Enochic etiology in the literature of Qumran. The diversity in the developed demonological lexicon speaks of it.

Influence of Enochic Demonology on Qumran Texts

The Enochic influence on Qumran is most notorious in the study of the demonological lexicon. In this field, it is common to notice the union of different traditions of the literature of Second Temple Judaism, as well as the mixture between words that are used interchangeably to personify specific demons and to represent generic characterizations (Stuckenbruck, 2014, pp. 78-102).

One of these terms is מְלָאֵךְ, a generic word that, accompanied by certain qualifiers, serves to represent one or more evil figures.⁴⁵ The proper names from the Enochic tradition are very frequent, for instance: Watchers (םַעֲרִים),⁴⁶ Giants (גְּבָרִים) (4; עֲזָא'ֵל 4; עֲזָא'ֵל II, 26),⁴⁷ and Šemihazah (4; שֵׁמִיחָזָה; 4QEne^a III, 6; 4QEnb^b III, 1; IV, 1.9; 4QEne^c II, 24). Even the proper names of some Giants only known before the findings of Manichaean sources have been found in Qumran.⁴⁸

⁴⁵ Among them “Angels of destruction” (1; מְלָאֵךְ חֶבֶל QM XIII, 12; 4QPsMose); “spirits of destroying angels” (4; מְלָאֵךְ חֶבֶל QS III, 20.21-22); “angel of the pit” (מְלָאֵךְ הַשְׁנִירָה 4QBerakota 10 II, 7); and “angel of hostility” (מְלָאֵךְ מִשְׁפָּט 4QEne^a XIII, 11). On this topic, in addition to the voice קָנָה in Clines (2011, pp. 284-288), see Michalak (2012, pp. 149-191).

⁴⁶ Other words related to מְלָאֵךְ in Qumran are its Aramaic equivalent עָרִיא, עָרִיא, and the words עָרִיא and עָרִיא. The word עָרִיא only appears six times, עָרִיא only twice, and the Hebrew עָרִיא only once. They are also in other expressions, as “Watchers of the heavens” (עָרִיא הַשְׁמִינִים) (CD-A II, 18-21). On these statistics, see Kuhn (1960, p. 163).

⁴⁷ עֲזָא'ֵל is a spelling variant found on 4QEneb II 26.

⁴⁸ The names of seven Giants have been found in 1QGiants; 4QEne; 4QGiantsa; 4QGiantsb; 4QGiantsc; and 6QGiants. Among them, Mahaway and Ohyah have a preponderant role. On the meaning and importance of these proper names, see Stuckenbruck (2003, pp. 318-338). On Mahaway and Ohyah, see Milik (1971, pp. 119-127).

Undoubtedly, the most interesting elements to study the influence of Enochic traditions on Qumran are the words *spirits* (רוחות),⁴⁹ *Belial* (בליעל),⁵⁰ *Satan* (שָׁטָן QPs^b frags. 4-5,15; 11Q11 IV,12), and *Mastema* (מַשְׁתֵּה).⁵¹ The latter are a mixture of biblical and other particular traditions (Jubilee), it seems that both names are even used to refer to the same evil agent (cfr. *Jub* 1:20; 15:33; 1QM XIII,11). Michalak (2012, p. 173), Wright (2005, p. 160, note 85), and Jenks (1991, p. 132) also suggest that. This reception and adaptation of Enochic traditions can be more accurately noted if we look in detail at the cited texts, starting with 1QM XIII, 11-12. There, we will observe how the figure of Belial was developed under and received Enochic demonology.

The figure of Belial in eschatological texts

To analyze the figure of Belial, we chose 1QM XIII, 11-12. There is a copy of this text in 4QM^e 1. It presents the creation of Belial and offers a summary of its most significant theological characteristics.

1QM is one of the most representative community compositions of the Qumran apocalypse.⁵² Its demonological lexicon is very rich and collects figures that are present in the OT.⁵³ The text structure can be divided into two main parts: (1) an introduction with general indications, addressed to the

⁴⁹ The word חֹר, as a verb and noun, appears 145 times in Qumran. In its concordance, Kuhn only differentiates between verb and noun, and between חֹר understood as spiritus and as spatum (v.g. 1QM V,17; VII,6), but not between the many meanings of the plural. The conceptualization of חֹר is so broad and versatile, used as an anthropological, psychological, and metaphysical lexicon (angelology and demonology), that it חֹר almost always must be determined by an adjective to explain its meaning. On this, see Sekki (1989), Tengström and Fabry (2003, pp. 365-402) and Clines (2011, pp. 431-439).

⁵⁰ In Qumran, the word שְׁלִיל appears fifteen times as a noun (v.g. 1QS X,21), and twenty-eight times (or 26, depending on how 1Q40 9,3; and 4Q175 23 are understood) as a personal name (perhaps derived from the Hebrew Bible, cfr. 1 Sam 30:22; 2 Sam 22:5-6; and Ps 18:5-6; 41:9; cfr.; also, Joiton, 1924, pp. 178-183); eleven times in 1QM; 4 times in 1QS; six times in CD; four times in 4QFlor; and once in 4QMa. On these statistics, see Kuhn (1960, p. 33).

⁵¹ The word מַשְׁתֵּה seems to derive from the root מַשְׁתַּח (abhor, have animosity), close to the root יָסַח (persecute, oppose, accuse). In the Hebrew Bible, the word appears as a noun, in Os. 9:7-8. The figure of Mastema comes from the tradition of the book of Jubilees (*Jub* 10:8). The phrase מַשְׁתֵּה אֵלֶיךָ (Mastema angel; CD-A XVI, 6), suggests an individual entity, although many critics understand the figure of Mastema more as a generic concept, like בְּלִיעָל and יוּשָׁה. On this, see Hamilton (1992, pp. 985-989). On יוּשָׁה, see Clines (2011, pp. 122-123).

⁵² Due to multiple factors, its dating ranges from the Maccabean era to the Roman presence in Palestine (mid-2nd century to mid-1st century BC). The text narrates in detail the final confrontation between the powers commanded by Belial and the children of light. The dualistic and apocalyptic tone are its most outstanding features. Communion between community members and angels requires to elaborate on purity as a key aspect of the text and its theology (cfr. 1QM VII,6). See the discussion of this topic in Michalak (2012, 154-155). On the difficulties in specifying historical references, military tactics, described weaponry, and the relationship between 1QM and Dan 11—12, see Duhamel (2004, pp. 64-101). For a different, and earlier dating (between 209 and 104 BCE), see Gmirkin (1996, pp. 89-129).

⁵³ For example: בְּגָדוֹד אֲדֹם וָמוֹאָב (troops of Edom and Moab; 1QM I,1); בְּנֵי עָמֹן (sons of Ammon; 1QM I,1); and בְּגָדוֹד כָּתֵי אֲשֹׁוֹר (troops of the Kitim of Assur; 1QM I,2.4.6.9.12; IX,11; XVI,3).

instructor, on the preparation for the final war (column I); (2) detailed instructions for war against human and demonic powers (columns II-XIX).⁵⁴ At the end of this second part, there is a subdivision that presents the battle praises (columns X-XV).

In the middle of the praises section, there is a description of the origin and basic function of Belial (XIII, 11-12):

11 עשית בלילה לשחת מלאך משפטה ובהיר[ך] ממשלתו ובעצמו
להרשייע ולהאשים וכול רוחיו 12 גורלו מלאכי חבב בחוקי חושך יתהלך
ואליו [תש]וקתמה

(García Martínez and Tigchelaar, 1999, p. 134).

11 You created Belial for the pit, angel of enmity; his [dom]ain is darkness, his counsel is for evil and wickedness. 12 All the spirits of his lot angels of destruction walk in the laws of darkness; towards them goes his only desire. (García Martínez, 1994, p. 108)⁵⁵

These two lines are delimited, at the beginning, by *line 10*, which speaks of the prince of light, who is antithetically opposed to Belial (*line 11*).⁵⁶ At the end, it is delimited with the last part of *line 12*, where a series of blessings corresponding to the tone of column XIII begin.⁵⁷ At the beginning of *line 11*, there are aspects that can be called ontological, since they specify the origin and nature of Belial.

⁵⁴ For other divisions, see Duhaime (2004, pp. 13-20); and García Martínez (1996, p. 67).

⁵⁵ The Hebrew text by García Martínez and Tigchelaar has been contrasted with the one presented by Parry and Tov (2004, p. 232) and the translation of García Martínez (1994) is reproduced, although with a slight difference at the beginning. In general, and following a criterion of style unification, his translation will be used, with modifications where appropriate.

⁵⁶ For the sake of clarity, we offer the translation of line 10: "in accordance with your truth. From of old you appointed the Prince of light to assist us, and in [...] and all the spirits of truth are under his dominion" (García Martínez, 1994, p. 107).".

⁵⁷ For clarity, we present the translation of the last part of line 12, along with line 13: We, instead, in the lot of your truth, rejoice in your mighty hand 13 we exult in your salvation, we are happy with your aid and your peace. Who is like you in strength, God of Israel?" (García Martínez, 1994, p. 108).

In the sentence **עשיתה ביליאל לשחת ואתָה** (and you created Belial for the pit), the root **עשה** (make, manufacture, use), enunciates the theological motif of Yahweh's creative force.⁵⁸ In Qumran, the presence of this theological motif related to the origin of Belial is developed through modified (or dualistic) monotheism, which is characteristic of the community (Duhaim, 2000, pp. 215-220).⁵⁹ There, space is opened for cosmological and ontological dualism, which allows us to speak of the creation of Belial and its predestination: to be made "for the pit" (**לשחת**).

In the phrase **מלאך משפטה** (angel of hostility) the fundamental activity of Belial is preached through the objective genitive of the phrase in its constructed state: to be hostile, to oppose.⁶⁰ The rest of the content in the line describes Belial's actions. *Line 12* describes Belial's lot in some order parallel to Belial's description and his actions on *line 11*. This parallel is evidenced by the presence of the phrase **מלאך משפטה** in *line 11b*, and its corresponding **מלאכי חבל** in *line 12b*, as well as the inclusion of the figure of Belial in *line 12a* using the pronominal suffix in oblique case (**גורלו** (of its lot)).

In this text, Belial is presented with four basic characteristics that determine his nature: being hostile, being the ruler of darkness, ruling according to the laws of darkness, and being predestined to the pit. Likewise, in this text, the figure of Belial shows a mixture of the characteristics of the Giants and the Watchers, which are separated in the Enochic tradition. While the Watchers are seductive and rebellious, the Giants are hostile and destroy men.

⁵⁸ Ringgren (2001, pp. 390-391) explains the relationship that exists in Hebrew between the most used two terms to express Yahweh's creative action, namely, between **עשָׂה** and **אָמַן**. Such a relationship is more than evident in Gen 1-5. On the semantic field covered by the root **עשָׂה**, see in Clines (2011, pp. 569-602).

⁵⁹ The attenuated dualism in Qumran theology, also called attenuated dualism or, even more graphically, an "under God" dualism by specialists like Ugo Bianchi enables explaining the origin of evil and its agents without compromising the basic statement of Jewish monotheism. On this subject, see Duhaim (2000, pp. 215-220).

⁶⁰ On the objective genitive, see Joüon (1991, p. 466). The root **עֲשֵׂה** in Po (**עֲשֵׂה**) denotes the opposite. On this, see Clines (2011, p. 536). Could the term **משפטה** in line 12a also be related to the word **משפט** ("judgment, guilt, crime")? In this case, Belial's function would not only be to oppose, but also the forensic execution, bringing his figure closer to that **לְשֻׁבָּה** of the book of Job (cfr. Job 1:6-12; 2:1-7).

In the first feature of Belial analyzed from the text, the influence of the Enochic tradition on the Giants is noted (*cfr. 1 En 6:4; 15:11-12*). Characteristics 3 and 4 show the influence of the Enochic tradition on the Watchers.

1 En 6:3-8 tells the covenant made by the Watchers to go down to Mount Hermon and take the daughters of men. That covenant is led by Šemihazah and can be seen as a law that opposes the law of God. Perhaps this motif influences the figure of the “laws of darkness”, with which Belial leads the angels of destruction.

Finally, it should be noted that *1 En 21:7* describes the place intended for these Watchers: the pit. This motif may influence the destiny of Belial and their own (*cfr. line 11a*).

In two other passages, the figure of Belial is represented as the head of the rebellious spirits: 11QMELCH II, 11b-13 and 4QFLOR 1-2 I, 7-9.⁶¹ Likewise, in two other passages there are dubious and arguable references on the influence of characters and Enochic figures on Qumran: 4QMMT^c IV,8-11 and 11QTEMPLE^a XXVI 3-4.10-13.

The figure of Belial in magic texts

In the magic texts of Qumran there are, in addition to divination and omens, texts that seem to refer to exorcist practices.⁶² Among them, 4QSHIR^a 1,4-9 stands out. Two aspects of the passage are noticeable: first, the diversity of its demonological lexicon; second, the appearance of the figure of the community instructor and his apparent exorcist function.

⁶¹ In this exegetical midrash, 2 Sam 7:11b is quoted (on line 7), and its meaning is interpreted through an eschatological reading in which the figure of Belial is pointed out as representing the hostile enemy of the community. For a general interpretation of the text, see Brooke (1985, p. 97ss) and Allegro (1958, pp. 350-354).

⁶² Usually only seven magic texts are identified, namely: 4Q186, 4Q318, 4QShira, 4QShirb, 4Q560, 4Q561 y 11QApPsa. Alexander classified them into two groups: (1) exorcisms, healing and protection against demons (4QShira, 4QShirb, 4Q560, 11QApPsa); (2) divination, omens and vision of the future through physiognomy (4Q186, 4Q561), zodiology and brontology (4Q318), and astrology (4Q186, 4Q318). On this, see Alexander (2000, pp. 502-504).

4b *vacat* ואני משכיל משמי ע Hod תפארתו לפחד ולב[ה]ל
 5 כל רוחי מלאכי חב[ל] ורוחות מזרים שדים לילית אחים [צ'ים ...]
 6 והפוגעים פתע בהתאם לתעות רוח בינה ולהشم לבם ונתחם בקץ ממשלו[ת]
 7 רשעה ותעודות תענית בני או[ר] באשמה קצי גגוע[י] עוננות ולא לכלה עולם
 8 [כ' א[מ ל[ק[ץ תענית פשע *vacat*] רנו צדיקים באלהי פלא
 9 ולישראלים תהלי *vacat* ול[... י[רוממו[ה]ו כ[ו]ל תמיימי דרך
 (García Martínez y Tigchelaar, 1999, p. 1028).

4b Blank. And I, the Sage, declare the grandeur of his radiance in order to frighten and terrify⁶³ 5 all the spirits of the ravaging angels and the bastard spirits, demons, Liliths, owls and [jackals...] 6 and those who strike unexpectedly to lead astray the spirit of knowledge, to make their hearts forlorn and . . . in the era of the rule of wickedness 7 and in the periods of humiliation of the sons of light, in the guilty periods of those defiled by sins not for an everlasting destruction 8 but rather for the era of the humiliation of sin [...] Rejoice, righteous ones, in the God of wonders. 9 My psalms are for the upright. *Blank.* May all those of perfect path praise you. (García Martínez, 1994, pp. 371)⁶³

This passage is preceded by a section of praise (*lines 1-4b*), where a blessing and a doxology to 'elohim are sung. Then, there are *lines 4b-6*, where the theme is the object of the instructor's proclamation: "to frighten and terrify" (*line 4b*). The subjects on whom these actions fall are the demons, named with a rich lexicon (*line 5*). The actions of these demons are specified in *line 6*, and the time of their action is described in *lines 7-8a*. The praise ends by resuming the tone of alliance and exultation to a 'elohim which it began with (*line 9*).⁶⁴

The rich demonological lexicon of *line 5* comes from different sources. The spirits of the destroying angels (רוחי מלאכי חב[ל]) are characters typical of the demonology of the community (*cfr. 1QM XIII, 12*); bastard spirits (זרים) come from the Enochic tradition (*cfr. 1 En 10:9; 4QShir^b 2 II,3*); while

⁶³ The first sentence of line 4: כבוד מלכותו (of his glory and majesty) is not included, because it is the final part of what has been said since line 3: "His rea[lm] is above the powerful mighty before the might of his power all are terrified, they scatter and flee before the radiance of his dwelli[ng]" (García Martínez, 1994, p. 371); therefore, it is not part of the narrative logic of the section we are currently analyzing.

⁶⁴ On this text, as well as 4Q511, see the studies by Nitzan (1985, pp. 19-46; 2004, pp. 83-96); Ta-Shema (1985, pp. 440-442) and Baumgarten (1986, pp. 442-445).

the demons (שָׁאִים), Liliths (לִילִית), owls (אַחֲים), and jackals (צַיִם) come from different traditions of the Hebrew Bible (*cfr.* Lev 16:9-10; Isa 13:21; 34:14) and have been received in other Qumran collections (*cfr.* 11Flor XXVI 3-4.10-13; and 11QApPs^a 1 II,4-5).⁶⁵

The appearance of the instructor and his central role in the passage are evident in *line 4b*. He speaks of himself in the first person: (...) וְאַנְּכִי מַשְׁכֵּל (and I, the instructor...). Its function is to direct praise to 'ělōhîm.

The express object of this praise is explicit in the same line: לְפֹחד וְלְבָהֵל (to frighten and terrify). In this light it is possible to ask: in the context of the passage, are the verb פֹחד (to frighten) and the root בָהֵל (to terrorize) referring to apotropaic practices? Was exorcising a function of the instructor?⁶⁶ A positive answer to these questions seems to exceed the interpretive possibilities of the passage, since it can be understood that, from a theological point of view, the mere presence of God is sufficient to frighten and expel the presence of evil agents and figures (*cfr.* Exod 15:16; Deut 2:25; Jer 48:43).

From an exegetical point of view, in this passage, there is only one praise structured with the typical biblical scheme of curse/blessing (Nitzan, 2000, pp. 95-100). However, in the light of other Qumran texts, these questions may be more precise.

⁶⁵ On these figures, the analysis of 4QShira,b is very interesting, it presents a demonological catalog with six categories of demons. The specific texts are 4Q510 1,5 and 4Q511 10,1-2. Alexander (1999b, 331-353) also proposes 11Q11 2,3-4, but with doubts. The list presents the following categories: (1) spirits of the angels of destruction (מַחְנֶה 2); (2) spirits of the bastards (מַחְנֶה בָּתָרֶה); (3) (מַרְאֵת מַחְנֶה) demons (4); (מַאֲתָשׁ) Lilith (5); (מַלְלֵה) howlers (מַחְנֶה); and (6) screamers (מַעֲנָה), although this is conjectural (*cfr.* Isa 13:21). These six categories become four. The first two are considered synonymous, identified with the spirits of the Giants in Enochic literature, and Jub 10:5 is cited for their identification. According to Alexander, in the demonology of Qumran, the demons are not identified with the Watchers since they cease to be active agents in the most primitive traditions. The last two are also understood as synonymous, referring to a type of demon. The words מַחְנֶה and מַעֲנָה are taken from Isa 13:21 where, together with two others that do not appear in Qumran (עֲזָבָה and שְׂעִירָבָה), they designate inhabitants of desolate places. Although מַחְנֶה has been identified as eagles or hyenas and מַעֲנָה as wild cats, Alexander thinks that they refer to a single demon that gives away its presence by howling or screaming. מַחְנֶה, where מַחְנֶה, which has no identifiable verbal root, it is undoubtedly an onomatopoeia. Alexander has difficulties with the word מַלְלֵה, due to his thesis on the strict division between angels and demons, and solves it by arguing that it is used in its basic lexical sense, as "sent", "agent", and as an apposition to מַחְנֶה, citing 1QM 13,10-12; IQS 4,12; and CD 2,6, where the expression מַלְלֵה also appears, although the precise sense and identification (angels, demons?) must be inferred from context, since the language is ambiguous. Likewise, the names מַאֲתָשׁ (twice referring to false gods: Deut 32:17; Ps 106:37) and נַיְלֵה (only once: Isa 34:14) have a biblical origin. Despite this categorization, Alexander must recognize that Qumran also offers a vague demonology.

⁶⁶ See Clines (2011, pp. 674-675) on the verb פֹחד and (1995, pp. 97-98) on the root בָהֵל.

Other texts describing the fight against Belial or other agents of evil are 4QBerakot^a 7 II;⁶⁷ 4Q‘Amram^b 1,10-15; and 1QS III,17-24. Although the lexicon is not constant and the figures also vary, the theological basis (*i.e.*, dualism) and the liturgical function of 4QShir^a 1,4-9 are sufficient to observe the apotropaic function played by the instructor in the community, thus allowing to respond positively to the questions asked, while being cautious about the lexicon. But before drawing general conclusions about the passage, it is worth mentioning certain details of 4Q‘Amram^b 1,10-15.

It is the only text in Qumran that offers a physical description of an evil being. The other two physiognomic texts (4Q186, 4Q561) do not present a similar description. Although the text does not specify the identity or nature of the two beings who dispute the dominion over the children of Adam (*בָנֵי אָדָם*; *line* 12), due to their physical description (*lines* 13-14) and their dualistic tone (*lines* 1-2 *cfr.*; also, 4Q545 and 4Q548), they could be Melchi-resha^c (*cfr.* 4Q544 2,2-3) or Belial (*cfr.* 11Q13 II-III) and Melchisedek.⁶⁸

This text does not present the destruction of human beings caused by spiritual beings, and the subsequent judgment and vindication of angels, as in the Enochic tradition (*cfr.* 1 En 9), but the struggle between an angelic leader and a demonic leader to influence and dominate men.

Returning to 4QShir^a 1,4-9, the theological characterization of Qumran's texts can be summarized, in a general way, in three aspects:

- 1) The reception of the Enochic demonological traditions is evident. These have been adapted and developed according to the genres, uses, and theologies of each Qumran collection. In this process of reception, adaptation, and development, certain characteristics of Enochic demonology have been lost, such as the difference between Watchers and Giants: the

⁶⁷ In the text, the synonymous use of the verbs נִרְאָה (curse) and נִתְּרָא (excrete) is noticeable. The latter also denotes rebuke and threat, although it is not part of the apotropaic vocabulary of Qumran (*cfr.* 4Q560 II, 5-6), nor of the biblical one (*cfr.* Zech 3:2); the state resulting from his action, described in lines 4b-5a, allows us to assume that the verb נִתְּרָא expresses a certain desire to expel or drive out Belial and his demons (*cfr.* 4Q280 1). See Clines (2011, pp. 397-398) on the verb נִרְאָה and (1996, pp. 125-126) on the verb נִתְּרָא.

⁶⁸ On physiognomic texts, as well as passages with physiognomic descriptions (as in 4Q534 I,1-3; or also in 1QapGn XX,2-8), see Alexander (2000, pp. 503-504).

first, seducers; the last, voracious and violent. However, others endure: rebellion, opposition to men, and their incorporeal nature (Stuckenbruck, 2014, pp. 55–56).

- 2) Belial and its lot unite the demonological features of various figures and biblical and apocryphal currents.
- 3) It highlights the central role of the Enochic traditions in the formation of the theological characterization of Belial. He is the leader of the lot of impure spirits, fornicators, and bastards (4QM^c IV,8-11; 4Q513 10), rebel, opponent and apart from the laws of God (11QMelch II,11-13), who makes the children of light fall (4QFlor 1-2 I,7-9).

Also, in Qumran, Enochic traditions have been transmitted through copies. These will be analyzed below seeking to perceive whether the characterization of the Watchers and the Giants coincides with the adaptation patterns and theological development that have already been perceived in the mss. *corpus* of the community.

The Enochic tradition in the fragments from the fourth cave

Out of the more than five hundred and fifty mss. found in this cave,⁶⁹ eleven mss. partially reproduce sections of the Ethiopic Enoch. The best represented collection is the *Book of Watchers* (*1 En* 6—36), as well as the *Introduction* (*1 En* 1—5); while very little is found of the *Book of Dreams* (*1 En* 83—90) and the *Epistle of Enoch* (*1 En* 91—105). No mss. reproduces the *Book of Parables* (*1 En* 37—71), and the four mss. of the astronomical Enoch are so different from the *Astronomical Book* (*1 En* 72—82) that some authors define it as a new work.⁷⁰

⁶⁹ The publication of ca. 15,000 fragments was distributed among various scholars (Baillet, Milik and Starcky, among others). On this, see Patrich (2000, pp. 57-63).

⁷⁰ The four mss. representing 4QE^a, b, c, d present a different narrative and calendar. On this, see Milik (1976, pp. 7-8).

Likewise, the great novelty that cave 4 offers to Enochic studies is the finding of three of the five mss. of the *Book of Giants*,⁷¹ which are not part of the Ethiopic Enoch collection, and were only known from Manichaean sources (Milik, 1971, pp. 117-127; Henning, 1943, pp. 52-74).

After the entire story of the fall of the Watchers was found in Qumran (*1 En* 6—8), it was possible to note that the theological characterization of the Watchers and the Giants in the mss. of cave 4 coincides with that of the Ethiopic Enoch. Due to text length, it is not possible to present the results of the corresponding analysis of those texts *in extenso*. However, the main results of the study on the Enochic material can be presented in the following summary.

Summary on Watchers

In the Ethiopic Enoch, the traditional figure of the Watchers is represented as celestial beings who accepted seduction, contracted sexual impurity, and rebelled against YHWH. However, an important feature of the Watchers in Qumran is the description of their teachings on magic. In this regard, there is a certain continuity with the Enochic tradition.⁷²

In *1 En* 8:1, ‘Asa’el (‘Asá’el in 4QEn^b II,26)⁷³ is presented as the master of metallurgy for the manufacture of weapons, female adornments and makeup, that is, the master of war and the art of seduction. This same tradition that points to ‘Asa’el as the only master of magic is presented in *1 En* 9:6. This data is absent from the Aramaic copies in Qumran.

In 4QEn^a IV, 4QEn^b III and *1 En* 8:3, a tradition diverges from the previous one. It contains the names of eight Watchers responsible for teaching secrets related to brontology (*Baraq’el* and *Zeq’el*), astrology and prognosis (*Kokab’el*,

⁷¹ The three mss. from cave 4 (i.e., 4Q203, 4Q530 and 4Q531). The other two mss. come from caves 1 and 6 (i.e., 1Q23 and 6Q8).

⁷² On this subject, the author of this article is conducting a study that will be presented in an upcoming publication and that will deal with the meaning of the names of the Watchers and their role in the Enochic tradition in general. For now, and according to the specific problem raised in this article (i.e., the influence of the Enochic tradition in Qumran) and the space available, it will be sufficient to offer a brief summary.

⁷³ ‘Azaz’el in E, and ‘Aζαζ’λ in GP and GS. The codex Panopolitanus, from the fifth or sixth century C.E. is identified with the acronym GP (it contains *1 En* 1:1-32,6). The Chronography of Gregory Syncellus, from the eighth century CE, is identified with GS, but its text could be traced back to the fifth century (it contains *1 En* 6—9:4; 8:4—10:14; 15:8—16:1). E identifies the Ethiopic version.

Šamsi'el, Šahari'el and 'Ar'teqof), and magic (Šemihazah and Ḥermoni). In 4QEn^a IV,1-4 and 4QEn^b III,1-5 the etymology of the names of these Watchers coincides with the purpose of their teachings.

The etymologies of *Baraq'el* (God's lightning) and *Zeq'el* (God's meteorite [or storm])⁷⁴ are related to brontology.⁷⁵ Likewise, the names *Kokab'el* (star of God), Šamsi'el (sun of God), Šahari'el (moon of God), and 'Ar'teqof (land of the almighty) are related to astrology and prognosis. The etymologies of Šemihazah (the name has been seen) and Ḥermoni (Hermon's) are not directly related to magic, but their function is directly related to these practices in the text.⁷⁶

This precision and detail in the list of Watchers and their correspondence with their teachings would imply a greater influence of this motif on the texts on magic. However, neither the lexical richness nor the presence of its tradition is developed in Qumran demonology.

Enochic demonology contributes to Qumran by offering the basis of its theological characterization, presenting them as beings of a different nature from the human, rebels and seducers,⁷⁷ whose leader is Šemihazah, the one destined for the pit.

In Qumran's own texts, there is no consistent and clear difference between Watchers and Giants, as is the case in Ethiopian Enoch. However, of all the literature of Second Temple Judaism, only Qumran's texts directly referring to the Giants have been preserved. For this reason, it is surprising that the theological figure of these characters is not further developed and expanded.

⁷⁴ The Aramaic word *רַעַם* is defined as "meteorite" as well as "storm" (Cook, 2015, p. 71). This explains why in the Qumran tradition (and in GS) it is linked to meteorology, while in E and GP it is related to astrology.

⁷⁵ By its etymology, Ra'ma'el (God's thunder) could also be related to Brontology. The following Watchers would also be related to atmospheric phenomena: Ram'el (God's sunset), Maṭar'el (God's rain), Anan'el (God's cloud) and Yomi'el (God's day).

⁷⁶ On these etymologies, see Knibb (1978, v. II, pp. 70-75). On the quoted text of 4QEne IV,1-2, see Milik (1976, p. 157), and García Martínez and Tigchelaar (1999, p. 402).

⁷⁷ The characterization of the Watchers as seducers and transgressors of the law of sexual purity is presented in 4QEnc 5 II; that text reproduces the narrative of 1 En 106:13—107:2.

The work of Philo of Alexandria could be an exceptional case. But it is debatable and worth noting a few brief comments on this that serve as an introduction to the next section, where the Enochic Giants in Qumran will be discussed.

Despite what its name suggests, Philo's treatise *De gigantibus* is more a Platonizing dissertation on Gen 6: 1-4 than a reflection on the Giants. Stroumsa (1984, pp. 27-28) argues that this Philo's treatise demythologizes the exegesis of Gen 6:1-4, while *1 En* 6—12 actually remythologizes it. Wright (2005, pp. 205-219) states that Philo knows the Enochic tradition and polemicizes against its theodicy. These positions are debatable since no Philo's work references or shows a direct and clear contact between Philo and the Enochic traditions.

Nevertheless, Philo is not interested in creating a giantology. In fact, the central theme of this treatise is developed by commenting on Gen 6:3 (*Gig.* 19-57), where he discusses the nature of God's spirit.

Regarding the Watchers and the Giants, only two aspects of his treatise stand out. First, in *Gig.* 16, he disaggregates about the angels (ἄγγελοι), the demons (δαιμόνια) and the spirits (ψυχά), which he considers as three different names that Moses uses to speak of the same thing: the angels of God (ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ). Second, in *Gig.* 58-59, he raises a protest regarding the mythical treatment of Gen 6:1-4.⁷⁸

Book of Giants

Prior to Milik's publication on the *Book of Giants* (1971, pp. 117-127), it was only known as a Manichaean text with possible Jewish sources. In his study of the material, Stuckenbruck (1997) definitively ruled out the possibility of finding parts of this work or influence of its traditions on seven Qumran mss.⁷⁹ This selection leaves five fragmentary mss. in which the work is found.

⁷⁸ On Philo's text, see Colson and Whitaker (1992, pp. 446-479).

⁷⁹ The discarded mss. are 1Q19, 4Q533, 4Q534, 4Q535, 4Q536, 4Q537 y 6Q14. See Stuckenbruck's discussion and negative assessment (1997, pp. 214-224). For the study of each text, see 4Q534 (pp. 225-228), 4Q535 (pp. 228-229), 4Q536 (pp. 229-231), 6Q14 (p. 231), 1Q19 (p. 232), 4Q533 (pp. 233-237) and 4Q537 (pp. 237-242).

In a continuous reading of the *Book of Giants* (*BG*) through these fragments, it is possible to find the story of the crime of the Giants and their punishment, as well as the intercession of Enoch in their favor.⁸⁰

In general, the *BG* develops and expands the myth of the fall of the Watchers narrated in *1 En* 6–8 (Milik 1971, p. 117). The theological characterization of the Giants offered in these fragments is no different from that of the Ethiopic Enoch. Only one detail catches the eye: 4QGiants^c 17 reads on *lines* 5–7:

5 זולא מ[השכח אנה עמן לאשתררה דבעלִ דיני]
6 [בשמי] א יתבין ובקדשיה אנון שריון ולא
7 [...] דאננו] תקיפין מנוי *vacat*
(Stuckenbruck, 1997, p. 162).

5 And]I [am not] able to prevail together with ourselves because my adversaries 6 and in t]he[heavens] are seated, and among the holy places they dwell. And not 7 the]y are more powerful than I." *vacat*. (Stuckenbruck, 1997, p. 164).

Who is speaking in these lines? Milik (1976, p. 307), Stuckenbruck (1997, pp. 166–167) and Reeves (1992, p. 118) assume that it is a Giant. If read from *line* 3, the narrative logic of the text seems to favor this hypothesis.⁸¹

⁸⁰ For the sake of expository clarity, we offer the following summary of the content:

1QGiants: fragmentary and unintelligible reading.

4QGiants^a: conversation between 'Ohyah and Hahayah about the punishment of the Giants, and content of the second table of the epistle of Enoch, which narrates the condemnation of the Watchers and the destruction of their children.

4QGiants^b: Visions of 'Ohyah and Hahayah (his brother) about the destruction of the Giants. They look for someone to interpret their visions. They ask Mahawai to look for Enoch to interpret and explain the visions.

4QGiants^c: narrates the destruction of the Giants.

6QGiants: fragmentary reading; narrates a dialogue between 'Ohyah and Mahawai.

⁸¹ In favor of the argumentation, the reading of lines 3–4 is presented: "

3] giant/became strong, and by the power of the might of my arms and by the force of my strength 4 all flesh, and I waged war with them, but (did) not" (Stuckenbruck, 1997, p. 164). In the same argumentative line, Stuckenbruck (1997, p. 165) summarizes its content with the following description: "a figure tells of a conflict between himself and those with him, on the one hand, and heavenly forces, on the other".

If this reading is accepted, it could be said that the *BG* from Qumran supports the location that *1 En* 15:8-10 gives of the Giants: a place substantially different from the divine sphere, precisely, on the plane of the human sphere. Only in this way is it understood that a Giant indicates heaven (בְּקָדְשֵׁי אֶלְהָיו; i.e., on holy heights) as the place of residence of their accusers.

In these fragments, in addition to the characterization of the Giants as voracious and destructive beings, condemned to punitive judgment,⁸² they are also represented as penitents, concerned with crying out for the forgiveness of their faults. This aspect contrasts with its characterization in the Ethiopian Enoch; there, the Watchers look for Enoch to ask him to intercede for them.

Conclusions

The influence of Enochic literature on Qumran demonology is evident, but not only its influence is observed, also the development, mixing and adaptation of its figures (Watchers and Giants), its theological characterization, and its subjects. Belial and his lot merge not only traditions, but also diverse theological characterizations.

Belial and his lot are presented as rebels (11QMelch II, 11-13), hostile (4QFlor 1-2 I, 7-9), seducers, impure spirits, bastards, beings who seek to dominate men (1QS III, 17-24; 4Q'Amram^b 1,10-15). In 1QM, Belial and its lot encompass theological characterizations of the Giants and the Watchers presented in *1 Enoch*: hostile, rebellious beings destined for punishment. These characteristics are brought to an ontological plane that does not exist in *1 Enoch*. This is a remarkable development with respect to the Enochic tradition.

⁸² 4QErb IV (reproducing 1 En 10:8-12), 4QErb VI (reproducing 1 En 14:4-6), and 4QErc V (reproducing 1 En 10:13-19 + 12.3) present the judgment pronouncement against the Giants.

Likewise, the type of dominance that Belial and his lot claim over men represents a considerable development with respect to the Enochic tradition. In *1 Enoch*, the Giants seek to subdue man sociologically: to subjugate him, dominate him, and destroy him. In Qumran, the domain is inner (psychological and spiritual).

Taking the fight against Belial to the psychological and liturgical dimensions, there is a great development with respect to Enochic demonology, which presents this fight in a mythical dimension. In *1 Enoch*, the struggle takes place in a past chronology and a mythical plane, while in Qumran the struggle is current, it occurs in the historical time of the devoted community, and its effects are current in their psychological experiences taken to the liturgical plane.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest with an institution or association of any kind. Likewise, the Luis Amigó Catholic University is not responsible for the handling of the copyright that the authors make in their articles; therefore, the veracity and completeness of the citations and references are responsibility of the authors.

References

- Alexander, P. S. (2000). Magic and Magical Texts. In L. H. Schiffman, & J. C. VanderKam (Eds.), *Encyclopedia of Dead Sea Scrolls* (Vol. I, pp. 502–504). Oxford University Press.
- Alexander, P. S. (1986). Incantations and Books of Magic. In E. Schürer, G. Vermes, F. Millar, & M. Goodman (Eds.), *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)* (Vol. III/1, pp. 342–379). Hendrickson Academic.

- Alexander, P. S. (1999a). Wrestling against Wickedness in High Places. In S. E. Porter, & C. A. Evans (Eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (pp. 318–337). Roehampton Institute London Papers.
- Alexander, P. S. (1999b). The Demonology of the Dead Sea Scrolls. In P. W. Flint, & J. C. Vanderkam (Eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years* (Vol. II, pp. 331–353). Brill.
- Allegro, J. M. (1958). Fragments of A Qumran Scroll of Eschatological Midrashim. *Journal of Biblical Literature*, 77(4), 350–354. <https://doi.org/10.2307/3264674>
- Baumgarten, J. M. (1986). The Qumran Songs against Demons. *Tarbiż. A Quarterly for Jewish Studies*, (55), 442-445.
- Beyer, K. (1984). *Die aramäischen Texten vom Toten Meer* (Vol. I) [The Aramaic Texts from the Dead Sea]. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brooke, G. J. (1985). *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*. Society of Biblical Literature.
- Brooke, G. J. (2005). *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*. Fortress Press.
- Carbullanca Núñez, C. (2016). Demonología en la Apocalíptica y Qumrán [Demonology in the Apocalypticism and Qumran]. *Teología y Vida*, 57(2), 211–233. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492016000200003>
- Carbullanca Núñez, C. (2021). Teodiceas apocalípticas. Aportes para una sociodicea [Apocalyptic Theodicies. Contributions for a sociodicea]. *Veritas*, (48), 195–223. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732021000100195>
- Carr, W. (1981). *Angels and Principalities. The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554896>

- Clines, D. J. A. (Ed.). (2011). לועש. En: *The Dictionary of Classical Hebrew* (Tomo 8, pp. 122-123) Sheffield.
- Clines, D. J. A. (Ed.). (2011). רוחן. En: *The Dictionary of Classical Hebrew* (Tomo 7, pp. 427-440) Sheffield.
- Clines, D. J. A. (Ed.). (2011). פחדן. En: *The Dictionary of Classical Hebrew* (Tomo 6, pp. 674-675) Sheffield.
- Clines, D. J. A. (Ed.). (2011). עשה. En: *The Dictionary of Classical Hebrew* (Tomo 6, pp. 569-602) Sheffield.
- Clines, D. J. A. (Ed.). (2011). מלאך. En: *The Dictionary of Classical Hebrew* (Tomo 5, pp. 284-288) Sheffield.
- Clines, D. J. A. (Ed.). (1996). מעת. En: *The Dictionary of Classical Hebrew* (Tomo 3, pp. 125-126) Sheffield.
- Clines, D. J. A. (Ed.). (1995). בהל. En: *The Dictionary of Classical Hebrew* (Tomo 2, pp. 97-98) Sheffield.
- Clines, D. J. A. (Ed.). (1993). אرار. En: *The Dictionary of Classical Hebrew* (Tomo 1, pp. 397-398) Sheffield.
- Colson, F. H., & Whitaker, G. H. (1992). *Philo Judaeus* (Vol. II). Cambridge.
- Cook, E. M. (2015). *Dictionary of Qumran Aramaic*. Winona Lake.
- Davidson, M. J. (1992). *Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*. Sheffield. <https://doi.org/10.1177/095182079700001608>
- Díez Merino, L. (2009). Apócrifos Arameos entre los manuscritos del Mar Muerto [Aramaic Apocrypha among Dead Sea Scrolls]. En J. M. Díaz Rodelas, M. Pérez Fernández y F. Ramón Casas (Eds.), *Aún me quedas tú. Homenaje a Vicente Collado Bertomeu* [I Still Have You. Festschrift to Vicente Collado Bertomeu]. (pp. 419–451). Editorial Verbo Divino.

- Dimant, D. (1996). Signification et importance des manuscrits de la mer Morte: L'état actuel des études qoumrâniennes [Meaning and Importance of Dead Sea Scrolls. Current State of the qumramic studies]. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 51(5), 975–1003.
- Dimant, D. (1994). Apocrypha and Pseudepigrapha at Qumran. *Dead Sea Discoveries*, 1(2), 151–159. <https://www.jstor.org/stable/4201469>
- Dimant, D. (2009). Sectarian and Non-Sectarian Texts from Qumran: the pertinence and usage of a taxonomy. *Revue de Qumrân*, 24(1), 7–18. <https://www.jstor.org/stable/24663083>
- Dimant, D. (Ed.). (2012). *The Dead Sea Scrolls in Scholarly Perspective. A History of Research*. Brill.
- Duhaime, J. (2000). Dualism. In L. H. Schiffman, & J. C. VanderKam (Eds.), *Encyclopedia of Dead Sea Scrolls* (Vol. I, pp. 215–220). Oxford University Press.
- Duhaime, J. (2004). *The War Texts: 1QM and Related Manuscripts*. T&T Clark.
- Dupont-Sommer, A. (1959). *Le Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*. Payot.
- Eshel, E. & Eshel, H. (2004). A New Fragment of the Book of Watchers from Qumran (XQpap). *Tarbiz. A Quarterly for Jewish Studies*, 73, 171–179.
- Eshel, E. & Eshel, H. (2005). New Fragments from Qumran: 4QGEN^F, 4QISA^B, 4Q226, 8QGEN, and XQPAPENOCH. *Dead Sea Discoveries*, 12(2), 134–157. <https://www.jstor.org/stable/4193355>
- Frazer, J. G. (1962). *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Fitzmyer, J. A. (2000). Genesis Apocryphon. In L. H. Schiffman, & J. C. VanderKam (Eds.), *Encyclopedia of Dead Sea Scrolls* (Vol. II, pp. 302–304). Oxford University Press.

- Fitzmyer, J. A. (2008). *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Grand Rapids.
- Frey, J. (2006). The Impact of the Dead Sea Scrolls on New Testament Interpretation: proposals, problems, and further perspectives. In J. H. Charlesworth (Ed.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls* (Vol. III, pp. 407–461). Baylor University Press.
- Fröhlich, I. (2010). Theology and Demonology in Qumran Texts. *Henoch*, (32), 101–129.
- García Martínez, F. (1989). Lista de MSS. procedentes de Qumrán [List of manuscripts from Qumran]. *Henoch* (11), 149–232.
- García Martínez, F. (1992). *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. Brill.
- García Martínez, F. (1994). *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*. Brill.
- García Martínez, F. (1996). Regla de la Guerra [War Rule]. En G. Aranda Pérez, F. García Martínez, y M. Pérez Fernández (Eds.), *Literatura judía intertestamentaria* [Intertestamental Jew Literature]. (pp. 66–78). Verbo Divino.
- García Martínez, F. (1999). Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls. In J. J. Collins, B. McGinn, & S. Stein (Eds.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, Vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity* (pp. 162–192). Continuum.
- García Martínez, F. (2006). Qumrán en el Siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios [Qumran in the 21st Century. Changes and Perspectives after Fifty years of Studies]. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección Hebreo* (55), 309–334.

- García Martínez, F. (2008). ¿Sectario, No-Sectario, o Qué? Problemas de una Taxonomía Correcta de los Textos Qumránicos [Sectarian, non-sectarian or What? Problems of a correct Taxonomy of Qumranic Texts]. *Revue de Qumrân*, 23(3), 383–394. <https://www.jstor.org/stable/24663034>
- García Martínez, F. (2015). Los Manuscritos de Qumrán: Problemas de Taxonomía [Qumran Manuscripts: Problems of Taxonomy]. *Atualidade Teológica*, (18), 455–481. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.25860>
- García Martínez, F. (1994). *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English. The Authoritative New Translation of the Dead Sea Scrolls Complete in One Volume* (W.G.E. Watson translator). Brill.
- García Martínez, F., & Parry, D. W. (1996). *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah, 1970–1995*. Brill.
- García Martínez, F., & Tigchelaar, E. J. C. (2007). Fifty Years of Research on the Dead Sea Scrolls and Its Impact on Jewish Studies. In F. García Martínez, & E. J. C. Tigchelaar (Eds.), *Qumranica Minora. Qumran Origins and Apocalypticism* (Vol. I, pp. 243–266). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004155695.i-326.60>
- García Martínez, F., & Tigchelaar, E. J. C. (Eds.). (1999). *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. Brill.
- Greenfield, J. C., & Sokoloff, M. (1995). An Astrological Text from Qumran (4Q318) and Reflections on Some Zodiacial Names. *Revue de Qumrân*, (16), 507–525.
- Grelet, P. (1958). L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch [The Eschatology of the Essenes and the Book of Enoch]. *Revue de Qumrân*, 1(1), 113–131.
- Gmirkin, R. (1996). The War Scroll and Roman Weaponry Reconsidered. *Dead Sea Discoveries*, 3(2), 89–129. <https://www.jstor.org/stable/4201555>
- Hamilton, V. P. (1992). Satan. In D. N. Freedman (Ed.), *Anchor Bible Dictionary* (Vol. V, pp. 985–989). Yale University Press

- Hempel, C. (Ed.). (2010). *The Dead Sea Scrolls. Texts and Context*. Brill.
- Henning, W. B. (1943). The Book of the Giants. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 11(1), 52–74.
- Jacobus, H. R. (2010). 4Q318: A Jewish Zodiac Calendar at Qumran? In C. Hempel (Ed.), *The Dead Sea Scrolls: Texts and Context* (pp. 365–395). Brill.
- Jenks, G. C. (1991). *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. Walter de Gruyter.
- Joüon, P. (1991). *A Grammar of Biblical Hebrew* (T. Muraoka, Trans.). (Vols. I-II). Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Joüon, P. (1924). בְּלִיעָל Bérial. *Biblica*, (5), 178–183.
- Knibb, M. A. (1978). *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments* (Vols. I-II). Oxford University Press.
- Kobelski, P. J. (1981). *Mechizedek and Melchirela'*. Washington.
- Kuhn, K. G. (Ed.). (1960). *Konkordanz zu den Qumrantexten* [Concordance to the Qumran Texts]. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lyons, W. J., & Reimer, A. M. (1998). The Demonic Virus and Qumran Studies: Some Preventative Measures. *Dead Sea Discoveries*, 5(1), 16–32. <https://www.jstor.org/stable/4193077>
- Machiela, D. A. (2009). *Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13–17*. Brill.
- Malinowski, B. (1994). *Magia, ciencia y religión* [Magic, science and religion]. Editorial Ariel.
- Machiela, D. A. (2022). *A Handbook of the Aramaic Scrolls from the Qumran Caves. Manuscripts, Language, and Scribal Practices*. Brill.

- Michalak, A. R. (2012). *Angels as Warriors in Late Second Temple Jewish Literature*. Mohr Siebeck.
- Milik, J. T. (1971). Turfan et Qumran: Livre des Géants juif et manichéen [Turpan and Qumran: The Jewish and Manichean Book of the Giants]. In G. Jermannas, H. W. Kuhn, & H. Stegemann (Eds.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt* [Tradition and Belief. The Early Christianity in Its Environment] (pp. 117–127). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Milik, J.T. (1972). 4Q Visions de 'Amram et une citation d'Origène. *Revue Biblique*, (79), 77-97.
- Milik, J. T. (1976). *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân Cave 4, with the collaboration of Matthew Black*. Clarendon Press.
- Nitzan, B. (1985). שירי שבח ללב儆 / Evil Ghosts / Hymns from Qumran "לפחד ולבהל"evil ghosts [Hymns from Qumran "to Fear and Panic" Evil Ghosts]. *Tarbiż. A Quarterly for Jewish Studies*, (55), 19–46. <https://www.jstor.org/stable/23597299>
- Nitzan, B. (2000). Blessings and Curses. In L. H. Schiffman, & J. C. VanderKam (Eds.), *Encyclopedia of Dead Sea Scrolls* (Vol. I, pp. 95–100). Oxford University Press.
- Nitzan, B. (2004). Evil and Its Symbols in the Qumran Scrolls. In H. G. Reventlow, & Y. Hoffman (Eds.), *The Problem of Evil and Its Symbols in Jewish and Christian Tradition* (pp. 83–96). Continuum.
- Parry, D. W., & Tov, E. (2004). *The Dead Sea Scroll Reader*, Vols. VI. Brill.
- Patrich, J. (2000). Archaeology. In L. H. Schiffman, & J. C. VanderKam (Eds.), *Encyclopedia of Dead Sea Scrolls* (Vol. I, pp. 57–63). Oxford University Press.
- Penney, D. L., & Wise, M. O. (1994). By the Power of Beelzebub: An Aramaic Incantation Formula from (4Q560). *Journal of Biblical Literature*, 113(4), 627–650. <https://doi.org/10.2307/3266711>

- Pingree, D. (1995). Appendix I: Astronomical Considerations [appendix to Jonas C. Greenfield and Michael Sokoloff, 'An Astrological Text from Qumran']. *Revue de Qumrân*, (16), 517–519.
- Popović, M. (2007). *Reading the Human Body*. Brill.
- Reed, A. Y. (2005). *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511499104>
- Reeves, J. C. (1992). *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the book of giants traditions*. Monographs of the Hebrew Union College.
- Reimer, A. M. (2000). Rescuing the Fallen Angels: The Case of the Disappearing Angels at Qumran. *Dead Sea Discoveries*, 7(3), 334–353. <https://www.jstor.org/stable/4193169>
- Ringgren, H. (2001). הַשְׁעָנָה; Make, Do, Act. In G. J. Botterweck, H.-J. Fabry, & H. Ringgren (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Vol. XI, pp. 387–403). William B. Eerdmans Publishing Company.
- Roitman, A. D., Schiffman, L. H., & Tzoref, S. (Eds.). (2011). *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture. Proceedings of the International Conference held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6-8, 2008)*. Brill.
- Sacchi, P. (2004). *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo* [The History of the Second Temple Period]. Editorial Trotta.
- Sanders, J. A. (1965). *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPsa)*. Clarendon Press.
- Sekki, A. E. (1989). *The Meaning of Ruah at Qumran*. Scholars Press.
- Stone, M. E. (2018). *Secret Groups in Ancient Judaism*. Oxford University Press.
- Stroumsa, G. A. G. (1984). *Another Seed: Studies in Gnostic Mythologies*. Nag Hammadi Studies. Brill.
- Stuckenbruck, L. T. (1997). *The Book of Giants from Qumran*. Mohr Siebeck.

- Stuckenbruck, L. T. (2003). Giant Mythology and Demonology. In A. Lange, & H. Lichtenberger (Eds.), *Die Dämonen/The Demons* (318–338). Mohr Siebeck.
- Stuckenbruck, L. T. (2014). *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Swartz, M. D. (2001). The Dead Sea Scrolls and Later Jewish Magic and Mysticism. *Dead Sea Discoveries*, 8(2), 182–193. <https://www.jstor.org/stable/4193189>
- Ta-Shema, I. (1985). Notes to 'Hymns from Qumran'. *Tarbiż. A Quarterly for Jewish Studies*, (55), 440–442.
- Tengström, S., & Fabry, H.-J. (2003). היר. In G.J. Botterweck, H.-J. Fabry, & H. Ringgren (Eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Vol. XIII, pp. 365–402). Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Tov, E. (2010). *Revised Lists of the Texts from the Judaean Desert*. Brill.
- Van der Ploeg, J. P. (1971). Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11PsApa) [A Small Scroll of Apocryphal Psalms]. In G. Jeremias, H.-W. Kuhn, & H. Stegemann (Eds.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt* [Tradition and Belief. The Early Christianity in Its Environment] (pp. 128–139). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Vásquez Allegue, J. (2001). Qumrán en España (1947-2002): 55 Años de Investigación [Qumran in Spain (1947-2002): Fifty-Five Years of Research]. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, (50), 59–92.
- Vaux, R., de (1967). Review of J. A. Fitzmyer, The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1. *Revue Biblique*, (74), 101.
- Weitzman, S. (1996). Re-visiting Myth and Ritual in Early Judaism. *Dead Sea Discoveries*, 4(1), 21–54. <https://www.jstor.org/stable/4193044>

- Wilson, G. H. (1997). The Qumran Psalms Scroll (11QPs) and the Canonical Psalter: Comparison of editorial shaping. *The Catholic Biblical Quarterly*, 59(3), 448–464.
- Wright, A. T. (2005). *Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6.1-4 in Early Jewish Literature*. Fortress Press.
- Yardeni, A. (1995). Appendix II: Paleographic Analysis [appendix to Jonas C. Greenfield and Michael Sokoloff, 'An Astrological Text from Qumran']. *Revue de Qumrân*, (16), 520–525.
- Zanella, F. (2009). 'Sectarian' and 'Non-Sectarian Texts': A Possible Semantic Approach. *Revue de Qumrân*, (24), 19–34.

ALGUNOS FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA REALISTA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO PARA UNA VALORACIÓN DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL (IA)^a

Some foundations of the realistic philosophy of Saint Thomas Aquinas for an assessment of artificial intelligence (AI)

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4724>

Recibido: mayo 17 de 2023. Aceptado: noviembre 9 de 2023. Publicado: febrero 28 de 2024

*Manuel Ocampo Ponce**

Resumen

En 1956, se introdujo el término de inteligencia artificial (IA) para referirse a una tecnología que es capaz de emular las operaciones cognoscitivas del ser humano mediante el uso de sistemas computacionales y programas informáticos, con el fin de ayudar a la toma de decisiones en distintas áreas de conocimiento.

^a Este artículo deriva del proyecto de investigación: “Transhumanismo bioprogresista extropianista, posthumanismo y bioconservadurismo, desde la perspectiva realista de Tomás de Aquino” ejecutado en el Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana, Guadalajara, México.

* Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Anáhuac del Sur, Ciudad de México. Profesor investigador del Instituto de Humanidades en la Universidad Panamericana, Guadalajara, México. orcid: <http://orcid.org/0000-0003-2895-3340>. Correo electrónico: maocampo@up.edu.mx

Sin embargo, se ha llegado a cuestionar si debe emplearse el calificativo de inteligencia a esos usos de la tecnología digital. También, se ha generado preocupación sobre sus implicaciones éticas, debido a que la inteligencia artificial consiste en sistemas no autónomos que no son capaces de actos libres y responsables, lo cual exige que sean guiados por personas. Por tanto, el presente trabajo tiene como objeto presentar algunos fundamentos de la filosofía realista de santo Tomás de Aquino que nos permitan hacer una valoración de la inteligencia artificial.

Palabras clave

Bien Común; Derecho; Inteligencia Artificial; Justicia; Ley; Prudencia.

Abstract

In 1956, the term artificial intelligence (AI) was introduced to refer to a technology that is capable of emulating the cognitive operations of the human being through the use of computer systems and computer programs in order to help decision-making in different areas of knowledge. However, it has been questioned whether the adjective intelligence should be used for these uses of digital technology. Concern has also been raised about its ethical implications because artificial intelligence consists of non-autonomous systems that are not capable of free and responsible acts, which requires that they be guided by people. The purpose of this paper is to present some foundations of the realistic philosophy of Saint Thomas Aquinas that allow us to make an assessment of artificial intelligence.

Keywords

Artificial Intelligence; Common Good; Justice; Law; Prudence; Right.

Estado de la cuestión

En agosto de 1956, con McCarthy, Minsky, Rocherster y Sannon, aparece por primera vez el término de inteligencia artificial IA durante una conferencia sobre la inteligencia de los computadores, en el Colegio de Dartmouth (EE. UU.) (Hardy, 2001, p. 4). En 1958, es definida como “la ciencia y la ingeniería para crear máquinas inteligentes” (Sánchez-Céspedes et al., 2020, p. 354). En el desarrollo del concepto, encontramos a quienes se refieren a la IA como “sistemas que piensan racionalmente”, lo que significa que, con base en normas aristotélicas, “utilizan la lógica como una alternativa para hacer inferencias” (Russell & Norvig, 2003, p. 15).

En 2016, Villalba Gómez, citando a Cairó (2011), menciona que desde 2011 existen cuatro enfoques para categorizar la IA: “sistemas que piensan como humanos, sistemas que piensan racionalmente, sistemas que actúan como humanos y sistemas que actúan racionalmente” (Villalba Gómez, p. 142). Dentro del desarrollo del concepto, la IA también ha sido definida como el área de la ciencia de la computación que tiene como objetivo emular las funciones cognitivas del ser humano mediante el uso de sistemas computacionales (Manyika et al., 2017).

Otros autores que se han referido a la IA son Sara Mattingly-Jordan et al. (2019), quienes la han definido en su glosario de términos *Ethically Aligned Design* como “la capacidad de las computadoras u otras máquinas para simular o mostrar un comportamiento inteligente” (como se cita en González & Martínez, p. 5). Dentro de las técnicas tenemos las redes neuronales, la lógica difusa, los algoritmos genéticos, los modelos basados en agentes, etc., para ayudar, principalmente, a la toma de decisiones en diferentes áreas del conocimiento (Sánchez-Céspedes et al., 2020, p. 354).

En primer lugar, podemos ver que aquellas definiciones invitan al análisis serio y profundo de la controversia que genera el sentido “análogo” con el que se ha utilizado el término inteligencia para referirse a las máquinas, lo cual ha generado preocupación ética respecto a la IA (Mourelle, 2019, Carreño, omo

se cita en González & Martínez, 2020, p. 3). Se ha llegado a cuestionar el hecho de si debe emplearse el término de inteligencia a ese modo de utilizar la tecnología digital, pues son sistemas no autónomos debido a que son guiados por personas y, por lo tanto, dependientes de la naturaleza humana para decidir y solucionar problemas con independencia y racionalidad (González & Martínez, 2020, p. 6).

El problema es que no se tiene un concepto claro ni consensuado sobre lo que es la naturaleza humana, la persona y la inteligencia como facultad cognoscitiva con su objeto, sus operaciones, sus alcances y sus límites, así como tampoco se conoce su relación con otras facultades e, incluso, hábitos. La causa filosófica de esa ambigüedad se remonta a la negación de los universales, que ya había tenido lugar en la época de Platón y Aristóteles. Dicha ambigüedad posteriormente fue abordada por santo Tomás de Aquino, siglo XIII, y se agudizó en el siglo XIV con el nominalismo de Guillermo de Ockham y las nociones de los autores modernos y posmodernos, que redujeron la capacidad de la inteligencia humana para acceder al mundo real (Ocampo, 2019, p. 10).

Esos reduccionismos trajeron como consecuencia que quedaran comprometidos conceptos fundamentales como el de naturaleza, persona, inteligencia, etc. De modo que actualmente se parte de conceptos ambiguos e imprecisos sobre la naturaleza de la propia inteligencia y de su modo de operar para luego aplicar el término al uso de la tecnología, que intenta simular las operaciones de las facultades de una persona.

Para resolver ese dilema, es preciso destacar que, según Tomás de Aquino, la inteligencia humana como facultad no es una potencia puramente pasiva, sino que principalmente es potencia activa (*Suma teológica*, I, q. 54, a. 4, co.); es decir, capacidad real de mover a otro en cuanto tal, mientras que la IA solo puede ser potencia pasiva, esto es, capacidad de ser movida por otro en cuanto tal (*Suma teológica*, I, q. 2, a. 3).

Por ese motivo, resulta problemático aplicar la analogía de proporción o atribución para relacionar la inteligencia humana con la IA, debido a que la tecnología no es capaz de realizar la primera operación de la mente humana,

que consiste en separar la esencia universal de los entes concretos, gracias al entendimiento agente, elaborando ideas o conceptos. Tampoco es capaz de hacer juicios en sentido estricto y de manera formal, sino solo material, uniendo, separando o combinando términos mediante cónulas y acomodando proposiciones que han sido elaboradas por la inteligencia humana o procesadas por el artefacto.

Por esa razón, los mismos estudiosos de los sistemas de IA se han dado cuenta de que dichos sistemas no pueden distinguir lo que es moralmente bueno o malo (Bossmann, 2016) ni ser sujetos de responsabilidad y deber, de modo que, en todos los casos, la responsabilidad y el deber han de recaer en las personas que generan los procesos de algoritmización. Pero eso solo se puede entender si partimos de un concepto claro que defina lo que es la persona, de cuya naturaleza racional deriva la responsabilidad y el deber. Uno de los problemas consiste en que, como en toda tecnología, las personas le pueden dar a la IA un uso bueno o malo, tanto individual como socialmente. De modo que una valoración puede hacerse en dos sentidos; primero, la consideración de la máquina en la supuesta capacidad para discernir técnica y éticamente, segundo, las personas que las manejan y que son los verdaderos sujetos de responsabilidad y de deber.

No obstante, es preciso mencionar que el debate ético no se encuentra al nivel de lo que cada uno entiende por naturaleza, por persona o por los distintos sistemas éticos, sino que más bien se centra en el empleo de herramientas de macrodatos (*big data*), así como en el peligro político que consiste en que pueden ir encaminados a la manipulación y a la distorsión de procesos sociales (González & Martínez, 2020, p. 3). No es difícil vislumbrar que las implicaciones éticas del uso de la IA pueden ir mucho más allá, cuando los avances científicos se desarrollan en centros de poder mundial que son capaces de manipular y controlar distintos ámbitos de la actividad individual y social, incluyendo el discurso ético (Samaniego, 2018a, 2018b; Knaus, 2017, et al.; González & Martínez, 2020, p. 3). Las consecuencias negativas por errores, la privacidad y la intimidad, la toma de decisiones morales, así como los criterios de valoración son algunos de los retos que están implícitos en el uso de la IA.

Otro aspecto por considerar es el hecho de que la IA tiene como finalidad imitar el comportamiento humano en su aspecto cognoscitivo, pero el hombre no se reduce a conocimiento, pues integra una serie de facultades que van desde lo vegetativo, pasando por la complejidad de lo sensitivo, hasta llegar a la inteligencia y la voluntad. El hombre como persona integra muchos elementos físicos, pero también cognoscitivos y apetitivos que interactúan en distintos niveles, los cuales dependen de la propia naturaleza humana y que es preciso considerarlos. Simplemente hay que recordar que santo Tomás de Aquino explica que el objeto de la inteligencia humana es lo universal y el conocimiento de lo singular depende de la reconsideración de la imagen o fantasma (*Suma teológica*, I, q. 84, a. 7). La situación es que las llamadas tecnologías *inteligentes* han pretendido conferir funciones inherentes a la capacidad de manejar emociones, lo cual implica que se integren elementos de apreciación subjetiva y de interés moral, donde la complejidad de elementos que se involucran no puede ser integrada por las máquinas.

Además, es un hecho que actualmente existen distintos sistemas éticos que dependen de lo que cada uno entienda por naturaleza humana, con lo que abundan propuestas relativistas y utilitaristas (Cifuentes & Torres, 2019, pp. 177-183; Vidal 1999, p. 168). Los distintos sistemas éticos desde los que se pretende hacer una valoración de la IA oscilan entre el formalismo ético: ética del deber (González & Martínez, 2020, p. 4); ética de la virtud (Cointe et al., 2016); la moral autónoma; el principialismo; las éticas de situación y de mínimos; el consecuencialismo ético; el pragmatismo y, en muchos casos, encontramos éticas basadas en sistemas jurídicos con leyes obtenidas por consensos, que por lo mismo varían de una sociedad a otra, hasta resultar incluso contradictorias, etc. De modo que hace falta un abordaje desde la perspectiva del realismo filosófico que sea capaz de ofrecernos criterios realistas y universalmente válidos para determinar la bondad o maldad del uso de la IA.

Hay que considerar que desde 2018 existe un estudio colectivo titulado *The Malicious Use of Artificial Intelligence: Forecasting, Prevention and Mitigation* realizado por Brundage, M. et al. en el que se consideran varios peligros del uso de la IA, entre los que destacan la invasión de los entornos, la intimidad como en el caso del robo de identidad, publicación de contenidos falsos, manejo de

predicción de comportamiento, persecución, control, la amenaza a la seguridad digital, física y política, etc. A estos podemos añadir los plagios; la vulnerabilidad de los contenidos de investigación; las falsificaciones de los contenidos, videos, conversaciones; manipulación ideológica; libertad de expresión; ciberataques a instituciones o hasta a países; monopolio tecnológico, con la posibilidad de controlar sociedades; divulgación y manejo de datos sensibles en el ámbito médico; adicciones y otros asuntos íntimos de las personas, etc., que produzcan impactos éticos, legales, sociales e, incluso, económicos y muchas otras cosas que pueden causar efectos dañinos a la sociedad. Hay quienes han mencionado que los líderes mundiales podrían amenazar a instituciones, centros urbanos, países y hasta continentes (Samaniego, 2018b). También hay quienes han afirmado que “quien se convierta en líder en esta esfera se convertirá en gobernante del mundo” (Gigova, 2017, párr. 4).

Lo que se ve es que hacen falta criterios objetivos y universalmente válidos que sirvan como referencia ética y jurídica que regulen adecuadamente el uso de la IA para el bien común de la sociedad. Uno de los puntos positivos y muy acertado, establecido en el Informe *Ethically aligned design* (IEEE, 2019), consiste en garantizar que la IA siempre sea orientada y controlada por el juicio humano, y nunca suceda que aquella sea la que oriente y controle al hombre. La persona debe orientar mediante mecanismos de control y evaluación que certifiquen que un sistema de algoritmos es justo, con anterioridad a su distribución.

El problema es que eso nos conduce a pensar en el hecho de que el término justicia, como objeto del derecho, exige un conocimiento profundo de lo que es el hombre en su dimensión individual y social para saber lo que es justo o no, pues si consideramos la justicia como la virtud moral o como “el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho” (*Suma teológica*, II-II, q. 58, a. 1, Resp.), es necesario conocer lo mejor posible al sujeto de la justicia para poder descubrir las leyes que la garantizan, lo cual es imposible desde sistemas reduccionistas. Lo anterior nos conduce a proponer el realismo metafísico de santo Tomás de Aquino, cuyos principios pertenecen a la herencia filosófica clásica y perenne y que pueden arrojar luz sobre los fundamentos que iluminen los criterios de una valoración de la IA.

Fundamentos tomistas para una valoración de la Inteligencia Artificial (IA)

Como hemos visto, es necesario indagar sobre un sistema ético universalmente válido y aplicable a todos los ámbitos de la actividad humana que nos proporcione los elementos para una valoración de la IA que supere el relativismo. A finales de la Edad Media, santo Tomás de Aquino desarrolló la propuesta aristotélica de la bondad moral de los actos humanos considerando la educación en la virtud y el bien común como fin de la sociedad, cuyo valor es perenne. En la obra titulada: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, publicada en 2001 por Ediciones Universidad de Navarra, S.A, traducción de Ana Mallea, santo Tomás nos enseña que existen principios del orden moral que se presentan espontáneamente a la inteligencia humana de manera intuitiva y sin necesidad de un raciocinio argumentativo (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, I, 5, n.840).

Santo Tomás nos dice que el hecho de que se presenten intuitivamente a la inteligencia principios del orden moral, sucede gracias a las facultades espirituales y a las virtudes que son cualidades estables por medio de las cuales podemos conocer lo que es la naturaleza y obrar conforme al orden establecido en ella (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, VI, 4) (*Suma teológica*, I, q.79, a.12). Nos habla de lo primeramente justo o lo justo por naturaleza que es alcanzable por el intelecto humano, que descubre los fines propios de la naturaleza y, específicamente, de la naturaleza humana (*Suma teológica*, II-II, q. 57-79). Lo justo por naturaleza es aquello a lo que cada naturaleza tiende como sus fines propios. De modo que, en el caso del hombre, existen inclinaciones naturales a bienes/fines que le son propios, además de que posee la capacidad de alcanzar los primeros principios lógicos y ontológicos teóricos y el primer principio del orden moral, puesto que todos estos principios tienen relación con el fin propio de la naturaleza humana (*Suma teológica*, I-II, q. 90, a. 2, ad. 3). Lo importante de estos principios es que actúan como fundamento indispensable en toda la actividad intelectual y moral del hombre.

Los principios del orden moral son principios del intelecto práctico que se conforman a partir de las tendencias de la naturaleza humana que Aristóteles no menciona. Entre esos principios se encuentra el tratar de sobrevivir, socializar, aprender cosas, cuidarse y cuidar a los demás, etc., que son muy importantes para una valoración moral de los actos humanos y de la IA, porque contienen lo que es naturalmente justo para el hombre y, dentro de lo naturalmente justo, destaca aquello que es primordialmente justo para él. Esos principios se fundamentan en la sindéresis, que resulta de la tendencia natural a hacer el bien y evitar el mal, de la voluntad que tiende a esos fines y a su realización (*Suma teológica*, I-II, q. 62, a. 3). Sin embargo, santo Tomás de Aquino es consciente de que para una valoración moral no es suficiente la inteligencia, sino que la aplicación favorable de los principios requiere de la rectitud de la facultad apetitiva espiritual del hombre que es la voluntad (*Suma teológica*, I-II, q. 56, a. 2, ad. 3).

Aquellos primeros puntos ponen de manifiesto que la IA no puede ser capaz de hacer valoraciones éticas ni ser un referente para realizarlas, porque el mismo santo Tomás de Aquino nos dice que existe una inclinación natural en el ser humano a obrar según la razón y la virtud (*Suma teológica*, I-II, q. 94 a. 3) que no puede tener un artefacto por sofisticado que sea, puesto que, como lo hemos dicho antes, en él solo hay potencia pasiva. La base de la visión realista radica en el orden de las inclinaciones naturales que dependen del orden que Dios ha establecido en el Universo creado (*Suma teológica*, I, q. 2, a. 3). Las cosas tienen una naturaleza y un orden que depende de la sabiduría divina. Dicho orden puede ser alcanzado con las solas fuerzas de la razón humana, constituyendo una guía para el obrar humano. Lo que va contra ese orden o ley natural es vicioso o pecaminoso (*Suma teológica*, II-II, q. 30 a. 1).

Las inclinaciones que no están reguladas por la recta razón, que es la razón que se ajusta al orden objetivo de la realidad, son antinaturales porque lo natural no mueve al hombre hacia el mal (*Comentario a la Ética a la Nicómaco*, VII, 13, 1058). Ningún artefacto puede ser criterio de moralidad de sus actos, porque solo la naturaleza racional humana es fuente del criterio de moralidad de los actos humanos, ya que dicho criterio tiene como base las inclinaciones naturales del hombre (*Suma teológica*, I-II, q. 94, a. 2) que, además, son

jerárquicas, en la medida que unas inclinaciones son básicas e inmediatas, y de ellas emanan derechos originarios primarios, mientras otras son más lejanas y de ellas emanan derechos derivados.

De lo anterior se sigue que, para un juicio ético, la inteligencia humana debe indagar qué es conforme o disconforme al orden natural establecido por Dios mismo, pero no solo de manera general, sino aplicando lo universal a los casos concretos (*Suma teológica*, I-II, q. 72, a. 4), lo cual exige la virtud de la prudencia que es intelectual y moral. Además, santo Tomás de Aquino nos enseña que las naturalezas se deben a Dios, de modo que sus actos pueden alejarse de la naturaleza faltando a la ley que Dios estableció en la creación (*Suma teológica*, I-II, q. 71, a. 2, ad. 4), cosa que, en el ejercicio de la libertad, implica que el hombre es sujeto de responsabilidad y de deber.

Solo el hombre puede desarrollar las virtudes que lo hacen bueno y hacen buena la obra que realiza, haciéndolo capaz de obrar conforme a su naturaleza, es decir, según su razón (*Suma teológica*, I-II, q. 71, ad. 4). Un artefacto no puede ser sujeto de responsabilidad y deber, porque solo es capaz de alcanzar lo que es programado por el hombre para actuar de una manera determinada y comportarse según unas opciones preestablecidas o movidas por la inteligencia humana.

Por otra parte, la virtud moral humana implica que, si el hombre repite acciones en conformidad con la recta razón, la “forma racional” se imprime en el apetito de modo que es capaz de desarrollar virtudes morales (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, II, 1 n. 155), lo cual resulta inalcanzable para una tecnología que carece de facultades apetitivas. La virtud moral está en el justo medio, que no se trata de un justo medio cuantitativo ni igualitario, sino conforme a la recta razón, es decir, considerando elementos objetivos y subjetivos que hacen que el justo medio varíe según las condiciones particulares de cada persona, para lo cual se requiere criterio prudencial que exige mucho más que el de la mera naturaleza. Esto se debe a que la prudencia es una virtud intelectual y moral, tal y como lo ha manifestado santo Tomás de Aquino en el *Scriptum Super Libros Sententiarum*, III, XXIII, q. 1, a. 4, Sol. II, ad. 3, que podemos encontrar en el libro *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi* (Aquino, 1933, p. 1).

Es imposible que la IA desarrolle la virtud de la prudencia que perfecciona no solo la inteligencia, sino también la voluntad, puesto que carece de voluntad. Cuando santo Tomás de Aquino comenta la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles (VI, 10, 1141b14-15), va explicando cómo la razón determina el justo medio según las circunstancias individuales de los actos. Los actos han de ser justos, es decir, conformes a la recta razón (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, VI, 10, n.895), por lo que se requiere aplicar los primeros principios universales del orden moral, que están en la inteligencia humana, a las situaciones concretas.

El primer principio moral es la sindéresis, que dirigida por la prudencia ilumina a las otras virtudes morales para alcanzar los fines buenos (*Suma teológica*, II-II, q. 47, a. 6). Para la valoración moral de un acto humano, hay que considerar su fundamento más próximo, que es el objeto o fin de la obra considerada en sí misma y que está en relación con los deberes humanos. Pero, además, hay que considerar las circunstancias entre las que se encuentra el fin del agente o del que realiza la acción tal y como aparece en *In duo preaecepta caritatis: Opuscula theologica*, II, n. 1168 (Aquino, 1954), lo cual resulta imposible para la IA, porque aun para la inteligencia humana resulta muy complicado y muchas veces inalcanzable.

Ley, derecho, justicia y bien común como fundamentos éticos para una valoración de la Inteligencia Artificial (IA)

Para una valoración de la IA, también es necesario considerar la vinculación entre la ley y el derecho, que constituyen el fundamento de la actividad humana justa y orientada al bien común, entendido como bien del universo entero al que todas las cosas tienden (*Suma Contra Gentiles*, III, 16, 6.), a la vez que indagar si es posible que un artefacto alcance eso. Santo Tomás de Aquino nos enseña que la ley es cierta razón del derecho, de modo que lo justo y lo injusto siempre tiene que ver con la ley o el orden que establece el derecho que es el objeto de la justicia (*Suma teológica*, II-II, q. 57) y que consiste en dar a cada uno lo que

es suyo, es decir, su derecho. El derecho es un hecho por el cual a alguien le corresponde algo o le es propio algo (*Suma Contra Gentiles*, II, 28). Por eso, la justicia sigue al derecho y lo presupone, mientras que el derecho emana de la ley o del orden de las finalidades establecidas en la naturaleza.

El derecho como objeto de la justicia implica “cierta igualdad de proporción de la cosa exterior a la persona” (*Suma teológica*, II-II, q. 58, a. 10, Resp.). “El derecho o lo justo es algo adecuado a otro conforme a cierto modo de igualdad” (*Suma teológica*, II-II, q. 57, a. 2, Resp.). Pero esa igualdad no es únicamente cuantitativa, sino moral o cualitativa. No se trata solo de cosas, sino de considerar la igualdad bajo la razón de bien (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, LII, lecc. VII, n.322). Se trata de una perfección que cualifica la relación y lo que se debe, haciendo la acción justa.

Además, el derecho o lo que se debe a alguien, es decir, lo justo, es un bien que puede ser particular o común. De modo que lo justo particular se funda en lo justo legal, pero el bien particular se relaciona directamente con el bien común que es el verdadero bien conforme a la naturaleza de todos y cada uno de los miembros de una sociedad (*De Verit.* q.22, a.2) (Aristóteles, *É. Nicomáquea*, I, 1, 1094a25-1094b6). Por eso, los títulos jurídicos tanto en justicia distributiva como en justicia comunitativa han de ordenarse inmediata o mediadamente al bien común, que es el principio más importante del orden jurídico y del orden político, puesto que es la causa final (*Suma teológica*, I-II, q. 92, a. 1, ad. 3).

Es importante agregar que, en su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, santo Tomás de Aquino sostiene que el ser es análogo (*dist.*, 19, q. 5 a. 2, ad. 1. Vol. I/1.). Como el bien es una propiedad trascendental del ser, la analogía se aplica para determinar el fin último y los medios que se requieren para alcanzar ese fin. De este modo, concluimos que el derecho o lo debido es un medio ordenado por la ley en función de un bien considerado como fin. El bien que es el derecho o lo justo ha de concretarse en acciones que se ordenan según la ley al bien común. Así, el derecho o lo que se debe a alguien y que es lo justo es objeto de la justicia y de la prudencia, porque hay que conocer la ley o el orden que establece lo que es objetivamente justo.

En este punto, es importante volver a mencionar que la prudencia es una virtud intelectual y moral, la justicia una virtud moral, y la virtud moral es virtud en sentido pleno, porque no solo nos da a conocer lo que conviene como lo hacen las virtudes intelectuales, sino que garantiza el buen uso de la facultad. Esto resulta imposible para la IA porque únicamente es capaz de imitar parcialmente las funciones intelectuales, operando de maneras predeterminadas y nunca realmente autónomas.

Para que la IA sea capaz de realizar un discernimiento moral, tendría que considerar dos actos: uno, el derecho, otro, la justicia como objeto del derecho, porque una cosa es el poder jurídico y otra lo justo objetivo, que es el objeto del poder jurídico. También, tendría que ver que son distintos el derecho como la cosa justa y la ley que determina lo que es justo o no. Respecto a lo que es justo, hay una relación entre las acciones, el poder y la ley debido a que las acciones, el poder y la ley tienen como objetivo común, lo justo; estas tres cosas se vinculan con lo justo análogamente. En el orden lógico o de los conceptos, el derecho o lo justo es el analogado principal, las acciones, el poder y la ley, los analogados secundarios. Lo justo o el derecho, que es el analogado principal, incluye a los analogados secundarios tanto en el derecho considerado como objeto de la justicia (débito o crédito) o como objeto de la ley (Lamas, p. 54 ss.).

Santo Tomás de Aquino define la ley como: "Cierta ordenación de la razón al bien común, promulgada por aquel que tiene a su cargo la comunidad" (*Suma teológica*, I-II, q. 90. a. 4, Resp.). De modo que se trata de una ordenación de la razón, es decir, de una regla o medida en la que la inteligencia es un primer principio de los actos humanos. Esto es así porque la razón tiene como función ordenar al fin, que es el que mueve como primer principio las acciones (*Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 2). En esa ordenación, hay dos inteligencias o razones: la humana y la que ordena todo el universo como causa de él; por tanto, hay dos leyes: la humana y la ley del universo que santo Tomás de Aquino considera como ley eterna o divina, de la que derivan todas las demás leyes y puede ser alcanzada por las solas fuerzas de la razón humana.

Lo anterior es muy importante, porque lo que los humanos vemos primero es la ley humana de la que vamos deduciendo que hay una ley divina y un Dios como fundamento último de toda ley, en cuanto Él mismo es Ley. Por eso, en el orden lógico, el derecho es anterior a la ley, pero en el orden de la perfección y la causalidad, la ley es lo primero, porque primero es el orden que ya está establecido en la naturaleza de las cosas, y de él emanan los derechos. En este caso, la ley eterna es el analogado principal con analogía de proporción o atribución intrínseca, es decir, fundada en la relación de causa-efecto y con analogía de proporcionalidad propia, fundada en distintas proporciones que se dan en el ser, porque la Inteligencia de Dios rige a todo el universo jerárquicamente (*Suma teológica*, I-II, q. 91).

Posteriormente, se sigue que esa ley, cuando la descubre el hombre con su razón, se llama ley natural (*Suma teológica*, I-II, q. 91, a. 2). El hombre descubre los primeros principios que regulan el orden práctico y que son evidentes por sí mismos, universales, inmutables e indispensables, que están insertos en el primer principio del orden moral, que es la sindéresis, y que se enuncia como el deber de hacer el bien y evitar el mal (*De Verit.* q.16, a.1). La naturaleza es el primer principio de operaciones o de actividad de los entes, pero en el hombre ese principio adquiere un carácter formal, porque gracias a su inteligencia es capaz de conocer la sindéresis y la ley natural, de la que se deducen leyes o normas que son conclusiones de algo que solo está parcialmente determinado por la ley natural, pero que el hombre tiene que aplicar a casos concretos (*Suma teológica*, I-II, q. 95, a. 2).

Por eso, hay que distinguir el orden moral del jurídico, porque lo jurídico, en sentido positivo, es solo una parte de lo moral que se exige para la vida pública. Es evidente que la parte jurídica de todas las actividades humanas depende y se subordina al orden moral. También, es importante considerar la relación entre el derecho y la ley para determinar si un acto es bueno, es decir, justo. El derecho se fundamenta en la ley moral, cuyos principios son aprehendidos con evidencia inmediata e intrínseca. Los derechos pertenecen a las personas y son medios para cumplir con la ley moral. Por eso, la persona debe respetarlos, ya que son necesarios para que el hombre alcance su fin.

Para que la IA pudiera hacer una valoración moral o ética, es muy importante aclarar esos fundamentos, porque si no considera esas relaciones o las considera erróneamente, eso conduce a la negación de los derechos naturales, del orden jurídico y, en última instancia, del estado de derecho. El problema es que la IA no puede realizar autónomamente esas relaciones, pues solo hace lo que ha sido programado por una inteligencia que no puede programarla para discernir puesto que, como hemos visto, el discernimiento implica los hábitos intelectuales y también los morales como la prudencia y la justicia, que no dependen en todo de la inteligencia, sino que intervienen otras facultades.

Un último punto que ya habíamos mencionado es que, a partir de la modernidad, sobre todo con Kant, obligación y moral se identifican, y así se altera el orden (*KpV A 58-59, AA V, pp. 32-33*). Si la inteligencia humana no es capaz de conocer un orden moral objetivo, solo quedan los consensos sobre la base de intereses generales o de grupos para determinar lo que es justo, y ese error puede aplicarse a la IA con el peligro de que se cometan injusticias muy graves, porque la experiencia muestra que lo intersubjetivo o lo consensuado no siempre garantiza que se alcancen la verdad y el bien. En todo caso, para que la IA pueda operar rectamente, se requieren la veracidad y rectitud de los que las programan, lo cual exige la superación de los sistemas agnósticos y reduccionistas.

Conclusiones

Desde la perspectiva de santo Tomás de Aquino, la llamada IA no es inteligencia en ningún sentido, porque no es una facultad o potencia activa que tenga capacidad real de mover, sino un instrumento que solo cuenta con potencia pasiva, es decir, con capacidad de ser movido por una inteligencia y una voluntad que son facultades de un sujeto de responsabilidad y de deber, que cuente con las exigencias intelectuales y morales de una ética realista y objetiva que le permita obrar conforme a la naturaleza. Por no ser potencia activa, la IA es incapaz de realizar la primera operación de la mente humana, que es la simple aprehensión y consiste en abstraer la esencia universal a partir del

conocimiento de los entes singulares, para posteriormente formular juicios que puedan ir más allá de lo que se haya programado, pues hay que destacar que un instrumento tecnológico no es capaz de desarrollar conciencia ni voluntad libre.

Aunque a la luz del pensamiento de santo Tomás de Aquino la IA no puede ser considerada inteligencia, sí se puede reconocer que se trata de una tecnología capaz de recabar y combinar datos elaborando sofisticadas estadísticas de una manera muy rápida y que pueden ser utilizadas para bien o para mal por personas que son inteligentes y libres. Por esa razón, en la programación y en la interpretación, hace falta que las personas que programan e interpretan cuenten con los principios de una ética realista y objetiva que supere el relativismo del que adolecen muchos sistemas modernos y actuales, desde los que se juzgan los actos humanos y se elaboran algoritmos.

A la luz del pensamiento de santo Tomás de Aquino, también son necesarias las virtudes intelectuales y morales que garanticen el buen uso de la tecnología, pues aun teniendo los principios realistas, para que una tecnología pueda realizar juicios éticos, debería desarrollar operaciones que pertenezcan a la combinación de otras facultades sensitivas y apetitivas, así como las virtudes morales como la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, que puedan garantizar el buen uso de las facultades y que solo son posibles en las personas.

Por no ser autoconsciente y libre, es decir, persona, la IA no puede ser sujeto de responsabilidad y de deber, lo cual implica una gran responsabilidad por parte de quienes las programan y las controlan. Como hemos dicho, con las bondades que pueda tener, la IA no es capaz de realizar actos morales y exige de quienes las programan una formación ética que implica las virtudes necesarias para conocer la verdad, el bien y realizarlo en los actos concretos. La responsabilidad y el deber moral solo puede depender de las personas que implementan los sistemas, de modo que se garantice un recto uso de estos.

La IA puede ser un instrumento valioso, muy útil y eficiente para procesar gran cantidad de información, elaborar estadísticas y proporcionar al hombre información muy valiosa y ordenada que puede utilizar para infinidad de cosas.

Sin embargo, debido a la complejidad del conocimiento y la actividad humana, la veracidad y el buen uso de esa información dependerá siempre de las personas que programan y utilizan dicha información. De modo que, bajo la perspectiva de santo Tomás de Aquino, no se ve que sea posible que la tecnología pueda garantizar un discernimiento sobre la verdad y el bien.

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

- Alarcón, E. (2000). *S. Thomae de Aquino Opera omnia (Corpus Thomisticum)*. Fundación Tomás de Aquino. <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Aquino, T. (2002). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. El misterio de la trinidad* (1.^a ed., Vol. I/1). Eunsa. (Obra original escrita entre 1252 y 1254).
- Aquino, T. (1954). *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*. [En los dos preceptos de la caridad y en los diez preceptos de la ley]. Tau-riens.
- Aquino, T. (1933). *Scriptum Super Sententiis Magistri Petri Lombardi* (Tomo 3) [Escrito sobre las sentencias del maestro Pedro Lombardo]. Sumptibus P. Lethielleux. (Obra original publicada entre 1252 y 1256).

- Aquino, T. (1929). *Scriptum Super Libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisientis*. [Escrito sobre los libros de las sentencias del maestro Pedro Lombardo, obispo de París]. Sumptibus P. Lithielleux (Obra original publicada entre 1252 y 1256).
- Aquino, T. (2007) *Suma contra gentiles* (Fr. J M. Pla Castellano, Trad.; Tomo 1, Libro 2) Editorial B.A.C. (Obra original publicada entre 1269 y 1264).
- Aquino, T. (1994) *Suma teológica* (J. Martorell Capó, Trad.; Tomo 1) Editorial B.A.C. (Obra original publicada entre 1265 y 1274).
- Aquino, T. (1995) *Suma teológica* (O. Calle Campo y L. Jiménez Patón, Trads.; Tomo 3). Editorial B.A.C. (Obra original publicada entre 1265 y 1274).
- Aquino, T. (1997) *Suma teológica* (M. Morán Flecha, J. Hernando Franco, A. Martínez Casado, L. Gómez Becerro, Trads.; Tomo 4) Editorial B.A.C. (Obra original publicada entre 1265 y 1274).
- Aquino, T. (2001). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (A. Mallea, Trad.), Segunda Edición, Eunsa. (Obra original publicada entre 1271 y 1272).
- Aristóteles. (1985). Ética Nicomáquea. Ética *Eudemia* (J. Pallí, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en 349 a. C.)
- Aristóteles. (2011). *Obras completas* (C. Megino Rodríguez, T. Calvo y M. Candel Sann Martí, Trads.). Gredos.
- Bossman, J. (2016, 21 de octubre). *Top 9 ethical issues in artifical intelligence*. Word Economic Forum. <https://www.weforum.org/agenda/2016/10/top-10-ethical-issues-in-artificial-intelligence/>
- Brundage, M., Avin, S., Clark, J., Toner, H., Eckersley, P., Garfinkel, B., Dafoe, A., Scharre, P., Zeitzoff, T., Filar, B., Anderson, H., Roff, H., Allen, G. C., Steinhardt, J., Flynn, C., hÉigeartaigh, S. Ó., Beard, S., Belfield, H., Farquhar, S., Lyle, C., ... Amodei, D. (2018). *The Malicious Use of Artificial*

- Intelligence: Forecasting, Prevention, and Mitigation* (1.^a ed.). Future of Humanity Institute; University of Oxford; Arizona State University. <https://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1802/1802.07228.pdf>
- Cairó, O. (2011). *El hombre artificial: el futuro de la tecnología*. Alfaomega.
- Carreño, R. (2019, 27 de febrero). *¿Qué sucede con las plataformas digitales latinoamericanas?* Linkedin. <https://es.linkedin.com/pulse/qu%C3%A9-sucede-con-las-plataformas-digitales-ren%C3%A9-carre%C3%B3lo>
- Cifuentes M., J., & Torres, J. A. (2019). Reflexiones en y para la enseñanza de la historia de la ética. *Hallazgos*, 16(31), 167-186. <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.07>
- Cointe, N., Bonnet, G., & Boissier, O. (2016, 9-13 de mayo). *Ethical Judgment of Agents Behaviors in Multi-Agent Systems* [Juicio ético sobre el comportamiento de los agentes en sistemas multiagente, conferencia]. AAMAS 16: International Conference on Agents and Multiagent Systems, Singapur, Singapur. <https://dl.acm.org/doi/proceedings/10.5555/2936924>
- Gigova, R. (2017, 2 de septiembre). *Who Vladimir Putin thinks will rule the World* [Quién cree Vladimir Putin que gobernará el mundo]. CNN. <https://edition.cnn.com/2017/09/01/world/putin-artificial-intelligence-will-rule-world/index.html>
- González, M., & Martínez, C. D. (2020). Dilemas éticos en el escenario de la inteligencia artificial. *Economía y Sociedad*, 25(57), 1-17. <http://dx.doi.org/10.15359/ey.25-57.5>
- Hardy, Th. (2001). (IA: Inteligencia Artificial) *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 1(2), 1-23.
- Institute of Electrical and Electronics Engineers. (2019). *Ethically aligned design A Vision for Prioritizing Human Well-being with Autonomous and Intelligent Systems* [Diseño alineado Éticamente una visión para Priorizar el Bienestar Humano con Sistemas Autónomos e Inteligentes] (1.^a

- ed.). IEEE Standards Association. <https://standards.ieee.org/content/ieee-standards/en/industry-connections/ec/autonomous-systems.html>
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón práctica* (R. Rodríguez Aramayo, Trad.; Segunda edición, cuarta reimpresión). Editorial Alianza. (Obra original publicada en 1781).
- Knaus, C. (2017, 3 de octubre). *Ethical dilemmas and artificial intelligence*. Gulf Time. <https://www.gulf-times.com/story/566080/Ethical-dilemmas-and-artificial-intelligence>
- La Croce, E. (1983). *Santo Tomás de Aquino. Comentario de la ética a Nicómaco* (A. M. Mollea, Trad.). Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural.
- Lamas, F. (2022). *Dialéctica y Concreción del Derecho* (1.^a ed., Libro 3). Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”.
- Manyika, J., Chui, M., Miremadi, M., Bughin, J., George, K., Willmott, K., & Dewhurst, M. (2017). *Un futuro que funciona: automatización, empleo y productividad*. McKinsey Global Institute.
- Mattingly-Jordan, S., Day, R., Donaldson, B., Gray, P., & Ingram, I. (2019). *Ethically Aligned Design. First Edition Glossary. A Vision for Prioritizing Human Well-being with Autonomous and Intelligent Systems* [Diseño Éticamente Alineado. Glosario de la Primera Edición. Una visión para Priorizar el Bienestar Humano con Sistemas Autónomos e Inteligentes] (1.^a ed.). IEEE Standards Association. https://standards.ieee.org/content/dam/ieee-standards/standards/web/documents/other/ead1e_glossary.pdf
- Mourelle, D. (2019, 27 de noviembre). *Amazon contra Microsoft: las tecnológicas entran en la industria de defensa*. El Orden Mundial. <https://elordenmundial.com/amazon-microsoft-tecnologicas-industria-de-defensa/>

- Ocampo, M. (2019). Aproximación metafísica a la producción de conceptos universales en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, (16), 9-19. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-689X2019000200009>
- Russell, S., & Norvig, P. (2003). *Artificial intelligence: A modern approach* [Inteligencia Artificial: Un enfoque moderno] (2.^a ed.). Prentice Hall.
- Samaniego, J. (2018a). *La tecnología tiene implicaciones éticas: tenemos que dejar de mirar hacia otro lado*. Blog Lenovo. <https://www.bloglenovo.es/amenazas-de-la-inteligencia-artificial/>
- Samaniego, J. (2018b). *Solo la inteligencia artificial puede ganar la ciberguerra del futuro*. Blog Lenovo. <https://www.bloglenovo.es/amenazas-de-la-inteligencia-artificial/>
- Sánchez-Céspedes, J. M., Rodríguez-Miranda, J. P., Octavio, J., Salcedo-Parra, O. J. (2020). Análisis de la producción de publicaciones científicas en inteligencia artificial aplicada a la formulación de políticas públicas. *Revista Científica*, 39(3), 353-368. <https://doi.org/10.14483/23448350.16301>
- Vidal Gual, J. M. (1999). La enseñanza de la ética moderna. *Rev. Cubana Salud Pública*, 25(2), 166-177. <http://scielo.sld.cu/pdf/rcsp/v25n2/spu07299.pdf>
- Villalba Gómez, J. A. (2016). Problemas bioéticos emergentes de la inteligencia artificial. *Diversitas: Perspectivas en Psicología*, 12(1), 137-147. <https://doi.org/10.15332/s1794-9998.2016.0001.10>

EL ENCUENTRO COMO CATEGORÍA METAFÍSICA EN LA FILOSOFÍA DE FRANÇOIS JULLIEN

The meeting as a metaphysical category in the philosophy
of François Jullien

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4707>

Recibido: abril 28 de 2023. Aceptado: febrero 6 de 2024. Publicado: abril 12 de 2024

David Solís-Nova*

Resumen

La propuesta de Jullien se caracteriza por poner de relieve análisis sobre la existencia cotidiana que la tradición filosófica había tomado por demasiado contingentes y, por lo mismo, había dejado al tratamiento del arte, la poesía y la literatura. En este sentido, el filósofo ha tenido como una de sus líneas de trabajo la temática del encuentro y la intimidad entre sujetos. El objetivo de esta investigación es buscar si la noción de “encuentro” tiene consecuencias metafísicas y no solo antropológicas en su doctrina. Y, viceversa, indagaremos si, según Jullien, la disposición o no al encuentro y el ingreso del otro a la existencia depende de determinadas posiciones metafísicas previas.

* Doctor en Filosofía; profesor de filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: dsolis@ucsc.cl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2462-8436>

Palabras clave

Acontecimiento; Encuentro; Existencia; Jullien; Metafísica; Segunda vida.

Abstract

Jullien's proposal is characterized by highlighting analyzes of daily existence that the philosophical tradition had taken as too contingent and, for the same reason, had left it to the treatment of art, poetry and literature. In this sense, the philosopher has had as one of his lines of work the theme of the meeting and intimacy between subjects. The objective of this research is to find out if the notion of 'meeting' has metaphysical and not only anthropological consequences in his doctrine. And vice versa, we will investigate whether, according to Jullien, the willingness or not to meet and the entry of the other into existence depends on certain previous metaphysical positions.

Keywords

Event; Existence; Jullien; Meeting; Metaphysics; Second life.

Introducción

François Jullien (1951) ha introducido un gran dinamismo en la filosofía contemporánea al poner en relación los presupuestos de la trayectoria intelectual de Occidente con una extensa, milenaria y rica tradición de sabiduría china. Esta metodología le ha permitido escribir obras que siempre logran aportar una mirada nueva sobre temas variados como la intimidad, el arte, el tiempo, la moral, la identidad cultural, la estrategia, etc. Podríamos decir que es un sinólogo-filósofo que no se contenta con difundir el pensamiento chino, sino que busca en sus trabajos mostrar cómo, en la tensión y distancia comparativa con China, existe la posibilidad de renovar los presupuestos y categorías, muchas veces impensadas, en las que se han movido nuestras ideas y nuestra historia.

En esta investigación pretendemos indagar sobre uno de los temas que nos parecen más importantes en la prolífica obra de Jullien, que es la posibilidad de entender la noción de “encuentro” como una categoría de importancia no solo antropológica, sino también metafísica. Nuestra hipótesis es que el encuentro en Jullien es una categoría metafísica, porque logra hacer des-coincidir un estado enclaustrado e idéntico anterior que, a su vez, es provocado por una ontología de la inmovilidad, la adecuación y la fijación de la esencia. En Jullien vemos un intento de enlazar lo más singular de la vida íntima con determinados presupuestos metafísicos, que, por ser presupuestos, no siempre son reflexionados. En ocasiones, una mala vida proviene de una mala metafísica o, al menos, de una metafísica asumida irreflexivamente. Además, vemos que sus propuestas enlazan también la posibilidad de un mundo nuevo, gracias a una lectura metafísica más amplia, como consecuencia de una segunda vida, de un encuentro que dinamiza los criterios con los que es pensado el mundo.

Para este trabajo, hemos utilizado la metodología de análisis bibliográfico-documental, revisando las principales obras de Jullien. De igual manera, y con base en el mismo espíritu y método de su filosofía, es inevitable que, en ocasiones, haya sido necesario des-coincidir con presupuestos anteriores, vitales e intelectuales, para comprender auténticamente sus propuestas. Sobre todo,

a raíz de su noción de verdad, entendida ya no como adecuación, sino como acontecimiento de promoción del sujeto, es decir, como des-adecuación de un estado coincidente e idéntico a sí mismo.

Des-coincidencia y existencia

Para Jullien, la filosofía occidental ha perpetuado la herencia de los griegos y, con ello, pese a las diferencias existentes entre las diferentes doctrinas, se mantienen patrones comunes de pensamiento. La filosofía griega se encuentra afianzada en la identidad y en el carácter permanente del ser. Desde Parménides se ha pensado el ser como inmutable, inmóvil, eterno, siempre idéntico a sí mismo. En Platón, las ideas, la realidad en sí misma, conservarán estas mismas características de una belleza eterna que no conoce ni el movimiento ni la muerte. La belleza del cosmos se encontraría para los griegos, precisamente, en su carácter ya cerrado, concluido y definido (Jullien, 2017a, p. 45). En este sentido, preferirán siempre lo definido a cualquier apertura imprevisible a lo infinito (Jullien, 2022a, pp. 24-25). La devaluación del devenir que encontramos en algunos de sus planteamientos deriva menos de algún tipo de ascetismo que de su deseo de mantener el privilegio del control por lo idéntico y constante. Jullien ve en esto un deseo de pensar el ser como una identidad modélica que permitirá subsumir la realidad para consolidar un poder por sobre ella. La posibilidad de definir va de la mano con la posibilidad de reducir y dominar. Por la misma razón, ve una relación directa, por ejemplo, entre las ideas de Platón y el surgimiento posterior de la ciencia en Occidente. Solamente una metafísica que puede pensar el ser en términos de modelos eternos y sin variación podría indagar las leyes y regularidades tras las inagotables contingencias del mundo. La piedra fundamental de este edificio la ha puesto Parménides cuando ha decretado la coincidencia entre el pensamiento y el ser. La larga vida de esta unión termina siendo asegurada por la noción de esencia que la afianza y sostiene: "Sirvió para recortar el Ser en objetos que son completamente identificables y manipulables por el pensamiento" (Jullien, 2021a, pp. 119-120). Tras esto impensado en todo lo que hemos pensado como tradición filosófica, se encuentra el patrimonio griego, del cual no hemos salido aún.

Con base en lo anterior, Jullien sostiene que la metafísica occidental pensó en términos de identidad y, por lo mismo, domesticó cualquier “afuera” o alteridad respecto de ella. Aristóteles mismo es ya uno de los mejores ejemplos de un pensador que es capaz de integrar toda la realidad en sus coincidencias, ordenando, clasificando, definiendo y elaborando tipologías. No queda nada de lo real fuera de sus categorías, nada que no se pueda ubicar en algunas de sus definiciones. Incluso el devenir tiene su identidad que no puede ser desligada de la noción de ser. Lo que pudiese ser un elemento dis-ruptor e inclasificable, una real alteridad, siempre queda bien asimilado e integrado en lo ya definido (Jullien, 2022b, p. 111).

Según François Jullien, al pensar el ser en términos de lo definido y lo modélico, hemos perdido la posibilidad de ver el carácter temporal, emergente e impredecible de la “existencia” humana. Tomando libremente la etimología de existencia, el pensador francés sostiene que existir es el acto de estar fuera (*ex-sistere*), emerger, alterar, ser otro del yo que permanece o permanecía idéntico a sí mismo. La metafísica de la identidad ha llevado a que el ser se instale en la existencia como una identidad ya hecha, definible y previsible que se ha empantanado en el presente. Seguramente, es innegable el éxito de este pensar un presente detenido para una ciencia que ha cambiado radicalmente nuestra percepción de la naturaleza y la posibilidad de dominarla. Sin embargo, ha legado para la vivencia humana una presencia muerta, desactivada e impotente, que, en definitiva, ya no es presencia. Para el filósofo francés, esta presencia instalada, que ya no emerge con novedad alguna, es una presencia que se deshace (Jullien, 2017a, p. 19). Es un bloque de presencia compacta que ya no actúa, “ya no emerge o ya no se descubre” (Jullien, 2017a, p. 21). La metafísica occidental ha desactivado este presente encerrándolo en una esencia y ha perdido de vista el acontecimiento de este presente, la existencia, “la emergencia que lo hace existir” (Jullien, 2017a, p. 33). Frente a esta presencia desactivada, este presente que no es más que un pasado congelado y determinado, frente a esta carencia de ser e historia falsificada, la metafísica juzgó en ocasiones que se debía buscar una verdadera vida en un ser aún más coincidente e idéntico (Jullien, 2017b, p. 87). Por esta razón se explicarían las constantes búsquedas de un más allá a partir de un diagnóstico del carácter

aparente del presente. Sin embargo, Jullien afirmará: “No es que la vida sea solo apariencia, sino que yo mismo vivo una apariencia de vida” (2022a, p. 62; cf. 2017a, p. 22).

Existir para Jullien, por lo tanto, es aquella promoción hacia fuera de la esencia. Propiamente, es una des-adecuación con un estado coincidente y habitual anterior que promueve al sujeto hacia una vida emergente, imprevista, implicando una nueva amplitud: “La existencia no se deja contener en ninguna ‘esencia’, por la posibilidad que abre y escapa de toda definición” (2021a, p. 120). Por ello, puede afirmar que solo el ser humano existe, pues solo él puede des-adaptarse a un estado de cosas ya hecho, a una identidad precedente, a una integración ya supuesta: “Que el hombre ‘exista’ significa que sólo él puede mantenerse exterior a su mundo” (Jullien 2021a, p. 44). El filósofo utiliza el término *ex-aptación* por contraposición a *adaptación*, entendida esta última como una inmersión en una ontología ya concluida. No por adaptación, sino por exaptación a una herencia genética anterior, es decir, salir de sus márgenes, pudo surgir en el ser humano el pensamiento. Jullien lo llama singularmente *des-coincidencia* (*décoïncidence*), el acto de mantenerse exterior a sí mismo, que es propiamente *ex-sistir*. Por ello, puede afirmar categóricamente: “En el comienzo era la descoincidencia” (2021a, p. 50). Des-coincidir no es una tarea aislada, sino una acción constante de desapropiarse de lo ya asegurado, de des-identificarse con una identidad ya fijada, de salir de una esencia instalada y conforme-satisfecha consigo misma. La posibilidad de fisurar y commover la positividad de toda adecuación transforma al hombre en un ser con una vocación metafísica, en cuanto generador del acto de existir (Jullien 2017a, p. 132). No consiste en una especie de negación total de un estado anterior, sino de su legítima prolongación, pero no por medio de la repetición, sino por medio de su reactivación y el ensanchamiento de sus presupuestos. Este des-coincidir hace entrar una alteridad a la existencia, no prejuzgada como otro negativo, sino como aquel acontecimiento que escapa a la integración en las identidades y adecuaciones anteriores. El proceso de este existir “descoincidente” es el trabajo permanente del pensamiento para no conservarse en lo sustancial, en la clausura y resignación de su determinación esencial (Jullien, 2018a, p. 59). En la medida en que el des-coincidir permite promoverse a un carácter nuevo e inaudito del presente, más actual y actuante y, por lo mismo, más presente,

logra promover a la misma conciencia: “De la descoincidencia proviene la conciencia” (Jullien, 2021a, p. 67; Jullien, 2017b, p. 58). En este sentido, más que en una *adequatio*, la verdad se realizaría más propiamente en esta des-adecuación con el estado de cosas cerrado e instalado en su conformidad. Por lo mismo, si el saber del ser siempre se vanaglorió de ser desinteresado, el saber del existir es siempre interesado porque siempre lleva consigo una promoción de la vida entera, una ampliación de todos los horizontes del sujeto (Jullien, 2018a, p. 239). Si bien pueden parecer similares, Jullien considera que lo procesual del des-coincidir no tiene relación con el proceso dialéctico de Hegel, porque la des-coincidencia no tiene propiamente una finalidad (ni meta ni término) y no cuenta con la garantía de una superación, no es propiamente un progreso, sino un avanzar hacia un presente que implique siempre una conmoción y un sacudimiento de cualquier identidad que pretenda ser fija, estable y definitiva (Jullien, 2017b, p. 65).

Encuentro e intimidad: el “entre”

Jullien entiende el encuentro (*la rencontre*) como la instancia en la que otro ingresa en la conformidad satisfecha de una identidad, promoviendo que se replantea sus presupuestos y amplíe sus márgenes de acción. La irrupción del otro permite desmontarse del sí mismo asegurado y bien conservado; permite, en estricto sentido, “estar fuera” de cualquier identidad esclerotizada; propiamente, permite existir, según su terminología. La entrada de otro que promueve mi existencia no necesariamente debe tener las características de una espectacularidad o de una irrupción estruendosa como a veces suele describirse. Puede darse incluso con personas que conocíamos desde hace mucho, pero a las que no les habíamos permitido ingresar a alterar nuestro proyecto coincidente (Jullien, 2016, p. 168). Podemos rastrear antecedentes y condiciones anteriores que colaboraron para que este encuentro se produjese; sin embargo, una vez que ocurre, siempre se experimenta como imprevisto e impredecible, provoca el desconcierto propio de aquello que no era posible ver acercarse. Efectivamente, aquella vida que el encuentro ha promovido, aquella vida fuera de sus cauces instalados, es una existencia inaudita, nunca escuchada, imposible de conocer sino en el encuentro mismo. “Al abandonar

sus proyectos sobre el otro es cuando se progresá: cuando se lo ‘encuentra’, vale decir, cuando llega a nosotros lo que no se esperaba o más bien lo que no se sabía que se esperaba” (Jullien, 2016, p. 121). Ningún análisis de las condiciones previas habría adelantado la des-coincidencia promovida por el encuentro, tampoco nos habría ahorrado el desconcierto, el ensanchamiento y la refundación de la anterior vida esencializada, ahora desordenada fuera de su cauce habitual.

El ingreso de la presencia del otro genera una nueva existencia y, por lo mismo, una nueva concepción de lo que es mi intimidad. Jullien comprende por qué el idioma facilita el giro para decir “soy íntimo con tal persona”, pese a que la intimidad aluda primeramente a lo más privado de los individuos. Efectivamente, aquello que es más singular y fecundo de nuestro sí mismo no se produce sino por habernos encontrado con otro (Jullien, 2016, p. 21; 2017a, p. 47). Además, es lo íntimo lo que nos permite convocar a otros a un encuentro: “Cuanto más íntimo es lo que está en juego, más profundo es lo compartido. Sólo lo que es íntimo quiere ofrecerse y puede hacerlo” (Jullien, 2016, p. 24). A esto, el pensador francés suele denominarlo con un neologismo: *lo éx-timo*. Aquella intimidad generada por la novedad de otro y que no está ya hecha, sino en permanente co-institución. En el encuentro no es solo la novedad de otro la que conocemos, sino también nuestra propia intimidad desconcertada y amplificada, promovida en su existir: “En lo más adentro de uno [...] está el otro desde el momento en que, en el encuentro, sacudió en sus cimientos, en lo más hondo, por tanto, ese sí mismo” (Jullien, 2022b, p. 161).

En este sentido, Jullien sostendría que el encuentro genera el proceso des-coincidente de existir y, por la misma razón, tiene implicancias metafísicas: “Existir es proporcional a encontrarnos” (2022b, p. 171). Incluso más, sostiene que el encuentro genera un “entre”, un modo de existir colaborativo, podríamos decir: “Es en el ‘entre’ de la presencia íntima donde se puede acceder efectivamente a la existencia” (Jullien, 2017a, p. 71). Este “entre” no es el ser en la medida en que está desprovisto de un en sí y de propiedades determinadas. Es diferente al ser porque es generado y co-instituido una y otra vez entre los sujetos que son propiamente íntimos gracias al encuentro: la alianza debe refundarse siempre (Jullien, 2016, p. 179). La conciencia que es promovida gra-

cias al otro tampoco es propiedad de un solo sujeto, sino que es constantemente compuesta y co-instituida, es una verdad que acontece en la medida en que avanza la des-coincidencia gracias al encuentro (Jullien, 2016, p. 28). Conocer la verdad es siempre conocer la promoción del sujeto hacia una nueva existencia y, como esta promoción es lograda por el encuentro, la verdad es siempre una obra de colaboración, una comprensión del entre, nunca una aventura aislada (Jullien, 2016, p. 163). Más que de una verdad demostrada, hablaríamos de una verdad decantada y que acontece en el mismo ensanchamiento de la vida hacia nuevas posibilidades. No es la verdad solo un acto teórico, un juicio privilegiado y elevado sobre la vida como una contemplación de un objeto exterior, sino una comprensión desde dentro del proceso de generación de la existencia del sujeto: “‘Vida’ y ‘verdad’ en adelante significan lo mismo, cuando decimos ‘verdadera vida’” (Jullien, 2022a, p. 42). Las “verdades” que no acontecen, que no son parte de esta ex-sistencia, se quedan en ser simples intelecciones de tópicos, desencarnadas y sin conexión con el emerger de una nueva vida.

El encuentro no se produce si finalmente yo no me dejo alterar por el ingreso de la alteridad del otro o si entre ambos, más que una composición del pensamiento, se produce una fusión, una asimilación completa. El otro no debe ser integrado, sino permanecer siempre como otro, es decir, sin dejar de ser íntimo, siempre debe mantenerse como otro. Esta distancia (*écart*) siempre debe ser mantenida, trabajada e intencionada. No solo es necesario reconocer al otro como otro, sino tratar de no integrarlo en categorías previas, de definirlo, de aminorar su commoción en nosotros y su novedad de otro (Jullien, 2017a, p. 51). De lo contrario, lo ubicaríamos en lo que Jullien llama una “diferencia”, es decir, el otro en cuanto ya ha sido anulado porque lo hemos instalado cómodamente en una diferencia específica dentro conceptos, sub-especies y géneros pre-concebidos. Encontrarse implica este trabajo de “distancia” que permite conocer al otro, sin hacer de él una simple extensión de mis ideas o un simple ejemplar de una cosmovisión previa ya hecha y sin intenciones de alterarse: “Mantener la distancia, o más bien abrirla indefinidamente, en el seno de la más íntima proximidad” (Jullien, 2022b, p. 172). En este punto, Jullien hace la distinción entre encuentro y “relación” (2022b, p. 146). Esta última es la anulación del encuentro en cuanto es mantener al otro integrado en una posición ya instalada y fija: “inmigrante”, “pobre”, “extranjero”, etc. La presencia del otro,

podríamos decir, está domesticada y anestesiada, está categorizada en una identidad con la cual me relaciono, pero que se prohíbe que altere o se inmisce en la vida al punto de generar una nueva intimidad y un nuevo proceso de existencia (Jullien, 2022b, p. 163).

Jullien considera que lo íntimo que provoca el encuentro, el ‘entre’ que hemos mencionado, no ha sido considerado para nada en la historia de la filosofía. Precisamente, porque no es virtud ni cualidad ni es posible asignarle un fin predeterminado ni mucho menos predecirlo o establecerlo (Jullien, 2016, p. 26). Lo íntimo es un proceso, un trabajo, está permanentemente aconteciendo: “No hay encuentro sino cuando cada uno desbordando al otro y dejándose desbordar por él, lo arriesga de nuevo, con el correr de los días, a cada paso” (Jullien, 2022b, p. 171). Este “entre” difícilmente podría entrar en las determinaciones acostumbradas en que la filosofía ha podido ordenar el ser desde sus inicios como disciplina (Jullien, 2017a, p. 55).

En algunos pasajes, Jullien sostiene que esta intimidad es siempre de a dos (2016, p. 123). El tercero vendría siendo siempre un peligro de que aquel encuentro se transforme en una multitud (que aísla de nuevo o distrae) que impida retornar al acontecimiento original y volver a comenzar desde él (Jullien, 2016, p. 173). Por ello mismo, esos dos crean un lenguaje propio, a veces ininteligible para los demás, que es inagotable (Jullien, 2016, p. 123). Es más, entre esos dos ya no pasa nada que pueda significar una ruptura visible y un acontecimiento distingible (2021b, pp. 131-132). Creemos que, con estas afirmaciones, Jullien disminuye casi totalmente las posibilidades de que el encuentro sea un acontecimiento cívico, promotor de una comunión más amplia. No explica cómo este encuentro pueda ampliarse y movilizar a un tercero, y con él a una comunidad, para alimentar y transformar la vida social y política. Jullien condena al encuentro y la intimidad a la vida privada y no intenta buscar sus posibles alianzas con la vida de la comunidad. Con las afirmaciones contra el tercero y sobre el lenguaje propio de los dos que son íntimos no distancia mucho el encuentro de alguna especie de sectarismo. Vemos aquí una dificultad para enlazar toda su comprensión del “entre” con sus enriquecedoras reflexiones sobre el futuro de lo común en un mundo polarizado entre la globalización y el discurso identitario (Jullien, 2010b). Su filosofía posee todos los elementos para hacer

surgir lo común, tan anhelado desde el inicio de la modernidad, desde el acontecimiento del encuentro, generador de una historia nueva (Jullien, 2019). Por ello mismo, se nota aún más en sus planteamientos ese silencio en torno a la relación entre intimidad y comunidad.

Extraña es también la afirmación de que una vez producida esta intimidad ya no pasaría nada en ese existir de a dos. Es verdad que intenta señalar que no acontece nada singularmente distinto y destacable, sino que es una transformación silenciosa que en ocasiones es imperceptible. Sin embargo, queda la duda de si el filósofo logra ver el peligro en que estas afirmaciones ponen a todo lo que ya se ha dicho del encuentro, la des-coincidencia y el acontecimiento. Si ya no pasa nada, “ningún acontecimiento, nada interesante” (2021b, p. 132), en esa amistad, en esa pareja, en ese amor, no se entiende por qué no habría de transformarse ese antiguo encuentro en una nueva coincidencia, en una nueva identidad que se asegura satisfecha de sí misma, de la que tanto nos ha advertido él mismo, en la que el antiguo amante, ahora ya convertido en esposo, deja de estar atento a sus buenos modales ante ella (2017a, p. 67; 2012, p. 13).

La verdadera vida

Por estas razones, Jullien puede afirmar que el encuentro no es de este mundo, porque produce un desajuste que lo cambia todo, provoca una des-coincidencia con el *continuum* sobre el que caminaban las proyecciones y concepciones del tiempo anterior: “El mundo entero en un mismo momento, sale de su indiferencia, emerge ante la mirada y empieza a existir” (2016, p. 186; cf. 2018a, p. 195). La infinidad de posibilidades del encuentro genera una apertura en la finitud cerrada de la coincidencia (Jullien, 2022b, p. 172). No se trata de una creación desde la nada, tampoco, como hemos dicho, de repetición, sino de reanudación, es decir, del trabajo de des-coincidencia con respecto de la experiencia anterior para llevar más lejos la vida (Jullien, 2022b, p. 95): “La distancia que toma con respecto al mundo abre un espaciamiento que no es superación, no apela a una evasión, sino a un ensanchamiento de este mundo” (Jullien, 2021b, p. 108). A este nuevo comienzo que reinicia lo anterior el pensador francés lo llama una “segunda vida”, sin significar con ello otro

lugar ni el acceso a un distinto plano de esencias, ni el conformarse a un orden trascendente ni la vuelta a una condición perdida ni la experiencia elitista de un goce esotérico (Jullien, 2021b, p. 12; 2012, p. 14). Jullien no nos indica en qué consiste el contenido de esta segunda vida, ya que eso sería volver a las descripciones de los ideales y modelos de vida buena, asociados a una identidad y a una naturaleza fija, es decir, ligados a una concepción del ser que privilegia la coincidencia. Lo que intenta describir, más bien, es el procedimiento para avanzar hacia una vida amplificada con la apertura hacia la alteridad: “*Vivre est décoïncider*” (Jullien, 2007, p. 43). Vivir existiendo, la “segunda vida”, es, en síntesis, el trabajo de des-coincidir continuamente, gracias al encuentro, con el hábito en que hemos puesto nuestros actos y nuestros pensamientos, incluso aunque ese hábito sea uno supuestamente dichoso:

La ‘verdadera vida’ sólo se define negativamente, por resistencia a la no-vida, a la seudovida en la que se deja resignar, atascar, alienar o cosificar la vida. Por eso el concepto de verdadera vida me parece más seguro que el de la vida ‘digna del hombre’ o ‘digna de ser vivida’. (Jullien, 2022a, p. 174)

En este sentido, Jullien se aleja, por ejemplo, de la exaltación de la longevidad, tal como sucedió en China; de la promoción de la vida inmortal del alma, como vemos en Platón; y del elogio de cualquier tipo de vida buena, como se puede identificar en la tradición eudemonista. La ética ha acostumbrado a entregar la norma o el modelo para que la vida humana se enriele y se ajuste. La doctrina de Jullien, en cambio, no coincide totalmente con lo que tradicionalmente entendemos como una propuesta ética o psicológica. Él la llamará, más bien, una opción estratégica (2022a, p. 174; 2021b, p. 31). Más que entregar unas descripciones definidas sobre la vida digna o sobre la norma ideal, es una estrategia constante para alzarse sobre todo confinamiento y deseo satisfecho, un trabajo de negación a que la vida se estanke (Roca, 2021, p. 170). Propiamente, es una estrategia “neg-activa”, lo que al ofrecer algo que enfrentar hace avanzar (Jullien, 2018a, p. 47). A partir de esta estrategia, surgirá la vida moral auténtica: “*Vivir es no dejar de oponerse a lo que se opone a la vida*” (Jullien, 2018a, p. 39). De hecho, esta posibilidad de avanzar hacia una vida más amplia es la que funda el deseo de vivir por más tiempo (Jullien 2021b, p. 24). El pensador francés, antes de usar los términos bueno o malo, prefiere usar la guía de términos como

conveniente, abundante, nutriente o fructífero (Roca, 2021, p. 166). La valentía y la misericordia son convenientes en cuando des-acoplan de una vida encerrada anterior. Por esta misma conveniencia, nos damos cuenta de que son propiamente morales y humanas. Se puede decir, por lo tanto, que la des-coincidencia generada por el encuentro es la fuente de toda moral, según Jullien (1997, p. 94). La fidelidad y la generosidad son primero valiosas por ser des-estructurantes de un modelo de vida rígido y, por ello mismo, pueden ser consideradas secundariamente como valiosas en lo moral.

Nos planteamos, sin embargo, la pregunta sobre si esta doctrina de la primacía de lo estratégico sobre lo moral no es ella misma una postura moral. No creemos que esto provoque alguna contradicción en la doctrina de Jullien, porque no le interesa tanto la primacía de lo estratégico sobre lo moral como que lo moral incluya lo estratégico sin temor de que esto sea su destrucción o asumir una contradicción insuperable. Al incluir lo estratégico en lo moral, es decir, los criterios “económicos” de beneficio, conveniente, fructífero, Jullien estaría aportando argumentos dignos de tomar en cuenta a muchos discursos éticos que no han podido pensar fuera de categorías distintas a las de “desinterés” e “incondicionalidad” de los actos humanos. Ahora bien, Jullien no profundiza demasiado en el caso de que un individuo pudiese considerar estratégico, y, por ende, moral, una conducta perversa o mal intencionada. ¿Pueden este tipo de conductas promover en alguna circunstancia la ex-sistencia y des-coincidencia del sujeto? A partir de lo que se ha dicho, se puede argumentar que este tipo de conductas más bien enclaustran y aumentan la coincidencia, porque pervierten el encuentro. No obstante, para valorar el encuentro y la segunda vida ya hemos utilizado normas, modelos y valores que van más allá de lo simplemente estratégico. La propuesta estratégica-ética de Jullien es muy enriquecedora, pero, sin duda, por sí sola no podría mantener algunos de los grandes logros y herencias civilizatorias de la tradición ética. No consideramos, sin embargo, que él haya buscado otra cosa con una especie de espíritu refundacional de toda la ética, sino que su propósito principal es des-anclar algunas ideas demasiado inmovilizadas del pensamiento filosófico occidental sobre la vida moral.

El acontecimiento: un presente nuevo, imprevisto e impredecible

Después de analizar la experiencia vital de la des-coincidencia, el encuentro, la existencia, la segunda vida y el “entre”, Jullien reúne todos estos aportes en la noción metafísica de “acontecimiento” (*événement*). El acontecimiento es el acto que moviliza el presente en tanto abre una nueva posibilidad de existir (2018a, pp. 75-104). Esa novedad del presente del acontecimiento no está contenida en aquello que la precedió. Esto no significa que no tenga ninguna relación con sus condiciones previas, sino que la novedad del advenir es imprevista e impredecible y no simplemente deducible de estos elementos anteriores. Sin duda, el acontecimiento surge a partir de experiencias precedentes, pero contiene un elemento de novedad que no puede considerarse un simple efecto de aquellas. Por lo mismo, la noción de acontecimiento es diferente a la noción de devenir pensada por los griegos, que la entendieron como una aminoración del ser, ya sea como su corrupción o su generación repetitiva, cambiante, y, por lo mismo, en un nivel ontológico menor que el ser permanente e inmóvil. Además, siempre este devenir era dependiente del ser entendido como identidad (Jullien, 2018b, p. 46; Jullien, 2021c, p. 40). Para Jullien, los griegos no conocieron el acontecimiento porque pensaban la naturaleza como producto de relaciones de causa y efecto; sin embargo, el *novum* del acontecimiento tiene precedentes, pero no causas (2009, pp. 89-90). En estricto sentido, Jullien afirma que los conceptos griegos los hacían capaces de pensar una física, un cosmos, pero no una historia generada a partir de la nueva vida promovida por el encuentro.

En este sentido, Jullien propone introducir entre las herramientas de la metafísica una noción no solo apta para explicar relaciones causales, sino capaz de pensar aquella dimensión producida “entre” los sujetos, que promueve su existencia y des-coincidencia, y que está en permanente constitución, provocando colaborativamente los sucesos de la historia. El acontecimiento no debería ser visto, según el filósofo, como una depreciación del ser, sino como el surgimiento de nuevas aperturas de existencia, es decir, como el acto

puesto y compuesto en el presente por el encuentro entre los sujetos, siempre imprevisto e impredecible; por lo mismo, un concepto cargado de posibilidades metafísicas (Jullien, 2022a, p. 133).

La concepción madura del acontecimiento Jullien la encuentra pensada por primera vez en lo que él llama los “recursos” propios del cristianismo, analizados laicamente, “sin pasar por la fe” (2018b; 2021c). Para el filósofo, en el cristianismo se pensó a fondo el acontecimiento precisamente porque su fe está basada no solo en una sabiduría, sino principalmente en un hecho, en el acontecer de un sujeto en la historia, en este caso, la encarnación del Hijo de Dios. “Cristo es aquel que abre en el ser la vía del acontecer” (Jullien, 2021c, p. 40; Jullien, 2018b, p. 46). Este hecho que hace existir y abre una segunda vida es menos espectacular que inaudito (*inoui*), tal que no siempre se lo oye porque no sabemos escucharlo (Jullien, 2018b, p. 50; Jullien, 2021c, p. 42). Si bien la fe cristiana considera que fue un hecho anunciado y enseñado por profetas, llegado el momento no pierde su carácter de novedad imprevista. Al punto de que el pueblo que esperaba al Mesías no lo reconoció y al punto de que los mismos discípulos de Cristo no siempre sabían distinguir frente a quién estaban: “¿quién es este?” (Mt 8, 27). Para Jullien, sobre todo en el Evangelio de Juan, el cristianismo inaugura con el acontecimiento un nuevo estatuto para lo posible. Ya no se trata de un posible lógico, que se introduce entre lo verdadero y lo falso, tampoco de un posible ontológico, ubicado entre el ser y el no ser (la potencia aristotélica). Jullien está pensando, más bien, un posible existencial: la apertura vital que genera despegarse de una identidad pasada, de este modo mantenerse fuera de ese sí mismo ya cauterizado y sin movimiento (2018b, p. 50; 2021c, p. 43). El acontecimiento hace surgir una existencia inaudita en la historia de los sujetos.

El pensador irá precisando su comprensión de acontecimiento utilizando la noción de “transformaciones silenciosas” (2009). Efectivamente, la apertura a nuevas posibilidades existenciales no se produce por una ruptura visible y vistosa, sino que, generalmente, son provocadas por sutiles transformaciones apenas perceptibles que van impulsando los cambios (Jullien, 2018a, p. 124). Generalmente, en Occidente hemos leído la historia como marcada por acontecimientos sonoros y rupturistas. Estos grandes sucesos son los que

irían abriendo los nuevos horizontes de la libertad para las futuras generaciones. Sin embargo, según Jullien, esta forma de pensar el advenir del acontecimiento ha impedido que se vean todas las transformaciones silenciosas que lo han hecho posible sin hacerse advertir explícitamente (2013, p. 115). Para el filósofo, el acontecimiento sería solo la maduración y culminación de un proceso largo de transformaciones silenciosas:

Nos extraña la brusquedad del 'acontecimiento' porque no hemos sabido percibir la transformación silenciosa que insensiblemente ha conducido a él (2010a, p. 86; 2009, p. 86)

Reconfiguramos así la relación entre ambos: la transformación es gestación y, vale decir, condición; el acontecimiento, como he dicho, es afloramiento. Porque es global, opera más arriba, en el estadio de la maduración, la transformación siempre es 'silenciosa'; y porque se destaca, individualizándose, el acontecimiento es el marcador y el indicio. (2010a, p. 94; 2009, pp. 94-95)

Las revoluciones, por ejemplo, no serían más que el fruto maduro que cae, un momento más sonoro y evidente, de una serie de procesos que ya se venían gestando solapadamente en el régimen anterior. En esta misma línea, Jullien recurre a la tradición del pensamiento chino que entiende la totalidad de lo real como un proceso cuyo objetivo es avanzar y con el cual el sujeto puede cooperar y ayudarse a sí mismo manteniéndose siempre evolutivo, existiendo, tanto en su vida corporal, afectiva, social e intelectual (Roca, 2021, p. 167). Por lo mismo, la realidad sería un proceso que no podemos pensar completamente con el principio de contradicción que ha guiado los pasos de la razón occidental. Para el pensamiento chino es posible pensar, dentro del proceso, que algo sea y no sea a la vez en el mismo sentido y al mismo tiempo. Jullien recupera el ejemplo de la nieve derritiéndose: ¿No es acaso cálida y fría al mismo tiempo? O el ser humano, ¿no es al mismo tiempo joven, en cuanto aún posee vida y fuerza, y viejo, en cuanto su desgaste es diario y sin pausa?

Jullien precisa que no debería haber, en relación con la transformación constante, separación entre el yo y el mundo, enfrentamiento, sino que se debe pensar el todo formando parte del mismo proceso de evolución silenciosa (2018a, p. 154; cf. Antonelli, 2013, p. 86). El sujeto participa y se encuentra dentro del mismo camino de metabolismo del mundo (Jullien, 2018a, p. 154).

El advenimiento de una segunda vida es de la misma “fenomenalidad” que el rocío sobre las hojas o el vapor que forma los hongos (Jullien, 2018a, p. 158). Estas ideas tomadas también del pensamiento chino no buscan describir el acontecimiento como una ruptura sin antecedentes o un suceso que entra al mundo abruptamente y con una absoluta originalidad. Por esta razón, el cristianismo ha tenido tantas dificultades para ingresar al *ethos* chino. Al pensamiento chino se le presenta como algo de difícil comprensión el nuevo inicio que implica la Encarnación del Verbo y cómo este hace un quiebre radical en la historia, no acepta que el existir humano tenga otro estatus que el fluir evolutivo (e impersonal) de la naturaleza.

¿Cómo en una perspectiva de desarrollo continuo, así como de renovación por alternancia, puede encontrar lugar la idea de un acontecimiento radical, bien es verdad que anunciado, que rompe resueltamente el curso de los tiempos y reclama, en consecuencia, la fe para integrar lo imposible? (Jullien, 2010a, p. 85; 2009, p. 86)

Sin embargo, basados en los mismos argumentos de Jullien, no habría que perder el carácter de ruptura y novedad que conlleva el acontecimiento, aunque sea una novedad surgida del trabajo sobre elementos anteriores que se transforman silenciosamente. Por lo que vemos, Jullien, por enfatizar el proceso de transformación silenciosa, no recalca lo suficiente, en ocasiones, el carácter de inaudito y de quiebre que posee el acontecimiento, según él mismo lo ha definido en obras anteriores. El pensamiento chino a ratos deja de ser simplemente el otro puesto a distancia (*écart*) para conocer los supuestos no pensados de nuestra filosofía, y pasa a ser en ocasiones la filosofía canónica con la cual resaltar las debilidades de la filosofía occidental. Sus afirmaciones acerca de que los actos de des-coincidencia humanos y todos los demás hechos pertenecen al mismo nivel de “fenomenalidad” terminan acercando sus posturas a una nueva “naturalización” del acontecimiento, ya no entendido en cuanto efecto, como en los griegos, sino como un proceso común a toda realidad. La historia, la vida y su intimidad, como gusta decir, la gran olvidada por los griegos, vuelven a ser ocultadas con la excusa de un proceso que cubre con un solo manto e iguala todos los sucesos del mundo (Lash, 2022, p. 14). Aquí vemos un acercamiento hacia una comprensión cosmológica y naturalizada de la historia, que vuelve a llegar, aunque ahora por el rodeo por China, en lo mismo que Jullien criticó a la filosofía griega: su falta de comprensión de la vida

y del acontecimiento de la existencia generada en el encuentro (2022a, p. 24; cf. Sánchez-Carretero, 2022, p. 306). Vemos un problema aquí no porque consideremos errado todo acercamiento a la filosofía china, sino porque vuelve difusos sus propios logros anteriores acerca de la ex-sistencia y lo que llamaríamos el “grado de imputabilidad” que tiene el sujeto respecto a ella. En efecto, ¿cuán responsable es el sujeto de su historia “entre” los otros si esta está llevada por múltiples transformaciones silenciosas “casi imperceptibles” y sumida en un proceso cuya dirección desconoce? Jullien no anula al sujeto en ningún caso; sin embargo, no defendió suficientemente su competencia de generador de historia con otros, incluso si con ello salvaba también la coherencia con sus propias propuestas. No olvidemos que había afirmado que solo el sujeto existe (Jullien, 2021a, p. 45) y que “existir es proporcional a encontrarnos” (Jullien, 2022b, p. 171). Sin embargo, ahora el proceso de des-coincidencia se muestra como el patrón común que cruza la totalidad de lo real.

Conclusiones

Podemos responder afirmativamente a nuestra pregunta de investigación. En efecto, el filósofo entiende el encuentro como la posibilidad de des-coincidir con una vida enclaustrada y ensimismada. La alteridad que el otro trae consigo hace que esa vida se des-adapte, se des-adecúe, en tanto permite estar fuera de esa coincidencia anterior satisfecha de sí misma e inmóvil. A este proceso de des-coincidencia lo llama propiamente ex-sistir. La vida humana será este proceso permanente de des-coincidencia que nos promueve como sujetos hacia una segunda vida que rompe con las verdades instaladas anteriores. Este ser y esta verdad ya instaladas son para Jullien la detención de la vida y el inicio de su inexistencia, de su deficiencia metafísica. Por ello, el encuentro no tiene solo consecuencias personales o antropológicas, sino que altera un estado de identidad, que es deudor de una metafísica del ser que privilegia la inmovilidad, la fijación de la esencia y la permanencia. El encuentro pone en marcha la promoción y el movimiento de ese estado coincidente, altera la vida sumisa a una concepción del ser entendida como una esencia ya hecha:

Aquí se entiende que el vicio en cuestión —el enterramiento en la no-vida— está en el ser; o por qué el atascamiento atañe efectivamente a la metafísica: si ‘ser’ es ‘estar presente’ (y esa es la única definición del ser), el ser que se despliega en su presencia, que se instala en su estar ahí, desactiva su propia capacidad de ser; al imponerse en su estar ahí, pierde lo que constituye su poder ser. (Jullien, 2022a, p. 133)

Por lo mismo, el pensador francés propone categorías distintas al ser para comprender este proceso hacia una existencia promovida por el encuentro; tales categorías son el “entre”, “segunda vida”, “acontecimiento”.

Jullien logra mostrarnos una alternativa al pensamiento griego, del cual se nutre principalmente la filosofía occidental. No consiste en un intento de superación definitiva de los conceptos griegos, sino de suplementarlos poniéndolos en tensión frente a recursos extraídos del pensamiento chino y del cristianismo. El intento inicial del filósofo es que, en este enfrentamiento, en este poner cara a cara, aparezca aquello que por demasiado supuesto nunca se había pensado propiamente. Esto impensado que puede promover a la filosofía y a la vida propiamente tales es lo que más interesa a Jullien. En este mismo sentido, uno de sus logros es que, al rescatar aquello impensado en nuestra tradición, avanza con respecto a unir la experiencia metafísica con la experiencia personal, lo que siempre estuvo separado en los extremos del idealismo y el vitalismo. Logra encontrar una conexión entre la promoción de la vida y la coherencia del mundo; y viceversa, logra mostrar cómo en ocasiones las nociones metafísicas hacen fructificar o empantanar la vida. No vemos en Jullien un propósito de superar la metafísica, sino de entregar alternativas distintas a una metafísica exclusivamente enclaustrada en el ser y que pueda atender a la realidad abierta por la comunión. De alguna manera, Jullien comienza a hacer realidad la esperanza de su compatriota Gabriel Marcel respecto a las posibilidades metafísicas no exploradas del encuentro:

Con-migo. Notemos aquí el valor metafísico de esta palabra ‘con’, tan raramente reconocido por los filósofos... Será esencial —estoy obligado a adoptar aquí la palabra latina— que un coesse auténtico, es decir, que una intimidad real, se preste al análisis de una reflexión crítica. (1987, p. 70)

Estos esfuerzos permiten que la filosofía retome su preocupación por la vida íntima, que había sido dejada exclusivamente al arte, a la literatura y a la poesía, sin por ello abandonar sus inquietudes metafísicas (cf. Zambrano, 1939; 2002).

La noción de acontecimiento ya la encontramos desde hace décadas en varios autores (Heidegger, 2016; Deleuze, 1985; Badiou, 1999; Romano, 2012), y algunos de sus conceptos lo acercan bastante al existencialismo, sobre todo su intento de mostrar otros caminos distintos al esencialismo (Sartre, 1999; Jaspers, 1961); también se acercan algunas de sus tesis al trabajo de autores que promueven pensar el ser en relación (Buber, 2013; Zizioulas, 2003; Nancy, 2006). Sin embargo, creemos que Jullien ha podido expresar y mostrar con solidez la potencia des-estructurante y movilizadora que tiene el encuentro con el otro para producir un acontecimiento, una segunda vida, pero también una nueva existencia, un ensanchamiento del mundo. Lo distinto que hace ingresar el otro en el encuentro no solo constituye y amplifica la libertad, sino que la ubica en coordenadas de un mundo con un grado de novedad imprevista e impredecible, no deducible totalmente de elementos anteriores. Este acontecer no nos deja de nuevo frente a un ser inmóvil, al que no nos queda más que contemplar, sino en un “entre”, en una alianza que desajusta y libera al mundo de sus inmovilidades, que no está ya hecha, sino que siempre puede acontecer co-instituyéndose entre los sujetos, volviéndose a fundar una y otra vez (Mathot, 2018, p. 113). Consideramos que este es su gran aporte a la filosofía actual.

No podemos dejar de mencionar las dificultades que su doctrina de encuentro y acontecimiento tiene para llegar a una mayor universalidad y fundar una civilidad, ya que sus descripciones de la “segunda vida” permanecen en ocasiones encerradas en una intimidad sectaria. Tampoco se puede omitir cómo su inclinación al pensamiento chino, que originalmente es invocado solo como una alteridad con la cual poner en tensión y distancia al pensamiento occidental, termina siendo en algunos puntos su propio pensamiento, haciendo difusos y contradictorios varios de sus planteamientos previos. Su insistencia en asumir la noción de proceso, las transformaciones silenciosas, el *tao*, pro-

pio de la cosmovisión china, termina oscureciendo sus descubrimientos en la promoción de la existencia del sujeto. Su búsqueda de lo impensado lo lleva, en algunas ocasiones, a alejarse lo más posible de lo occidental; sin embargo, su mayor originalidad se encuentra cuando, con ayuda del lejano pensamiento chino, trabaja sobre su cercana y propia herencia europea.

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

- Antonelli, M. S. (2013). Pensar la inmanencia: Gilles Deleuze y François Jullien, *Eidos*, (19), 82-105. https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/4740/pdf_72
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos.
- Buber, M. (2013). *Yo y tú*. Nueva visión.
- Deleuze, G. (1985): *Cinéma 2. L'image-temps*. Minuit.
- Heidegger, M. (2016). *El evento*. El Hilo de Ariadna.
- Jaspers, K. (1961). *Filosofía de la existencia*. Aguilar.
- Jullien, F. (1997). *Fundar la moral. Diálogo de Mencio con un filósofo de la Ilustración*. Taurus.
- Jullien, F. (2007). *Nutrir la vida*. Katz.

- Jullien, F. (2009). *Les Transformations Silencieuses*. Grasset.
- Jullien, F. (2010a). *Las transformaciones silenciosas*. Bellaterra.
- Jullien, F. (2010b). *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre las culturas*. Siruela.
- Jullien, F. (2012). *Filosofía del vivir*. Octaedro.
- Jullien, F. (2013). *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. Cuenco de Plata.
- Jullien, F. (2016). *Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor*. Cuenco de Plata.
- Jullien, F. (2017a). *Cerca de ella. Presencia opaca, presencia íntima*. Arena Libros.
- Jullien, F. (2017b). *Dé-coïncidence: D'où viennent l'art et l'existence?* Grasset.
- Jullien, F. (2018a). *Vivir existiendo. Una nueva ética*. Cuenco de Plata.
- Jullien, F. (2018b). *Ressources du christianisme. Mais sans y entrer par la foi*. L'Herne.
- Jullien, F. (2019). *La identidad cultural no existe*. Taurus.
- Jullien, F. (2021a). *Des-coincidencia. De dónde vienen el arte y la existencia*. Cuenco de Plata.
- Jullien, F. (2021b). *Una segunda vida*. Cuenco de Plata.
- Jullien, F. (2021c). *Recursos del cristianismo, pero sin entrar por la fe*. El Hilo de Ariadna.
- Jullien, F. (2022a). *De Vera Vita. Pequeño tratado para una vida auténtica*. Siruela.
- Jullien, F. (2022b). *Tan cerca, totalmente otro. De la distancia al encuentro*. Cuenco de Plata.

- Lash, S. (2022). Ontology or Theology? François Jullien and Chinese Vitalism, *Theory, Culture & Society*, 40(4-), 1-16. <https://doi.org/10.1177/02632764221106932>
- Marcel, G. (1987). *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones al misterio ontológico*. Encuentro.
- Mathot, B. (2018). La negatividad constitutiva de la experiencia cristiana para un cristianismo de la des-coincidencia, *Anales de Teología*, 20(1), 95-116.
- Nancy. J. L. (2006). *Ser singular plural*. Arena Libros. <https://doi.org/10.21703/2735-634520182011841>
- Roca, L. (2021). Construirse como sujeto para una vida verdadera. Las propuestas de Pierre Hadot, Michel Foucault y François Jullien. *Enrahnar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 67, 159-172. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahnar.1372>
- Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Sígueme.
- Sánchez-Carretero, C. (2022). Las transformaciones silenciosas del patrimonio cultural. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 17(2), 297-324. <https://doi.org/10.11156/aibr.170205>
- Sartre, J. P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Zambrano, M. (2002). *España, sueño y verdad*. Edhasa.
- Zambrano, M. (1939). *Pensamiento y poesía en la vida española*. La casa de España.
- Zizioulas, I. (2003). *El ser eclesial*. Sígueme.

CUESTIONAMIENTOS A LAS RELACIONES EN EL METAVERSO. EL “ENTRE” COMO ESPACIO DE ENCUENTRO Y SIGNIFICACIÓN^a

Questioning relationships in the metaverse. The “between”
as a space of encounter and meaning

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4761>

Recibido: junio 14 de 2023. Aceptado: diciembre 13 de 2023. Publicado: abril 12 de 2024

Ana Cristina Montoya*
Jesús David Cifuentes Yarce**

“El hombre debe acordarse del hombre, que olvida dónde
conduce el camino”

Heráclito, fragmento 71

^a Este artículo es fruto de la investigación en el grupo Religión, Sociedad y Política de la Fundación Universitaria Claretiana.

* Ph. D. Ciencias de la comunicación, Universidad Pontificia Salesiana, Roma. Docente Instituto Universitario Sophia, Florencia-Italia. Correo electrónico: cristina.montoya@sophiauniversity.education / cristinamontoya1@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-1536-8206>

** Magíster en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia y candidato a doctor en Filosofía por la Universidad de Zaragoza-España. Docente de la Fundación Universitaria Claretiana y de la Universidad de la Sabana. Correo electrónico: jesusdavidcifuentesyarce@gmail.com, <http://orcid.org/0000-0003-1536-8206>

Resumen

El metaverso, como nuevo espacio prometido de interacción social, no configura en sí mismo la posibilidad del encuentro, porque no es el espacio lo que propicia el “entre” sino la disposición de las personas. Por ello en este artículo se dirige la mirada al interior del ser humano y se centra en la reflexión ética del ser en el estar; precisamente, porque toda herramienta configura un nuevo *ethos* con el sujeto. En primer lugar, tras problematizar la pregunta por el metaverso, se desarrolla el concepto de relación social, para pasar, en segundo lugar, al espacio como configurador de la utopía y a la pregunta de cómo el ser humano se construye en lo que él mismo crea. De esta manera, se llega al último punto, en el que se plantea que la promesa del metaverso no guarda en sí misma la posibilidad de ser mejores personas, sino que, en cuanto herramienta, depende exclusivamente del uso que se le dé.

Palabras clave

Comunicación generativa; Ethos; Metaverso; Persona; Relaciones sociales; Utopía; Vinculación.

Abstract

The metaverse as a new promised space of social interaction does not configure, in itself, the possibility of encounter, because it is not the space that propitiates the “between” but the disposition of people, therefore this article directs its gaze to the interior of the human being and focuses on the ethical reflection of being in being, precisely because every tool configures a new Ethos with the subject. First, after problematizing the question of the metaverse, the concept of social relation is developed, to move on, as a second point, to space as a configurator of utopia and how the human being is constructed in what he himself creates. In this way, we arrive at the last point in which it is proposed that the promise of the metaverse does not hold in itself the possibility of being better people, but, as a tool, it depends exclusively on the use that is given to it.

Keywords

Bonding; Ethos; Generative communication; Metaverse; Person; Social relationships; Utopia.

Introducción

Ante los discursos de las posibilidades que abre el metaverso, en este artículo se presenta un análisis en torno a la necesidad de volver la mirada sobre el papel central del ser humano en el uso de las herramientas. Por esta razón, es importante delimitar la concepción de relación social, para comprender cómo esta es posible en el nuevo espacio del metaverso. Posterior a ello, se analiza el concepto de espacio y utopía, entendiendo que es allí donde se desenvuelven las relaciones y donde surge la nueva gramática algorítmica que da cuenta de las realidades emergentes y donde se transforma el lenguaje y, por lo tanto, la realidad. En última instancia, se realiza un análisis del “entre” como el espacio vital y generador del encuentro, la realidad que se instaura entre los sujetos, una relación que es susceptible de transformarse en un bien relacional, del que pueden beneficiarse quienes participan en ella, y que está abierta a las razones últimas de la existencia. En este sentido se puede decir que el “entre” se presenta como la finalidad y el reto de la vida en sociedad, pero también como su fundamento ontológico. De donde se concluye que el “entre” no es un espacio físico; por lo tanto, el espacio virtual que se posibilita en el metaverso a través de “avatares” no solo no reemplaza la vinculación relacional, sino que, por el contrario, mantiene la pregunta sobre la condición de la persona humana en el acontecer del encuentro.

Aunque se hable de nuevos espacios, la pregunta por la relación social, la vinculación y sus implicaciones, sigue vigente, ya que las herramientas no son constitutivas de humanidades, ni configuran la realidad en sí mismas, sino que lo hacen a partir de la simbiosis que se establece con el sujeto, lo que origina un nuevo *ethos*, en tanto que moldea la realidad, mas no la reemplaza.

El “entre”

Se entiende por el “entre” el espacio vital y generador del encuentro, esa relación que se transforma en un bien relacional para quienes participan en ella, y que está abierta a las razones últimas de la existencia. Se puede decir

que el “entre” se presenta como la finalidad y reto de la vida en sociedad, pero también como su fundamento ontológico. No se refiere al espacio físico ni, por ejemplo, al espacio virtual que se configura en el metaverso a través de la interacción de “avatares”; se refiere, ante todo, a la vinculación relacional, y mantiene la pregunta sobre la condición de la persona humana en el acontecer del encuentro.

La relación social

La expresión *relación social* denota al menos dos significados: por un lado, se remite al proceso de acción o interacción recíproca (*rel/acción*) y, por otro lado, añade también el “producto” de estas interacciones, es decir, el efecto que surge de ellas y que constituye propiamente lo social. En otras palabras, el vínculo entre dos personas, pero también el producto de ese vínculo (Donati, 2013).

Las formas que asume la interacción adjetivan la relación, que puede ser de tres tipos según el sociólogo Pierpaolo Donati (2013): como *refero*, es decir, un referir algo a otro dentro de un marco de referencia simbólico compartido y con una clara intencionalidad; es aquel tipo de relación que se instaura, por ejemplo, cuando se pide un café. Como *relio*, cuando establece un vínculo condicionalmente recíproco, es decir, no solo refiere algo, sino que envuelve, liga, une las dos partes de la relación en una mutua implicación; puede ser un proceso colaborativo con otra persona o una pelea. Como *generativa*, se le llama así cuando ella produce un efecto que no puede explicarse a partir de las propiedades de sus componentes y actores sociales, sino que adquiere sus propias connotaciones cualitativas; es el resultado de las acciones individuales que la generan, pero a la vez condiciona a los sujetos que las viven. Pensemos en una nueva vida que surge fruto de la relación de una pareja, pero también en los momentos de creatividad de un trabajo en grupo o en los ambientes que son favorables para que cada persona pueda dar lo mejor de sí.

La relación social es, entonces, algo inmaterial que está en el espacio de lo interhumano y de sus características depende la forma que asume la sociedad; de ella depende, por ejemplo, que una persona pueda involucrarse o no, vincularse o no, participar o sentirse excluida, encontrar sentido o sentirse insignificante o aislada. Por lo tanto, es “la entidad que se instaura entre las personas, incluso cuando no son conscientes de ello o no se preocupan por ello” (Donati, 2013, p. 9); y tiene lugar en el tiempo, un tiempo histórico que la modifica y transforma continuamente.¹

Entrando específicamente en el contexto del ecosistema tecnológico que ha sido denominado *Metaverso*, esa extensión de Internet en la que se conjugan el encuentro de personas e inteligencias artificiales, que da vida a una forma diversa de estar en sociedad y de ejercitarse las interacciones y actividades humanas, desde las más cotidianas, como conversar o comprar, hasta las que acontecen entre los Estados, y teniendo en cuenta que toda relación acontece en el espacio-tiempo, hay que preguntarse: ¿Qué tipo de espacio-tiempo configura el *metaverso*? ¿Cómo se reconfiguran las relaciones en el ámbito de la multiversalidad y simultaneidad del *metaverso*?

Espacio—La utopía

Es posible intentar una primera respuesta a partir de la comprensión de la *utopía*, palabra proveniente del griego, con la que, más que un lugar, se indica un “no lugar”, mas no una imposibilidad.

En su uso corriente, la palabra *utopía* hace referencia al culmen de la locura o de la esperanza humanas, a los vanos sueños de perfección en la tierra de Nunca Jamás o a los esfuerzos racionales por reinventar el entorno del hombre y sus instituciones, e incluso su propia naturaleza imperfecta, con el fin de enriquecer las posibilidades de su vida en comunidad. (Mumford, 2021, p. 9)

¹ Donati, al dar a la relación la entidad de una categoría, se refiere al hecho de que la relación es un “tercero” entre dos sujetos que interactúan y que no coincide con ninguno de ellos: “Se trata de abrir una nueva perspectiva que consiga hacernos ver cómo, en un encuentro, en un diálogo, en una interacción entre personas, hay algo más que individuos estratégicos jugando con las reglas sociales que creen debidas o esperadas en una determinada situación. Ese algo más es ese objeto de la sociología que yo llamo relación social” (Donati, 2013, p. 19).

Lewis Mumford no se refiere a la interpretación común del sueño o el ideal que la utopía evoca; antes bien, la sitúa en un péndulo en el que las posibilidades de construir una realidad diferente oscilan entre el control y la libertad, la seguridad o la incertidumbre, el ser los mismos en otro lugar o el cambiar-nos para hacer del lugar algo distinto. Pese a que es imposible saber en qué puede desembocar cada utopía, lo que es un imperativo en ella es la búsqueda de una comunidad en la que sea posible la vida, una buena vida en la que el dolor, el miedo, el egoísmo y cualquier forma de malversación de la configuración de la vida social puedan quedar de lado. No hay o no tendrían sentido las utopías individuales porque esto situaría al ser humano, como a Robinson Crusoe, en una isla solitaria (isla como mundo dado) que se colonizaría a imagen y semejanza de una única forma de ver el mundo (mundo creado); por eso Crusoe sostuvo que su isla debía tener religión, jerarquía política y monarquía que se impuso a otro, *Viernes*, que terminó siendo un sí mismo porque aquel lo construyó a su imagen, es decir, fue una tiranía del yo.

El metaverso puede entenderse en cierta forma como la utopía (no lugar aún o no lugar físico). Entre las primeras perplejidades que este no-lugar suscita y, sin ánimo de reducirlas, sobresale la relación del ser humano con el cuerpo, que podrá ser sumergido en el nuevo contexto a través de una realidad aumentada, en la que se experimentará el mundo y se podrá tener una interacción y recrear las emociones. El sujeto persona podrá encontrar a su interlocutor y reconocer la comunicación no verbal; los gestos, tonos y posturas, que hoy se ocultan en emoticones. Esto se traduce de alguna manera en el advenimiento de una meta-persona que podrá interactuar a un nivel más íntimo en Internet, pues ya no se navegará en la web, sino que se estará en ella. Pero este no lugar estará permanentemente bajo la mirada un “gran hermano” que vigila, procesa y determina la acción humana, al estilo de Orwell.

Ahora bien, una tecnología no es más que la materialización de una cultura; si no existiese ya un proceso de transformación de los valores fundamentales, y no hubiesen cambiado las búsquedas que mueven al ser humano del mundo actual, tampoco podría hacerlo la tecnología (Donati, 2010). El Internet, por ejemplo, puso de manifiesto un grito que gran parte de la humanidad expresó

con fuerza en los años sesenta, cuando se pidió la superación de barreras; una revolucionaria visión de la condición humana que reclamaba la posibilidad de establecer nexos y conexiones hasta entonces impensados.

Después de haber vivido por décadas en la llamada sociedad de la incertidumbre y del miedo, se fue consolidando la sociedad red (Castells, 2006), con la explosión de la potencia de la información y el *Big data*, unidos a la exigencia y la promesa de superar todo límite mediante el desarrollo tecnológico y la profundización de las neurociencias. Al mismo tiempo ha crecido la idea de que un antropocentrismo mal comprendido ha dejado huellas terribles en el planeta; y estos elementos han ido agudizando la exigencia de que emerja un sistema, un ambiente protegido, en el que la identidad esté a la carta, el ritmo sea personalizado y no haya enfermedad, olor, ni dolor que puedan impedir la fantasía y los sueños. Un mundo sin reglas y fronteras, transparente. Un mundo en el que, liberados por fin de la tiranía de la razón, reine la manifestación de las emociones y el imperativo de la diversión.

En este escenario ya no parecen existir estructuras o normas impuestas desde el exterior, sino un espacio puro para la creación personal y colectiva, fundado en valores mutantes o el reino de “todo es posible de otra manera”. Esa utopía, “no lugar”, se ofrece como un espacio de refugio y de liberación para la condición humana. Allí se puede ser libre de los límites establecidos por la naturaleza, incluido el límite que represente el *otro* en su absoluta alteridad. Ante el temor por la desilusión o el sufrimiento que comporte el encuentro con ese *otro* que no se controla y que será siempre un misterio, las acciones se tornan en “operaciones”, el espacio se “direcciona y controla” y el tiempo es sinónimo de lo “disponible” (Han, 2013, pp. 11-12). Esto, sin embargo, supone el riesgo de una vinculación a la medida de la mismidad y, por lo tanto, una permanente relación con la soledad; como lo indica Luciano Floridi, “será interesante ver cómo nos adaptamos, ya que, en la vida real, la socialización suele ser un hecho impuesto, y solo a veces una elección, mientras que la posición por defecto en el *Metaverso* es la soledad, siendo la socialización una elección” (Floridi, 2022, p. 4).

Es como si se retornara a las utopías clásicas; casi todas terminaban en una “disciplina autoritaria” (Mumford, 2021, p. 12) y sus autores se convertían en totalitaristas en la búsqueda de controlar y mantener el orden, dado que el orden predice el actuar y no hay nada más propio de la condición social que lo caótico, lo arbitrario y lo espontáneo. Un ejemplo de ello está presente en la *República* de Platón, en la que la construcción de la república se basa en la formación de guardianes, que desde la infancia eran formados en la austeridad, la disciplina y el autocontrol para que censuraran la poesía como forma de direccionar el sentir y pensar de los ciudadanos.²

De tal manera, pueden direccionar, vigilar y controlar lo que los poetas hagan en los nuevos mitos con el fin de dirigirlos a la verdad. Una verdad que estaba controlada por el Estado que Platón (1996) estaba creando. El derecho a mentir solo era para el Estado, cuando esto contribuía a buscar el beneficio de la comunidad (389 b-c). Para el metaverso los guardianes platónicos serán sustituidos por cada *bit* de información que estará dada ya no por el clic, sino por esa especie de nueva corporalidad, que constituye el modo de estar.

Ahora bien, tanto la posibilidad como la crítica hablan de un modo de estar ya sea para sumergirse o para datear cada una de las formas corporales y aquí es donde el horizonte ético devela un nuevo prisma de reflexión, toda vez que tanto la posibilidad como la crítica no interpelan a un modo de ser. Si bien en español *ser* y *estar* son dos verbos diferentes, en tanto que el primero indica permanencia y el segundo tránsito, en un plano ético se está en tanto se es; de lo contrario, se cae en una fragmentación del yo que ha desembocado en que la palabra *persona* —del latín *personare* (resonar)— pierda la condición ética de hacer resonar, como la máscara de la actuación, la voz del ser, y se limite la persona *prosupós* a simplemente una máscara para aparecer. Por esta razón, en el metaverso no se habla de personas, sino de los avatares, o representaciones holográficas, que constituyen la manera de estar.

² Dice Platón en Sócrates: “¡Ay, Adimanto! No somos poetas tú ni yo en este momento, sino fundadores de una ciudad. Y los fundadores no tienen obligación de componer fábulas, sino únicamente de conocer las líneas generales que deben seguir en sus mitos los poetas con el fin de no permitir que se salgan nunca de ellas”. (Platón, 2013, p. 180)

Esto acontece en una escenografía sostenida de manera particular en dos ejes:

El estructural: dado por los canales y las normas que los rigen. Y el de la referencia simbólica: que vincula los objetivos de la relación con el sistema de valores y creencias.

En el metaverso el eje estructural está dado por una nueva gramática algorítmica, a menudo desconocida; por tecnologías con la capacidad de automodificarse y por normas, al menos por ahora, poco definidas. Pues mientras que algunos gobiernos se esfuerzan por regular jurídicamente el uso de los datos y la inteligencia artificial, para el metaverso no hay reglas. Cuando el león jurídico cree haber saltado sobre la gacela de la tecnología, ella corre de nuevo. Esto se conjugará con un segundo eje formado por valores y creencias que serán múltiples, cambiantes, plurales, porque algo es claro: no se comunica en el vacío (Montoya, 2019). Se sabe que se trata de un universo, al menos en gran medida, sustentado en un sistema complejo y en unas reglas de mercado que podrían agudizar, por ejemplo, las formas multidimensionales de la pobreza y la marginación, así como los conflictos identitarios. Un sistema que condiciona, entonces, la forma de estar y que llama en causa la potencia del ser.

Todo esto abre nuevos interrogantes. ¿El entramado de relaciones entre máquinas, humanos y avatares, que se instalan en el metaverso, puede constituir una sociedad humana, entendida como aquella que respeta la dignidad y la identidad propias del ser humano, en el ejercicio de su plena libertad? Lo humano envuelve toda su concreción, que implica lo corpóreo y lo trascendente, su unicidad y socialidad.

Ahora bien, experimentar el mundo a través de un metacuerpo ha sido el guion en el que se pueden resumir las expectativas del metaverso, en tanto que los sentidos serán llevados a otro plano. Lo que no puede desconocerse es que ello no implica un metaespíritu; es decir, aunque se den múltiples espacios de interacción, el ser humano asistirá a ellos siendo siempre quien es. Por esta razón, el problema no es qué se puede hacer en el metaverso, sino quién se

puede ser con lo nuevo que se puede hacer. De hecho, lo que se ha visto en la prensa ante el *boom* de la posibilidad ampliada del metaverso se limita a descripciones de herramientas y usos laborales, de consumo, vigilancia o, incluso, para potenciar la telecirugía, pero poco o nada se ha hablado de la posibilidad de ser bajo el *ethos* que configura una nueva herramienta, precisamente porque toda vinculación sujeto-objeto precisa de un nuevo modo de ser-estar.

Esto comporta una pregunta fundamental no solo para el interés especulativo de la ética, sino para la proyección del construir juntos. Un ejemplo de ello está en las recientes exploraciones espaciales en las que la colonización de marte, sin una profunda reflexión de lo que se ha hecho con el planeta tierra, implicará, inevitablemente una réplica del mismo modo de vida al estilo de las “ciudades continuas” que describe Italo Calvino, en el que la acumulación de basura es una amenaza, permanente, de la destrucción total, pues “las escamas de su pasado se sueldan en una coraza que no se puede quitar; renovándose cada día, la ciudad se conserva a sí misma en la única forma definitiva: la de los desperdicios de ayer que se amontonan sobre los desperdicios de anteayer y de todos sus días, años y lustros” (2013, p. 126). Ciudades que se desplazan con su propio peligro. ¿Qué sentido tiene colonizar nuevas tierras para preservar la vida si la amenaza de destrucción está en el propio estilo de vida? Así pues, el metaverso puede ser una herramienta para potenciar la construcción conjunta de un mundo mejor o un nuevo medio de masificación del consumo. No plantear la pregunta es mantenerse en el silencio y “en el silencio se mantiene el *status quo*” (Sloterdijk, 2014, p. 53); por el contrario, hacerse la pregunta implica romper con la inercia de la tradición, para abrirse a nuevos horizontes.

Ahora bien, uno de los retos del mundo globalizado es poder expandir la conciencia y responsabilidad moral porque

Aunque el espacio y el tiempo ya no limitan los efectos de nuestras acciones, nuestra imaginación moral no ha progresado mucho más allá del nivel que alcanzara en tiempos de Adán y Eva. Las responsabilidades que estamos dispuestos a asumir no van tan lejos como la influencia que nuestro comportamiento cotidiano ejerce sobre las vidas de personas cada vez más distantes de nosotros. (Bauman, 2010, p. 108)

Si bien la inercia de la historia permite pensar un metaverso volcado al consumo, queda siempre la ventana abierta a la libertad de elección del ser humano y, por lo tanto, la posibilidad de expansión del cuerpo puede ser, bajo un compromiso ético, la puerta de entrada para la expansión moral a partir de la expansión del sentir.

Aún no se ha podido globalizar un compromiso ético que vincule la especie humana, y por esta razón se debe vincular el “estar”, en modos virtuales del sentir, con el ser real del vivir, para ver en el otro no un límite que derrumbar, sino un horizonte “en el que” y “con el que” construir, porque es en el “entre” Yo y Tú que es posible el mundo. Incluso el metaverso carece de sentido, al igual que las utopías, si no posibilita el encuentro. Como planteó el filósofo Martin Buber, “al principio está la relación” (2017, p. 28), en tanto que todo acto constitutivo de mundo solo es posible en el encuentro.

Todo encuentro exige un acto, porque toda acción es vinculante (Arendt, 1998). Así pues, el compromiso ético implica un imperativo pragmático que se ve complejizado en las realidades y relaciones que acontecen e interpelan el mundo moderno. Por ejemplo, ante la inversión de capitales que se han vinculado al nacimiento del metaverso, que desbordan en un trescientos por ciento el capital invertido para combatir el cambio climático, se evidencia que esta realidad virtual parece ser —al menos económicamente— más atractiva que la realidad física.³ Al tiempo se evidencian otros problemas, como el crecimiento de la desigualdad a causa de la fuerte concentración de capitales y de poderes; el aumento de la brecha digital —que de alguna manera es otra forma potente de desigualdad—; y una posible negación identitaria. Esto origina otra pregunta: Si son las grandes corporaciones las que están liderando la construcción y el diseño del metaverso, ¿cómo esperar que favorezcan la superación de los problemas sociales que a su vez el metaverso agrava?

Por lo que se refiere a la brecha digital, es pertinente subrayar un elemento que tal vez pase inadvertido: el metaverso no representa un *opcional*, en tanto, tratándose de la extensión del Internet, se configura como el espacio del

³ Microsoft, setenta billones de dólares; Meta, diez billones; el gigante Google, treinta y nueve coma cinco billones. Solo entre estos tres se suman casi ciento veinte billones de dólares; valores muy contrastantes con el presupuesto que el gobierno de Biden consiguió para la lucha contra el cambio climático: cuarenta y cuatro coma nueve billones (Rees, 2022).

mercado, de la participación política, del espectáculo y de la educación, entre otros; y esto implica que quien por falta de posibilidades económicas o de competencias permanece fuera, en realidad no está fuera, se sitúa, en consecuencia, en una nueva periferia existencial, se constituye *ipso facto* como un nuevo prototipo de la cultura del descarte, porque, así lo denuncia Bauman, “poseer y consumir determinados objetos y llevar determinados estilos de vida, constituye una condición necesaria de felicidad; quizá incluso de la dignidad humana” (2001, p. 55).

Ante estos nuevos desafíos y para que el uso de la herramienta no se vuelva una proyección más de la desigualdad, sino la posibilidad de un *ethos* vinculativo, es necesario desarrollar acciones comunicativas generativas, es decir, acciones tendientes a la propiciación del encuentro: que actúan como un “regalo de apertura”, una apuesta incondicional, para generar o regenerar una relación.

Toda relación comunicativa, como toda relación social, presenta, desde un punto de vista empírico, tres elementos: Las formas socioculturales y estructurales preexistentes a la entrada de las personas en una interacción; las acciones de dichas personas, que se mueven en relación con los demás condicionados por estas formas; y los resultados de estas interacciones, que pueden reactualizar o modificar las estructuras socioculturales de partida (Donati, 1994). Con este ciclo, propio de toda relación social, y, por ende, de toda relación comunicativa, se evidencia la importancia de las estructuras sociales en las relaciones, en tanto pueden incidir en los sujetos, sin determinarlos; de hecho, la relación social puede modificar las estructuras mismas en las que se desarrolla, lo que muestra la potencia de la libertad humana.

El “entre” no es el metaverso

El “entre” no es el espacio del encuentro, sino que es el lugar del intercambio gracias al encuentro. Es decir, el metaverso no es el “entre”, es solo un espacio donde aparece un metacuerpo, mas no es condición del encuentro, toda vez que el espacio físico o virtual no implica, *a priori*, la relación, ya que esta solo

es posible por la disposición de las personas. Así pues, el “entre” es el efecto del intercambio que se da entre un Yo y un Tú. De hecho, no es gratuito que la palabra *contacto* tenga la misma raíz etimológica de *contagio*, pues cuando se está en el “entre” es inevitable quedar impregnado de la otredad, con lo que se destruye la ilusión de pureza en la que se ve sumergido el Yo. Ilusión, por demás, que hace sentir que el mundo, la política, la historia e incluso la verdad son las que solo el individuo puede poseer y dictaminar.

En la filosofía de Martin Buber, el “entre” (*Zwischen*) es el campo en el que un Yo con intereses, identidad, experiencias se encuentra con un Tú que también llega cargado de significaciones; por lo tanto, el “entre” solo es posible entre dos personas y no entre dos metacuerpos, precisamente porque, como sostiene el profesor Guillermo Áñel, “en el yo-eso no hay espacio, en tanto que no hay un interés de experiencia entre las partes, como sí sucede con el Yo-Tú, que entran en contacto para renovarse y tener una presencia en el mundo actual (el presente)” (2016, p. 29). En efecto, el metaverso en sí mismo no implica una mayor humanización, entendiéndola como un mejoramiento vinculativo con los otros, precisamente porque la facilidad de comunicación no implica un mayor entendimiento y en la hiperconectividad no está dada la relación plena. En otras palabras, el metaverso no es contingente de humanidad, así que es imperativo volver la mirada al ser humano que lo usa para saber aparecer y ser en las herramientas que constantemente se crean. De lo contrario, desvincular el hacer del ser, convierte al ser humano en un simple avatar; la herramienta en un medio para vender, vigilar, manipular, para tomar la vida humana como un medio y no como un fin y, por lo tanto, reemplazar la dignidad por un valor de intercambio.⁴

Ahora bien, lo que permite el “entre” es la disposición de estar abierto al otro, al diálogo que tiende, a través de las palabras, un puente entre un Yo y un Tú porque allí está la posibilidad de crear mundo, ya que “nuestra vida es limitada y por eso dialogamos para crear cartografías que nos permitan mover-

⁴ Cabe recordar que Kant diferenció lo que tiene dignidad de lo que tiene precio. Lo segundo puede ser intercambiado, mientras lo primero vale en sí mismo: “En el reino de los fines todo tiene o bien un precio o bien una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad”. (2008, pp. 123-124; IV, 434)

nos, encontrarnos, para tener una vida verdadera, en términos de Buber, o auténtica, si nos referimos a la filosofía de Heidegger” (Ángel Cifuentes Yarce, 2021, p. 63).

Dicha disposición al diálogo y a la vida auténtica es impensable sin un volcar la mirada al interior del ser humano. Una reflexión sobre la vida misma es la posibilidad de usar las herramientas como expansión del cuerpo para comenzar a expandir la moral y que ella vaya más allá del prójimo o cercano; así lo planteó Plotino:

como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de «labrar» tu propia estatua. (Plotino, 1996, I, 9-10)

Hay que revelar la persona oculta en el avatar, tallar la máscara digital para que la persona y no el individuo salga a relucir y sea posible un genuino encuentro en el que un Yo y Tú se transformen mutuamente. Si no se esculpe la persona, el avatar solo permitirá un intercambio de información, del dato y de los intereses de consumo, sustituyendo las relaciones por interacciones, lo que desemboca en una genuina y auténtica soledad:

la sustitución de las relaciones con un creciente y constante número de interacciones mediáticas, interacciones llenas de potencialidades, pero que se reducen a menudo a intercambios estériles o parciales, que de la comunicación desarrollan solo el aspecto referencial o interaccional, [...] de contacto transitorio, pero que no establecen vínculos. (Montoya, 2019, p. 43)

Y por eso, en palabras del filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han, en los medios digitales no hay mediación, sino solo presencia (2014, p. 33). Inmediatez que no permite el “entre”, dado que solo hay metacuerpos-avatares y no hay ninguna alma, ningún espíritu, porque “el alma es congregadora y unificante. El enjambre digital consta de individuos aislados” (Han, 2014, p. 26).

Quizás estos seis mil años de dominio de la escritura, que también rige la tecnología de la red, han dejado de lado el poder de la voz, de la palabra hablada. Como señaló Walter Ong (2006), en algunas culturas, como la hebrea, el mismo

término designa la palabra y el acontecimiento y, en los pueblos de tradición oral, el lenguaje es un modo de acción, por lo que cada palabra tiene un poder dinámico; mientras que,

En la caja de resonancia digital, en la que, sobre todo, se oye hablar a sí mismo, desaparece cada vez más la voz del otro. A causa de la ausencia del otro, la voz del mundo de hoy es menos sonora. A diferencia del Tú, el Ello no tiene voz. El Ello no “dirige ninguna alocución ni ninguna mirada. La desaparición del interlocutor que tenemos enfrente hace que el mundo pierda la voz y la mirada. (Han, 2017, p. 80)

Allí donde la escisión o la fragmentación parecen silenciar la palabra, la persona que es capaz de hacer presente al *otro* puede encontrar la manera de reabrir el canal de comunicación, de hacer fluir esa linfa de la socialidad capaz de revitalizar todo el entramado social; y, reconociéndose como parte de un todo interconectado, puede, desde el punto de la red en el que se encuentra, volver a despertar la esperanza.

De esta manera, si bien el metaverso puede concebirse como un mundo común, no así la disposición para estar en él y, por lo tanto, solo hace falta la comunión del *logos*, entendida no como la unificación de las palabras, sino como la disposición a hablar y escuchar desde el horizonte de la diferencia, precisamente, porque, como sostiene el filósofo Buber, de la tensión, que es inevitable en la diferencia, puede surgir la armonía de la lira (s.f., p. 105). De hecho, no es gratuito que Aristóteles diferenciara al ser humano de los animales indicando que estos tienen sonidos (*fonos*), mas no *logos* y que, en consecuencia, solo los seres humanos pueden llegar a acuerdos, porque “la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad” (Aristóteles, 1988, 1253a).

En el metaverso, además de encontrar el espacio para la recíproca acción y para el encuentro entre las personas, hay relaciones estructurales que deben ser construidas y generadas a partir de nuevos parámetros culturales que hagan emerger el ser, que permiten la potenciación de todo aquello que

hace florecer lo humano; por lo tanto, hay que conceder un papel importante a la imaginación colectiva como fuente de proyectos y diseños de escenarios futuros. Según Arjun Appadurai (2011), a diferencia de la fantasía, la imaginación no se utiliza para escapar de la realidad, sino para generarla. La fantasía puede llevar a la indiferencia (porque su lógica es a menudo autorreferencial), pero la imaginación, especialmente cuando es colectiva, se puede transformar en el impulso para la acción.

Hacer del metaverso un espacio propicio para el “entre” implica “desplazar el centro de gravedad de la tecnología a la antropología” (Giaccardi, 2017, p. 66); implica, en primer lugar, asumir la responsabilidad y la misión de comunicar la verdad, la bondad y la belleza. Por eso, el impulso exclusivamente humano de mirar hacia el futuro, no como un espacio vacío sobre el que puede incidir la revelación tecnocrática, sino como el espacio de un proyecto cultural, pero sobre todo relacional y, por lo tanto, comunicativo. Imaginar nuevas posibilidades de ser en los nuevos espacios es reconocer que todo lo que ha sido hecho puede ser cambiado, que el curso de la historia no está determinado como las leyes de la naturaleza y que siempre está la posibilidad de transformarnos, de salir de la inercia de la tendencia, para abrirnos al horizonte de las posibilidades. Como sostiene el profesor Rodríguez Valls, el paso de la pasividad del espectador a la actividad del actor se da en tanto que “el hombre no sólo es creador de realidades, sino que se crea junto con el universo que construye. Por ello es tan importante lo que hace. Si crea mundos donde prima el interés personal, se convierte en un egoísta. Si mantiene fija la mirada en el otro, es capaz de abrirse a otros mundos” (Rodríguez Valls, 2009, p. 147).

El espacio del encuentro es el espacio que brinda seguridad; de lo contrario, en un yo-Eso, en un yo-Avatar solo hay miedo, y por eso el ocultamiento de la condición de persona vinculada; precisamente, porque la hiperconectividad y la posibilidad de un metacuerpo no implica seguridad; al contrario, el miedo se convierte en el garante de cualquier forma de relacionamiento y por eso la desconfianza permanente ante la otredad. El miedo convierte las sombras en monstruos y la diferencia en peligro. Es por eso por lo que es necesario que las preguntas se dirijan, como ya se mencionó, no solo a la instrucción de las posibilidades y usos de la herramienta, sino, y mucho más importante, hacia

el “quiénes queremos ser con lo nuevo que podemos hacer”, pregunta que inevitablemente está vinculada al cómo se desea vivir, pero, para ello, debe derrumbarse la esperanza de que el metaverso, o cualquier otra herramienta, implica, en ella misma, la transformación del mundo. Para transformarlo es fundamental el compromiso de un ser humano que se hace cargo del mundo que crea (Cruz, 2015, p. 77).

De esta manera, depende del actuar humano si la utopía del metaverso desencadenará la locura de la individualidad imperante y convertirá la vida humana, al estilo kafkiano, en un monstruo, o si será el lugar de la esperanza, y no por las posibilidades utilitarias que posibilite, sino porque por fin, quizás, tras sumergir el cuerpo en la telepresencia, se sienta la distancia, que es la única que permite el encuentro, y de esta manera se amplíe la imaginación moral para crear un espacio donde quepa otro, donde “las personas puedan tasar las cosas, no las cosas a las personas” (Vallejo, 2022, p. 141). La sociedad, para que sea tal, debe seguir siendo humana.

Conclusión

Si bien son muchas las promesas y posibilidades que brinda el metaverso, la pregunta ética por la forma de ser-estar debe primar ante la utilidad, ya que todo uso va a tener repercusiones en la construcción de la vida en sociedad. Por otra parte, aunque la inercia de la historia indique que son los grandes capitales los que dirigen las herramientas y que ellos buscan solo un rédito de sus inversiones, cabe siempre la posibilidad, ante la libertad humana, de que no se limite las herramientas al consumo del ser humano (en el que se consume a sí mismo) y que a partir de ellas se abra un horizonte de posibilidades y la construcción de un mundo diferente. Todo depende de la manera en que se piense a sí mismo en relación con los otros a partir de lo nuevo que se puede hacer.

Nota de autoría

En este artículo se presenta una colaboración en el proceso de conceptualización y escritura, la profesora Cristina Montoya elaboró el aparato teórico correspondiente a las ciencias de la comunicación y estudios sociales, mientras el profesor Jesús David Cifuentes realizó el abordaje filosófico. Ambos participan en el diálogo interdisciplinario, el desarrollo metodológico y la elaboración de conclusiones.

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 lo tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Ánjel, M. (2016). *La significación de lo insignificante: Una provocación de lo que nos rodea y nos hace humanos en la teoría de Martin Buber*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Ánjel, M., & Cifuentes Yarce, J. D. (2021). *Dialogando sobre el diálogo*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Appadurai, A. (2011). *Moderinità in Polvere*. Raffaello Cortina.
- Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles. (1988). *Política* (M. García Valdés, Trad.). Gredos.

- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Akal.
- Bauman, Z. (2010). *Mundo consumo: Ética del individuo en la aldea global*. Paidós.
- Buber, M. (s. f.). *The Knowledge of Man* (M. Friedman, Trad.). Harper Torchbooks.
- Buber, M. (2017). *Yo y tú*. Herder.
- Calvino, I. (2013). *Las ciudades continuas 1. En Las ciudades invisibles*. Siruela.
- Castells, M. (2006). *La sociedad Red: Vol. I*. Siglo XXI Editores.
- Cruz, M. (2015). *Hacerse Cargo: Por una responsabilidad fuerte y unas identidades débiles*. Gedisa.
- Donati, P. (2010). *La matrice teologica della società*. Rubbettino.
- Donati, P. (2013). *Sociologia della relazione*. Il Mulino.
- Donati, P. (1994). Cultura e comunicazione: Un approccio relazionale. *Lo Spettacolo*, 44(2), 167-181.
- Floridi, L. (2022). Metaverse: A Matter of Experience. *Philosophy & Technology*, 35(3), 73, s13347-022-00568-6. <https://doi.org/10.1007/s13347-022-00568-6>
- Giaccardi, C. (2017). Informazione e intrattenimento nella stampa e nei media audiovisivi. En Fabris Adriano & I. Maffeis (Eds.), *Di terra e di cielo—Manuale di comunicazione per seminaristi e animatori* (pp. 59-70). San Paolo.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Herder.
- Han, B.-C. (2014). *En el enjambre*. Herder.
- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder.

- Kant, I. (2008). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza.
- Montoya, A. C. (2019). *La persona y el enigma de la relación*. En *Humanismo y cultura ciudadana*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Mumford, L. (2021). *Historia de las utopías*. Pepitas de calabaza.
- Ong, W. J. (2006). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- Parménides & Heráclito (1977). Fragmentos. Orbis.
- Platón (2013). *La República*. Alianza.
- Plotino (1996). *Eneada I*. Planeta de Agostini.
- Rees, K. (2022, febrero 16). These 8 Tech Giants Have Invested Big in the Metaverse. *Make use of*. <https://www.makeuseof.com/companies-investing-in-metaverse/>
- Rodríguez Valls, F. (2009). *Antropología y utopía*. Thémata.
- Sloterdijk, P. (2014). *Crítica de la razón cínica*. Siruela.
- Vallejo, I. (2022). *Alguien habló de nosotros*. Contraseña.

EXHUMACIÓN^a

Exhumation

Espacio literario

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4789>

Recibido: agosto 22 de 2023. Aceptado: diciembre 13 de 2023. Publicado: abril 12 de 2024

*David Esteban Zuluaga Mesa**

Cuando era niño oía hablar a los más grandes acerca de unos hombres que vivían debajo de la tierra. Y cuando lo comentaban, sentía extrañeza y pensaba en lo poco probable que podría resultar tal condición. Ya la biología de la escuela me lo había enseñado: necesitamos del aire; por lo tanto, vivir debajo de la tierra no era una posibilidad para mí. Sin embargo, lo desconcertante de su gesto cuando lo comentaban hacía que yo dudara de lo que en mi cabeza parecía ser una certeza.

^a Este texto es resultado del proyecto de investigación “El personaje infantil en el libro álbum: una mirada hacia la construcción de identidad desde la reflexividad en la literatura infantil”, adscrito al grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, y financiado por la Vicerrectoría de investigaciones de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín y la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá.

* 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. Correo electrónico: david.zuluagame@amigo.edu.co, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8975-5957>

El tiempo pasó y me olvidé de esa idea. Me dediqué a vivir, a vivir como grande, y un día cualquiera salí de mi casa con una pala y una pequeña pero pesada mochila, caminé por un tiempo —no muy largo, no muy corto— hasta internarme en un nutrido campo de pomás. Me detuve, contemplé un poco el paisaje, sentí los olores frutales y después de un rato tomé la pala e hice un pequeño agujero en el que, en lugar de depositar la pequeña maleta que cargaba, arrojé, con algo de indiferencia, algunas de las cosas que me acompañaban: el buen humor, la conversación amena, la bondad, la nobleza, el valor de las pequeñas cosas, la sencillez, el amor propio, la humanidad, la empatía, la amistad, la felicidad, el amor.

Viví un tiempo más y luego de caminar por los lugares acostumbrados quise desviarme un poco y una fuerza invisible me detuvo y me mantuvo en un curso que yo no había dispuesto para mi vida. Cuando quise decidir un curso propio, me di cuenta de que tenía los ojos llenos de tierra, no tanto como para estar ciego, pero sí como para ver solo sombras; también me di cuenta de que la respiración me alcanzaba apenas para estar vivo. Y que con el pasar de los días ese hueco que yo mismo había cavado se hacía más profundo, más y más sofocante.

Debo decirlo con claridad: no me gusta vivir debajo de la tierra, no me gusta moverme entre las lombrices, ni estar entre las sombras. Muy al contrario, me gusta vivir un poco más que solo respirar, disfrutar de la luz, de los olores frescos. Por eso quise volver sobre mí, pero era turbio el panorama y el número de personas que como yo vivían debajo de la tierra era en realidad aterrador. Aun así, desgarré algo de tierra con mis dedos espirituales tratando de salir de la tumba que yo mismo había cavado.

En principio, sentí que era poco lo que se había logrado. Sin embargo, la magia le hace justicia a lo que con dedos y uñas hace mover el alma. Y un día en el que procuraba retirar la tierra de mis ojos llegó a mí un suave aliento en forma de palabra que me hizo volver a considerar el valor y la profundidad de lo que pensamos que son las pequeñas cosas. Valoré no solo el encanto de ese

aliento, sino también la profunda oscuridad que me apresaba y poco a poco conocí el verdor de un campo fecundo en el que se agita la vida en todas sus formas y colores.

Viví un tiempo más, limpié mis ojos a diario, incluso varias veces al día, para contemplar ese verdor y sus formas múltiples. Trataba de procurarme un poco de aire y en cada bocanada llegaban a mí los aromas de ese campo florecido. Y un día en el que me gobernaba el silencio, descubrí que mi boca estaba lista para pronunciar algunas palabras. Corré a contarle a ese campo verde del despertar de mi palabra y de lo encantador que me resultaba su aliento. Ese día recuperé la conversación amena y tranquila y descubrí que mi boca estaba lista para pronunciar algunas palabras capaces de habitar su aliento.

Hubo un día en el que mi despertar fue distinto: estabas tú, campo verde, limpiando mis ojos. Me sonrojé cuando pude verte de cerca, también sentir tu aliento dirigirse a mí y pude ver tus labios pronunciando palabras amorosas y coloridas. Ese día recuperé mi sonrisa y el buen humor. Y deseé despertar todos los días con la claridad de ese gesto que, además, me permitió reconocer en ese campo verde, como una ráfaga, la bondad, la nobleza, la sencillez, la humanidad y la empatía, que se quedaron grabadas en los ecos de su mirada y su mirada en mi memoria. Y descubrí de pronto que hay personas que pueden más que respirar. También aprendí que vivir más que respirar no significa ausencia de dolor y que el verdor tiene matices. Y aprendí aún más: que esos matices forjan los campos y los hacen fecundos.

Hubo, sin embargo, un tiempo en el que ese campo verde no estuvo más y me sentí profundamente triste y pensé en la fugacidad de la vida y la imperfección de la felicidad, en el efímero engaño de lo aparente. Reventé con rabia y frustración algunas ataduras que me impedían caminar y decidí correr, correr lejos de todo para internarme en un *mi* hiperbóreo con el que recuperé, luego de un gran estallido, el amor propio y la felicidad, una suerte de cosmos en el que se congregaba la aventura de mi vida.

Caminé entonces desprevenido, viviendo más que respirando, agradecido con la vida por el verdor y las sombras, por la ausencia de sentido y por ese aliento que un día llegó para enseñarme las múltiples formas en que florece la vida y lo nutricia y creativa que puede llegar a ser cuando sabiendo de nosotros mismos nos permitimos el encuentro con el otro. Ahí, en esa florescencia, fue donde brindé por la vida y reafirmé, como nunca pude hacerlo en la infancia, que, efectivamente, aun hoy hay personas que viven debajo de la tierra.

O ANSEIO POR DEUS E A CONFIANÇA EM SEU AUXÍLIO: SL 63(62) À LUZ DA ANÁLISE RETÓRICA BÍBLICA SEMÍTICA^a

The longing for God and the trust in his help: Ps 63(62) in
the light of Semitic Biblical Rhetoric Analysis

El anhelo de Dios y la confianza en su ayuda: Sal 63(62) a la
luz del Análisis retórico bíblico semítico

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4765>

Recibido: agosto 3 de 2023. Aceptado: marzo 12 de 2024. Publicado: mayo 3 de 2024

Waldecir Gonzaga*
Fabio da Silveira Siqueira**

^a Este estudio es fruto del Grupo de Pesquisa “Análise Retórica Bíblica Semítica”, credenciado junto ao CNPq, que se reúne periodicamente na PUC-Rio, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

* Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Pós-doutorado pela FAJE, BH, Brasil. Diretor e Professor de Teología Bíblica do Departamento de Teología da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. Correo electrónico: waldecir@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/917167801936447>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

** Doutor em Teología Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teología Bíblica do Departamento de Teología da PUC-Rio e miembro del Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto al CNPq. Correo electrónico: padresiqueira@gmail.com, Currículum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211e>, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>

Resumo

O Sl 63(62) é de singular importância para a liturgia cristã. Evocando o desejo de Deus que faz com que o ser humano se levante antes da aurora para buscá-lo (v.2), este Salmo tornou-se a oração matutina por excelência, tanto para a liturgia bizantina, que o recita no órthros, quanto para a liturgia romana que, depois da reforma litúrgica do Vaticano II, o reservou para as Laudes do Domingo da I Semana do Saltério. O objetivo do presente artigo é analisar o Sl 63(62) pelo método da Análise Retórica Bíblica Semítica, com o intuito de estabelecer sua estrutura e de se perceber, assim, seus elementos teológicos mais relevantes. Para cumprir tal finalidade, o artigo divide-se em três partes: i) tradução do texto; ii) crítica da forma e iii) estabelecimento da estrutura segundo o método da Análise Retórica Bíblica Semítica. Por último, apresenta o comentário teológico. O artigo conduz o leitor à percepção de que o salmo possui uma estrutura tripartida. As duas primeiras partes se articulam no âmbito diurno (vv.2-6) e noturno (vv.7-9), onde o salmista manifesta seu desejo por Deus, recorda sua experiência passada e manifesta sua confiança no Senhor. A última parte do salmo é a imprecação, que evoca um misterioso “eles” (v.10a), conectando-se, assim, com o “tu” evocado no início da oração (v.2a). Ao “eles”, amorfo do inimigo, corresponde o manifesto “tu” divino, em quem o salmista confia, e cujo “amor” reconhece como sendo melhor que a própria existência (4a).

Palavras-chave

Análise Retórica Bíblica Semítica; Culto no Antigo Testamento; Desejo por Deus; Imprecação nos Salmos; Livro dos Salmos; Salmo 63; Templo.

Abstract

Ps 63(62) is of singular importance for the Christian liturgy. Evoking the desire for God that makes human beings rise before dawn to seek Him (v.2), this Psalm has become the morning prayer par excellence, both for the Byzantine liturgy, which recites it in the órthros, as for the Roman liturgy which, after the liturgical reform of Vatican II, reserved it for Laudes (Morning Prayer) on Sunday of the First Week of the Psalter. The purpose of this article is to analyze Ps 63(62) through the method of Semitic Biblical Rhetoric Analysis, with the aim of establishing its structure and thus realizing its most relevant theological elements. To fulfill this purpose, the article is divided into three parts: i) translation of the text; ii) criticism of the form and iii) establishment of the structure according to the method of the Semitic Biblical Rhetoric Analysis. Finally it ends with the theological commentary. The article leads the reader to the perception that the Psalm has a tripartite structure. The first two parts are articulated in the daytime (vv.2-6) and nighttime (vv.7-9) scope, where the psalmist expresses his desire for God, recalls his past experience and expresses his trust in the Lord. The last part of the Psalm is the imprecation, which evokes a mysterious “they” (v.10a), thus connecting with the “thou” evoked at the beginning of the sentence (v.2a). To the amorphous “they” of the enemy corresponds the manifest divine “thou”, in whom the psalmist trusts and whose “love” he recognizes as being better than existence itself (v.4a).

Keywords

Biblical Semitic; Book of Psalms; Curse in the Psalms; Psalm 63; Rhetoric Analysis
Desire for God; Temple; Worship in the Old Testament.

Resumen

El Sal 63(62) es de singular importancia para la liturgia cristiana. Evocando el deseo de Dios que hace que el hombre se levante antes del alba para buscarlo (v.2), este salmo se ha convertido en la oración matutina por excelencia, tanto para la liturgia bizantina, que la recita en el órthros, como en cuanto a la liturgia romana que, tras la reforma litúrgica del Vaticano II, la reservó para las Laudes del domingo de la primera semana del salterio. El propósito de este artículo es analizar el Sal 63(62) a través del método de Análisis retórico bíblico semítico, con el objetivo de establecer su estructura y así dar cuenta de sus elementos teológicos más relevantes. Para cumplir con este propósito, el artículo se divide en tres partes: i) traducción del texto; ii) la crítica de la forma y iii) establecimiento de la estructura según el método del Análisis retórico bíblico semítico. Finalmente, cierra con el comentario teológico. El artículo lleva al lector a la percepción de que el salmo tiene una estructura tripartita. Las dos primeras partes se articulan en el ámbito diurno (vv.2-6) y nocturno (vv.7-9), donde el salmista expresa su deseo de Dios, recuerda su experiencia pasada y expresa su confianza en el Señor. La última parte del salmo es la imprecación, que evoca un misterioso "ellos" (v.10a), conectando así con el "tú" evocado al comienzo de la oración (v.2a). Al amorfo "ellos" del enemigo corresponde el manifiesto "tú" divino, en quien el salmista confía y cuyo "amor" reconoce como superior a la existencia misma (v.4a).

Palabras clave

Il libro de Salmos; Análisis retórico bíblico semítico; Deseo de Dios; Imprecación en los Salmos; Salmo 63; Templo.

Introdução

O Sl 63(62) ocupa um lugar importante na liturgia católica, conduzindo o louvor das manhãs festivas e solenes, em um ritmo de “louvor perene” (Pikaza, 2023, p. 319). Trata-se de um salmo festivo, sendo o primeiro a ser recitado na Liturgia das Horas nas Laudes¹ do Domingo da primeira semana do Saltério², segundo o Rito Romano, e sendo recitado, também, nas festas e solenidades. É um dos muitos salmos que trazem תְּהִלָּה no título. Neste caso específico, a situação de perseguição que Davi experimentou da parte de Saul, quando andou errante pelo deserto de Judá (1Sm 22-24), aparece como a situação paradigmática de perseguição e desalento, que deve servir para tipificar aquilo o que o orante experimenta.

Localizado na segunda parte do Saltério (Janowski, 2021, p. 153) e podendo ser dividido em três partes, o salmo apresenta o orante como aquele que procura a Deus, dia (vv.2-6) e noite (vv.7-9). A maior parte do salmo gira em torno de dois pólos: o ambiente diurno e o noturno. No primeiro, o salmista manifesta, sobretudo, seu desejo de Deus e a sua aridez. Ele recorda a visão de Deus no santuário e a experiência do seu “amor” que é melhor do que a “vida” (v.4a), proclamando, em seguida, o seu louvor (Oden & Edwards, 2017, p. 104). No segundo, já no âmbito noturno, o salmista recorda-se mais uma vez de Deus, porém, agora, sobre o leito, e sente-se protegido lembrando as ações de Deus na sua história pessoal e na história do seu povo enquanto “medita” sobre o leito. O salmo culmina na imprecação final (vv.10-11) criando um interessante paradoxo entre o “tu” divino evocado no v.2 e o “eles” dos perseguidores, colocado em evidência no v.10.

O presente artigo oferece, em primeiro lugar, uma tradução do Sl 63(62), com notas explicativas, que analisam brevemente alguns aspectos semânticos e de crítica textual. Estes últimos a partir da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger; Rudolph, 1997). Em seguida, apresenta a estrutura comentada do salmo, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica (Meynet, R., 1992, pp. 159-249; Meynet, 1993, pp. 391-408; Meynet, 1996, pp. 403-436; Meynet, 2008, pp. 132-

¹ Oração da manhã

² 1º Domingo da Quaresma

209; Meynet, 2020, pp. 431-468). Por fim, apresenta seu comentário teológico. O objetivo principal deste estudo é demonstrar como a Análise Retórica Bíblica Semítica pode servir para pôr em evidência os dois elementos fundamentais do salmo (Gonzaga, 2018, pp. 155-170): o anseio por Deus, a quem o salmista procura dia e noite, e a confiança em seu auxílio.

Segmentação, tradução e notas à tradução do Salmo 63(62)

Segmentação e tradução

Salmo de Davi.	1a	מְצֻמָּעָר לְדִידָּךְ
Quando ele estava no deserto de Judá.	1b	בְּקַיּוֹתָן בְּמִדְבָּר יְהוּדָה:
Ó Deus, meu Deus és tu,	2a	אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ אֱתָּה
madrugo por ti.	2b	אֲשֶׁר־רָגַב
Tem sede de ti a minha alma,	2c	צַמְאָה לְךָ נִפְשֵׁי
Anseia por ti a minha carne,	2d	כִּמְהָ לְךָ בָּשָׂרִי
numa terra seca e sedenta, sem água.	2e	בָּאָרֶץ־צִיהִו וְעַירְבִּילְמִים:
Assim, no Santuário te contemplava,	3a	כִּי בְּקָדְשׁ חִזְיָתִיךְ
para ver o teu poder e a tua glória.	3b	לְרָאֹות עַזְתֶּךָ וְכִבְדֶּךָ:
Porque é melhor o teu amor do que a vida,	4a	כִּי־עַבְדָּבָד חַסְדְּךָ מְחִילָה:
meus lábios te exaltarão.	4b	שְׁפָטָת יְשָׁבָחוּגָה:
Assim, te bendirei em minha vida,	5a	כִּי אָבְרָכָה בְּחִי
em meu nome erguerrei as minhas mãos.	5b	בְּשִׁמְךָ אָשָׁא כְּפִי:
Como de gordura e banha se saciará a minha alma,	6a	כִּמוֹ בְּלָבָב יְדָנָן
e com lábios jubilosos (te) louvará minha boca.	6b	תְּשִׁבְעַ נִפְשֵׁי
Quando recordo de ti sobre o meu leito,	7a	וְשְׁפָטָת רְנָנוֹת יְהִלְלָפִין:
em vigílias noturnas medito em ti.	7b	אֲם־צְכָרְתִּיךְ עַל־יְצָעִי
Sim, foste um socorro para mim,	8a	בְּאַשְׁמָרָות אַהֲגָה־בָּרָה:
e na sombra das tuas asas grito de júbilo.	8b	כִּי־הִיאִת עַזְרָתָה לִי
Apega-se a minha alma a ti;	9a	וּבְצָל קְנָפִיךְ אַרְבָּה:
a mim, sustenta-me a tua direita.	9b	דְּבָקָה נִפְשֵׁי אַתְּרָגָג
		בְּיַתְּמָכָה יְמִינָה:

Mas eles, para a destruição, buscam a minha alma,	10a	וְהַמֶּה לִשׁׂאָה יְבָקֹשׁ נִפְשֵׁת
irão às profundezas da terra.	10b	וְבָאָה בְּתַחְתִּיוֹת הָאָרֶץ:
Serão entregues à espada, presa dos chacais serão.	11a	יָגִירֻהוּ עַל־יִד־חַרְבָּה מְנֻתָּשָׁעֲלִים וְהַיּוּ:
Mas o rei se alegrará em Deus, será louvado todo o que jura por Ele,	12a	וְהַמְלָאָר שָׁמָח בְּאֱלֹהִים וְתַהֲלֵל כָּל־הַנְּשָׁבָע בָּן
Porque será tapada a boca dos que falam mentira.	12c	כִּי־סָכַר פִּי דָּבָר־שָׁקָר:

Notas à tradução

v.1: A preposição **לְ** pode ter vários sentidos em hebraico. Ela pode servir para introduzir o complemento indireto de um verbo (Gn 3,12), mas pode, também, ser equivalente ao genitivo, indicando autoria ou posse (Alonso Schökel, 1997, p. 330). Tal sentido costuma ser aceito para traduzir a expressão **מִזְמֹר לְדִיד**, bastante recorrente no Saltério. Prieto Silva recorda que esse é um modo bastante comum de se entender a preposição, sobretudo quando ela está colocada depois de um substantivo indefinido (Prieto Silva, 2016, p. 70), como ocorre no Saltério e em outros lugares na Bíblia Hebraica (Sl 3,1; 4,1; 1Sm 16,18).

v.2: No v.2b duas questões devem ser esclarecidas: a primeira diz respeito ao sentido da raiz **שְׁחַרְתָּ** e a segunda ao uso do *Yiqtol*. A raiz **שְׁחַרְתָּ**, no *piel*, tem o sentido básico de “procurar” (Koehler & Baumgartner, 2001, v.1, p. 1465). Pode indicar o ato de levantar-se mais cedo para buscar algo de que se tem necessidade, uma vez que o substantivo “aurora, alvorada” (**שְׁחִירָה**), em hebraico, deriva da mesma raiz (Alonso Schökel, 1997, p. 666; Prieto Silva, 2016, p. 106). Com relação ao uso do *Yiqtol*, nota-se que o valor temporal das formas verbais hebraicas tem sido uma questão bastante discutida. O Sl 63(62) faz uso prevalente das formas *Qatal* e *Yiqtol*. As cadeias de *Yiqtol*, como as encontradas nos vv.4b-6b e 10b-12c podem ter sentido futuro (Del Barco, 2003, pp. 168-169). Contudo, há quem classifique o *Yiqtol* como uma forma “omnitemporal”, quando utilizado na poesia bíblica (Niccacci, 2002, pp. 174-175). Nesse caso, os pares *Qatal/Yiqtol* podem ter o mesmo valor temporal – Os 5,5; Sl 38,12; Sl 93,3 – ou o *Yiqtol* pode

ser utilizado para indicar uma ação habitual (MI 1,1). Este último parece ser o caso do v.2b, onde o *Yiqtol* relaciona-se com a oração nominal do v.2a. No v.7, por sua vez, aparece o par *Qatal/Yiqtol*.

O termo שֶׁבֶת, presente no v.2c, conecta-se, em primeiro lugar, à esfera da respiração, podendo indicar a garganta, o fôlego ou o alento. Pode indicar, também, o “ser”, o “indivíduo”. A tradução por “alma” no v.2c justifica-se pelo paralelismo com o termo “carne” (רֶבֶשׂ) do v.2d que designa, normalmente, o aspecto exterior, físico e, portanto, sujeito à caducidade, do ser humano. Para manter uma justa equivalência no texto, o que parece útil ao método da Análise Retórica Semítica Bíblica, manteve-se a tradução por “alma” nas outras ocorrências do termo שֶׁבֶת: (vv.6.9.10). Alguns autores preferem a tradução por “ser” ou por “vida”, indicando a totalidade da pessoa (Prieto Silva, 2016, p. 18; Monti, 2018, p. 681).

A raiz נָאַכְתָּ do v.2d é um *hápix legómenon*. Os dicionários sugerem que seja traduzida por “desfalecer” ou “ansiar por” (Koehler & Baumgartner, 2001, v.1, p. 480). Este último sentido parece se encaixar bem no contexto do versículo que fala do desejo de Deus por meio da metáfora da sede (Prieto Silva, 2016, p. 22-23; Mays, 2010, p. 245).

O termo עִזֵּי do v.2e, referido a uma pessoa, costuma significar “exausto, cansado, exaurido”: Gn 25,29.30; Dt 25,18; Jz 8,4.5; 2Sm 16,14. Este é o sentido predominante no AT. Contudo, referido à terra, o adjetivo aparece no Sl 143,6 e em Is 32,2, podendo ser traduzido como “árido, sedento, desolado”. O termo “sedento” foi escolhido para reforçar a ideia de sede presente no v.2c. Por fim, ainda no v.2e, ocorre o termo מִצְרָיִם que, embora esteja no plural, pode ser traduzido pelo singular. O mesmo ocorre com alguns outros termos ao longo do salmo, como o termo מִצְרָיִם, dos versículos vv.4a e 5a que, embora tenha uma forma plural, tem significado singular: “vida”, “existência”, “a duração da vida” (Alonso Schökel, 1997, pp. 215-216).

v.4: O v.4a inicia-se com a partícula **כִּי**, que pode conferir ênfase, sendo traduzida por vezes como “sim!” ou, pode introduzir uma justificativa, como parece ser o caso do versículo em questão. Pode tratar-se de um *casus pendens*³, onde o elemento que cria expectativa vem antes: *Porque teu amor é melhor que a vida, meus lábios te louvarão*. Seria a inversão da ordem direta: *Meus lábios te louvarão porque teu amor é melhor que a vida*. No v.8a, a mesma partícula foi traduzida com sentido enfático, uma vez que o uso da conjunção **וְ** no v.8b parece corroborar a ideia de que não se trataria de *casus pendens*. Ainda no v.4a, preferiu-se traduzir o termo **τοῦ** por “amor”, embora a LXX (Rahlfs & Hanhart, 2006) o traduza por ἔλεος e a Vulgata (Weber & Gryson, 2007) por *misericordia*. Considerou-se o que afirma Stoebe a respeito do termo **τοῦ**. Ele considera que se trata de um termo difícil de ser traduzido em toda a sua gama de significados por um termo único nas línguas modernas. Contudo, tendo em vista que o comportamento indicado por tal termo não costuma indicar o evidente e obrigatório, as ideias de “amabilidade” e “bondade” se aproximam bastante do seu sentido (Stoebe, 1978, pp. 846-847). No v.4b optou-se por traduzir a raiz **שׁבַּח** como “exaltar” a fim de se evitar uma confusão com as raízes **בָּרַךְ** do v.5a, traduzida como “bendizer”, e **לְלַחֵד** do v.6b e v.12b, traduzida como “louvar”.

v.9: A “direita de Deus” é o sujeito da oração. A tradução “Sustenta-me a tua direita” também se encaixa bem, mas não dá destaque para expressão **כִּי** do v.9b. Deve-se observar que o autor preferiu fazer diferente do v.9a, não colocando a pessoa que recebe a ação na forma de um sufixo anexado ao verbo, mas sim, com uma preposição e o sufixo. Tal forma de proceder parece ter a finalidade de dar ênfase. Como a exegese pretendida neste artigo utiliza como método a Análise Retórica Bíblica Semítica, procurou-se deixar tais ênfases mais evidentes na tradução. Contudo, para adequar a tradução à sintaxe da língua de destino, foi necessário repetir o objeto na tradução: “a mim, sustenta[-me] a tua direita”.

v.10: Manteve-se a tradução do pronome pessoal **הֵם** (eles) com o intuito de se deixar explícita a contraposição o pronome **אַתָּה** (tu) do v.2a: de um lado está *Elohim*, a quem o salmista recorre pedindo auxílio; de outro, estão os seus

³ Caso pendente

algozes, sobre quem lança a imprecação. A LXX parece ter confundido, no v.10a, a expressão ἀχέισθαι (ruína) com a expressão αἰώνιος (vazio), por isso a tradução “Quanto àqueles que ‘sem razão’ (μάτην) procuram a minha vida”. Como o Texto Massorético é compreensível, não há motivos para discordar dele em favor da LXX. Com relação às formas verbais empregadas nos vv.10-12, pode-se destacar que, no v.10a, o *Yiqtol* parece indicar uma ação contínua: existe uma ameaça constante para o orante. Por isso a tradução pelo presente. Todavia, dos vv.10b-11b ele “descreve” o que irá acontecer aos seus perseguidores, o que fica melhor explicitado com uma formulação futura. A súplica pelo rei do v.12 se encaixa na forma final do salmo que é apresentado como uma oração de Davi em tempo de perseguição. O “perseguido” e “caluniado” é o rei, por isso a continuação em *Yiqtol*, servindo como contraponto ao que acontece aos inimigos: enquanto esses descerão às profundezas da terra, o rei se alegrará em Deus (Pikaza, 2023, p. 321).

v.12: A raiz הָלַל aparece no v.12b e no v.6b. No v.6b o sentido é de “louvar” e está em estreito paralelismo com as formas verbais presentes no v.4b e v.5a. O *hitpael* do v.12b tem, normalmente, o sentido de “gloriar-se, orgulhar-se, jactar-se” (1Cr 16,10; SI 34,3; 52,3; 105,3; 106,5), normalmente com a preposição בְּ introduzindo aquilo que leva o sujeito a orgulhar-se. Neste versículo, a preposição בְּ não se conecta com raiz הָלַל, mas, sim, com o particípio da raiz שׁבָּע, “os que juram por Ele”, por Deus. Note-se o paralelismo com o v.12a, onde a mesma preposição conecta-se com o termo בְּלִבְנֵי, ligado à raiz do verbo נִמְשָׁךְ. O sentido passivo de “ser louvado” ocorre, por sua vez, em Pr 31,30, no elogio da mulher forte. A decisão pela tradução por “ser louvado” deu-se para manter o paralelismo com o v.6b, e parece ser possível em virtude da ausência da preposição בְּ conectada ao verbo, introduzindo aquilo que leva o sujeito a orgulhar-se.

Estrutura segundo a ARBS

O v.1 é o título do salmo, que tem por finalidade encaixá-lo numa situação paradigmática ideal. Embora não haja um acordo acerca do seu gênero literário, tendo em vista que nele confluem muitos elementos, como a lamentação, a

imprecação, a ação de graças, hino ou cântico de confiança (Aparicio, 2006, p. 194), a súplica e outros, há quem o considere como uma lamentação individual tendo como *Sitz im Leben* uma situação de perseguição (Ravasi, 1985, p. 269; Prieto Silva, 2016, p. 52). O título do salmo identifica essa situação paradigmática com uma situação concreta: a perseguição que Davi sofreu da parte de Saul e o período em que teve de andar errante pela região desértica de Judá (1Sm 22-24) (Mays, 2010, p. 246). Tal identificação torna-se ainda mais clara à luz do v.12, que conclui o salmo com uma súplica pelo rei. Além disso, a estrutura do Sl 63(62) é demarcada fundamentalmente por duas figuras de linguagem muito fortes na literatura bíblica, formando um binarismo: o *paralelismo* e o *quiasmo*, como se verá a seguir, ao longo deste tópico.

O corpo do salmo pode ser dividido em três partes:

- vv.2-6: âmbito diurno (“madrugo por Ti” – v.2b);
- vv.7-9: âmbito noturno (“recordo de ti sobre o leito” – v.7a);
- vv.10-11: imprecação

A primeira parte do salmo começa com uma invocação a Deus e com a manifestação do desejo do orante de estar na sua presença. O âmbito diurno é indicado pelo uso da raiz **רֹקֶם**, cujo sentido já foi apresentado acima nas “notas à tradução”. Nesta primeira parte do corpo do texto, três momentos podem ser individuados: i) v.2 – invocação e desejo de Deus; ii) v.3 – visão de Deus no Santuário e iii) vv.4-6 – louvor a Deus por seu amor (Aparicio, 2006, p. 195). O v.2 é o maior desta seção, contando com cinco segmentos. Depois de invocar a Deus no v.2a e de manifestar a intensidade do seu desejo com o “madrugar por Deus” no v.2b, o salmista segue dando maior expressão à sua sede num paralelismo que coloca em cena dois aspectos do ser humano: **שְׁפָעָה** e **רֹקֶם**:

v.2c: Tem sede	DE TI	minha alma
v.2d: Anseia	POR TI	minha carne

O paralelismo é concluído pelo v.2e, onde três adjetivos reforçam a ideia de “sede”, de “desejo”: terra “seca”, “sedenta” e “sem água”. O v.3 traz duas raízes relacionadas ao âmbito da visão: הָרָה e רָאָה. O único verbo finito da oração é o verbo נִתְּן, que é utilizado no *Qatal*, fazendo referência a uma situação que pode ser entendida como uma ação continuada no passado: te “contemplava”. “Glória” e “poder” são os adjetivos com os quais o salmista classifica a presença de Deus no santuário, os mesmos que ocorrem em 1Cr 16,28 referindo-se, também, à presença de Deus em seu Templo. Os vv.4-6 concluem a primeira parte do corpo do salmo trazendo o louvor a Deus por seu amor. Quatro verbos/expressões indicam a temática desses versículos: “exaltar” – v.4b (חַבֵּשׁ); “bendizer” – v.5a (גָּבֹר); “erguer as mãos” e v.5b (נָעַם + אֲשֶׁר); “louvar” – v.6b (לְלִיל). O v.4 pode ser compreendido como um *casus pendens*, onde 4a traz o motivo pelo qual os lábios do salmista irão exaltar a Deus (v.4b). Tanto o v.3 quanto o conjunto dos vv.5-6 são introduzidos pela partícula יַ, traduzida como “assim”. Ela parece servir, no contexto do salmo, para retomar o que foi afirmado antes: o salmista contemplava a Deus no santuário (v.3), tomado de intenso desejo (v.2); ele vai bendizer a Deus e elevar suas mãos (v.5), porque reconheceu que o amor de Deus é melhor que a própria vida (v.4).

As quatro ações descritas nos vv.5-6 apresentam um paralelismo entre os termos “vida” (v.5a) e “alma/ser” (v.6a) de um lado, e os termos “mãos” (v.5b) e “boca” (v.6b), de outro:

v.5a: Assim		
TE	<i>bendirei</i>	em minha vida
v.5b: EM TEU NOME	<i>erguerei</i>	as minhas mãos
v.6a: Como de gordura e banha	<i>será saciada</i>	a minha alma
v.6b: Com lábios jubilosos	<i>te louvará</i>	minha boca

O início da segunda parte do salmo é indicado, em primeiro lugar, pela mudança temporal: com a menção do “leito” (v.7a) e das “vigílias noturnas” (v.7b), o salmista se transporta para o âmbito noturno. Além disso, a temática dos vv.7-9 apresenta uma nova perspectiva: enquanto os vv.2-6 tinham seu foco no louvor a Deus, os vv.7-9, ainda que não excluam essa temática, tendo em vista o uso da raiz “gritar de júbilo” (גַּרְגַּל), no v.8b parecem girar em torno

do reconhecimento das ações de Deus e da confiança nele, que protege aquele que está em grande angústia. Notam-se os vocabulários específicos desses versículos: “socorro” – 8a (צְרָרָה); “sombra das tuas asas” – v.8b (אֶל כְּנָפַיִךְ); “sustentar” – 9b (מִמְּרֹעַ).

Também nesta segunda parte do corpo do salmo três momentos podem ser individuados: i) v.7 – a recordação de Deus durante a noite; ii) v.8 – o reconhecimento de suas ações e iii) v.9 – manifestação de confiança. O v.7 faz a transição para o âmbito noturno e traz dois verbos que remetem à interioridade do salmista: “recordar” (רָצַץ) e “meditar” (הָגַת).⁴ O objeto, expresso por sufixos, é sempre Deus.

No centro desta segunda parte do corpo do salmo está o reconhecimento das ações de Deus (v.8). A frase é introduzida pela partícula 'כִּי', tomada aqui em sentido enfático. O verbo יָדַעַת, no *Qatal*, introduz a sentença logo depois da partícula inicial, marcando-a como uma Oração Verbal. No centro da sentença, está o termo “socorro/auxílio” unido a um sufixo direcional. Tal forma do termo é pouco frequente no Saltério, ocorrendo também nos Sl 44,27 e 94,17, onde o complemento vem, como aqui, introduzido pela preposição לְ com sufixo. A experiência de Deus como “socorro/auxílio”, corroborada pela proteção encontrada “na sombra” das suas asas, tem, como fruto, o louvor, unindo essa segunda parte do salmo à primeira, mas utilizando outro verbo que ainda tinha ocorrido na primeira parte do texto: “gritar de júbilo” (לֹא). Aqui ocorre um quiasmo no salmo: as expressões “socorro” e “sombra de tuas asas” correspondem-se mutuamente, bem como os verbos “ser” e “exultar”:

v.8a: SIM	(TU) foste	(A)	um socorro para MIM	(B)
v.8b:	E na sombra de TUAS asas	(B')	<i>exulto</i>	(A')

A manifestação da confiança em Deus vem expressa no v.9, também sob a forma de um quiasmo:

v.9a	<i>Apega-se</i>	(A)	a minha alma	(B)	A TI
v.9b	a mim	(B')	<i>sustenta</i>	(A')	TUA DIREITA

⁴ O sentido desses pares de verbos em *Qatal/Yiqtol* está explicado no item 1.2 – notas à tradução.

A terceira e última parte do corpo do salmo é a imprecação, contida nos vv.10-11. Sua conexão com a primeira parte é expressa pelo uso enfático do pronome pessoal na terceira pessoa plural, **הֵם**, no v.10a. Nota-se que, no v.2a, no início do corpo do salmo, é utilizado, também, de forma enfática, o pronome **הַתְּאָנָּךְ** em relação a Deus, a quem o salmista invoca e louva (vv.2-6) e cuja proteção recorda (vv.7-9). No decorrer de todo o salmo, o estilo é marcado pelo uso de sufixos para indicar a pessoa a quem ou de quem se fala. Somente no início e na última parte é que aparecem os pronomes pessoais que demonstram a coesão do salmo e, ao mesmo tempo, marcam uma contraposição: de um lado *Elohim*, o “tu” invocado pelo salmista; e, de outro, um “eles” genérico – os que procuram destruir a vida do salmista. Depois da introdução no v.10a, a imprecação segue enumerando três ações que manifestarão o juízo divino sobre aqueles que perseguem o orante (Aparicio, 2006, p. 199). Nota-se o esquema “Verbo + Complemento” dos vv.10b e 11a que é invertido no v.11b:

v.10a: Quanto aqueles que		para a ruína <i>procuram</i>	a minha alma
v.10b: <i>Irão</i>	(A) (em)	as profundezas da terra	(B)
v.11a: <i>Serão entregues</i>	(A) (sobre)	mãos de espada	(B)
v.11b: Porção dos chacais	(B)	<i>serão</i>	(A)

O v.12 é a conclusão, que segue o mesmo esquema ternário que perpassou as duas primeiras partes do salmo, apresentando uma síntese de tudo o que veio antes: v.12a – intercessão pelo rei, que se conecta com o título do salmo; v.12b – o destino dos justos (retoma os vv.2-9); v.12c – o destino dos perseguidores (retoma os vv.10-11). A colocação, no v.12a, da expressão **בְּאָלֹהִים** no final da frase, em conjunto com a colocação, no v.12c, da expressão **דָּבְרֵי־שָׁפָר**, também no final da frase, retoma o esquema macroestrutural do salmo, que gira em torno do “tu”, do v.2a, referido a Deus, e do “eles”, do v.10a, referido aos que buscam destruir a vida do orante que está por detrás do salmo.

A estrutura poderia ser esquematizada da seguinte forma:

v.1 – Título

Primeira parte – vv.2-6: âmbito diurno

Três momentos:

v.2: Invocação e desejo de Deus				
v.2a: Ó Deus, Meu Deus	ÉS TU	Invocação a Deus		
v.2b: Madrugo	POR TI			
v.2c: Tem sede	DE TI	minha alma	Desejo de Deus	
v.2d: Anseia	POR TI	minha carne		
v.2e: Em terra SECA e SEDENTA, SEM ÁGUA				
v.3: A “visão” de Deus no Santuário				
v.3a: ASSIM	no Santuário	contemplei para ver	(A) (A) ATI TEU poder e TUA glória (B) (B)	
vv.5-6: O louvor a Deus por seu amor				
v.4a: Porque	é MELHOR	teu AMOR	que a VIDA	
v.4b: Meus lábios		TE	louvarão	
v.5a: ASSIM	TE	bendirei	em minha vida (A)	
v.5b:	EM TEU NOME	erguerei	as minhas mãos (B)	
v.6a:	Como de gordura e banha	será saciada	a minha alma (A')	
v.6b:	Com lábios jubilosos	te louvará	minha boca (B')	

Segunda parte – vv.7-9: âmbito noturno

Três momentos:

v.7: Recordação de DEUS durante a NOITE			
v.8: Reconhecimento das ações de DEUS			
v.9: Confiança em DEUS			
v.7: Recordação de DEUS durante a NOITE			
v.7a: Quando	recordo	(A) DE TI	(B) sobre meu leito (C)
v.7b: Em vigílias noturnas (C)	medito	(A) EM TI	(B)
v.8: Reconhecimento das ações de Deus			
v.8a: SIM	(TU) foste	(A) um socorro	(B) para mim
v.8b:	E na sombra de TUAS asas (B')	exulto	(A')
v.9: Confiança em Deus			
v.9a:	Apega-se	(A) a minha alma	(B) ATI
v.9b:	a mim	(B') sustenta	(A') TUA DIREITA

Terceira parte – vv.10-11: imprecação

[Introdução] + Três momentos:

v.10b: Profundezas da terra

v.11a: Espada

v.11b: Presa de chacais

v.10a [introdução]: Mas eles, para a destruição, buscam a minha alma

v.10b: Irão (A) (em) às profundezas da terra (B)

v.11a: Serão entregues (A) (sobre) mãos de espada (B)

v.11b: Porção dos chacais (B) serão (A)

v.12 – Conclusão

Três momentos:

v.12a: Intercessão pelo rei (retoma o v.1)

v.12b: Destino do justo (retoma os vv.2-9)

v.12c: Destino dos perseguidores (retoma os vv.10-11)

v.12a: Mas o Rei (A) se alegrará (B) EM DEUS (C)

v.12b: Será louvado (B) todo o que jura (A) por ELE (C)

v.12c: Será tapada (B) a boca (A) dos que falam mentira (C)

O sentido teológico do Salmo 63(62)

O Sl 63(62), fortemente estruturado pelo *paralelismo* e pelo *quiasmo*, como visto no tópico anterior, ajudando e muito em sua compreensão teológica à luz da ARBS, é emoldurado pela referência real: inicia-se com um título que faz referência a Davi (v.1) e conclui-se com uma súplica pelo rei (v.12). Particularmente esta última, faz com que alguns autores pensem numa datação pré-exílica para sua composição (Kraus, 1993, p. 35). A evocação da perseguição de Davi por Saul no deserto de Judá (1Sm 22-24), no título do salmo, dá o sentido da oração que vem a seguir: na perseguição e na angústia deve-se confiar em Deus, pois ele mesmo há de fazer justiça para o oprimido. Em 1Sm 24,18, Saul reconhece que Davi é “mais justo do que ele” por ter lhe poupadão a vida. Assim também quem reza esse salmo encontra em suas três partes uma descrição orante de como deve proceder: ainda que esteja numa terra seca (v.2e), deve confiar naquele cujo amor é melhor que a vida (v.4a), pois Ele é socorro para quem o invoca (v.8a). Ele mesmo fará voltar sobre os perseguidores do justo o mal que lhe fazem (v.10-11).

O âmbito diurno: o anseio por Deus (vv.2-6)

A primeira parte do salmo começa com uma súplica, acompanhada de uma confissão de fé (v.2a). Somente sete salmos começam diretamente com a súplica “Ó Deus” (**אֱלֹהִים**): 44,2; 54,3; 60,3; 63,2; 70,2; 79,1; 83,2. Enquanto a súplica, com o uso do termo **אֱלֹהִים**, parece sublinhar o caráter transcendente de Deus, a expressão “meu Deus”, por sua vez, designa a proximidade entre Deus e o orante (Ringgren, 1974, pp. 279-284). A súplica inicial demonstra-se bem conectada com o desenvolvimento do salmo, uma vez que a transcendência divina também é evocada pelo termo “glória” (3b), enquanto a proximidade com Deus é afirmada no decorrer de todo o salmo, mais particularmente em 8a, com a imagem de Deus como “socorro”.

Dois dos três personagens da oração são postos em cena: Deus e o orante. O “tu” do v.2a, assim como a sucessão dos sufixos de 2ms e 1cs na primeira (vv.2-6) e segunda partes do salmo (vv.7-9) recordam o duplo movimento que se dá nas duas primeiras partes do texto: o salmista se lança para Deus (v.2b), porque reconhece que Deus se lança em direção a ele, uma vez que ele é o depositário de seus benefícios (v.8a). Esse é o movimento próprio da oração: subida (anábase) do homem em direção a Deus pela súplica; descida (catábase) de Deus em direção ao homem por meio da sua bênção e ação salvífica (Ex 3,8).

Nov.2b o salmista expressa seu desejo por Deus por meio da imagem do “madrugar”. A raiz **שְׁחַרְתָּ** significa propriamente “buscar”, sendo utilizada, algumas vezes, em paralelo com a raiz **עָקַרְתָּ** (Os.5,15). Tal raiz pode significar uma busca intensa, com solicitude, indicando, inclusive, alguém que madruga para buscar algo de que tem necessidade, como parece ser o caso do versículo em questão (Meynet, 2018, p. 259; Monti, 2018, p. 685). A intensidade da busca por Deus é corroborada pelo uso dos verbos “ter sede” (v.2c) e “ansiar” (v.2d), postos em relação com os termos aqui traduzidos como “alma” (**נֶפֶשׁ**) e “carne” (**רֶבֶשׂ**), que indicam o homem na sua totalidade: seu aspecto físico e sua dimensão interior. É interessante notar que o elemento mais interno do homem, sua **נֶפֶשׁ**, é indicado em primeiro lugar. Embora o termo possa também aludir ao ser humano em si, sem separar nele dois aspectos (Gn 2,7 – “ser

vivente”), a colocação junto com בָּשָׂר reforça a ideia, também representada por esse termo, de uma dimensão interior do ser humano, onde o desejo por Deus tem seu início (Westermann, 1985, pp. 110-111; Alonso Schökel & Carniti, 1996, p. 809). É a partir de dentro do ser humano que tal desejo se manifesta, na forma de “sede”, metáfora do “anseio”.

A “sede” do v.2c vem intensificada pelas expressões de 2e, que se conectam ao título: quem está no deserto (v.1b), tem sede porque está numa terra “seca”, “sedenta”, “árida” (Corbajosa, 2018, p. 454). A colocação de três termos evoca a ideia de totalidade, indicando que o orante se reconhece extremamente necessitado e, por isso, totalmente desejoso de Deus. Também a expressão בָּאַרְץ reforça a conexão com o título do salmo. Somente alguns poucos manuscritos hebraicos e a versão de Símaco, substituem a preposição בְּ pela preposição בֶּ, transformando a metáfora em comparação. O salmista aplica a metáfora do deserto à sua situação, por isso ele afirma “ter sede” e “ansiar” por Deus “numa terra seca e sedenta, sem água”. Do ponto de vista do estilo, é interessante notar como os binômios são utilizados no v.2: “alma” e “carne”; “seca” e “sedenta”. No v.2e, um terceiro termo classifica o substantivo “terra”, mas esse é colocado fora do binômio, e introduzido por um advérbio.

No v.3, o salmista recorda-se da experiência de encontrar a Deus no Templo (Flecha Andrés, 2021, p. 145). O uso da raiz הִתְןִּן no *Qatal* parece indicar uma ação contínua vivida pelo salmista no passado: a contemplação de Deus no lugar santo, seu santuário (עַמְלֵיכָ). No v.3b, a presença de Deus é designada pelo binômio “poder” e “glória”. O uso do termo “glória” recorda algumas imagens importantes da tradição veterotestamentária, como a experiência do Êxodo (Ex 40,35) e a consagração do primeiro Templo (1Rs 8,11). Tal modo de descrever a experiência da presença de Deus no Santuário evoca, também, a vocação de Isaías (Is 6) uma vez que o profeta vê a fumaça que enche o lugar santo, assim como a Glória de YHWH se manifestava na nuvem (Weiser, 1984, p. 503; Harman, 2011, p. 244). A recordação do encontro com Deus traz alento e faz o louvor brotar dos lábios do salmista (vv.4-6).

Nos vv.4-6 o salmista louva a Deus por seu “amor” (*תֹּהֶן*) e reconhece que isso é melhor que a “vida” (*מִיְּנָה*). A conjunção *כִּי*, que abre o v.4, pode ter valor enfático, explicativo ou causativo, dentre outros. Prieto e outros autores recentes afirmam que, no Sl 63,4, tal conjunção tem tanto valor tanto enfático, quanto causal, dando destaque para o *תֹּהֶן* divino, e conectando-se com o tema da presença de Deus no Templo (v.3), fruto do Seu amor e do Seu desejo de comunhão com os homens, e abrindo para os versículos seguintes, justificando, por assim dizer, o louvor que é fruto da experiência do amor de Deus (Prieto Silva, 2016, p. 156; Clifford, 2021, p. 89; Gerstenberger, 2001, p. 14). O adjetivo “bom/melhor” é colocado logo depois da conjunção *כִּי*, e seu uso recorda o primeiro relato da criação (Gn 1,1-2,3), onde o termo é utilizado com bastante frequência. No fim do relato, Deus viu toda a obra da criação que fizera e constatou que tudo era “muito bom” (*תְּחִזְקָעַ בָּבוֹן*: Gn 1,31). O salmista, ainda que esteja em grande angústia, se recorda da presença de Deus no Templo e isso desperta nele a aclamação: “teu amor” é melhor que a vida. De que adiantaria toda a obra da criação e a própria vida humana, ainda que reconhecida pelo próprio Deus como “muito boa”, se não fosse o amor de Deus? Na fonte da própria criação está o amor sublime de Deus por sua criatura. E a vida não vale a pena sem uma verdadeira comunhão com Ele, no amor (Kraus, 1993, p. 36).

Nos vv.4b-6b, o louvor a Deus é descrito por quatro verbos no *Yiqtol*, que apresentam três ações – “exaltar” (v.4b); “bendizer” (5a); “louvar” (v.6b) e um gesto de ação de graças – “erguer as mãos” (v.5b) (Corbajosa, 2018, p. 455). À plenitude da aridez, descrita por três vocábulos no v.2e, corresponde a plenitude do louvor, evocada pelas três ações descritas acima. O gesto de “erguer” as mãos, descrito no v.5b é um gesto conhecido no Antigo Oriente e no próprio Antigo Testamento como um gesto de oração e de súplica. Algumas vezes, indica-se o lugar para onde o orante vai estender ou levantar suas mãos (Sl 88,10; Sl 134,2). A eficácia do gesto é garantida pela menção do “nome” de Deus, que evoca sua própria presença (Kraus, 1993, p. 37).

Os vv.5-6, seguindo o esquema rítmico do salmo, coloca em evidência três binômios. Dois indicam o ser do orante: “vida” (v.5a) e “alma” (6a); “mãos” (v.5b) e “boca” (v.6b). No v.6a, um terceiro indica a saciedade que o orante

experimentará como fruto do louvor: “gordura” e “banha”. Tal binômio só é utilizado neste salmo. Os dois termos são sinônimos, sendo חֶלְבָּה o termo mais recorrente na Bíblia Hebraica. חֶלְבָּה é um termo significativo para o ambiente cultural, significando a “gordura” que pertencia a Deus, como a parte mais nobre do sacrifício (Lv 3,9). Dt 32,14 recorda que Deus alimentou seu povo, no deserto, com a gordura. O binômio parece significar uma refeição abundante, como metáfora da situação de bem-estar que o salmista espera gozar diante de Deus (Oden & Edwards, 2017, p. 105).

O uso do termo חֶלְבָּה tanto em Dt 32,14, para referir-se às tradições exodais, quanto no vocabulário cultural, pode ajudar a compreender, de modo mais profundo, o alcance teológico da afirmação do v.6a. A preposição בְּ, que introduz o versículo, indica que se trata de uma comparação, ou seja, na sua situação de deserto, o salmista espera que se possa repetir nele a experiência do povo de Israel: ele espera ser, também, alimentado por Deus com a “gordura”, com o que há de melhor, como o povo foi outrora assim nutrido no deserto. Deve-se recordar que, no deserto, o povo foi alimentado não só com maná, mas também com a Lei (Dt 8,3). Esse foi, sem dúvida, o “alimento melhor”: a palavra saída da boca de Deus. A presença do termo חֶלְבָּה no vocabulário cultural, por sua vez, indicando a parte do sacrifício que pertence exclusivamente a Deus, poderia indicar que o salmista espera receber um alimento que está intimamente ligado à esfera divina e que, por isso, o saciará plenamente. Tal “alimento” parece ser, sobretudo, a fruição da presença do próprio Deus, que ocupa a maior parte do texto do salmo, sendo a libertação dos seus inimigos um ganho secundário (Weiser, 1984, p. 503). Nota-se que o acento está no termo נִשְׁאָר que, como já dito antes, pode indicar tanto o “ser” quando o aspecto mais interno do homem, onde nascem os “desejos” e, sobretudo, o “desejo por Deus” (Is 26,8-9).

O âmbito noturno: a confiança no auxílio divino (vv.7-9)

A segunda parte do salmo, com a menção do termo “leito” (v.7a) e a recordação das “vigílias noturnas” (v.7b), apresenta o orante no âmbito noturno. É vital para o orante a comunhão com Deus. Só através dessa comunhão, dessa experiência singular do “amor” que é melhor que a “vida” (v.4a) é que o orante pode sentir-

se saciado. Tal desejo o acompanha pela noite, de tal modo que, mesmo sobre o leito, não pode jamais “esquecer-se” de Deus. Aliás, é justamente aí que ele o “recorda” (זָכַר – v.7a) e desperta para as vigílias. O “recordar-se de Deus”, segundo Prieto, é mais do que meramente trazer à memória algo sobre Ele; trata-se de uma “confissão de fé”. “Esta recordação constitui um trazer constantemente à memória as obras salvíficas do Senhor, que, por sua vez, é um Deus que se recorda do seu povo e lhe doa a salvação” (Prieto Silva, 2016, pp. 199-200).

O termo אֲשִׁמְרוֹת *ashimrot* deriva da raiz שְׁמַר (guardar), indicando a “guarda noturna” e podendo ser utilizado em contexto militar (García López, 2006, pp. 286-287). A vigília da noite estava dividida em três partes: i) a primeira vigília (Lm 2,19 – לְרָאשׁ אֲשִׁמְרוֹת) ii) a vigília intermediária (Jz 7,19 – הַאֲשִׁמְרוֹת הַתִּיכְנָה) e iii) a vigília que antecipava a manhã (Ex 14,24 – בְּאֲשִׁמְרוֹת הַבָּקָר). אֲשִׁמְרוֹת e que ocorre apenas três vezes no saltório (Sl 63,7; 90,4; 119,148), indicando o âmbito noturno como o espaço privilegiado da oração.

A raiz הָגַה utilizada no v.7b e traduzida aqui como “meditar” pode significar, também, “sussurrar”, “recitar em voz baixa”, “gemer”, dentre outros significados (Alonso Schökel, 1997, p. 166). A conexão com a raiz “recordar” (זָכַר) do v.7a bem como o uso da preposição בְּ para introduzir o objeto do verbo, parecem indicar “meditar” como uma boa tradução. Nesse sentido, o versículo em questão conecta-se ao Sl 143,5, onde as raízes זָכַר e הָגַה também são utilizadas em conjunto (Negoită & Ringgren, 1978, p. 322). Há quem sugira que o uso da raiz הָגַה no v.7b queira indicar não somente a meditação do orante nas ações de Deus na sua vida, mas também a meditação na Torá, e nas ações de Deus na história do seu povo (Prieto Silva, 2016, p. 208). O objeto da recordação, tanto quanto da meditação, é sempre Deus, a quem o orante se dirige de forma direta, o que vem indicado pelo sufixo de 2ms colocado junto às formas verbais.

Introduzido pela conjunção כִּי com valor enfático, o v.8a apresenta o reconhecimento, da parte do salmista, das ações de Deus em sua vida. O verbo נִיהָה é colocado também em posição enfática, deixando, no centro da oração, os ter-

mos “socorro”, “auxílio” (*עָזָרָה*) que sintetiza o agir de Deus na vida do orante. O termo deriva da raiz *עַזְרָה*, sendo sinônimo de *עַזְרָה*. Tal raiz transmite a ideia de proteção, tendo geralmente Deus como sujeito. O termo *עָזָרָה* ocorre com mais frequência nos salmos onde seu uso indica a ação de Deus em favor do orante, livrando-o de alguma situação de perigo (Lipinski, 2001, p. 13). Algumas vezes é utilizado em paralelo com outros verbos que também indicam a ação salvífica de Deus em favor de alguém (*וְנִצְלָה* – Sl 70,2) ou com imagens de proteção (*גָּמָן* – Sl 35,2) (Gonzaga & Telles, 2022, p. 150). Tal imagem de proteção aparece no v.8b: “sombra das tuas asas”. A expressão *בְּאֵילָןְפִּי* ocorre quatro vezes no Saltério: 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8. O uso em paralelo com a expressão *בְּאַחֲלָג* no Sl 61,5 permite que se compreenda que é uma possível referência–ainda que não explícita–ao Templo. É possível, também, que a experiência de proteção sentida quando estava no Templo (v.3a) continue presente na vida do orante por detrás do salmo, particularmente quando ele se recorda de Deus (v.7a). Tal recordação das ações de Deus no passado e a sensação de estar protegido por ele faz com que o orante prorrompa em júbilo (*גָּמָן*). Sua oração não é mera projeção do seu inconsciente e o seu louvor não se baseia em fábulas ouvidas a respeito de Deus. Sua oração confiante é fruto da experiência pessoal e comunitária da ação salvífica de Deus: ela se enraíza na história, sua história pessoal e a história do seu povo.

Depois de recordar e reconhecer as ações de Deus, o salmista manifesta a sua confiança nele no v.9. Dois verbos de ação são utilizados, um tendo o orante e outro tendo Deus como sujeitos. Os vv.8a e 9b podem ser vistos em conjunto, tendo em vista que explicitam, de modo genérico, as ações de Deus em favor do orante, seja pelo verbo “ser” (*הָיָה*) em conjunto com o substantivo “socorro” no v.8a; seja pelo verbo “sustentar” (*מָנוּחָה*) no v.9b, acompanhado da expressão “tua direita” (*מִימְךָ יָמָין*). Somente no Sl 63,9a, considerando todo o conjunto do Salterio, é que a raiz *דָבֵק* é utilizada referindo-se diretamente a Deus. No Sl 119,31 ela também ocorre, mas o objeto são os “testemunhos” (*בְּעֵדוֹתֶיךָ*) de YHWH. Sua primeira aparição na Bíblia Hebraica é em sentido esponsal: em Gn 2,24, indicando a união do homem e da mulher. No livro do Deuteronômio é comum que Deus apareça como seu objeto (Dt 11,22), sendo explicitado esse “apegar–se” como a “observância dos Seus mandamentos” e o “ouvir atento a sua voz”

(Dt 13,5). Embora a tradução do termo **ψυχή** por “alma”, no v.9^a, tenha sido já justificada acima, é válido recordar que tal termo pode indicar a totalidade da pessoa. Sendo assim, o salmista quer indicar que adere a Deus totalmente, com todo o seu ser. Interiormente ele deseja Deus e a Ele adere, contudo, tal adesão também se manifesta externamente na observância dos Seus mandamentos, conforme indica o uso da raiz **קָבַת** no livro do Deuteronômio.

Prieto destaca que, ao finalizar as duas partes do v.9 com sufixo de 2ms, o salmista quer fixar a atenção do orante em Deus, o grande “tu” do salmo (v.2a), tal como fizera no v.3 (Prieto Silva, 2016, pp. 229-230). Esse versículo sintetiza a relação amorosa entre Deus e o orante, desenvolvida no salmo. O salmista que busca a Deus intensamente (v.2cd); o recorda dia e noite (vv.2b.7b); o encontra no templo (vv.3a.8b); se sente protegido por Ele (v.8a) e o louva (vv.4b.5a.5b.6b.8b). Por fim, resume tudo na experiência de lançar-se para Deus e sentir-se seguro em suas mãos: *tua direita me sustenta*. Sendo a “direita de Deus” a sua “mão forte” (Sl 89,14), nela o salmista confia, sabendo que Deus a elevará para salvá-lo (Sl 138,7). A menção da “direita de Deus”, a mão que Ele levanta para libertar o homem dos seus inimigos (Sl 45,5), faz com que a segunda parte do salmo se conecte à terceira e última, que traz a imprecação contra os perseguidores que desejam destruir o orante por detrás desta poesia.

A imprecação e a intercessão pelo rei (vv.10-12)

Na oração da Liturgia das Horas, foram deixados de lado alguns salmos onde predomina o caráter imprecatório (Sl 57[58]; 82[83] e 108[109]). De outros salmos, foram tirados apenas os versículos imprecatórios, como no caso do Sl 63(62), objeto de nosso estudo, dos quais foram deixados de fora da Liturgia das Horas segundo o Rito Romano, os vv.10-12: a imprecação e a conclusão, uma vez que esta última está ligada à imprecação. O motivo é a “dificuldade psicológica” de compreendê-los, segundo a IGLH⁵ 131. De fato, as imagens fortes trazidas pelas imprecações sálmicas causam certo desconforto ao orante (Zenger, 1196, p. 2). Contudo, deve-se levar em conta tanto o contexto em que os diversos

⁵ Instrução Geral sobre a Liturgia das Horas.

salmos surgiram, bem como considerar que, no Antigo Testamento, a revelação está em progresso. Somente à luz do Novo Testamento certos textos tornam-se mais claros. No caso dos assim chamados salmos imprecatórios, sua chave de leitura neotestamentária poderia ser Ef 6,12, onde o autor sagrado entende que o verdadeiro “inimigo” do homem não é o outro ser humano, mas o que ele chama de Τὰ πνευματικὰ τῆς πτωνηρίας, os “espíritos do mal”.

A imprecação contida nos vv.10-11 começa com uma conjunção com valor adversativo (וְ), marcando uma contraposição e, ao mesmo tempo, uma conexão com o que vem antes. Até então, a oração girava em torno de duas figuras: o “tu” divino, evocado no v.2a e retomado na abundante sucessão dos sufixos de 2ms, e o “eu” do orante, algumas vezes indicado também por meio dos sufixos, ou por meio do termo שְׁתִּיךְ; ou ainda, por meio do binômio שְׁתִּיךְ וְבָנֶיךְ dos v.2cd. Agora é colocado em evidência o pronome de 3mpl הֵם(els). O salmo agora vai falar dos inimigos e isso clarifica a metáfora da “terra seca, sedenta e sem água” do v.2e: o salmista está sofrendo uma dura perseguição, onde sente sua vida ameaçada.

É digno de nota o modo como cada uma das personagens dessa “oração” é apresentado. Deus é referido pelo “tu”, mas também é invocado pelos termos בָּנָי אֱלֹהִים e לְאַךְ; o inimigo, por sua vez, é indicado simplesmente pelo “eles”, não tem nome. Embora tal anonimato dê margem para que o orante de qualquer época possa identificar tal inimigo com qualquer pessoa ou entidade que promova contra ele uma perseguição, segundo Prieto, tal anonimato também figura, no salmo, como uma forma de menosprezo (Prieto Silva, 2016, p. 241). É certo que o salmista também não é identificado pelo nome, contudo, no decorrer do salmo, ele é identificado por substantivos variados, sua relação com Deus é posta em evidência e, no título, ele se identifica com Davi. Parece possível, pois, considerar como verossímil a afirmação de Prieto.

O mesmo esquema tripartido contido nas duas primeiras partes do salmo (vv.2-6.7-9) também aparece na imprecação dos vv.10-11. Depois de introduzir a figura dos inimigos do orante e apresentar seus planos de morte com o termo שְׁאַחֲרֵיכֶם, no v.10a, o salmo apresenta a derrocada dos inimigos em três momentos:

i) v.10b: irão às profundezas da terra; ii) v.11a: serão entregues à espada e iii) v.11d: serão presa dos chacais. *crescente*. A primeira referência indica a morte propriamente dita dos inimigos, sua descida ao *Sheol*. A expressão בָּקָרְבָּנִים ocorre somente aqui e no Sl 139,15, contudo, neste último o salmista dá à expressão um sentido positivo, utilizando-a para indicar o âmbito oculto onde Deus o tecia de modo oculto e admirável. A expressão aparece invertida (בָּאַרְצָה נִמְתָּבֵן) e com sentido negativo em Ezequiel (26,20; 31,14.16.18; 32,18.24), designando o atuar-se do juízo divino sobre os inimigos de Israel. Tal parece ser o sentido que o salmista quer expressar, embora não apresente diretamente Deus como o agente por detrás da punição que espera seus inimigos (Prieto Silva, 2016, p. 249).

A morte dos inimigos é apresentada como uma morte violenta, por meio da espada (v.11a) e, ainda mais contundente, é o modo como a imprecação é encerrada: os inimigos não terão sepultura, porque se tornarão “presas dos chacais”. De um lado, os chacais relembram o ambiente do deserto, evocado na primeira parte do salmo; de outro, o “não ter sepultura” é, para o homem bíblico, uma terrível punição (Weiser, 1984, p. 504). Tal se constitui num modo de apagar sua memória, de evitar que haja uma mínima recordação de sua anterior existência (Is 14,19-20; Jr 7,33). Talvez o salmista tenha invertido a ordem habitual das sentenças nesse último segmento (v.11b) colocando o objeto em primeira posição justamente para enfatizar tal “apagamento” da memória dos ímpios.

O salmo é concluído pelo v.12, que segue o estilo tripartido de todo o corpo do texto. A referência ao rei une ao título, servindo como moldura para a oração. O *ἰ* adversativo que abre o v.12 contrapõe a imagem do rei à imagem dos inimigos. Assim como a situação de Davi perseguido no deserto de Judá funciona como uma espécie de situação paradigmática para o orante, também a alegria do rei, em Deus, é uma imagem da alegria que o orante experimentará depois de sua libertação. No centro do versículo está o verbo “alegrar-se” (נִנְשַׁׁעַ), muito frequente nos salmos, indicando, sobretudo, a alegria que o orante sente diante de Deus, particularmente por saber que Ele julga “com justiça” (Sl 67,5). O triunfo do justo sobre os inimigos produzirá alegria, uma alegria “em Deus” (בְּאֱלֹהִים). A ênfase no epíteto divino está colocada no início e no fim do salmo.

Os segmentos finais do v.12 fazem uma síntese de todo o salmo, apresentando o destino final dos justos e dos ímpios, “como que em um grande voo místico” (Aparicio, 2006, p. 200). Para os justos, o louvor. Os que “juram por Deus” serão louvados. Embora a preposição com sufixo no final do v.12b seja ambígua, podendo referir-se a Deus ou ao rei, parece mais provável pensar que se refira a Deus, em virtude do paralelismo com o v.12a. A ideia do “jurar por Deus” é presente no Antigo Testamento, particularmente para designar uma especial adesão a Ele, como em Dt 6,13, onde o verbo “jurar” (**נָשַׁׁעַ**) vem colocado em paralelo com os verbos “temer” (**אָמַרְתִּי**) e “servir” (**תַּעֲבֹעַ**). Os inimigos, caracterizados aqui como os que “falam mentira” terão sua boca tapada. Assim é concluída a oração salmica, deixando em evidência o que cabe e o que se deve esperar de cada uma das personagens que compõem o quadro da poesia: Deus atua como juiz; o orante terá sua confiança recompensada e seu desejo por Deus satisfeito; os inimigos, que fazem o justo sentir-se como num deserto, verão atuar, sobre si, o juízo divino.

Considerações finais

O estudo do SI 63(62) à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica permitiu evidenciar seus dois pólos fundamentais: os âmbitos diurno (vv.2-6) e noturno (vv.7-9). Na primeira parte (vv.2-6) o salmista enfatiza seu desejo por Deus e proclama, em tom futuro, o louvor que lhe renderá. No centro, contudo, está a memória da experiência de Deus no Santuário, que faz com que o salmista proclame que o “amor” de Deus é melhor do que a “vida”. A segunda parte do salmo concentra-se mais no reconhecimento das ações de Deus no passado (v.8), que despertam no salmista a confiança em Deus (v.9). Contudo, ela é iniciada pela explícita recordação de Deus em âmbito noturno (v.7). É um “recordar meditando”, como se o salmista trouxesse à mente, as maravilhas outrora operadas por Deus: na sua história e, quiçá, na história do povo de Israel.

Seu louvorse fundamenta, pois, na história. Deus não somente promete agir em favor do seu povo e de cada justo que é perseguido, mas, de fato, age. A memória, tão central no culto israelita (Ex 12,14 – יְהֹוָה), é o âmbito no qual se conserva esse “agir” de Deus. Em virtude da menção do Templo na primeira parte do salmo (v.3), tal “memória” parece estar relacionada com a experiência cívica, uma vez que o culto se fundamenta, em Israel, no agir de Deus no passado, sustentando a esperança em seu agir também no presente e no futuro. Sobre seu leito, o salmista medita não somente nas ações de Deus na sua vida, mas também naquelas que ouviu quando o contemplava no Santuário, especialmente durante o culto, onde via e ouvia o que se proclamava, nas Escrituras, a respeito da “glória” e do “poder” de Deus (v.3b) (Flecha Andrés, 2021, pp. 145-146).

O salmo culmina na imprecação que ocupa os versículos finais (vv.10-11). Embora tais versículos tenham sido retirados do Ofício Divino segundo o Rito Romano, eles têm um elevado valor teológico tanto no contexto do Antigo, quanto do Novo Testamento. No contexto do Antigo Testamento, a imprecação é a manifestação de confiança na justiça divina. Não será o salmista a agir contra seu adversário. Ele nem mesmo chega a citar diretamente Deus como sendo o alvo dos seus inimigos. O sujeito das ações descritas nos vv.10-11 permanece indeterminado e, à luz do título, que provavelmente remete a 1Sm 22 – 24, fica claro que o próprio homem injusto busca seu fim pois, maquinando o mal contra o piedoso, acabará nas mãos de maldosos inimigos, como acontecera com Saul (1Sm 31, 2-13). Lidos à luz do Novo Testamento, por sua vez, os versículos imprecatórios desse salmo fazem pensar em Ef 6,12, onde Paulo afirma quem os verdadeiros inimigos do homem são os “espíritos do mal” espalhados nos ares.

A sede do salmista é, de certo modo, saciada, quando ele se apresenta diante de Deus. Contudo, ela permanece. E ele espera uma saciedade plena no futuro (6a). Em virtude disso, e relendo este salmo à luz do Novo Testamento e do Mistério Pascal de Cristo, Agostinho vai afirmar que o “deserto” é a nossa vida nesse mundo, onde “não devemos amar a saciedade”. Somente na vida futura é que experimentaremos o que o salmista anela no v.6a: ser comple-

tamente saciado por Deus: “Aqui é preciso ter sede; lá seremos desalterados. Agora, porém, a fim de não desfalecermos neste deserto, Deus destila sobre nós o orvalho de sua palavra, e não nos deixa inteiramente áridos, de tal sorte que não voltemos ao estado inicial, mas tenhamos sede para beber” (Agostinho, ca. 422/1997, p. 270).

Declaração de contribuição de autoria

Waldecir Gonzaga é o criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq, do qual participa o segundo autor, Fabio da Silveira Siqueira. Ambos autores trabalharam no levantamento bibliográfico e contribuíram com a tradução do salmo e com a redação do manuscrito final desse artigo. A revisão final e geral ficou ao encargo do primeiro autor, Waldecir Gonzaga.

Conflito de interesse

Os autores declaram não haver conflito de interesses com instituição ou associação comercial de qualquer espécie. De igual modo, a Universidad Católica Luis Amigó não se responsabiliza pelo tratamento dos direitos de autor que os autores efectuem nos seus artigos, pelo que a veracidade e exaustividade das citações e referências são da responsabilidade dos autores.

Referências

Agostinho. (1997). *Comentário aos Salmos (Enarrationes in Psalmos) Salmos 51-100*. Paulus. (Obra publicada originalmente ca. 422).

Alonso Schökel, L. (1997). *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Paulus.

Alonso Schökel, L., & Carniti, C. (1996). *Salmos I (Salmos 1-72)*. Paulus.

- Aparicio, A. (2006). *Salmos 42-72. Comentario a la nueva Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.
- Clifford, J. R. (2021). Revisiting Psalm 63. *BiblischenNotizen*, 191, 89-97. <https://media.herder.de/files/nb-nf-191-2021-web-id-10179.pdf>
- Corabajosa, I. (2018). *Salmos I* (Salmos 1-72). BAC.
- Del Barco, F. J. (2003). *Profecía y Sintaxis: el uso de las formas verbales en los Profetas Menores preexílicos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Elliger, K., & Rudolph, W. (Eds.). (1997). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Deutsche Bibelgesellschaft.
- Flecha Andrés, J. R. (2021). *Para orar con los Salmos*. BAC.
- García López, F. (2006). רגש. En H. Ringgren, H.-J. Fabry & G. J. Botterweck (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. (Vol. 15, pp. 279-305). Eerdmans Publishing Co.
- Gerstenberger, E. S. (2001). *Psalms, Part 2, and Lamentations*. Eerdmans Publishing Company.
- Gonzaga, W. (2018). O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica. *ReBíblica*, 1(2), 155-170. <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>
- Gonzaga, W., & Telles, A. C. (2022). A oração imprecatória do Salmo 35 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica e seu uso no Novo Testamento. In: Gonzaga, W. et al. *Salmos na Perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*. EdiPUC-Rio e Letra Capital.
- Harman, A. (2011). *Salmos*. Cultura Cristã.
- Janowski, B. (2021). A Temple in Words: The Theological Architecture of the Psalter. En G. Barbiero, M. Pavan & J. Schnocks. *The Formation of the Hebrew Psalter* (pp. 89-97). Mohr Siebeck.

- Koehler L., & Baumgartner, W. (2001). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Brill.
- Kraus, H.-J. (1993). *Los Salmos: Sal 60-150*. Sigueme.
- Lipinski, E., & Fabry, H.-J. (2001). נְגַעַת. En H. Ringgren, H.-J. Fabry & G. J. Botterweck (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. (Vol. 11, pp. 12-18). Eerdmans Publishing Co.
- Mays, J. L. (2010). *Salmi*. Claudiana.
- Meynet, R. (2018). *Le Psautier: Deuxième livre (Ps 42/43 – 72)*. Peeters.
- Meynet, R. (1992). *L'Analise Retorica*. Queriniana.
- Meynet, R. (1993). A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria*137, 391-408.
- Meynet, R. (1996). I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, 77(3), 403-436.
- Meynet, R. (2008). *Trattatodi Retorica Biblica*. EDB.
- Meynet, R. (2020). La retorica bíblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, 431-468. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>.
- Monti, L. (2018). *I Salmi: preghiera e vita*. QiQajon.
- Negoită, A., & Ringgren, H. (1978). נְגַעַת. En H. Ringgren, H.-J. Fabry & G. J. Botterweck (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. (Vol. 3, pp. 321-324). Eerdmans Publishing Co.
- Niccacci, A. (2002). *Sintaxis del Hebreo Bíblico*. Editorial Verbo Divino.
- Oden, T. C., & Edwards, M. J. (Eds.). (2017). *Salmos 51-150*. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento, 9. Ciudad Nueva.
- Pikaza, X. (2023). *Enséñanos a orar*. El libro de los Salmos. Verbo Divino.

- Prieto Silva, S. (2016). *“A la aurora te busco” (Sl 63,2): Estudio exegético-teológico de Salmo 63*. Gregorian & Biblical Press.
- Rahlfs, A., & Hanhart, R. (Eds.). (2006). *Septuaginta*. Deutsche Bibelgesellschaft.
- Ravasi, G. (1985). *Livro dei Salmi (51-100): Commento e Attualizzazione*. Dehoniane.
- Ringgren, H. (1974). אָלֹהִים. En H. Ringgren, H.-J. Fabry & G. J. Botterweck (Eds.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. (Vol. 1, pp. 336-339). Eerdmans Publishing Co.
- Stoebe, H. J. (1978). τῷ. En E. Jenni & C. Westermann (Eds.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. (Vol. 1, pp 832-861). Ediciones Cristiandad.
- Weber, R., & Gryson, R. (Eds.). (2007). *Biblia Sacra Vulgata. Iuxta Vulgatam Versionem*. Deutsche Bibelgesellschaft.
- Weiser, A. (1984). *I Salmi – Partesecunda: Ps 61 – 150*. Paideia.
- Westermann, C. (1978). שְׁפֵטָה. En E. Jenni & C. Westermann (Eds.). *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. (Vol. 1, pp. 102-133). Ediciones Cristiandad.
- Zenger, E. (1996). *A God of Vengeance? Understanding the Psalms of Divine Wrath*. Westminster John Knox Press.

LA IDOLATRÍA EN LA INCULTURACIÓN DEL EVANGELIO. REFLEXIONES FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EVANGELIO Y CULTURA^a

Idolatry in the inculturation of the gospel. Philosophical-theological reflections on the relationship between gospel and culture

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4681>

Recibido: marzo 9 de 2023. Aceptado: febrero 8 de 2024. Publicado: mayo 20 de 2024

*Lucero González Suárez**

^a Artículo de investigación realizada con el apoyo del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

* Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, con estudios de posdoctorado en la Universidad Iberoamericana. Maestra en Misionología por la Universidad Intercontinental. Investigadora Nacional Nivel I, del Sistema Nacional de Investigadores, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (México). Miembro del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular. Investigadora de la Universidad La Salle. Correo electrónico: lucero.gonzalez@lasallistas.org.mx, ORCID: 0000-0002-3967-389X

Resumen

En el artículo se ofrece un análisis crítico de la misión como inculturación del Evangelio, desde una perspectiva filosófico-teológica. Para comenzar, se exponen las deficiencias de la evangelización colonizadora en América. Posteriormente, se proponen dos posibles sentidos de la *plantatio ecclesiae* como meta de la misión. En tercer lugar, se esclarece la manera en la que se entiende la relación entre Evangelio y cultura en la Nueva Evangelización. La tesis por demostrar es que el principal problema al que está expuesta la inculturación del Evangelio es la idolatría.

Palabras clave

Cultura; Evangelio; Evangelización; Idolatría; Inculturación; Misión.

Abstract

The article offers a critical analysis of the mission as inculturation of the gospel, from a philosophical-theological perspective. To begin with, the shortcomings of the colonizing evangelization in America are exposed. Subsequently, two possible meanings of *plantatio ecclesiae* are proposed as the goal of the mission. Thirdly, the way in which the relationship between gospel and culture is understood in the New Evangelization is clarified. The thesis to be demonstrated is that the main problem to which the inculturation of the gospel is exposed is idolatry.

Keywords

Culture; Idolatry; Inculturation; Evangelism; Gospel; Mission.

Introducción

El Concilio Vaticano II promovió una serie de transformaciones con el objetivo de que la Iglesia del siglo XX anunciara el Evangelio a la sociedad moderna. Juan XXIII quería “hacer entrar a la Iglesia en la historia” (Sota, 1996, p. 15). El propósito último era poner al alcance del hombre moderno el “patrimonio de fe que la Iglesia tiene el deber de preservar en toda su pureza … de una manera comprensible y persuasiva” (EN 3), de modo que reconociera su relevancia.

A causa de la separación Iglesia-Estado, la primera pierde su puesto hegemónico. A partir de entonces, en Occidente, el fundamento de la vida social no procede ya del cristianismo. El ámbito social se fragmenta en esferas, cada una de las cuales tiene que desarrollar un discurso que legitime su existencia. Tal exigencia también aplica para la Iglesia. Puesto que, en el nuevo escenario, se ve en la necesidad de exhibir su razón de ser en el mundo moderno.

La secularización pone al descubierto que, para cumplir con su tarea evangelizadora, la Iglesia está forzada a dialogar con las culturas. Dicho reconocimiento abre paso a un proyecto cuya meta es responder a un conflicto. A saber: “La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo [...] hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas” (EN 20).

El diálogo Evangelio-cultura es deseable, pero entraña riesgos. El principal de ellos es hacer de la cultura —de la que el hombre es autor y promotor (GS 55), puesto que dimana de su “naturaleza racional y social” (GS 59)— el criterio de pertinencia de la revelación, entendida como manifestación del misterio de la voluntad divina (DV 2)¹.

Las páginas que siguen constituyen una reflexión filosófico-teológica sobre la inculturación del Evangelio. En primera instancia, se exponen las deficiencias de la misión colonizadora de América, derivadas de la identificación

¹ A la luz del magisterio del Concilio Vaticano II, el término *cultura* designa “todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales” (GS 53). En tal sentido, el acceso a la cultura es condición de posibilidad del desarrollo integral humano. Por lo cual se afirma que no se puede llegar a ser “plenamente humano si no es mediante la cultura” (GS 53).

de los procesos evangelizador y civilizatorio. En segundo término, se proponen dos posibles sentidos de la *plantatio ecclesiae* como meta de la misión. En tercer lugar, se esclarece la relación entre Evangelio y cultura en la Nueva Evangelización. A continuación, se muestra que el fundamento de la evangelización es la Encarnación. Por último, se describen los rasgos esenciales de la idolatría en la inculturación del Evangelio.

La tesis por demostrar es que, para que la inculturación del Evangelio cumpla cabalmente su objetivo, es preciso identificar el peligro de la idolatría.

La evangelización como proceso colonizador

El término *misión* no aparece en las Sagradas Escrituras. Sin embargo, “el campo semántico de la actividad y reflexión misionera se encuentra en las palabras y la fe de los profetas y patriarcas, los Apóstoles y las discípulas. Ambos testamentos hablan de la fe y del testimonio” (Suess, 2007, p. 19). El profeta es un enviado de Yahvé.

Los patriarcas son los fundadores de las tribus existentes bajo el poder de David. De entre ellos, destaca Abraham, quien tras escuchar el llamado de Yahvé (Gn 12, 1. 3) abandonó su patria para fundar un pueblo santo.

En el *Evangelio según san Lucas* se narra que “Jesús reunió a sus doce discípulos y, después de darles poder y autoridad para expulsar a todos los demonios, y para sanar enfermedades, los envió a predicar el reino de Dios y a sanar a los enfermos” (Lc 9, 1-2). El envío de los apóstoles coincide con la razón de ser del envío de Jesús por parte del Padre: restaurar Israel (Lc 1, 68-79).

El Nuevo Testamento recoge las experiencias de quienes llegaron a ser contemporáneos de Cristo porque su existencia se vio afectada por el encuentro con el Crucificado (Heidegger, 2001, p. 55). Allí no se habla de *misión*, sino de envío de los discípulos a los confines del mundo para generar “conversiones en el aquí y ahora de la historia, al único salvador Jesucristo” (Suess, 2007, p. 18).

En principio, la salvación se dirige a Israel. El anuncio del Reino se dirige a sus compatriotas. Nazaret es la primera destinataria de la salvación, pero también es la primera en resistirse al designio salvífico de Dios.

El rechazo por parte de Nazaret (Lc 6, 1-5) de quien fuera enviado por el Padre como “luz para iluminar a las gentes y gloria de tu pueblo Israel” (Lc 2, 32) provoca que la predicación de Jesús se dirija los judíos de toda Galilea. Allí se desarrolla la mayor parte de su ministerio.

Tras la muerte y la resurrección de Cristo, se da una trasposición de la misión. El Padre envía al Hijo al mundo para que “mediante el conocimiento perfecto del que nos ha llamado por su propia gloria y virtud ... para que por ellas os hiciérais partícipes de la naturaleza divina” (2 Pe 1, 3-4). El Hijo envía a los discípulos, diciéndoles: “Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación” (Mc 16, 15).

La evangelización tiene por fin anunciar la salvación a todos los pueblos del mundo. El establecimiento en tierras lejanas de los agentes evangelizadores pretendía presentar a los gentiles la religión verdadera. Nada hay de reprochable en tal propósito. El problema surge cuando, con base en la verdad del Evangelio, se pretende legitimar la destrucción cultural.

La evangelización de América estuvo justificada por un concepto unívoco de religión, que identificaba la esencia de esta con el cristianismo. Partiendo de esa idea, la relevancia de otras prácticas culturales, a las que se les negaba el nombre de religiones, dependía de su proximidad a la revelación. Tal modo de concebir la religión es indisociable del concepto jerárquico de cultura (Bauman, 2002).

A la contraposición entre religión y superstición subyacen los conceptos de civilización y barbarie. Tal oposición solo adquiere sentido en el marco de una “filosofía de la historia que suponga no sólo la ‘diferencia cultural’ como un hecho ya dado, sino también, algún modelo ‘heurístico’ de perfección que dicte las pautas o el camino por el cual los pueblos deban orientarse” (Lepe-Carrión, 2012, p. 83).

A nadie se le oculta la herencia colonial del concepto de misión,² que la vincula con la imposición violenta de la verdadera religión. La misión confundió “la Buena Noticia del Evangelio con la mala noticia de la civilización” (Suess, 1995, p. 84). En general, los misioneros pensaban que, para inculcar la creencia en el único Dios vivo, era indispensable imponer su propio estilo de vida. Así fue como la “cristiandad europea se confundió con la cultura europea” (Dussel, 1983, p. 281).

El concepto de civilización aparece en el siglo XVIII, pero tiene como antecedentes “la *politeia* griega, la *civitas* latina, o la *civiltá* italiana, en tanto negación sistemática de aquella diversidad cultural ajena a las costumbres y valores propios” (Lepe-Carrión, 2012, p. 64). La oposición entre civilización y barbarie es un mecanismo legitimador del exterminio de todas aquellas formas de humanidad que no se adecuen al propio proyecto cultural de autorrealización.

Para identificar la génesis de tal prejuicio es necesario recordar que, según Aristóteles, “ser esclavo y ser bárbaro es lo mismo por naturaleza” (Aristóteles, 2005, 1252b). El esclavo participa del *logos* en la medida en que puede entender las órdenes del amo, pero no es capaz de deliberar, por lo que no puede tomar decisiones relativas a la autorregulación y el gobierno de los otros. El pseudoargumento aristotélico se sostiene sobre un principio de la filosofía natural: a cada entidad le corresponde un tipo de operación. Concepción que, aunada al principio de que la justicia exige que “lo inferior se someta a lo superior”, desemboca en que el hombre inferior debe asumir su rol de esclavo.

Civilización es una idea “etnocéntrica —sin duda—, propia de comunidades aquejadas de un localismo estrecho, ignorante y a menudo feroz” (Lepe-Carrión, 2012, p. 64). Civilizar es un proyecto que se funda en la autoconfirmación de la Europa moderna como culmen de la historia universal.

Quien piensa que hay una sola forma válida de realizar la humanidad —la civilización—, también creerá que el cristianismo es la “religión verdadera” y que las prácticas y creencias de otros pueblos vinculadas a la relación con lo divino no pasan de ser supersticiones abominables.

² El término ‘colonialismo’ designa tanto el proceso como los medios de dominación requeridos para el aprovechamiento del trabajo y de los recursos de las colonias, en favor de los conquistadores. El colonialismo es “una forma de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes” (Quijano, 1992, p. 437), que aparece en el s. XVI y se extiende hasta el s. XIX.

¿Bajo qué circunstancias se da el paso de la afirmación de la propia superioridad cultural y religiosa al sometimiento violento de otros pueblos? Cuando una comunidad política está convencida de que: 1. Posee el conocimiento absoluto de la verdad; 2. Todo aquel que no comparta su cosmovisión religiosa está inmerso en la barbarie. Se denomina bárbaros “a los que rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres” (De Acosta, 1954, p. 392). Afirmación en la que se da por supuesto que la “recta razón” es, sin duda alguna, la racionalidad occidental;³ 3. Para que todos se salven, es forzoso que los bárbaros sean instruidos sobre la verdadera religión.

La terrible confusión entre evangelización y civilización deriva en la destrucción de “la identidad de los otros a través de una colonización que impone el propio modo de ser como normativo” (Suess, 1995, pp. 193-194). Destrucción que se legitima en el prejuicio de la propia superioridad, arraigada en las filosofías políticas y en las filosofías de la historia antiguas, medievales y modernas.

Las religiones indígenas fueron consideradas por los frailes evangelizadores como obra del demonio. En palabras de Motolinía: “En cada pueblo tenían un ídolo o demonio, al cual principalmente como su abogado tenían y llamaban, y a éste honraban” (1995, p. 200). Durán contrapone la divina ley de la religión cristiana a los “antiguos engaños y supersticiones” (2002, p. 15) de los naturales.

Entre los teóricos de la primera evangelización, aparecieron dos posturas contrapuestas. La mayoría propone como

necesarias las estructuras coloniales y hasta la violencia de la conquista como condición de posibilidad de la evangelización ... algunos optaron por evangelizar con autonomía relativa o absoluta (este último fue el caso de las Reducciones) de las estructuras de la cristiandad, y más allá de la violencia. (Dussel, 1983, p. 342)

Según el primer enfoque, para infundir la fe en los pueblos conquistados era necesario eliminar su identidad cultural; hacer *tabula rasa*.

³ El poder colonial no radica simplemente en la explotación del hombre por el hombre. Además de lo anterior, genera la subalternización de los saberes, experiencias y modos de existencia del sujeto colonial. La colonialidad del saber es la faceta epistémica de la colonialidad del poder y consiste en la imposición de “un patrón cognitivo, una nueva perspectiva del conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo” (Quijano 2000, p. 221).

Ahora bien, ¿la dominación política y económica de los no cristianos posee algún fundamento evangélico? El cristianismo es una religión de alcance universal que no favorece ningún tipo de discriminación por razones de identidad cultural o condición social. Por la fe, “Ya no hay judíos ni griegos; no hay esclavos ni libres; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28). Todo hombre es destinatario de la salvación. No tiene sentido apelar a la propia superioridad para legitimar la invasión, ni la destrucción de otras culturas.

Ser cristiano no exige adoptar las costumbres y tradiciones de la cultura judía, ni de ninguna otra. Es verdad que, por su origen, el Evangelio está ligado a ella; pero no es su patrimonio exclusivo. El apóstol de los gentiles se pregunta: “¿Tenemos los judíos ventaja? ¡De ninguna manera! Porque acabamos de probar que todos, tanto judíos como griegos, están bajo pecado” (Rom 3, 9). Puesto que todos hemos pecado, Cristo murió por todos, para nuestra justificación. Judíos, griegos y todos los demás pueblos son justificados mediante la fe en Jesucristo (Rom 3, 21-26; Gal 2, 15-16; Gal 3, 15-19).

San Pablo desliga Evangelio y Ley. Para ello, argumenta a favor de la predicación a los gentiles. Solo si la ley es abolida en favor del Evangelio, los usos y costumbres judíos pueden ser relativizados. Para el cristiano auténtico, resulta evidente que el Evangelio “es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree, del judío primeramente y también del griego” (Rom 1, 16). Cuando eso sucede, en una misma comunidad pueden convivir judíos y gentiles.

La misión como *plantatio ecclesiae*: dos posibles interpretaciones

En un sentido no esencial, “plantar Iglesias” significa establecer en otras tierras una institución religiosa, cuya génesis está ligada a la historia de Occidente. Institución a la que es inherente una determinada estructura y función social, cuya conservación, fortalecimiento y expansión serían los objetivos de la misión.

En tal sentido, el éxito de la *plantatio ecclesiae* consistiría en la adhesión de los fieles a dicha institución, independientemente de si lo hacen voluntariamente o son forzados a ello. Interpretación que se apoya en un concepto de religión que reduce a esta última a la participación en las acciones públicas de culto —*relegere*— y deja fuera de toda consideración el proyecto existencial de unión con Dios.

¿Con base en qué se afirma que el objetivo de la misión es la *plantatio ecclesiae*, conforme a la acepción antes presentada? El eclesiocentrismo exclusivista se funda en el dogma *Extra ecclesiam nulla salus*, mediante el cual se expresa la convicción de que la Iglesia católica es depositaria y administradora absoluta de la salvación. Motivo por el cual,

ninguno de aquellos que se encuentran fuera de la Iglesia Católica, no solo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos, podrán participar en la vida eterna ... aun cuando derramare su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia Católica. (DH 1351)

Lo cual quiere decir que la adhesión a la Iglesia, en su acepción jurídico-sociológica, es más importante para la salvación que el seguimiento de Cristo.

Asimismo, de la interpretación del dogma se sigue que se encuentran excluidas de la salvación las personas que

salen de la Iglesia, *único camino de salvación* —es el caso de herejes y cismáticos—, y a las que rechazan *entrar en la Iglesia* por el Bautismo; y, en última instancia, a todas las que de hecho no entran en la Iglesia y no viven con arreglo a los preceptos de Cristo. (Rodríguez, 1982, p. 809)

La Iglesia es *el único camino de salvación*. Mas el camino no es la meta

Entrar en contacto con Dios y alcanzar la salvación no es algo que el hombre consiga con solo desearlo. La religión cristiana constituye un sistema de mediaciones salvíficas, de entre las cuales destaca la Iglesia. El propio Jesús, “al inculcar con palabras explícitas la necesidad de la fe y el bautismo (Cf. Mc 16,16; Io 3, 5) confirmó al mismo tiempo la *necesidad de la Iglesia*” (LG 14).

La utilización de las mediaciones que la Iglesia pone a su alcance permite al hombre desplazarse de una situación vital que se define por el reconocimiento del pecado a la unión de semejanza amorosa con Cristo. Pero el valor de las mediaciones religiosas no es autorreferencial.

Gracias a la Iglesia Católica “puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos” (UR 3). La Iglesia es un auxilio indispensable para la fe. Por lo cual se afirma que herejes y cismáticos renuncian a la salvación si, “conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios, a través de Jesucristo como necesaria [...] se niegan] a entrar o perseverar en ella” (LG 14).

La Iglesia es signo e instrumento de salvación. Sin embargo, la adhesión a la Iglesia no constituye el sentido último de la vida cristiana. En el Nuevo Testamento, “no está expresamente afirmada la exclusividad de la Iglesia en orden a la salvación” (Rodríguez, 1982, p. 809), en su acepción sociológica.

Grave error es decir que “los que se salvan se salvan en y por la Iglesia” (Rodríguez, 1982, p. 811). La salvación se da *en y por* Cristo; solo de forma remota e indirecta, debido a la Iglesia. Únicamente Cristo es el mediador y la mediación absoluta de la salvación porque, conforme a su humanidad, es camino; pero, conforme a su divinidad, es la Verdad y la Vida (Jn 14, 6).

El *Evangelio según san Juan* señala a la letra: “Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3, 16). El envío del Hijo, por parte del Padre, tiene por causa el amor al mundo-sociedad. El fin último del envío es la participación en la vida eterna, que se ofrece al hombre por la entrega amorosa del Hijo (Jn 10, 10). La vida eterna consiste en “que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado” (Jn 17, 3). “Dios es amor; y el que permanece en amor, permanece en Dios, y Dios en él” (1 Jn 4, 16). La expresión máxima del amor es la cruz. Y el único medio adecuado para conocer el amor divino es la fe, entendida como renacimiento en el Espíritu (Jn 3, 3). Conocer a Dios por fe es amar a Dios y al prójimo como Cristo lo hizo, desde la dureza de la cruz.

La fe, que “consiste en un ver al Crucificado” (León-Dufour, 1989, p. 242), no es un don que dependa de la Iglesia otorgar, negar ni administrar. Ningún individuo o comunidad puede dar la fe a alguien más. La fe es una virtud infusa por gracia que, para ser recibida, requiere de ciertas disposiciones existenciales.

Desarrollar tales disposiciones significa hacer lo propio para purificarse —fase activa— y dejarse purificar por Dios mismo —fase pasiva del proceso místico-religioso— de todo movimiento — de la inteligencia, la voluntad y la memoria— que no conduzca directamente a la unión con Dios. Para estar limpio de todo aquello que impide la unión con Dios, es imprescindible recorrer un arduo camino de perfeccionamiento espiritual. Para lo cual es necesario valerse de los medios de salvación que la Iglesia provee.

Para comprender el auténtico sentido de la *plantatio ecclesiae*, conviene interpretar la parábola del sembrador desde la perspectiva misionológica. El Evangelio es la semilla que los misioneros plantan en diversas tierras y el fruto de esa actividad es la aparición de las Iglesias-comunidades de fe. El ciclo de siembra y cosecha, con el cual se compara la acción evangelizadora, se encuentra conformado por las siguientes fases:

- a. El arado de las tierras-pueblos, que consiste en remover los obstáculos que impiden la buena siembra. Mismos que el evangelizador identifica gracias a la convivencia prolongada con la comunidad donde se desarrolla su actividad.
- b. La siembra de la semilla, que es la predicación de la Palabra. Lo cual exige un conocimiento no solo de la lengua propia del pueblo al que se dirige el anuncio de la Buena Nueva, sino, ante todo, de la cosmovisión que subyace a ella. Dado que, en última instancia, el modo en que cada pueblo nombra la realidad entraña una interpretación específica de su sentido.

- c. El cultivo de las plantas-Iglesias, entendidas como comunidades fraternas, cuyo principio de unidad es la búsqueda de la unión con Dios en Cristo. Para asegurarse de que las plantas crezcan adecuadamente, el sembrador-misionero tiene que arrancar las malas hierbas que impiden el desarrollo de las plantas. Ya que, si bien es cierto que la buena semilla, que “son los hijos del Reino” (Mt 13, 38), crece junto con la cizaña, que “son los hijos del Maligno” (Mt 13, 38), también lo es que la actividad del sembrador-misionero debe estar encaminada a favorecer el crecimiento de la primera.
- d. La cosecha, momento en el que se recoge el fruto de las plantas: esas flores y frutas jugosas que son las virtudes teologales sobrenaturales, cuyo crecimiento procura el sembrador, pero que, de suyo, son obra de Dios. No es posible creer en la revelación cuando ni siquiera se ha entrado en contacto con su mensaje a través de la predicación. De ahí la importancia de la acción misionera, cuya meta es la evangelización. Pero los frutos no nacen de la palabra del evangelizador, sino de la vida según la Palabra.
- e. La selección de la buena semilla que se utilizará para volver a sembrar. La cual representa al grupo de personas que, tras haber alcanzado un alto grado de unión con Dios, asumen la tarea de ser sembradores-misioneros de la Palabra. Una vez plantadas, el proceso de maduración de las Iglesias particulares debe mantenerse hasta que estén en condiciones de colaborar con la misión universal y “continúen la obra evangelizadora” (LG 17).

En la Nueva Evangelización, “la Iglesia no es ni el sujeto ni el objeto de la inculturación” (Geffré, 1987, p. 413); lo es el Evangelio. La *plantatio ecclesiae* alude a la “inserción del Evangelio en todo pueblo y cultura, haciendo posible que los ya bautizados sean comunidad eclesial autosuficiente en la comunión universal” (Esquerda, 2008, p. 387). Tal inserción se da cuando, a partir de la siembra “de la semilla de la palabra de Dios [se hace posible que] crezcan las Iglesias autóctonas particulares en todo el mundo” (AG 6).

La relación entre Evangelio y cultura en la nueva evangelización

En el *Documento de Santo Domingo* —en clara continuidad con Medellín y Puebla, por cuanto acepta “las orientaciones del Vaticano II” (SD 290) — se entiende por cultura “un conjunto formado por distintos sistemas: los de representación, los normativos, los de expresión y los de acción” (SD 502). En relación con el primer punto, cabe señalar que siempre estamos en posesión de una representación unitaria de la realidad, que hace de ella un entramado de sentido.

La cultura es también un sistema normativo complejo, que alberga regulaciones administrativas, sociales, políticas, jurídicas, morales, religiosas e incluso estéticas. Cada uno de estos microsistemas se funda en valores o preferencias de orden moral, estético, religioso y político, cuya adopción da origen a un *ethos* colectivo.

En tercer lugar, la cultura es lenguaje. Mas este último no es una expresión de la racionalidad; es potestad del ser. El hombre habla solo en la medida en que es capaz de escuchar el decir del ser. No es el hombre quien “tiene al lenguaje”. El lenguaje “tiene al hombre, en la medida en que el hombre pertenece al lenguaje” (Heidegger, 2006, p. 70). La esencia del hombre radica en su capacidad para escuchar la voz silenciosa de lo que es—las cosas, la naturaleza, él mismo, Dios y los dioses— para luego llevar la manifestación de su esencia al eco de la palabra.

Cada cultura constituye un modo específico de comprender el sentido del ser—sistema de representación—, de construir el mundo-sociedad—sistema de acción— y de manifestar la manera en que, desde un lugar específico, se ha escuchado el decir del ser—sistema de expresión—. Si cada sociedad puede comprender la realidad de modo integral es porque dispone de un marco interpretativo para identificar el sentido de lo que se muestra; de directrices que la orientan para elegir qué cabe hacer en las diversas circunstancias y de medios para expresar “su relación con la naturaleza, sus relaciones entre sí y con Dios” (DP, 386s).

En un sentido, la religión es un elemento cultural; en otro, es fundamento de la cultura. No hay pueblo sin religión. Asimismo, tanto la concepción del mundo como el modo en que lo ha construido y en el que lo habita cada pueblo se originan en una experiencia provocada por la automanifestación de lo divino.

Toda cultura entraña una cosmovisión. El término en cuestión aparece por vez primera en la obra de W. Dilthey (1988) titulada *Teoría de las concepciones del mundo*, para referir una representación de la realidad, de carácter socio-cultural, constituida por determinadas percepciones, conceptos y valoraciones acerca de cuanto existe.

La cosmovisión media la interpretación de la naturaleza, de la condición humana, de lo divino y de las cosas que pueblan el mundo. Si cada sociedad puede comprender la realidad de modo integral es porque dispone: a) de un marco interpretativo para identificar el sentido de lo que se muestra; b) de directrices para la interacción con todo aquello lo que le sale al encuentro en el mundo.

No toda cosmovisión es religiosa. Pero a toda religiosidad le corresponde una cosmovisión única e irreductible. La cosmovisión religiosa se origina en una experiencia testimoniada por el mito. A partir de sus mitologías, los pueblos interpretan la totalidad de lo que acaece. Los mitos son “matrices u horizontes ‘cosmovisionales’ y de sentido” (Lavaniegos, 2016, p. 233), que fundan el modo de concebir y habitar el mundo de cada pueblo.

Al narrar la acción divina que está en la génesis del mundo, el mito cosmogónico muestra cómo, por qué y para qué comenzó a existir, gracias a la acción creadora/ordenadora de Dios/de los dioses. El mito antropogónico hace comprensibles los atributos esenciales del hombre. El mito de fundación de un pueblo revela cuál es su misión. Gracias a los mitos, el hombre conoce quién es, de dónde viene, por qué existe pudiendo no existir, cuál es el propósito de su existencia y cómo tiene que obrar para alcanzar la plenitud a la que aspira.

El mito tiene la función de “proporcionar modelos a la conducta humana y de conferir por eso mismo significación y valor a la existencia” (Eliade, 1992, p. 8). Al describir el carácter y atributos de lo divino, el mito enseña qué costumbres se debe adoptar. Al narrar “las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativas” (Eliade, 1992, pp. 13-14).

Muchas veces, en nombre de las narraciones sagradas, se confunde lo propio con lo universal y se olvida que el mito antropogónico no habla *del hombre*, sino de “un hombre en tanto que muestra aleatoriedad [que] no sustituye a la totalidad del género humano” (Bauman, 2002, p. 155). Cuando la interpretación ideológica del mito antropogónico suscita la confusión de ciertas características del hombre con sus determinaciones ontológicas, aparece el conflicto.

El mito de fundación es fuente de enfrentamientos cuando legitima prácticas orientadas al dominio de otros grupos sociales. Los “pueblos elegidos” no tienen reparo en extender sus dominios, hacer suyas las “tierras prometidas” e impulsar campañas de reconquista de santos lugares, en nombre de sus divinidades.

Encarnación e inculturación

Teniendo presente lo antes dicho sobre el vínculo entre cultura y religión, la pregunta obligatoria es: ¿cómo se pudo pensar que la religión se puede e incluso se debe imponer? Para dar respuesta a tan relevante cuestionamiento, es necesario considerar lo siguiente.

Conforme a la acepción ciceroniana del término, se entiende por *religión*: 1. Una reflexión sobre lo relevante; 2. El cumplimiento de los deberes para con los dioses. Acciones que, de manera conjunta, expresa la palabra *relegere*. Conforme a dicha acepción, para ser un sujeto religioso basta con participar en el culto público a las divinidades de la ciudad, sin que ello suponga una experiencia de salvación. Ese era el concepto de religión de los primeros misioneros.

Por otro lado, Lactancio afirma que la palabra *religión* deriva de *religare*, acción que nombra la necesidad humana de establecer un vínculo piadoso con la divinidad. En cuanto búsqueda de la religación, la religión es una forma de vida adoptada de forma libre y consciente.⁴

La religión, en cuanto conjunto de acciones observables que se realizan en el espacio público, se puede imponer con base en la violencia. No obstante, es imposible generar en otro, a través de la violencia, la actitud religiosa auténtica.

Para corregir las deficiencias de la misión colonizadora, que entiende la religión como *relegere*, la Nueva Evangelización reconoce la importancia de “volver a los orígenes y raíces del cristianismo y retomar históricamente la primitiva evangelización de la vía apostólica” (Suess, 1993, p. 93).

Para el hombre “no hay posibilidad extracultural. Esta afirmación es especialmente relevante en relación con la imagen de Dios” (Duch, 2011, p. 28). La cultura media toda la experiencia, incluida la religiosa. Pero de ello no se sigue que, para vivir conforme a las enseñanzas del Evangelio, sea indispensable adoptar la cultura de la sociedad donde tuvo lugar el magisterio de Jesús.

la Iglesia, enviada a todos los pueblos sin distinción de épocas y regiones, no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a raza o nación alguna, a algún sistema particular de vida, a costumbre alguna antigua o reciente. Fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura. (GS 58)

La Nueva Evangelización tiene por fin la edificación de una auténtica “cultura cristiana”, originada por la experiencia de Dios en Cristo. Dicha cultura, en virtud de la Encarnación, está abierta a expresiones plurales indeterminadas.

⁴ Como señaló en otro lugar, más allá de los matices propios de cada una de ellas, ambas acepciones del término en cuestión afirman la singularidad de la realidad a la que se aplica. Ni Cicerón ni Lactancio hablan de “religiones”, sino de “religión”. No obstante, basta prestar atención a la historia mundial para descubrir, en los contextos más diversos, la presencia de fenómenos análogos que, en principio, cabe referir mediante el término *religión*. Lo cual pone al descubierto que la religión es un fenómeno transcultural (González, 2020, p. 49).

El nuevo paradigma misionero busca que la experiencia del Evangelio se desarrolle en todas las culturas, de acuerdo con sus rasgos particulares. Se trata de que todos los hombres puedan gozar del don de la salvación. Lo cual supone, en principio, el reconocimiento de la legitimidad de las diversas modalidades culturales del seguimiento de Cristo.

El mensaje del Evangelio se dirige a todos los hombres. Por eso, la Nueva Evangelización no busca imponer un único modelo de cristianismo, sino favorecer la “comunicación de algo esencial … que puede insertarse en expresiones culturales distintas” (Esquerda, 2008, p. 148).

El anuncio alcanza su meta cuando, sin olvidar sus raíces culturales, un pueblo es capaz de vivir el mensaje del Evangelio. A ello se dirige la inculturación del Evangelio. Proceso al que cabe definir como “el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio socio-cultural, llamándolo a crecer según todos sus valores propios, en cuanto son conciliables con el Evangelio” (Comisión Teológica Internacional, 1987, p. 11).

La inculturación tiene por fin la “íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas” (RM 52). Sobra decir que para no recaer en la visión etnocentrista debe tenerse presente que “esencia del cristianismo” y “cristianismo occidental” no son ni tienen por qué ser expresiones equivalentes. Occidente es una metáfora que se utiliza

para poner de manifiesto la continuidad sin fisuras entre las interpretaciones que desde las instancias dirigentes se han hecho de la tradición cristiana y la Modernidad. Esta sería el fruto de maduro de la tradición cultural cristiana, que, a lo largo de veinte siglos, habría establecido los esquemas de pensamiento y acción de los europeos. (Duch, 2020, p. 34)

La inculturación del Evangelio no tiene como objetivo, a diferencia de la evangelización colonizadora, la occidentalización del mundo, sino su salvación. Proceso en el que cabe distinguir tres fases: “la proclamación del Evangelio, la transformación y regeneración de las culturas y de la gente y, finalmente, el enriquecimiento de la humanidad y de la Iglesia” (Delgado, 2019, p. 5).

La inculturación “es un imperativo del seguimiento de Jesús y es necesaria para restaurar el rostro desfigurado del mundo (LG 8)” (SD 13). El fundamento bíblico de la inculturación es la proclamación de Cristo Crucificado y Resucitado que, por la Encarnación, entró en la historia para ofrecer a todos los hombres la salvación.

No es posible negar que “la imagen de Dios que se desprende de los acta *et passa Christi* y sus múltiples en palabramientos posteriores ... dependen de las posibilidades culturales, lingüísticas y políticas de un tiempo y un espacio que no son los nuestros” (Duch, 2011, p. 28). Por la Encarnación, en el Hijo, Dios quedó sujeto a los condicionamientos de la historicidad, al habitar en un ámbito cultural específico. Como señala Juan Pablo II en la *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in Africa*, el misterio de la Encarnación “tuvo lugar *en la historia*: en circunstancias de tiempo y espacio bien definidas, en medio de un pueblo con una cultura propia, que Dios había elegido y acompañado a lo largo de toda la historia de salvación con el fin de mostrar, mediante cuanto obraba en él, lo que quería hacer por todo el género humano” (60). Al encarnarse, el Hijo de Dios queda sujeto a los condicionamientos histórico-culturales. Pero ¿de ello se sigue que la manifestación definitiva de Dios en Cristo tiene por destinatario exclusivo el ámbito cultural donde se produjo la Encarnación?

Un criterio para determinar si la inculturación del Evangelio ha progresado es que en el pueblo en cuestión aparezcan mediaciones religiosas auténticamente cristianas. Es decir, cuando “una cultura, transformada y regenerada por el Evangelio, genere de su propia tradición viva expresiones originales de vida, celebración y pensamientos cristianos” (Juan Pablo II, 1980, p. 497).

El peligro de la idolatría en la evangelización inculturada

La incapacidad del hombre para arribar a la unión/fusión con/en lo divino de forma espontánea es la razón de ser de las diversas mediaciones religiosas. La realidad sobrenatural de Dios trasciende toda representación. Mientras no alcance la contemplación, “el ser humano no puede prescindir de las

‘concreciones’ que le ofrecen las imágenes o las ideas, siempre se hallan culturalmente ubicadas ... Solo así puede superar la lejanía de Dios y mantener despierto el ardiente deseo de Él” (Duch, 2011, p. 197).

La mediación religiosa es una realidad tangible, gracias a la cual el hombre “percibe lo sagrado por el hecho de manifestarse como fenómeno visible y que se deja describir” (Ries, 2001, p. 11). Según Eliade, la hierofanía es un “objeto del mundo que, sin dejar de ser lo que es, hace presente la realidad del misterio para el hombre” (Martín Velasco, 2006, p. 196).

Como estudiosa del fenómeno místico-religioso, considero que, atendiendo a su origen, las hierofanías pueden clasificarse en dos tipos: de primer y segundo orden. Las de primer orden tienen su origen en el acontecer de lo divino en el mundo. Por tanto, son insuperables y deben permanecer inalteradas. Su transformación acarrea un cambio substancial en la representación de Dios, que puede llegar hasta la deformación o el ocultamiento radical de su divinidad. Las hierofanías de segundo orden conforman un sistema de mediaciones, que responde a necesidades sociales propias del mundo en el que se vive.

Frente al valor de las mediaciones religiosas, la inculturación del Evangelio debe mantenerse en guardia para no sucumbir a la idolatría. Entiendo por tal la identificación de aquello que constituye el sentido último de las mediaciones de primer orden —lo divino— con la referencia inmediata de las mediaciones de segundo orden —proyección de necesidades colectivas e individuales—.

La idolatría posee muchas caras. El solo intento de enumerarlas supondría una tarea interminable. No obstante, de entre sus expresiones más contundentes cabe destacar las siguientes:

- a. Imposición de las hierofanías cristianas de segundo orden pertenecientes a la civilización occidental en contextos no cristianos.

La evangelización no puede consistir en la imposición de hierofanías de segundo orden, occidentales o de otro tipo. Ya que la legitimidad de dichas hierofanías depende de su carácter autóctono, toda vez que

su aparición tiene por causa inmediata la inculturación del Evangelio y por causa última el misterio de la Encarnación. En tal sentido, “Cada tiempo y cada cultura tiene que reflexionar sobre la fe en su propio término y necesita usar sus propios lentes para interpretar la escritura, las formulaciones doctrinales pasadas, las prácticas éticas y las costumbres litúrgicas” (Bevans and Schroeder, 2011, p. 70).

- b. El segundo peligro al que se expone la inculturación del Evangelio es el sincretismo religioso, “término originalmente usado por Plutarco (*De fraterno amore*, 19) para designar la fusión de cultos religiosos que se produjo en el mundo grecorromano entre los años 300 y 200 a. C.” (Brandon, 1975, p. 1330). Fenómeno cuya proliferación se debe a la aceptación de mediaciones religiosas de segundo orden sin un previo examen de su fidelidad evangélica.

El sincretismo es efecto de “mezclar las auténticas nociones y realidades de la fe revelada con realidades de otros mundos espirituales, de tal suerte que el resultado es una realidad diversa, en la que los elementos cristianos no poseen ya su plena verdad ni su rol religioso absoluto” (Congar, 1976, p. 96). La mediación de segundo orden resultante de la mezcla de dos cosmovisiones no será expresión de la cultura autóctona, ni de la fe en Cristo, sino una maquinación.

La encarnación del Evangelio en las diversas culturas da origen a mediaciones religiosas de segundo orden, nacidas del encuentro entre la cosmovisión cristiana y la autóctona. No se trata de prohibirlas —exaltando las mediaciones del cristianismo occidental—, sino de discernir su pertinencia.

El principal riesgo de la evangelización inculturada es que “Si se admiten ciertos elementos rituales de las religiones primitivas [...] se corre el riesgo de constituir una religión mixta —que de hecho no ha existido, sino al nivel sólo de las «mediaciones»” (Dussel, 1983, p. 357). Para evitar que eso suceda, se deben rechazar las analogías superficiales entre las mediaciones de primer y segundo orden cristianas y autóctonas.

Cabe aclarar que, si “se adopta el método de la *tabula rasa* para evitar los sincretismos, se corre el riesgo de impedir una evangelización profunda, por cuanto se destruyen los símbolos de la cultura que permitirán justamente la transmisión del mensaje” (Dussel, 1983, p. 357). Tal fue el modo de proceder predominante en la evangelización colonizadora.

- c. Conservación de mediaciones religiosas de segundo orden que han perdido su eficacia y que, lejos de manifestar la presencia de lo divino, la ocultan.

La tercera modalidad de la idolatría es efecto del tradicionalismo que impulsa a la comunidad eclesial a la conservación forzada de mediaciones religiosas de segundo orden, que ya no cumplen su objetivo. Es decir, de “imágenes de Dios definitivamente asentadas, ‘solidificadas’ y consideradas como normativas para el presente y para el futuro” (Duch, 2011, p. 198), cuyo sentido ha quedado oculto para la comunidad creyente.

Tal ocultamiento de la presencia divina tras la hierofanía puede deberse a múltiples factores. Puede ser que a la comunidad eclesial no le interesa acceder a las experiencias que esas mediaciones propician porque responden a necesidades existenciales de otro mundo y de otro tiempo. Otra posible causa es que la hierofanía de segundo orden posee un sentido que la mayoría de los creyentes desconoce. Una tercera alternativa es la insistencia en la conservación de hierofanías de segundo orden que dan cuenta de una forma de vivir el cristianismo que no es esencial y ha perdido actualidad.

- d. Producción irresponsable de mediaciones de segundo orden que las comunidades cristianas encuentran atractivas porque reflejan su estilo de vida, pero carecen de sentido evangélico.

Tal expresión de idolatría se refiere a la producción y adopción irresponsable de mediaciones religiosas de segundo orden bajo el argumento de que resultan atractivas para las comunidades. Tal fenómeno

se presenta principalmente en contextos culturales caracterizados por la pérdida de influencia del cristianismo en las diversas esferas de lo social. Y obedece a una lógica muy simple: para conservar y ganar adeptos, la Iglesia admite la creación de mediaciones de segundo orden que responden al estilo de vida del hombre moderno y posmoderno, pero que nada tienen que ver con el núcleo del Evangelio.

¿Qué cabe hacer para evitar que, en la medida de lo posible, la inculturación del Evangelio esté libre de idolatría? El primer paso consiste en identificar con claridad el problema.

Toda mediación religiosa es una representación. Representar es la acción de sustituir una realidad ausente o lejana por una presencia que, en principio, la evoca, pero que también puede usurpar el sitio de aquello a lo que remite. Hay representaciones que transparentan la presencia-ausente e indisponible de lo divino. También las hay que usurpan dicha presencia.

Dependiendo del modo en que la representación se realice, la imagen podrá ser caracterizada como ícono o ídolo. La primera “apunta más allá de sí misma, resaltando su imperfección y su fragilidad siempre insuficientes para referirse a la sustancia y cualidades innombrables e invisibles de Dios” (Lavanegos, 2016, p. 33). El ícono evoca lo divino. A través suyo, el hombre se sitúa en presencia de Dios y de los dioses. La representación icónica “testifica la ausencia de lo representado” (Duch, 2011, p. 187). Al representar el ser sobrenatural de Dios, el ídolo lo hace “opacando su faceta siempre indisponible y trascendente, estrechándola a las intenciones y los usos limitados, coyunturales, del hombre” (Lavanegos, 2016, p. 31).

Para no caer en la idolatría, el evangelizador no debe perder de vista que el fin último de la acción misionera: 1. No es la implantación de la Iglesia, en su sentido sociológico; 2. No tiene por qué implicar la imposición de mediaciones o hierofanías de segundo orden de origen occidental; 3. Tampoco debe estar centrada en la absolutización de ningún tipo de mediación. Dado que la única mediación insuperable

es Cristo. Revelación de la que el *Evangelio según san Juan* da testimonio: “dice Jesús: ‘Yo soy el camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí’” (Jn 14, 6).

Conclusión

La evangelización de América estuvo asociada al proyecto colonizador. Más allá de sus posibles buenas intenciones, la negación del valor de la diversidad condujo a los misioneros que la llevaron a cabo a adoptar una postura lamentable. A saber, la absolutización de las propias expresiones culturales. Se pensó que, para anunciar la salvación, era necesario destruir un mundo al que se consideraba bárbaro y unas prácticas y creencias a las que se tenía por demoníacas.

La Nueva Evangelización marca un nuevo comienzo en la historia de la Iglesia misionera. Dicho proyecto tiene como objetivo que el Evangelio se encarne en las diferentes culturas. Lo que se busca no es simplemente que los no cristianos se familiaricen con las mediaciones religiosas de segundo orden occidentales. La tarea es propiciar que, gracias a ese proceso siempre inacabado que es la inculturación, se supere la ruptura entre Evangelio y cultura. De suerte que, en las diversas manifestaciones culturales —en virtud de la Encarnación y de la equidistancia del Evangelio respecto de todas las culturas—, pueda vivirse el seguimiento de Cristo.

La evangelización inculturada ya no entiende la *plantatio ecclesiae* como adhesión de los fieles —voluntaria o forzada— a una institución social, ni como tarea exclusiva de la evangelización *ad gentes*. Por el contrario, sostiene que edificar comunidades auténticamente cristianas es una acción permanente, propia de toda acción evangelizadora.

La evangelización inculturada busca la salvación integral del hombre. Finalidad cuya realización exige la implementación de un método misionero capaz de suscitar que la presencia de Dios en Cristo se encarne en diversos

contextos. Por cuanto la idolatría es un peligro constante, es responsabilidad de la Iglesia—en su acepción de comunidad de fe—ser crítica y autocrítica. De no hacerlo, será inevitable confundir el ser de Dios con lo que parece ser Dios.

Ante el peligro de la idolatría se hace necesario pensar de manera rigurosa sobre el origen, sentido y propósito de la misión. Recorrer ese arduo camino exige dilucidar qué se entiende por misionología: una especialidad teológica cuya meta es salvar almas, como pretendía la Escuela de Münster; o implantar Iglesias, según la postura de la Escuela de Lovaina (Carvajal, 2016).

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

- Aristóteles. (2005). *Política* (P. López Barja de Quiroga y E. García Fernández, Trad.). Ediciones Istmo.
- Bauman, Z. (2002). *La cultura como praxis* (A. Roca Álvarez, Trad.). Paidós.
- Bevans, S., & Roger, S. (2011). *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today*. Orbis Books.
- Brandon, S. G. F. (1975). *Diccionario de religiones comparadas II*. Ediciones Cristiandad.
- Carvajal, J. C. (2016). *La misión evangelizadora de la Iglesia*. PPC Editorial.

- Congar, Y. (1976). Christianisme comme foi et comme culture. *Evangelizzazione e culture 1, Atti del Congresso Internazionale Scientifico di Missiologia*, 83-103. Pontificia Universidad Urbaniana.
- Celam. (2014). *Las cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano*. Editorial del Celam- Editorial San Pablo.
- Comisión Teológica Internacional. (1987). *La fe y la inculturación*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html
- Cooke, B. (1966). Valor existencial de la religión. *Concilium. Revista internacional de Teología*, (19), 2019- 222.
- De Acosta, J. (1954). *Obras*. Biblioteca de Autores Españoles.
- Delgado, M. (2019). Inculturation. An Intrinsic Quality of Christianity. En K. Krämer and K. Vellguth (eds.). *Inculturation. God's presence in cultures. One World Theology, Volume 12* (pp. 3-13). Claretian Communications Foundation.
- Denzinger, H., & Hünermann, P. (2017). *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (C. Ruiz-Garrido, E. Martín & R. Heraldo, Trads.). Herder.
- Dilthey, W. (1988). Teoría de las concepciones del mundo. Alianza Editorial.
- Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. (1969). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Duch, L (2011). *Un extraño en nuestra casa*. Herder.
- Durán, D. (2002). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Dussel, E. (1983). *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I: Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Ediciones Sigueme.

- Eliade, M. (1992). *Mito y realidad*. (L. Gil, trad.). Labor.
- Esquerda, J. (2008). *Misionología. Evangelizar en un mundo global*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Geffré, C. (1987). Mission et inculturation. *Spiritus*, (109), 406-427.
- González, L. (2020). *La mística cristiana en el tiempo de la secularización, el nihilismo y los Nuevos Movimientos Religiosos*. Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana.
- Heidegger, M. (2001). Fenomenología y Teología. En *Hitos* (pp. 49-65). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial.
- Juan Pablo II. (1980). *Discurso a la Conferencia Episcopal de Kenia*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/may/documents/hf_jp-ii_spe_19800507_vescovi-kenya.html
- Juan Pablo II. (2000). *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in Africa*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_afri-cae-munus.html#La_Iglesia_como_presencia_de_Cristo
- Lavaniegos, M. (2016). *Horizontes contemporáneos de la hermenéutica de la religión*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- León-Dufour, X. (1989). *Lectura del Evangelio de Juan Jn 1-4, vol. I*. Sígueme.
- Lepe-Carrión, P. (2012). Civilización y barbarie. La instauración de la 'diferencia colonial' durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como 'diferencia cultural'. *Andamios*, (20), 63-88.
- Martín Velasco, J. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta.

- Motolinía, T. (1995). *Historia de los indios de la Nueva España*. Porrúa.
- Nueva Biblia de Jerusalén. (2018). Desclée de Brower.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-245). CLACSO.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En H. Bonilla, *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Tercer Mundo Editores.
- Ries, J. (2001). Crisis y permanencia de lo sagrado. En *Tratado de antropología de lo sagrado. Vol. 4 Crisis, rupturas y cambios* (pp. 9-16). Trotta.
- Rodríguez, P. (1982). Dimensión universal de la sacramentalidad de la Iglesia. *Scripta Theologica*, (14), 807-828.
- Sota, E. (1996). El Vaticano Segundo como concilio de transición. En *Concilio Vaticano II: logros y tareas* (pp. 13-23). Universidad Iberoamericana.
- Suess, P. (1995). *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros. Diez ensayos de misionología*. Abya-Yala.
- Suess, P. (1993). *La nueva evangelización. Desafíos históricos y pautas culturales*. Abya-Yala.

BIOÉTICA, UNA DISCIPLINA DE ESTRUCTURA FILOSÓFICA. REFLEXIONES SOBRE LOS MÉTODOS DE LA BIOÉTICA^a

Bioethics, a discipline of philosophical structure.
Reflections on the methods of Bioethics

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4754>

Recibido: junio 5 de 2023. Aceptado: febrero 13 de 2024. Publicado: mayo 8 de 2024

*José Salvador Arellano Rodríguez**
*Alberto Cuauhtémoc Mayorga Madrigal***

^a Este artículo se ha elaborado desde una base reflexiva de investigación y del diálogo crítico con académicos interesados en el campo de la bioética. La correspondencia relacionada con el mismo debe enviarse a la Dirección de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro: Av. 16 de Septiembre 57, Centro Histórico, 76000 Santiago de Querétaro, Qro. Contacto: direcciónfacultadfilosofia@uaq.mx. <http://filosofia.uaq.mx>

* Doctor en Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Director de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, Santiago de Querétaro, México. Contacto: salvador.arellano@uaq.mx Miembro de la Red Nacional de Bioética, México. Integrante del Cuerpo Colegiado en Filosofía Contemporánea, en la línea de ética aplicada y bioética. Miembro de la red Centro Norte de Filosofía en México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3920-6626>, <https://scholar.google.es/citations?user=NfAQY2IAAAAJ&hl=es>

** Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Profesor investigador adscrito al Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México. Miembro del Cuerpo Académico de Lógica, Retórica y Teoría de la Argumentación, en la línea de investigación de argumentación y bioética. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología. Vocal de los comités de Ética Hospitalaria y de Investigación del Hospital Civil de Guadalajara. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4552-5754>, <https://scholar.google.es/citations?user=BGGVeBYAAAAJ&hl=es>

Resumen

Este trabajo tiene el objetivo de mostrar que actualmente la bioética, si bien requiere de la aplicación de conocimientos de disciplinas heterogéneas, afronta diversas polémicas que tienen una estructura filosófica. Para sustentar una perspectiva filosófica como problema central, el método de abordaje de la presente propuesta contempla un análisis acerca del tipo de indagaciones que caracterizan a la bioética, la delimitación del objeto que estudia, las propuestas metodológicas más relevantes y aquellas alternativas de búsqueda que pretenden tomar distancia de la reflexión filosófica, paralelamente a las variadas conceptualizaciones que parten de la moral y desembocan en la casuística. El argumento central es que la bioética atiende a incertidumbres morales que surgen en la interacción con la vida, estas son el objeto sobre el que reflexiona la ética, y si la ética es una disciplina que se resuelve apelando a los métodos de la filosofía, con este trabajo se pretende concluir que la bioética necesariamente ha de tener una estructura filosófica.

Palabras clave

Actualidad; Bioética; Debate; Ética; Filosofía; Método.

Abstract

This work aims to show that bioethics currently, although it requires the application of knowledge from heterogeneous disciplines, in turn faces various controversies that have a philosophical structure. In order to support a philosophical perspective as a central problem, the method of approach of the present proposal contemplates an analysis about the type of inquiries that characterize bioethics, the delimitation of the object studied, the most relevant methodological proposals that have been proposed and those alternatives. of search that seek to distance themselves from philosophical reflection, parallel to the various conceptualizations that start from morality and end in casuistry. The central argument is that bioethics addresses moral uncertainties that arise in interaction with life, but moral uncertainties are the object on which ethics reflects, and if ethics is a discipline that is resolved by appealing to the methods of philosophy, with this work we intend to conclude that bioethics must necessarily have a philosophical structure.

Keywords

Bioethics; Debate; Ethics; Method; Philosophy; Present.

Introducción

A la bioética le interesa resolver incertidumbres morales de nuestras acciones sobre la vida que surgen a partir del desarrollo científico y tecnológico, la acción, las costumbres o la voluntad humana. Con ello la pregunta central de la ética: ¿qué debo hacer?, es la pregunta central de la bioética; a su vez, el motivo principal de la inquietud moral son las repercusiones de nuestras acciones sobre la vida actual, el entorno ecológico y las generaciones futuras. Por ello, la bioética ha tenido una mayor presencia en la investigación biomédica y la práctica médica. Pero las incertidumbres se expanden al ámbito de nuestra relación con los animales no humanos, la agricultura, el cuidado del medio ambiente, el derecho, la política y la innovación tecnológica.

La pregunta destacada es una pregunta ética y, como tal, una interrogación de carácter filosófico. Con este escrito pretendemos sustentar que la bioética es una disciplina de una estructura eminentemente filosófica, donde se encuentran, interactúan y se desarrollan otros campos del saber, por lo cual el bioeticista no puede prescindir de saberes y métodos filosóficos en sus búsquedas de conocimientos y acciones plausibles en la vida práctica.

La bioética es una disciplina de estructura filosófica

Si bien la noción de estructura ha sido objeto de debate y posicionamientos filosóficos diversos (Piaget, 1995, pp. 6-7), nosotros, dado el carácter metodológico y filosófico de esta investigación, la referimos a “el croquis o el plano de una relación, de manera que se dice que dos relaciones tienen la misma estructura cuando el mismo plano vale para ambas, o sea, cuando una es análoga a la otra” (Abbagnano, 2012, p. 464). Así, la bioética es una disciplina de estructura filosófica porque la pregunta central que pretende resolver es una pregunta que se ha formulado y abordado de manera constante en la historia de la filosofía hasta la época actual.

Lo anterior lo sostenemos sobre las siguientes razones: la pregunta de la bioética es una de las preguntas centrales de la ética, disciplina filosófica enfocada en el análisis crítico y argumentativo de un objeto particular de valoración moral. La filosofía se puede entender, en este mismo sentido, como un campo de reflexión de carácter crítico, coherente, argumentativo, plausible, que en su devenir histórico se ha forjado a partir de esta forma reflexiva.

La pregunta referida es qué debo o debemos hacer. Y la planteamos en contextos y situaciones específicas, esto es, en un contexto moral en donde se pone de manifiesto la duda sobre lo correcto o lo incorrecto de nuestro proceder. Pero ¿por qué la pregunta destacada la identificamos como filosófica?

Es evidente que preguntarnos para saber algo no es una intención distintiva de quien hace filosofía. La vida humana requiere preguntarnos en todo momento sobre muchas situaciones y esto no implica que estemos haciendo filosofía, es más común una cuestión de sobrevivencia o por lo menos una con un alcance útil inmediato. Decía Ortega y Gasset (1997, pp. 27-30) que los hombres, además de las necesidades biológicas, tenemos necesidades intelectuales. Necesitamos conocer; por lo tanto, el preguntar para conocer y tener certezas, para decidir y actuar, es algo que nos distingue como humanos. El responder a nuestras inquietudes intelectuales requiere de procesos de indagación que realizamos usando nuestros sentidos, interrogando a otros sujetos —mediante el diálogo oral o con sus textos— apelando a nuestra inteligencia o fusionando los recursos mencionados (Cohen, 1993, p. 14).

Para que las respuestas a nuestras preguntas satisfagan nuestro interés, necesitamos indagar en la fuente adecuada: ¿cuál resuelve mejor nuestras inquietudes? Si quiero saber si ha llovido, es mejor asomarme a la calle que escuchar el noticiero; si quiero saber mis obligaciones fiscales, leo en el lugar preciso o pregunto al contador en lugar de elucubrar sobre lo que considero que es justo en mis contribuciones. La respuesta a nuestras preguntas la encontramos cuando indagamos en el lugar correcto y usamos el recurso adecuado de indagación o nos aproximamos a una fuente satisfactoria. ¿Cuál es

el proceso de indagación distintivo de la bioética?, ¿en dónde encontramos la respuesta a las preguntas de la bioética?, ¿por qué afirmamos que la bioética es una disciplina que posee una estructura filosófica?

Antes del desarrollo de la ciencia experimental, cuya forma de indagación es la averiguación a través de los sentidos y su subsunción en modelos racionales (matemáticos o lógicos), los tratados sobre el mundo se concebían principalmente como filosóficos. Anteriormente, la filosofía implicaba todo saber teórico, pero las preocupaciones específicas en ámbitos como la física, la biología, las matemáticas o la sociología condujeron poco a poco a la distinción entre aquello que consideramos una búsqueda o un saber filosófico de una búsqueda o un saber científico. Así, distinguimos el saber de las ciencias como un saber sustentado en hechos. Pero, como decíamos, no toda interrogante la podemos resolver apelando a nuestros sentidos o a la naturaleza. Este último tipo de cuestiones es el que de manera especial procura aclarar la filosofía. Esto es, las cuestiones que se resisten a ser resueltas mediante la experimentación o los sentidos.

La distinción la establecemos en función de la pregunta principal que se formula quien indaga, lo cual no implica ruptura o incomprendimiento entre filosofía y ciencia; antes bien, los filósofos apelan al conocimiento científico y los científicos se formulan preguntas filosóficas. La intención de conocer también las asemeja y hay problemas filosóficos que resolvemos apelando al conocimiento científico o problemas científicos que son superados o detectados a partir de la actitud o reflexión filosófica y los juicios de ambas se subordinan al rasero de la razón.

Un problema de filosofía moral se presenta cuando afrontamos interrogantes que no pueden ser resueltas apelando solamente a los hechos, a las normas sociales, a planteamientos de carácter jurídico o conocimientos científicos vigentes o preestablecidos. No basta con afrontar interrogantes inescrutables por la experiencia, se hace necesaria la justificación de las nociones y juicios a los que se apela; es decir, el objeto de estudio de la filosofía son las creencias, la actividad filosófica cobra sentido cuando no existe un acuerdo entre las creencias que se postulan y persiste la necesidad de encontrar una

respuesta convincente (Ayer, *La philosophie analytyque*, en Hottois, 2004, p. 331). Así, el camino por excelencia seguido por los y las filosofías es el de la razón y la racionalidad. El soporte principal de las proposiciones filosóficas se basa en juicios que tienen la pretensión de ser plausibles y convincentes.

Dicho lo anterior, la bioética sería clasificada como una disciplina de estructura filosófica porque las preguntas que se plantea son de esta índole. Las razones son las siguientes:

- a. Las nociones destacadas no tienen un referente empírico. No existe un objeto en el mundo que sea lo justo, lo bueno, lo digno, lo humano o lo maleficente. Al afrontar un problema de bioética se hace necesaria una adecuada comprensión de la realidad a la que nos referimos cuando empleamos o describimos un hecho con alguna de las características enlistadas.
- b. En bioética indagamos cuáles son las creencias más pertinentes cuando entre los sujetos que afrontan un hecho persisten diferencias. En bioética las diferencias más comunes se refieren a formas distintas de valorar los hechos o las acciones, pues los valores no son fenómenos que tengan un referente empírico. Los valores y valoraciones son construcciones históricas y sociales que han devenido entrelazadas de manera compleja con una serie de argumentos filosóficos, muchos de ellos se encuentran en la propia historia de la filosofía. En cambio, si bien pueden existir diferencias sobre los hechos, estos se resuelven apelando a las investigaciones científicas, generalmente las más actuales o las que aportan una evidencia empírica consistente.
- c. El saber científico es necesario y pertinente, pero insuficiente para resolver las preguntas centrales de la bioética. El saber científico, al basarse en hechos, aporta información relevante para sustentar en un esquema más completo de conocimiento las proposiciones de la bioética que supongan criterios especulativos. Al mencionar que es más completo, nos referimos a que una proposición científica, además de procurar la coherencia racional de sus proposiciones,

es capaz de soportarlas en la verificación empírica. Pero los problemas centrales de la bioética no se refieren a la descripción de fenómenos empíricos, sino a problemas en que se contraponen posiciones valorativas.

Si la cuestión bioética es característicamente filosófica, tal como lo hemos intentado mostrar en los anteriores párrafos, la interrogante que perseguimos en esta exposición persiste, esto es: ¿cuál es el método para atender los problemas de la bioética?

El descrédito hacia la filosofía, sus búsquedas y sus métodos desde la bioética

Si el objeto de la bioética es del tipo de objetos de que se ocupa la filosofía, entonces el método para responder las preguntas de la bioética debe ser un método filosófico. Pero la filosofía, al igual que la bioética, no tiene un método que le sea característico —pensemos en la diversidad de perspectivas y metodologías planteadas por más de dos milenios en el campo filosófico— y esta es una razón adicional para afirmar que la bioética es una disciplina filosófica. Ante la carencia de un punto de partida común para emprender la indagación bioética, podemos afrontar tres alternativas: abandonar las cuestiones de la filosofía, proponer axiomas incontrovertibles o avanzar reconociendo el carácter provisional e incierto de las propuestas filosóficas.

Dado que los problemas centrales de la bioética son problemas filosóficos, abandonar las cuestiones filosóficas implicaría también renunciar a las cuestiones de la bioética. Pero no podemos abandonar las cuestiones filosóficas porque no queremos abandonar las cuestiones bioéticas. Antes bien, las cuestiones relativas a las incertidumbres morales que tenemos sobre la salud, el medio ambiente, la investigación científica o la innovación tecnológica preocupan a los ciudadanos, a los profesionales que desempeñan sus actividades en áreas vinculadas con la vida (Sánchez, 2020) y a los gobiernos, quienes, a través de políticas públicas o legislaciones, procuran regular las conductas de los individuos en aquellas acciones sobre las que persiste la inquietud moral.

Así también lo constatamos en las obras literarias (López de la Vieja, 2019), cinematográficas (Moratalla, 2010), ensayísticas o periodísticas (UNESCO, 2015), donde es posible dar cuenta de que los ciudadanos manifiestan un interés latente por las preguntas de la bioética. Pero el interés no es comparable con una simple curiosidad intelectual, en el caso de la bioética se devela un interés genuino en tanto que las preocupaciones morales por la vida implican también a los ciudadanos que reflexionan sobre ellas. No se indaga en bioética simplemente porque a la sociedad le interesa o se entretiene con ese tipo de reflexiones, sino porque la vida misma de los individuos es el tema del debate. La motivación biológica por preservar la vida misma, de la especie, se manifiesta también como una preferencia axiológica, en donde generalmente se opta por vivir en vez de morir, no sufrir en vez de sufrir, estar sano en vez de estar enfermo. Y resulta común que la empatía, que comparten otras especies ante el dolor o sufrimiento de sus congéneres, se extienda de uno mismo a nuestros parientes, a los miembros de nuestra comunidad, a los miembros de la especie y hasta otras especies (Ramos-Zúñiga, 2021, pp. 15-25).

Una variante de la pretensión de abandonar las cuestiones filosóficas de la bioética es la que reconoce que existe la intención humana de resolver los problemas de bioética, pero, dado que los criterios de fundamentación convergente resultan imposibles, debiera abandonarse la tarea filosófica y encuadrarse el trabajo a la atención de las intenciones inmediatas. En este sentido Callahan (2021) apunta:

No existe ningún cuerpo teórico fundacional que vaya a resolver como por arte de magia los llamados problemas ‘retorcidos’ o ‘perversos’, es decir, los marcados por agudas diferencias ideológicas y políticas, por líneas difusas entre el conocimiento científico y su utilización en las políticas públicas, o por batallas dialécticas. (p. 22)

Sin embargo, las cuestiones fundacionales, ideológicas y políticas, requieren de atención, especialmente en los estados democráticos, no podemos eludirlas; antes bien, deben discutirse y justificarse para construir alternativas que garanticen la convivencia entre quienes opinan diferente. Sin duda, estos conflictos están presentes en bioética, ya que es común enfrentarnos con

posiciones morales que, a primera vista, parecen irreconciliables, pero necesitan considerarse, al igual que las cuestiones en donde persisten diferencias políticas.

Una alternativa común en los procesos de búsqueda consiste en recurrir a modelos deductivos, como si las premisas sobre las que se delibera tuvieran la claridad y nitidez de un axioma matemático. Este error es especialmente percibido en las deficientes apelaciones al principio de utilidad: se postula que una cuestión de conflicto en bioética debe procurar la justicia, la beneficencia, respetar la autonomía y evitar la maleficencia; pero se analizan situaciones como si hubiera un pleno acuerdo sobre el contenido semántico y pragmático de las nociones aludidas (Mayorga, 2018, pp. 21-31).

Los problemas de la bioética pueden ser vistos desde diferentes ángulos, pero pensar que un ángulo es el más apropiado, despreciando otras visiones, puede traer como consecuencia comprensiones parciales o incompletas para atender los asuntos en cuestión. Los principios, de ser así, no entrarían en confrontación o debate ante un caso en específico, pero la bioética no trata de aquello con lo que se está de acuerdo por completo, sino justo de aquello con lo que existen dudas y contradicciones, por lo que siempre se requiere de ponderación, así como de apelar a contextos y características específicas de cada situación. En el mejor de los casos, los principios son puntos de referencia de debate y reflexión.

Si bien al comienzo se encontraban, y aun a veces se encuentran, expresiones para definirla como ética aplicada, ética práctica, ética biomédica, éticas ambientales, ciencia para la supervivencia, que buscan delimitarla o discursos dogmáticos que esperan que todos los problemas se analicen y resuelvan a través de una sola lente (la ciencia, la medicina, el derecho, la filosofía, la religión o una religión particular, por ejemplo), o a través del mismo prisma moral predeterminado (lo que se ha denominado biomoral), cada vez se reconoce más que estos diferentes monismos (desde los saberes, los conocimientos, las teorías o las valoraciones) pueden aportar su visión de los hechos, los problemas y las soluciones, pero que no pueden ser asumidos automáticamente como verdaderos ni imponerse a los demás, sino que deben compartir con otras visiones igualmente válidas para participar en una reflexión y deliberación plural e interdisciplinaria. (Triana, 2015, p. 77)

El supuesto de que el servicio y beneficio que aportan quienes ejercen una profesión es un criterio suficiente para dirimir los problemas de la bioética, más que asumir el conflicto ético, sigue una actitud biomoral. Así, se parte de que el bien social que reporta la profesión que se practica representa al mismo tiempo los valores superiores por asumir. De tal naturaleza son, por ejemplo, las intenciones de subordinar un problema bioético a razones de orden técnico, científico, político o religioso. En el caso de la actitud técnica, la destacamos en ética médica tradicional, donde un conjunto de principios deontológicos, metas preestablecidas o juramentos parecieran suficientes para orientar cualquier conflicto moral que se hiciera presente en la práctica. Este mismo reduccionismo profesional está en las intenciones jurídicas que subordinan los conflictos éticos a lo establecido por las normas legales; de hecho, es muy frecuente que los conflictos bioéticos se diriman en las cortes, apelando a razonamientos jurídicos que consideran las normas vigentes como premisas incuestionables. Y entre quienes profesan un credo religioso, hay quienes asumen que las nociones morales de su fe son principios o razones irrefutables para resolver un conflicto moral.

Sobre la insuficiencia de las posiciones enunciadas hemos de mencionar lo siguiente: si bien la ética y la bioética analizan la pertinencia de las proposiciones morales, las intenciones de resolver un conflicto bioético, asumiendo *a priori* el carácter incontrovertible de los puntos de partida, es una vía insostenible, ya que no se reconoce el hecho de que un problema en bioética se presenta cuando dos o más posiciones se presentan *prima facie* como razonables, pero contrarias entre ellas, y, por otra parte, no se considera el carácter crítico de la ética, consistente en la revisión de nociones de origen. De manera general, las diversas posiciones enunciadas, que establecen principios éticos o morales como universales, son susceptibles de múltiples contraejemplos y refutaciones. Respecto a la moralidad tecnológica, menciona Linares:

La racionalidad tecnológica se impone como una especie de imperativo que emplaza al ser humano a transformar y explotar la realidad natural. Este ‘imperativo tecnológico’ implica que todo lo que puede realizarse técnicamente está moralmente justificado y que, al menos, todo lo técnicamente posible está en vías de ser realizado y *debe* materializarse. Ahí aparece otra vez la fuerza mayor de la razón tecnológica: nuestro destino está ya definido por ella. (Linares, 2018, p. 109)

La tecnología impone un principio moral: valora el beneficio de la innovación tecnológica, desestimando otros factores que participan en la conformación de la conciencia moral.

De este mismo tenor es el *cientificismo*, que asume que solo aquellos saberes fundados en la investigación científica son dignos de consideración: “Por *cientificismo* podemos entender la doctrina que supone que todas las respuestas correctas a preguntas que nos importan vendrán dadas por la ciencia, y que dogmáticamente recurre a la ciencia como autoridad” (Olivé, 2000, p. 61). Ante esta posición caben dos posibilidades: la primera consiste en desestimar la investigación ética y filosófica porque no pueden tomar distancia de juicios de valor y la segunda posición consiste en tratar temas que no son susceptibles de analizarse con los procedimientos de la ciencia, pero apelando a los conocimientos científicos. El principal problema de la segunda posición consiste en que incurre en la falacia naturalista, cuyas inconsistencias son subrayadas por Quesada (2012):

Es inaceptable desde una perspectiva filosófica el paso del ser al deber ser como si de suyo todo en la naturaleza tuviera un carácter bueno. En una falacia naturalista, el razonamiento puede ser correcto y válido desde la estructura formal de la lógica, pero es menester demostrar el contenido ético, el valor axiológico, de tal razonamiento. (p. 78)

Especialmente, en nombre del supremo valor de la ciencia, en cuanto criterio que describe la realidad y, por lo tanto, orienta la moralidad, se cometieron excesos como los conocidos en los procesos de investigación que dieron lugar a los juicios de Núremberg.

Lo que hallamos en estas propensiones es una especie de reduccionismo cultural, es decir, reducir la problemática bioética a la cultura profesional, ideológica, religiosa o política, tomando como punto de partida válido los postulados morales de la cultura a la que se adhieren quienes analizan o deliberan. Por lo anterior, la misma crítica es aplicada para quienes desde una tradición jurídica, religión, moral o doctrina filosófica específica tienen la intención de

analizar los problemas de la bioética, negando así su carácter filosófico y complejo. Cuando nos referimos a la negación del carácter filosófico, hablamos de la carencia de un examen crítico de nociones de partida del análisis.

De manera general, postulamos que las posiciones que abandonan el carácter filosófico de la bioética o que apelan a un reduccionismo cultural, antropológico o sociológico, abandonan también el foco ético de los problemas que se procuran resolver a través de la bioética.

La diversidad ontológica, teleológica y metodológica en bioética

Si la bioética es una disciplina filosófica y la filosofía no tiene un método común, entonces la bioética no tiene un método propio o único. Beauchamp y Childress (2019), entre otros autores, señalan como teorías con una propuesta metodológica para la bioética el utilitarismo, el kantismo, la ética del carácter, el individualismo liberal, el comunitarismo, la ética del cuidado, la casuística y el principalismo. A estas posiciones podríamos añadir otras propuestas consistentes, tales como el pragmatismo (Hottois, 2011), el personalismo con la propuesta del método triangular (Garcés, 2014; Sgreccia, 2009), la ética jurídica (Atienza, 2004) o el contractualismo (Pérez, 2019). Pero en filosofía podemos identificar aún más alternativas teórico-metodológicas. Ferrater Mora (1994), en referencia a Richard Mackeon, destaca tres métodos generales de la filosofía: dialéctico, logístico y de indagación; Bochenski (1973) distingue cuatro métodos contemporáneos: fenomenológico, semiótico, axiomático y reductivo; por su parte, Abbagnano (2012) destaca los siguientes métodos: por definición, por demostración, dialéctico, trascendental, axiomático, intuitivo, semiótico, fenomenológico e inductivo. La lista puede agrandarse ya que, en la historia de la filosofía, cada propuesta relevante implica al mismo tiempo una propuesta metodológica; y esta afirmación también es, por su carácter filosófico, aplicable a la bioética.

Por otra parte, si los objetos determinan las metas de un método, se hace evidente que la bioética, al intentar atender problemas morales sobre la vida, trata múltiples objetos; así, Bonete (2010, pp. 29-49) destaca nueve ramas de la bioética: ética clínica, ética sanitaria, ética bio-médica, ética de la reproducción humana, gen-ética, eco-ética, zoo-ética, tanatoética y neuroética. Pero si consideramos algunas divisiones específicas, podríamos aumentar considerablemente el listado; por ejemplo, en ética biomédica podríamos tratar temas tales: compensación a pacientes, consentimiento informado, uso de placebo, experimentación con grupos vulnerables, manejo de datos, etcétera (CIOMS, 2017).

Finalmente, si las metas que nos proponemos en una búsqueda de conocimientos o una actividad práctica orientan el tipo de actividades que debemos realizar para lograrlas, entonces también podemos percibir que en bioética no hay metas únicas. Por lo menos identificamos cuatro actividades distintas que realizan los que se ocupan de la bioética, con metas diferentes: 1. Deliberativas, en donde se buscan acuerdos ante problemas específicos, esta es la actividad que caracteriza a los comités de ética; 2. Investigación, la cual se realiza en las diferentes ramas de la bioética; 3. Enseñanza y difusión, ante diferentes sectores de la sociedad se realizan estas actividades, pasando por los sujetos implicados en un problema y los grupos que participan en comités de ética, en cuya formación profesional requieren de la comprensión de la bioética y se especializan a través de estudios de posgrado; 4. Negociación, cuando se precisa llegar a acuerdos que tienen repercusiones públicas, tales como tratados de tipo comercial o legislativo, en gran medida determinados por conflictos de intereses.

En resumen, ¿cómo podríamos plantear un método para la bioética cuando nos enfrentamos con una variedad de objetos, de fines y alternativas teórico metodológicas?

Aproximaciones metodológicas a los problemas filosóficos de la bioética

La afirmación central en este artículo es que, al enfrentar un problema de bioética, se persigue una pregunta ética y, por lo tanto, debe apelarse a métodos éticos y filosóficos.

Entre las propuestas metodológicas, específicamente filosóficas, se plantea la identificación de criterios que sean válidos para cualquier objeto de estudio. Tal ha sido la pretensión logicista: al presuponer que el conocimiento se expresa a través del lenguaje y del pensamiento, entonces toda proposición debiera respetar las reglas de un recto pensar, evitando la contradicción.

Por su parte, la ontología y la epistemología, al clasificar la diversidad de los entes y el acceso a su conocimiento, proponen y clasifican entes cognoscibles, distinguiendo aquellos que podemos conocer de aquellos ante los que cualquier intento será infructuoso. Entre las posiciones que suponen que todo o algún tipo de conocimiento es infructuoso sobresalen los escepticismos, que pueden ser generales o específicos; entre los específicos destacamos el escepticismo metafísico, el sensitivo y el moral. Ahora bien, en bioética nos enfrentamos a problemas de orden filosófico sobre los que demandamos solución. En este sentido, la historia de la filosofía, que ha sido también una historia de propuestas metodológicas, nos ofrece un sinfín de alternativas para reflexionar de manera crítica y general acerca de los caminos que conviene seguir y aquellos que debemos abandonar en nuestras búsquedas. Así mismo, mediante la ontología y la epistemología podemos reconocer los tipos de objetos e identificar las amplias o limitadas posibilidades de postular proposiciones pertinentes en bioética.

La filosofía es una actividad crítica que en su búsqueda de certezas no se conforma con admitir lo postulado por la tradición o las autoridades y este mismo espíritu es el que parece ser apropiado para la bioética. Por eso no existe un método único ni definido para la filosofía ni para la bioética, la búsqueda de certezas obliga a construir de manera continua alternativas pertinentes sin dejar de considerar los aciertos reconocidos en la misma historia

de la filosofía, que también es la historia de las búsquedas y, por lo tanto, de los métodos; historia en la que se escriben nuevos capítulos con la bioética. Más que discriminar las diversas alternativas metodológicas para la bioética, para saber cuál alternativa resulta superior a otra, lo que resulta apropiado es el reconocimiento de los elementos críticos razonables que ofrece cada una de ellas y la discriminación, en todo caso, se realiza sobre la pertinencia en la reflexión de casos y contextos específicos. Un método filosófico, al igual que un método en bioética, no es algo dado hoy y por siempre, es una construcción crítica continua, en donde inconsistencias o limitaciones, así como aciertos, han de ser reconsiderados en el diseño de estrategias o abordajes.

Si bien la bioética tiene ramas y objetos diferentes, un aspecto común es que nos referimos a entidades cuya reflexión se orienta a la resolución de un conflicto moral. Entre filosofía y ciencias no hay conflicto, sino complementariedad para un abordaje cabal de los problemas, por eso las especialidades médicas, la biología, la psicología, el derecho o la política contribuyen a tener un saber más completo en la búsqueda de las soluciones de los conflictos éticos, insoslayables en los procesos reflexivos. Así, hay propuestas metodológicas en bioética que son pertinentes para unos objetos, pero no para otros; por ejemplo, una innovación tecnológica puede no encontrar parangón en la historia de la ética, de manera que un tipo de casuística deductiva o tendiente solo a analogías los resuelva, simplemente porque antes no se había presentado una situación semejante. Así mismo, la pretensión de respetar la dignidad de los individuos puede carecer de sentido para algunas de las indagaciones sobre animales no humanos o el medio ambiente.

Si los fines en las diversas actividades designadas como bioéticas parecen no tener la misma finalidad, en el fondo sí podemos plantear una meta común; esta es: resolver problemas morales respecto a la biosfera. A fin de cuentas, en la enseñanza pretendemos formar individuos capaces de conocer de raíz los problemas y de atenderlos; en las negociaciones buscamos acuerdos que destraben diferencias entre los involucrados; en la investigación intentamos exponer posiciones fundamentadas y, mediante la deliberación, decidir cuál es el mejor curso de acción posible en casos específicos. En otras palabras, la meta principal es un asunto de ética en el que ya no solo se reclama el auxilio

de diversas disciplinas o saberes científicos, sino el saber de los expertos en áreas más prácticas, tales como la pedagogía, la política o la retórica. El centro de la bioética es el debate y la reflexión sobre problemas y dilemas morales y justo este es el campo de la filosofía moral.

Las metas, los objetos y las teorías que dan cuerpo a una posible metodología para la bioética requieren del saber justificado de las ciencias, de las disciplinas prácticas con las que lograr lo que nos proponemos y de saberes y destrezas para abordar filosóficamente el asunto central que convoca a la ciudadanía que enfrenta dilemas morales respecto a la vida. Si bien hay expertos en filosofía, esto no significa que la filosofía sea un asunto exclusivo de los filósofos, pero sí hace falta de una actitud filosófica. Es decir, todo aquel que aborda un problema de bioética irremediablemente aborda un problema filosófico y la búsqueda de solución solo puede realizarse procediendo filosóficamente, esto es, sustentando nuestras creencias en razones, en argumentaciones consistentes, apelando a saberes confiables, reconociendo el valor de las razones de quien piensa diferente, teniendo la sensibilidad para reconocer errores cuando nos equivocamos, disposición para cambiar de opinión, intención de revisar nuestros puntos de partida cuantas veces sea necesario.

Ante un problema de bioética, asumimos una posición ética y, por lo tanto, una posición filosófica, la cual podrá ser considerada relevante o un criterio de decisión cuando se aportan razones suficientes y convincentes para los involucrados o deseosos de resolver la problemática en cuestión. Las razones en las que se soporta un punto de vista en bioética, para cualquiera de los fines expuestos, no son necesariamente de orden filosófico, apelamos y sustentamos nuestras posiciones en los saberes y conocimientos de la medicina, la biología, el derecho, la sociología, la psicología, la política, etcétera. Aun si admitimos la pertinencia de la falacia naturalista, el deber moral puede resultar imposible si las condiciones del ser son un impedimento. El problema ético ha de distinguirse de otro tipo de problemas técnicos, políticos, jurídicos o económicos. Es decir, cuando no existen diferencias morales sobre lo que debemos hacer, entonces no estamos ante un problema moral. Sin embargo, puede haber saberes de otra índole, científicos, técnicos, jurídicos o económicos, que resultan un impedimento para atender el deber sobre el que existe coinciden-

cia. En dichas circunstancias, se hace necesaria la intervención de los expertos en las áreas en conflicto, en busca de la resolución del problema no ético, pero de atención imprescindible en el plano de la bioética. La situación descrita sí cobra una dimensión ética cuando existe imposibilidad extra-moral para operar una acción moral consensada; en tal caso han de proponerse alternativas o nuevos deberes posibles.

La bioética revoluciona la ética y la filosofía en tanto que no se conforma con la presentación de modelos teóricamente consistentes; además, procura garantizar las condiciones de posibilidad material de los deberes de acción.

El filosofar propio de la bioética no puede limitarse a interpretar el mundo. De poco o nada sirve si no contribuye a transformarlo. Debe ser una reflexión comprometida con cursos de acción que promuevan el bien integral de los humanos y de los demás vivientes en nuestro planeta. (Ferrer, 2009, p. 39)

La atención de los objetos y problemas de que se ocupa la bioética, la ética y la filosofía ha de partir de buenas razones, en cuya constitución, como hemos dicho, no solo se debe considerar información que no proviene del campo de la ética, sino también deliberar sobre las razones de tipo filosófico en conflicto, en busca de consensos o acuerdos. Así, los valores, los principios éticos o políticos, las preferencias de los participantes, las nociones antropológicas y con frecuencia metafísicas son objeto de deliberación, en todos ellos recae propiamente el problema bioético. Su fundamentación se logra apelando a las teorías éticas y filosóficas o construyendo nuevas alternativas de análisis y reflexión filosófica.

De lo anterior se sigue que el camino es la argumentación, más especialmente las diferentes disciplinas que constituyen la teoría de la argumentación (Bermejo Luque, 2014). En el proceso, lo cual resulta común en todo problema filosófico, nos enfrentamos con dos o más posiciones o puntos de vista en conflicto que precisan un punto de convergencia. Para la bioética, partimos del supuesto de que la proposición o proposiciones morales que prevalecerán son aquellas que ofrecen mejores argumentos. Lo anterior supone cierto *ethos* filosófico por parte del bioeticista, consistente básicamente en estar dispuesto a escuchar las razones de quien piensa diferente, en argumentar, en contra-

argumentar, en retirar sus puntos de vista cuando sus argumentos han sido refutados y en optar por la posición que ha resultado mejor sustentada (Van Eemeren & Grootendorst, 2010). Esto es así porque el carácter crítico de la filosofía requiere que el faro de quien filosofa sean las certezas fundadas en buenas razones; aun el escéptico y el relativista radical ofrecen razones sobre su visión del mundo.

El bioeticista requiere de la dialéctica porque en el trabajo nodal de la bioética se enfrentan dos o más puntos de vista de complejidad creciente; se busca superar las diferencias a través del diálogo, de una construcción asociada de consensos, consistente en precisar conceptos, revisar y mejorar razonamientos; de actores dispuestos a pensar de manera colectiva en un fin común. La bioética también precisa de la retórica porque procura la persuasión para la acción mediante el uso de la palabra y la atención de aspectos emocionales, racionales y actitudinales de los involucrados. Y la lógica contribuye a la construcción de mejores razonamientos y a la evasión de falacias y sesgos, sin descuidar datos relevantes.

Conclusiones

Hasta aquí hemos argumentado que la bioética se construye y se constituye a partir de un andamiaje de carácter filosófico. En la actualidad existen algunos consensos sobre las características generales de la bioética, como su carácter laico, la interytransdisciplinariedad en el análisis de sus problemas, la pluralidad y diversidad de su metodología y perspectivas éticas, etc. No obstante, no hay que olvidar que la bioética tiene poco menos de un siglo de haberse apenas formulado, que se encuentra en una fase inicial de su desarrollo.

El debate, la reflexión y la discusión son de carácter filosófico. Las peculiaridades propias del pensar filosófico, su andamiaje crítico, su argumentación plausible, la forma inquisitiva del preguntar acerca de lo bueno, lo deseable o lo no permisible son parte de la estructura vertebral de la bioética, sin ellos no podrían realizarse los diversos ejercicios, propósitos y actividades que la

bioética pretende. En toda discusión bioética se alude a conceptualizaciones y debates utilizando diferentes perspectivas y corrientes de la filosofía moral, como el utilitarismo, la casuística, la ética de principios, etc., al igual que nociones acerca del deber y la dignidad, la bondad, la no maleficencia, entre muchas otras. A ello le sumamos toda la tradición y discusión filosófica acerca de la moral o la ética, sin menoscabo de las discusiones y aportes de las disciplinas del saber teórico y práctico, que enriquecen y construyen este nuevo campo emergente, siempre con un carácter crítico filosófico.

Declaración de contribución de autoría

El presente trabajo es el resultado de una investigación colectiva iniciada en 2021, en donde los autores presentamos los métodos de la bioética. Después de confrontar los hallazgos de nuestras investigaciones, de manera colectiva, identificamos los puntos de convergencia y de desavenencia para, posteriormente, diseñar el esquema del texto y definir las principales argumentaciones. Ya teniendo los elementos sustantivos, las acciones fueron las siguientes: 1. Mayorga redacta la primer versión del documento; 2. Arellano realiza una revisión puntual de la versión, realiza aportes sustanciales y señalamientos sobre el papel de la filosofía en el campo de la bioética; 3. Reunión colectiva para la elaboración de la versión definitiva; 4. Arellano realiza una última revisión de las tesis principales, ajusta el texto a las condiciones editoriales de la revista y presenta la propuesta.

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 lo tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Abbagnano, N., & Fornero, G. (2012). *Diccionario de Filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Atienza, M. (2004). Juridificar la Bioética. Una propuesta metodológica. En: *Bioética, Derecho y Argumentación* (pp. 33-79). Temis.
- Beauchamp, T., & Childress, J. (2019). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press.
- Bermejo Luque, L. (2014). *Falacias y argumentación*. Plaza y Valdés Editores.
- Bochenski, I. (1973). *Los métodos actuales del pensamiento*. Ediciones Ralp.
- Bonete, E. (2010). *Neuroética práctica: Una ética desde el cerebro (Ética aplicada)*. Desclée de Brouwer.
- Cabanchik, S. (2012). La cuestión del método en Filosofía. En: *Filosofía de la Filosofía* (p. 254). Trotta.
- Callahan, D. (2021). Bioética: pasado y futuro. En: *¿Por qué una Bioética Global?* (pp. 19-23). UNESCO.
- CIOMS. (2017). *Pautas éticas internacionales para la investigación relacionada con la salud con seres humanos*. CIOMS, OPS, OMS.
- Cohen, M. (1993). *Introducción a la lógica y al método científico*. Amorrortu.
- Escobar, J., & Aristizábal, T. (2015). Los principios en la Bioética: fuentes, propuestas y prácticas múltiples. *Revista Colombiana de Bioética*, 6(3), 76-79. <https://doi.org/10.18270/rcb.v6i3.1057>
- Ferrater, J. (1994). Método. En: *Diccionario de Filosofía*. Ariel.
- Ferrer, J. J. (2009). La bioética como quehacer filosófico. *Acta Bioethica*, 15(1), 35-41. <https://doi.org/10.4067/s1726-569x2009000100004>

- Garcés, G., & Giraldo, C. (2014). Metodología para la deliberación en el modelo bioético personalista con fundamentación en la virtud. *Revista Lasallista de Investigación*, 11(1), 203-216. <http://revistas.unilasallista.edu.co/index.php/rldi/article/view/579/318>
- Hottotis, G. (2004). *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad / History of Renaissance Philosophy to Postmodernism*. Cátedra.
- Hottotis, G. (2011). ¿Qué es la Bioética? Fontamara.
- Linares, J. (2018). Hacia una ética para el mundo tecnológico. *ArtefaCToS. Revista de Estudios de la Ciencia y la Tecnología*, 7(1), 99-120. <https://doi.org/10.14201/art20187199120>
- López de la Vieja, M. T. (2019). *Bioética y literatura*. Plaza y Valdés.
- Mayorga, C. (2018). Del manual a la deliberación en la ética clínica. En: *Bioética, bioderecho y farmacología*. (pp. 21-30). Universidad de Guadalajara, Puerto Vallarta.
- Moratalla, D. (2010). *Bioética y cine: De la narración a la deliberación*. Editorial San Pablo.
- Olivé, L. (2000). *El bien, el mal y la razón*. Paidós.
- Ortega, J. (1997). *Unas lecciones de metafísica*. Alianza Editorial.
- Pérez, J. (2019). El Contractualismo como fundamento de implicación en cuestiones morales sobre la naturaleza y el ambiente. *Revista Colombiana de Bioética*, 14(1). 4-19. <https://doi.org/10.18270/rcb.v14i1.2394>
- Piaget, J. (1995). *El estructuralismo*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Quesada, F. (2012). La falacia naturalista en la Bioética. *Praxis. Revista de Filosofía* (68-69). 73-109. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/5547>

- Ramos, R. (2021). El origen de la cultura ética. En: *La cultura bioética en la sociedad contemporánea* (pp. 15-25). CONBIOÉTICA y Comisión Estatal de Bioética, Jalisco.
- Sánchez, V. (2020). Infodemia científica en tiempos de pandemia. *Gaceta de la Universidad de Guadalajara*. (17/07/2020). <http://www.gaceta.udg.mx/infodemia-cientifica-en-tiempos-de-pandemia/>
- Sgreccia, E. (2009). *Manual de bioética. I: Fundamentos y ética biomédica*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Triana, J. A. E., & Tobler, C. A. (2015). Los principios en la bioética: fuentes, propuestas y prácticas múltiples. *Revista Colombiana de Bioética/Revista Colombiana de BioéTica*, 6(3), 76. <https://doi.org/10.18270/rcb.v6i3.1057>
- Van Eemeren, F. H., & Grootendorst, R. (2010). *Speech Acts in Argumentative Discussions: A Theoretical Model for the Analysis of Discussions Directed towards Solving Conflicts of Opinion*. Walter de Gruyter.
- UNESCO. (2015). *Manual de bioética para periodistas*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000243107>

Forma de citar este artículo en APA:

Verhelst Hoyos, S. (2024). Glosas introductorias al estudio del cuerpo presente: capitalismo e historia en clave política. *Perseitas*, 12, 219-245.

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4763>

GLOSAS INTRODUCTORIAS AL ESTUDIO DEL CUERPO PRESENTE: CAPITALISMO E HISTORIA EN CLAVE POLÍTICA^a

Introductory glosses on the study of the present body:
capitalism and history in a political key

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4763>

Recibido: junio 19 de 2023. Aceptado: abril 2 de 2024. Publicado: junio 4 de 2024

Santiago Verhelst Hoyos*

Resumen

En los últimos años, el cuerpo ha aflorado como una de las preocupaciones reinantes en lo que se refiere a los estudios humanos y sociales. El estudio sobre el cuerpo es una exigencia para el conocimiento no solo de la semblanza humana, sino también del mundo y las condiciones sobre las cuales los cuerpos pueden subsistir y relacionarse entre sí. El cuerpo como una categoría u objeto de estudio es problemático, porque parece resistirse a una aprehensión total o a una nominación fija que lo excluya del constante devenir de la vida humana.

^a El presente artículo es fruto de la investigación de maestría titulada: “Altas Corpóreo: por una cartografía inacabada del cuerpo en clave de una política de la superficie”. En ella se procuró concretar el cuerpo como categoría política desde distintas perspectivas teóricas.

* Magíster (c) en Estudios Políticos por la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: sverhelst@unal.edu.co, ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2198-4166>.

En consecuencia, su estudio se abre de manera profusa y desde distintos ejes teóricos. En el presente escrito se procura establecer algunas pistas para la reflexión sobre el cuerpo en el mundo contemporáneo a través de la consideración del cuerpo en la historia y en el capitalismo, con un fuerte énfasis en la potencialidad política que siempre está implicada en los cuerpos.

Palabras clave

Capitalismo; Cuerpo; Historia; Materialismo; Política; Relación.

Abstract

In recent years, the body has emerged as one of the prevailing concerns in the field of human and social studies. The study of the body is a demand for understanding not only human semblance, but also the world and the conditions under which bodies can subsist and interact with one another. The body as a category or object of study is problematic because it appears to resist total comprehension or fixed labeling that excludes it from the constant becoming of human life. Consequently, there is a need to open its study from various theoretical perspectives. This paper seeks to establish some paths for reflection on the body in the contemporary world through the consideration of the body in history and capitalism, with a strong emphasis on the political potentiality that is always implicated in bodies.

Keywords

Body; Capitalism; History; Materialism; Policy; Relation.

Introducción

El cuerpo constituye la primera semblanza material que un sujeto puede tener en relación consigo mismo. Somos cuerpo: antes, durante y después del alumbramiento. Crecemos siendo cuerpo y, cuando todo concluye, solo queda un cuerpo sin movimiento y sin respuesta. El cuerpo es una evidencia multiforme que se implica en la estructura y la existencia de todo ser. No obstante, el cuerpo, como un posible objeto de estudio en las diferentes disciplinas sociales y humanas, es una realidad que se ha hecho plausible solo recientemente. Es probable que los estudios culturales y de género sean los dos campos que han asumido la exigencia, en los últimos años, de concretar el cuerpo, como categoría y materialidad, en los diferentes discursos sobre la semblanza humana y sus múltiples circunstancias. Al respecto, puede pensarse en posturas como la precarización del cuerpo y de la vida, según Judith Butler (2017); en el lugar del cuerpo feminizado en la producción de mano de obra del sistema capitalista, según Silvia Federici (2022); o en la necesidad de manifestar una posición política que tiene en su centro el cuerpo, tal como lo indica Preciado (2011).

Lo referido representa esfuerzos fructíferos y contundentes sobre las condiciones actuales en las que se encuentran los cuerpos y cómo estos pueden abordarse. Sin embargo, el cuerpo, como evidencia y escenario en el cual la vida misma encuentra despliegue, siempre es problemático, obtuso e incompleto. Así mismo son los desarrollos teóricos sobre el cuerpo. Toda investigación que lo toma como su objeto principal de indagación y de significación debe conformarse con ser provisional y, cuanto menos, inacabada. Este reconocimiento del cuerpo como algo problemático en lo que respecta a la posibilidad de su estudio es planteado por diversos pensadores: Mabel Moraña, David Le Breton, Michela Marzano, Arthur C. Danto, Michel Serres, Jean-Luc Nancy, entre otros. Además, es imposible emprender una investigación acerca del cuerpo sin tomar en cuenta y explicitar esta consideración inicial que el mismo cuerpo parece exigir: el cuerpo es problemático.

En el presente escrito se pretende indicar de manera breve y aproximativa, a partir de diferentes campos explicativos, cómo puede pensarse el cuerpo actualmente; estos campos son: la historia y el capitalismo desde una perspectiva política. Para ello, se establecen cuatro parajes o momentos sobre los cuales se discute el cuerpo. Primero, se señala el punto de partida de la investigación y se procura establecer el contorno político del cuerpo; segundo, se presenta el papel del cuerpo en la historia y cómo este puede ser introducido en ella; tercero, se expone cómo el capitalismo se encripta en el cuerpo y cómo el cuerpo ocupa un lugar en este; cuarto, se formula una síntesis de las ideas expresadas.

Examinar el cuerpo en la contemporaneidad supone establecer una relación crítica con los estratos que lo hacen pensable, en tanto estos mismos lo comprenden: la historia, que posibilita la inteligibilidad de un cuerpo particular que adviene a nosotros como presente; el capitalismo y la figuración del cuerpo que tenemos y somos. Empero, también es necesario afrontar la potencialidad política que anida en todo cuerpo, la cual radica, precisamente, en su capacidad de relación.

Punto de partida: el problema del cuerpo y su condición política

Pensar el cuerpo es, de cierto modo, instituir o explicitar una figuración existente sobre este: qué puede hacer, de qué maneras puede relacionarse, qué le es posible, cómo puede comprenderse un cuerpo visualmente; es decir, plantear una capacidad de agencia sobre los cuerpos.¹ Esto se corresponde con la posibilidad de relación que anida en los cuerpos en relación con otros y el lugar que se forma en y con el mundo. De igual modo, hay una señal permanente en lo que se refiere al cuerpo: él siempre supone otros cuerpos y la oportunidad de cualquier tipo de relación. El cuerpo está puesto siempre hacia un afuera; en este sentido, el cuerpo tiene una carga inherentemente política, si esta es entendida, al igual que lo hace Rancière (2019), como un

¹ Esto se refiere tanto al potencial práctico como teórico-reflexivo que reside en los cuerpos. No puede pensarse en ninguna actividad ejercida desde el cuerpo como si esta pudiese ser llevada a cabo por fuera de él. Considerar la capacidad intelectiva humana como algo externo al cuerpo evocaría la imagen elaborada por Gallagher y Zahavi (2014), es decir, un cerebro autosuficiente en un balde, capaz de considerar el mundo aun desprovisto de él.

modo de actuar y un tipo de relación específica que dan paso al sujeto político: “es la relación política lo que permite pensar al sujeto de la política y no al contrario” (p. 51). Por ello, toda comprensión del cuerpo implica siempre un trasfondo político. Cuerpo y sujeto coinciden por entero al instituirse la política como una relación específica. Esta relación no determina la política como una cualidad inherente o esencial del ser humano, como también es planteado por Arendt (2008), sino que se encuentra en un hacia afuera, en un con otros y, de un modo más determinante, según el mismo Rancière (2019), en modos de actuar concretos desde un emplazamiento singular, lo cual solo es posible desde la semblanza corporal y el vínculo del cuerpo con el espacio desde el cual este puede posicionarse y verse afectado por los efectos de su agencia.

El cuerpo es ineludiblemente político, por y en nuestra condición de ser cuerpo podemos relacionarnos con el mundo y con las demás personas. Un cuerpo siempre supone otros cuerpos y las relaciones entre estos. Ningún cuerpo puede darse lugar a sí mismo genéticamente, ni ser absolutamente autosuficiente. Somos cuerpos relacionados incluso antes de siquiera hablar o considerarnos un *yo*. Si, como lo entiende Arendt (2008), la política es aquello ubicable en el *entre* de los hombres, esto supone necesariamente la consideración de que los hombres se relacionan a través de sus cuerpos y ello solo es posible en la medida en que se hallan emplazados en el mundo. Así mismo, el cuerpo nunca puede dejar de estar en contacto con el mundo, materialmente siempre se encuentra en contacto con algo. En este sentido, la pregunta por la política también es una pregunta dirigida hacia el mundo y cómo este puede ser habitable para los cuerpos (Arendt, 1993), para dar lugar a ese *entre* referido por Arendt. De manera similar entiende Agamben (2021) el ámbito de la política cuando designa el rostro como un elemento primordial de esta. Si la política parte de la posibilidad de que los hombres se relacionen entre sí, esto no se refiere únicamente al acto lingüístico, sino también a los gestos y a la expresividad que se manifiesta por medio del rostro. La comunicación sin gesto y sin rostro sería simplemente un acto mecánico de mensajería. Comunicarnos supone la posición, la inflexión de un emisor y la receptividad de un alguien que puede tomar una postura en torno a lo que se le dice. Tanto en el caso del emisor como en el del receptor hay una corporalidad inmersa, piénsese en el

tomar o tener posición, en la postura, entre otros. Lo que se pretende poner en evidencia es que el cuerpo es político porque en él es posible realizar cualquier tipo de relación material entre otros cuerpos, las condiciones de existencia y el mundo.

Ahora bien, que el cuerpo mismo sea algo problemático es subrayado por Nancy (2007) en *58 indicios sobre el cuerpo*: “El cuerpo es material. Es denso. Es impenetrable. Si se lo penetra, se lo disloca, se lo agujerea, se lo desgarra” (p. 13). Sin embargo, esta indicación del cuerpo como algo llanamente material se hará cada vez más evanescente a medida que diferentes factores y sentidos que atraviesan al cuerpo sean explicitados e integrados en la discusión: las relaciones y afectos entre los diferentes cuerpos; el hecho de que el cuerpo se está realizando constantemente a sí mismo; las ideaciones, constructos históricos, jurídicos, políticos y filosóficos que se refieren a una figuración determinada del cuerpo; la posibilidad del pensamiento y los actos dialógicos, entre otros. En este sentido, es razonable afirmar que el cuerpo nunca es algo totalmente acabado. El cuerpo, como es entendido por Moraña (2020), rehúye y escapa —aunque él sea inevitable, pues somos cuerpo— a una significación cabal. El cuerpo siempre está volviéndose otro, puede pensarse en todos los procesos biológicos e, incluso, fenotípicos a los que está expuesto un cuerpo a lo largo de su ciclo vital. Nacemos, crecemos y morimos en un cuerpo que es el mismo, pero que, a la par, difiere de las etapas anteriores de nuestra biografía. El cuerpo, desde una aproximación ontológica, es contingencia, es accidente, aparece; está sujeto al constante devenir del mundo porque se encuentra emplazado y compuesto por él. En correspondencia, el cuerpo incorpora al mundo en sí a través de lo que consume, lo que toca, lo que significa, lo que excreta. El cuerpo se mundaniza y hace mundo desde la variabilidad de su agencia (Rosa, 2019).

Otro factor que hace del cuerpo algo problemático es la determinación de este como un objeto. Toda recepción sensible del cuerpo lo incluye, inevitablemente, desde la sensibilidad que hace posible vislumbrarlo, observarlo, palparlo o enunciarlo. Este factor es denominado por Michela Marzano (2007) como *el estatuto ambiguo del cuerpo*. El estatuto ambiguo del cuerpo puede

ser significado como esa imposibilidad epistemológica de fijar al cuerpo completamente como un objeto o una cosa y que, al mismo tiempo, el cuerpo sea por entero, desde algunas posturas, una conciencia pensante separada del mundo. Para dar profundidad y contorno al estatuto ambiguo del cuerpo, Marzano (2007) establece una nominación dicotómica, dos sentidos que no necesariamente se excluyen en el discurrir teórico, pero sí dan cuenta de dos figuraciones adversas sobre cómo puede entenderse el cuerpo, esto es, el *cuerpo-sujeto* y el *cuerpo-objeto*.

El *cuerpo-objeto* es la articulación discursiva que entiende el cuerpo exclusivamente desde su predominancia material. El cuerpo, en este sentido, es extensión, finitud, aquello que puede ser tocado, que ocupa un lugar en el espacio, es un *objectum* en su sentido etimológico más directo, es decir, algo que se pone delante de nosotros, algo que, en buena medida, puede ser distingüible y diferente de aquello que lo percibe. Como muestra del *cuerpo-objeto* puede tomarse en consideración algunas de las reflexiones de las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes (2011). El filósofo francés distingue entre tres tipos de sustancias: *res extensa* (1), *res cogitans* (2) y Dios como sustancia infinita y perfecta (3). Ahora bien, esta distinción tiene el propósito, al menos para lo que tiene que ver con la corporeidad, de probar cómo es más convincente demostrar la propia existencia sobre la base de la apercepción del espíritu o el intelecto humano que a partir del mismo cuerpo. El cuerpo para Descartes, hasta el momento en el cual manifiesta su famosa distinción entre los diferentes tipos de sustancias, es algo dudoso y tachable por su estructura y conformación. Este, aunque no sea el único, pertenece a la *res extensa*. En contraposición, el espíritu humano no se refiere compositivamente a ningún tipo de extensión y, por ende, es señalado como *res cogitans*. No es de extrañar que en esta misma obra Descartes (2011) aluda a sí mismo en cuanto cuerpo como una máquina, y con todas las propiedades de un cadáver.² Sobre este particular, puede connotarse un sentido reminiscente en la figuración del cuerpo por el capitalismo (Martínez, 2004) y las líneas de ensamblaje fordista (Martin, 1987).

² “En primer lugar me consideraba como alguien que poseía un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y de carne, tal como aparece en un cadáver, y a la cual designaba con el nombre de cuerpo” (Descartes, 2011, p. 171).

Por otra parte, con el *cuerpo-sujeto* se da cuenta de cómo el cuerpo es el único lugar factible en el cual puede darse el pensamiento y la conciencia de sí, lo que implica la formación de la identidad y la constitución de una subjetividad. Pese a que se puede citar a múltiples autores para considerar el *cuerpo-sujeto*, tales como: Marx, Spinoza, Hume, entre otros, es probable que este sentido de lo corporal solo haya alcanzado profundidad y una explicitación total en virtud del influjo fenomenológico del siglo XX por parte de Edmund Husserl en autores como Merleau Ponty, Henry, Lévinas y Sartre. Ya Husserl (2005) en el segundo libro de *Ideas* declaraba un contraste significativo entre el cuerpo como una cosa material y el resto de las cosas materiales que integran el campo experiencial de los sujetos. El cuerpo es aquel objeto del cual nunca podemos distanciarnos. Para Husserl, el cuerpo representa el centro de toda orientación en el mundo y los objetos que en él se encuentran. Es el nexo esencial entre el *yo volitivo* y el movimiento que este puede ejercer en el mundo. Todo en cuanto acontece en relación con un *yo* tiene como punto de referencia un *aquí*, este *aquí* es dispensado por el cuerpo y sus sentidos, que están presentes en el mundo fenoménicamente. De igual forma, el cuerpo tiene inscrito en sí mismo una capacidad de padecimiento: esto no se refiere exclusivamente al dolor o alplacer del cuerpo como una sensibilidad concreta respecto del mundo; el padecer corporal pone de relieve que todo movimiento de un cuerpo es al mismo tiempo el movimiento de un agente que es el *yo*. Mover nuestras manos es mover nuestro cuerpo. Adicionalmente, si nuestro cuerpo no se siente bien, somos nosotros quienes padecemos el malestar afectándonos íntegramente; esto también es aplicable para los estados anímicos.

El cuerpo es problemático, es ambiguo, es variable, se halla en una permanente tensión que hace insostenible la empresa de referirse a él de forma cabal y completa. En este sentido, todo trabajo que pretenda tomar el cuerpo en su interior debe hacerlo desde la exigencia que el mismo cuerpo reclama, esto es, una perspectiva múltiple, profusa y provisional. Con la expresión *glosa* se quiere dar cuenta de esta imposibilidad de captar por entero al cuerpo y de que, siempre que se escribe sobre el cuerpo, se hace en función de una aproximación. Una glosa, desde su origen mismo como término, en latín *glossa* y en

griego $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha$, siempre coincide con la necesidad de explicar un texto o una expresión de difícil acceso. Por otro lado, también se refiere a un agregado o a una anotación realizada a un texto ya finiquitado.

El papel y el lugar del cuerpo en la historia

La idea de una historia en la que se dé lugar al cuerpo parece un ejercicio inmenso y descomunal, incluso un callejón sin salida. Sobre todo, si se considera la marginalidad del cuerpo, por su constitución accidental, para la ontología occidental. Resulta problemático desde la falta misma de nominación o de interés en el pensamiento occidental concebir el cuerpo con un valor histórico.³ Sin embargo, el cuerpo siempre ha estado presente, aunque de forma periférica, en la producción de conocimiento humano y la construcción material de la historia. En la actualidad se cuenta con algunos esfuerzos colosales para erigir una historia del cuerpo, puede pensarse en Vigarello, Alain Corbin, Le Goff, Crussí, Detréz, Lierberman, Moulin, Rabinow, entre otros. Ante la cantidad de nombres situados y todos los que pueden situarse en común, se pone de relieve una consideración ya explicitada: el cuerpo es problemático y ello también es endosable a la pretensión histórica de trabajar sobre el cuerpo. No es posible realizar una historia que circunscriba el cuerpo en su totalidad, esto implicaría la empresa de trazar una historia íntegra del ser humano. Cuando son revisados todos los trabajos que intentan plantear una posible historia del cuerpo, lo que se entrevé es una forma particular y concreta de entender la dimensión del cuerpo a partir de un ámbito histórico: es el caso de Le Goff (2005) y el cuerpo en el medioevo, de Vigarello (2017) y la reivindicación del cuerpo a partir de los enciclopedistas (Diderot y D'Alembert) y el sentimiento de sí o el sexto sentido.⁴ A tal efecto, no hay una historia del cuerpo en sentido estricto, hay historias que tratan de aprehender la semblanza

³ Se sugiere pensar la ontología como un problema no solo perteneciente a los dominios de la filosofía, sino también de la cultura. La ontología es pensada por Giorgio Agamben (2018) como un dispositivo. El dispositivo ontológico media la relación del viviente humano con el mundo a partir de lo enunciable, el valor que tiene aquello que puede ser nombrado y la posible relación y agencia que puede establecerse con aquello que recibe nombre.

⁴ Vigarello (2017) entiende el sexto sentido como el sentimiento interior que recubre la totalidad del resto de sentidos. El sexto sentido es una suerte de comunicación con uno mismo, de la cual se desprenden todos los rumores, malestares e impresiones interiores del cuerpo. Puede pensarse el sexto sentido como un sentirse a sí mismo.

corporal desde los intereses, las capacidades teóricas y enunciativas del investigador. No hay, pues, un cuerpo histórico en un sentido unitario; solo es dable señalar un cuerpo histórico concreto.

El cuerpo siempre ha estado presente en el devenir histórico, aunque esta presencia esté encriptada en asuntos poco comunes o en tópicos que remiten al cuerpo solo de manera indirecta; este es el caso de los trabajos sobre algunas sensaciones o sentimientos, puede pensarse en Robert Burton (2006) y *Anatomía de la melancolía* o en todos los tratados sobre criminología y estudios similares que involucren el cuerpo. Esta historia indirecta sobre el cuerpo parece coincidir con lo que Adorno y Horkheimer (1998) llaman en *Dialéctica de la Ilustración* una “historia subterránea” (p. 277). Aunque en este libro se apele a los desmanes y excesos que padeció el cuerpo a lo largo de la modernidad por medio de la explotación y la división del trabajo, y que son intensificados durante el establecimiento de los campos de concentración. Según Adorno y Horkheimer, hay, a lo largo de toda la historiografía europea, una historia al margen de la narratología oficial y de los grandes acontecimientos, una historia de la sensibilidad de ese cuerpo explotado, del cuerpo alicaído. Es más, una historia del cuerpo en medio del mundo y las relaciones inmersas en él, un ser cuerpo que ha sido ideado.

El cuerpo explotado en el capitalismo obedece a la consolidación de una imagen concreta de cuerpo, un cuerpo análogo a una máquina, un cuerpo casi inagotable. También existe una historia del cuerpo que subyace a las maneras en las cuales este es figurado, no solo pictóricamente, sino también a partir de los discursos médicos. El surgimiento y la caracterización de la anatomía moderna, establecida por Vesalio, supone una radicalización de la figuración del cuerpo humano. *De humani corporis fabrica*, publicada en 1543, es el primer trabajo que se atrevió a incluir ilustraciones detalladas de cómo se veía el cuerpo en su interior y a especular sobre la función de algunos de sus órganos. Así también se consolida el papel prominente del médico, en lugar de un esclavo, en la autopsia de cuerpos humanos y no de otros mamíferos. Tanto así que Canguilhem (2009) insiste en atribuirle a la producción intelectual de Vesalio el mismo peso que tuvieron los descubrimientos astronómicos de Copérnico.

No es posible concebir la historia, en un sentido amplio, sin la materialidad de los humanos y sus acciones; esta materialidad supone, necesariamente, comprender a los hombres y a las mujeres desde sus cuerpos. Esto puede ser comprendido desde los postulados de Marx y Engels (2016) en *La ideología alemana*, donde consideran la existencia de humanos en general como primer dato constitutivo del movimiento histórico: esta existencia está demarcada por una cierta organización corpórea. Así se refieren a los modos en los cuales los seres humanos resuelven las necesidades que son comunes a cualquier ser corpóreo que posea la capacidad de desplazarse. La historia que es propuesta por Marx y Engels tiene en pleno centro, como elementos fundadores, el reconocimiento de la necesidad y el del trabajo para satisfacer la necesidad. Para que sea posible la historia, los hombres deben estar en condiciones de hacerla, lo que no es más que afrontar las necesidades corporales y establecer un entorno en el cual sea posible permanecer con vida, o sea, satisfacer las exigencias que provienen del propio cuerpo: comer, beber, resguardarse, entre otros. Por ello, el primer hecho histórico que puede tenerse como supuesto, además de la existencia corpórea de seres humanos, es la actividad y producción de medios en los cuales se hace posible satisfacer las necesidades de los cuerpos. El primer hecho histórico es encausado por el factor o circunstancia profana de padecer hambre, de sentir frío o querer cobijo, esto es, ser un cuerpo finito.

Pese a que la historia exija la existencia corpórea de aquellos que la protagonizan, esto no supone de ninguna manera que una historia del cuerpo deba seguir o ceñirse a una línea continua de desarrollo basada en la materialidad de la que se deriva. Una historia del cuerpo debe tener presente el componente que ha sido reiterado en este escrito: el cuerpo es problemático.

Ahora bien, la historia, al menos como es pensada durante el siglo XX a partir de Michel Foucault, tampoco puede ser sugerida de manera lineal, compacta o dirigida hacia un *telos* detrás de ella. El término que puede articular al cuerpo y a la historia tomando la exigencia de lo difícil y problemático de ambas categorías, desde la perspectiva histórica de Foucault, es *discontinuidad*. La discontinuidad enunciada por Foucault (1979a) está en medio de lo que este

denomina las consecuencias de la *Nueva historia*. Ella trae consigo el imperativo tanto de suscribir la multiplicidad de rupturas, la imposibilidad de la realización de una historia global, como de concretar una nueva metodología para las disciplinas históricas, en la que prime la discontinuidad. Con la discontinuidad se procura subsanar la comprensión de la historia comprendida como un plano recto en el cual pueden posicionarse distintos acontecimientos encadenados entre sí y dirigidos hacia un fin progresivamente. La historia discontinua indaga por los intersticios, por los recodos y esquinas, por los márgenes y límites de la historia al respecto de los objetos que en esta pueden enunciarse. La discontinuidad persigue lo que en principio es percibido como ahistórico. De allí, el interés de Michel Foucault (1979b), en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, por el cuerpo y la manera como la historia siempre lo atraviesa de forma directa: pues el cuerpo es una superficie en la que se inscriben sucesos históricos. El cuerpo es incidido por la historia, por las palabras, por las formas en que podemos nombrarlo, por las determinaciones históricas que subyacen a los nombramientos que hacemos de él.

Probablemente la tradición cristiana posea el influjo más extenso que involucra al cuerpo y sus modos de comprensión. No debe tomarse como único punto de referencia la dicotomía entre alma/espíritu y cuerpo/carne. En el cristianismo existen múltiples escenarios en los que el cuerpo está consignado y que son dignos de mención, es el caso de la superposición entre la carne (*Sarx*) y el cuerpo (*Soma*), el cuerpo resucitado de Cristo, la constitución orgánica-organicista que induce a las personas a formar parte del cuerpo de Cristo, esto es, la Iglesia; el verbo que se hace carne, entre otros. No obstante, es presumible que la mayor influencia que la tradición cristiana ha cifrado y ejercido en los cuerpos sea lo relativo al conjunto de prácticas sobre la identidad y el yo. Esta influencia es estudiada por Michel Foucault (2008) en *Tecnologías del yo*. Las tecnologías del yo pueden entenderse como un conjunto de acciones y técnicas que están dirigidas a la articulación del sujeto y a su cuerpo para la optimización del control sobre la corporalidad y la identidad, pero teniendo como marco de referencia la plenitud en términos de una cercanía con Dios: por ejemplo, las prácticas ascéticas. Sin embargo, la práctica más llamativa que implica al cuerpo es la que Foucault denomina *exomologesis*.

La *exomologesis* es una práctica que supone y desarrolla una experiencia de sí a través del cuerpo entendido como pecaminoso y merecedor de castigo. El cristianismo retomará muchos de los ejercicios estoicos, como los seguimientos de la actividad diaria y su narración a un veedor, para resignificarlos por medio de la confesión y el guía espiritual. Una vez el sujeto realizaba el acto confessionario de verbalización —acto que también supone una experiencia de sí a partir del reconocimiento del actuar propio y su valoración—, había toda una apuesta performativa, en la cual el sujeto marcaba su propio cuerpo con vestimentas con las que hacer visible su culpa; también se le eran impuestas sanciones corporales: no contraer matrimonio o no tener relaciones sexuales son dos de los ejemplos más usuales. Antes de recibir el castigo, el sujeto debe querer merecerlo y comportarse a la altura de este. Debe reconocerse no solo ante sí mismo, sino ante todos los demás como un pecador. Solo así el castigo podrá cumplir su función resarcitoria.

Aun cuando pueda pensarse en el cuerpo como una instancia preeminente material o pre-subjetiva, este se ve impelido por la historia y las formas de representación antes de que podamos siquiera nombrarnos a nosotros mismos como sujetos diferenciados de los objetos del mundo. El cuerpo se presenta frente a nosotros de una forma concreta e histórica, siempre enjuiciado a partir de valores ornamentales y estéticos, de criterios de una cultura específica. No es gratuito que Lipovetsky (2020) comprenda al ser humano como el único ser que ornamenta su cuerpo para fijar un valor en él. Es bastante factible que no nos sea posible pensar, en un primer momento, en nosotros mismos sin ropa o cualquier tipo de vestimenta. Basta con tomar en consideración los ejercicios de dibujo propuestos a los infantes sobre su propia semblanza: casi todos construyen una idea de sí con ropa; incluso, con cierto tono de piel. Observar un cuerpo es, al mismo tiempo, tasarlo según caracteres comunes y contextualizados. Todas las representaciones o figuraciones que del cuerpo se han hecho siempre están intercedidas simbólicamente a partir de los usos y valoraciones de una cultura determinada, esto puede circunscribirse a un ámbito religioso, político, artístico, entre otros. Duch y Mèlich (2012) lo refie-

ren de la siguiente manera: “El cuerpo humano se encuentra siempre abierto a todo tipo de empresas culturales, esto es, abierto al inmenso calidoscopio de formas y figuras que ha adoptado la vida humana sobre esta tierra” (p. 30).

Lo anterior no debe ser ajeno al hecho tajante de que el cuerpo sea el depositario por excelencia de discursos segregacionistas y de odio que ulteriormente son configurados en la corporalidad del otro. El cuerpo no puede disuadirse de su apariencia o visibilidad. A tal efecto, como bien señala Le Breton (2021), el cuerpo se convierte en la base y evidencia de un discurso que no es más que una biología y moralidad aplicada sensorialmente. El ejemplo más palpable de los discursos de odio es el racismo, este obedece a todo un afianzamiento y consolidación de sucesos históricos sobre el cuerpo, a prácticas simbólicas que se concentran en los rasgos fenotípicos del otro. El otro representa lo foráneo e indeseable que no debe ingresar a una delimitación territorial, social, cultural o política, porque supondría el menoscabo de esta. Esto último también es susceptible de ser endosado a manifestaciones contemporáneas de los discursos de odio. Una de estas manifestaciones es nombrada por Adela Cortina (2017) como *aporofobia*. La aporofobia es el miedo o el rechazo al pobre en tanto no puede devolver nada de lo que se le da ni contribuir a la sociedad de la cual hace parte. De igual forma, el pobre detenta marginalidad o exclusión. La aporofobia se encuentra encriptada en la estructura misma de una sociedad, no se trata de casos aislados o al margen de una comunidad y sus prácticas, sino que esta se efectúa a través de prácticas económicas, laborales, educacionales, espacios físicos, pero, sobre todo, en Estados concretos y sus estructuras administrativas. Ahora bien, lo que quiere señalarse es que, incluso, un discurso de odio referido a la capacidad económica logra instalarse en el cuerpo. Los cuerpos son marcados sobre la base de signos, de impresiones, en ocasiones, indelebles, producidas por el ambiente y las circunstancias a las cuales están expuestos.

Es apropiado tomar en consideración la propuesta de Christine Détrez (2017) en lo que respecta a la producción social de desigualdad entre cuerpos. Pese a lo crudo que sea, los cuerpos expuestos a distintos tipos de precarizaciones (Butler, 2017) tendrán un desarrollo biológico y fenotípico diferente.

Esto quiere decir que un cuerpo expuesto a condiciones marginales físicamente ostentará dicha marginalidad. De allí, la importancia de que el pobre, en el discurso de odio, detente marginalidad y exclusión, su apariencia habla por él y de su historia. Los cuerpos se desarrollan a partir de las relaciones entre otros cuerpos y el mundo que en ellos se encarna. Inclusive, antes de nacer ya estamos sujetos a una relación materno-fetal en materia de alimentación y de afectos. Así, las condiciones materiales se despliegan por todo el cuerpo: el hambre, el cansancio, el trabajo excesivo, el no poder disponer de una cama adecuada, repercuten en la postura del cuerpo, su tamaño, las enfermedades que serán posteriormente padecidas, entre otras patologías corporales. La aporofobia constituida por Cortina también se constata en las evidencias que la estructura social deja en los cuerpos despreciables y desechables que ella misma ha producido.

El cuerpo en el capitalismo y el capitalismo en el cuerpo

Que nos sea posible juzgar a otros desde la visibilidad de sus cuerpos y en función de parámetros sociales y económicos implica una encriptación de la historia en el cuerpo mismo. Si bien el cuerpo siempre ha estado sujeto a la posibilidad de ser valorado por medio de los ornamentos que son puestos en él o desde su misma estructura física, en el mundo contemporáneo hay una preeminencia que se aboca en la construcción visual del cuerpo de forma personal. Una de las características destacables de nuestras circunstancias actuales es la relevancia que tiene el cuerpo en los lugares de consumo y las prácticas cotidianas, como la dietética, el ejercicio y nuestra imagen en las redes sociales. Esto no tiene por qué representar un descubrimiento trascendental, el capitalismo siempre ha dado especial centralidad al cuerpo desde la agencia activa de este, ya sea para efectuar labores o para el consumo de las excedencias que el trabajo desenfrenado genera. Lo principal en esta discusión es cómo el cuerpo ha sido figurado desde el capitalismo y qué prácticas sostienen la imagen y representación de este en las sociedades actuales. Aunque dicha tarea excede los esfuerzos que son trazables en este escrito y, probablemente, sea imposible hacer una descripción total de dichos

fenómenos en tanto nos encontramos comprendidos por ellos, es oportuno brindar pistas sobre algunas de las tantas maneras en las que el capitalismo penetra en el cuerpo o el cuerpo se ve mediado por el capitalismo a partir de determinadas prácticas.

Una de las pistas más valiosas en lo concerniente a la relación entre el cuerpo y el capitalismo se halla en los trabajos de Laval y Dardot (2013) sobre el neoliberalismo y cómo este se ha establecido como la nueva razón dominante del mundo. Capitalismo y neoliberalismo no deben ser entendidos puramente como dos doctrinas económico-teóricas dispares entre sí, sino como un ensamblaje de prácticas y técnicas gubernamentales enfocadas al direccionamiento de las conductas. Según Laval y Dardot: “El neoliberalismo es la razón del capitalismo contemporáneo” (p. 15). Cuando se establece el capitalismo como una forma dominante de gobernanza y no solo como un sistema económico, también se alude a una cantidad, no menor, de procesos históricos que se han efectuado en el presente y que intervienen de forma directa en los cuerpos. El cuerpo y el capitalismo representan dos de los ejes principales que permiten pensar la modernidad y la cantidad de consecuencias que son palpables en los vínculos que generamos con la naturaleza, con nuestro trabajo, con las relaciones afectivas, con las formas de resistencia, entre otros. La intervención del neoliberalismo en el cuerpo injiere en la posibilidad de afianzar cierto tipo de agencia en relación con el mundo, con otros cuerpos y consigo mismo. Este tipo de gobernanza comprende la exhortación de conductas entre cuerpos y la experiencia de sí, pero, además, al igual que toda práctica de gobierno, exige la ubicación de cuerpos en espacios concretos para el establecimiento de las prácticas que son realizables o habituales en dichos espacios.⁵

De allí que la nominación del neoliberalismo como la nueva razón del mundo esté íntimamente derivada de la terminología de *razón gubernamental* planteada por Michel Foucault (2007) en los cursos de *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*. Este término de razón gubernamental se refiere al conjunto de prácticas, dispositivos, discursos y técnicas que se

⁵ Puede pensarse en la categoría de *habitus* desarrollada por el pensador francés Pierre Bourdieu (2007). El *habitus* es aquello que media y ordena las relaciones posibles de un entorno social en función del entorno mismo al cual esas relaciones se circunscriben. Esta mediación consiste en un principio o un dominio de conocimiento para la posibilidad práctica de interacción y relacionamiento entre los agentes que integran un campo: vestimenta, lenguaje, gestos, entre otros.

concentran en el ejercicio de control y regulación de los individuos, pero también de las poblaciones de manera generalizada. El ejercicio de control, como es sugerido por Edgardo Castro (2011), puede ser planteado en los términos de la antinomia Derecho y orden. Mientras el primero —el Derecho— se refiere al aparataje masivo, pero al mismo tiempo individualizante, que son las normas jurídicas y los procesos personalísimos ante instancias judiciales o notariales, el segundo —el orden— da cuenta de una operación administrativa desde la cual puede posicionarse la escuela, la familia, el trabajo, entre otros. Esto indica que el neoliberalismo como razón posee un coeficiente de operatividad y de administración de la conducta generalizada, pero también de la individual a partir de los distintos estamentos sociales, es decir, no se concentra de manera única en el ámbito económico.

Ahora bien, si es posible simplificar cómo se articula la razón neoliberal en los cuerpos, desde la perspectiva propuesta por Laval y Dardot (2013), puede sugerirse la competencia desmedida como un modo de subjetivación y fundamento de esta nueva razón. De la razón neoliberal adviene el erigir sujetos concretos a partir de las distintas esferas que impelen la vida humana: el neoliberalismo supone la existencia de un sujeto neoliberal; por lo tanto, también un cuerpo propiamente ideado por él. Esta focalización hacia el sujeto puede entenderse desde una de las discontinuidades presentes en la transición del liberalismo al neoliberalismo. La palabra clave sugerida por Laval y Dardot (2013) para comprender esta discontinuidad es la categoría: *mercado*. Si bien el mercado juega un papel primordial en cuanto al del liberalismo y del neoliberalismo, en cada sistema esta categoría opera de forma diferente. En el liberalismo, a partir de los planteamientos de Smith (1994) en *La riqueza de las naciones*, el mercado puede entenderse como un mecanismo que se regula a sí mismo, los hombres deben procurar entender su funcionamiento y, de ser posible, extraer normas de aquello que da movimiento a la vida económica para moverse con facilidad en términos mercantiles. En cambio, el neoliberalismo no entiende el mercado como algo que se regule por sí solo, sino como un entramado complejo que cobija a todos los escenarios posibles de una sociedad y sobre el cual debe intervenirse a través de la exhortación de los sujetos. Sobre este particular, por ejemplo, el sujeto neoliberal debe estimarse a sí mismo

como una empresa o una marca que gestionar, el objetivo de ello es posicionarse en ese inmenso espectro que es el mercado por encima de los demás y así ser empleable en términos laborales o elegible en las eventuales relaciones afectivas con otras personas. La competencia como el criterio mediador entre el neoliberalismo y el cuerpo instituye un principio cognosciente en lo que se refiere a cómo son aprehendidas y significadas las experiencias del mundo: todo es tamizado en términos cambiarios y volátiles por la cantidad de elementos que pueden afectar al mercado, el cuerpo se hace una mera mercancía en tanto todo es traducible a mercado y la relación con el mundo solo atiende a parámetros instrumentales.⁶

Como bien destaca Hartmut Rosa (2019), nuestra posición y relación con el mundo, la cual es preminentemente corporal, exige necesariamente la instrumentalización; esta es una de las tantas formas de repercusión y de vivencia del sujeto agenciado activamente en el mundo. Mayoritariamente, se está experimentando el mundo a través de mediaciones que intervienen en el contacto con las cosas. Sin embargo, esto no es un indicativo de que sea la única o la más relevante de las formas en las cuales los sujetos están en el mundo y cómo este se incorpora en ellos.⁷ El capitalismo contemporáneo ha explotado sobremanera la idea de que el mundo siempre se encuentra en absoluta disposición hacia nosotros; esto puede ejemplificarse con la conformación de los cuerpos publicitarios. Si se repara en cómo funcionan muchos de los comerciales transmitidos en televisión, se entreverá que, como bien señalan Ángel Martínez (2004) y Nymoen y Schmitt (2022), hay una apuesta por reconfigurar como un lugar común y deseable la experiencia solitaria de los cuerpos aislados del mundo. Esto es muy usual en los comerciales de perfume o de productos técnicos, como automóviles o motocicletas; siempre se destaca la experiencia de aislamiento con el producto, como si en función de un producto el resto de vivientes fueran prescindibles: un hombre sube a su auto, la ciudad está despejada, no hay señales de vida de ningún otro conductor

⁶ Esto corrobora en cierta medida lo propuesto por Beck (1998) como una sociedad de riesgo. De allí, el éxito de la mercantilización del riesgo a partir de la configuración de distintos seguros: seguro de vida, seguro de desempleo, entre otros.

⁷ Hartmut Rosa (2019) distingue múltiples tipos de experiencia y de relación con el mundo. No obstante, estos tipos pueden ser resumidos en dos: por un lado, las relaciones alienantes, las cuales se caracterizan por la frialdad y el silencio, por la concepción del mundo como algo exclusivamente instrumental y externo al sujeto que se sitúa delante de él; por otro lado, las relaciones resonantes, las cuales comprenden la posibilidad de reciprocidad y de apropiación con el mundo a partir de la construcción de lazos estables y significativos.

hasta que una llamada irrumpre para recordarle algún asunto mundano. Incluso cuando hay comerciales en los cuales los objetos del mundo y otras personas figuran en ellos, todo está tan dirigido al protagonismo de un solo cuerpo que pareciera celebrarse un menosprecio por lo contingente e imprevisible que es el mundo y las relaciones interpersonales. Piénsese en los famosos comerciales de desodorantes o de marcas de ropa. En todos estos tipos de comerciales pueden destacarse los cuerpos en función de un producto determinado. Todo se encuentra dispuesto de una forma tan inmediata y estructural que es como si esos cuerpos estuvieran diseñados para el producto y no al contrario.

Lo anterior es referido por Günter Anders (2011) como vergüenza prometeica. Los artefactos y mercancías fruto del trabajo humano han llegado a un desarrollo tal que opacan no solo el trabajo detrás de ellos —esto respecta al fetichismo de la mercancía planteado por Marx—, sino la misma significatividad de la vida humana, toda vez que esta debe tener como punto de referencia dichos artefactos y mercancías. El hombre, más que desear productos, por la vergüenza inconsciente de inferioridad, quiere ser uno. Un ejemplo de ello son las formas en las cuales ornamentamos nuestros cuerpos para salir de casa, es necesario producirse para salir al encuentro con el mundo, es necesario arreglarse, darse una pasada por el espejo y el tocador. Hay que estar en condiciones óptimas, como una casa que se enseña para ser vendida o un producto en un escaparate, para ser digno de ser recibido por los demás.

Existe, de igual manera, una reflexión común en Anders (2011) y Rosa (2019) sobre el lugar y la habitabilidad del viviente humano en el mundo. Los artefactos y productos parecen, cada vez más, separar e interrumpir los lazos entre el hombre y el mundo. Anders (2011) habla de las pantallas para explicitar cómo el mundo es suministrado a domicilio, como si se tratase de la electricidad, el gas u otro servicio básico; es raro encontrar un hogar, independientemente de su capacidad económica, que no posea un televisor. A aquel ciudadano que ve noticias no le hace falta ir a presenciar el mundo porque los acontecimientos le llegan, aunque recortados y modificados, a la comodidad de su hogar. No obstante, uno de los múltiples problemas de suministrar el mundo a partir de dispositivos técnicos es que este no es aprehendido por la

estructura existencial del sujeto, los acontecimientos del mundo vienen tascados, valorizados o masticados de antemano. El sujeto no establece una relación ni una idea sobre el conjunto de cosas que podrían ser el mundo en un sentido personal, en tanto podría significarlos o relacionarlos de algún modo con sus experiencias anteriores; el mundo es, simplemente, aquel que llega a nosotros. Sobre este particular, especialmente el de las noticias, los chismes de farándula y el discurrir de una guerra o el enjuiciamiento de un alto mando político, se hallan todos sobre la misma superficie de presentación y de valorización al ser mostrados en el mismo formato. Todos estos acontecimientos son asumidos y expuestos bajo el mismo esquema generando una suerte de anestesia valorativa en el sujeto que los observa, debido a la manera como se le aparecen. Nada puede sorprender a un sujeto que observa noticias, es como si ya lo hubiese visto todo.

Por otra parte, Rosa (2019) analiza las pantallas —de los computadores y de los teléfonos móviles— y lo que provocan en la percepción del hombre en su relación con el mundo. Hay una marcada diferencia en términos de sensibilidad entre el mundo que es ofrecido por estos dispositivos técnicos y el mundo material. Nuestros ojos, señala Rosa (2019), no están lo suficientemente desarrollados para estar puestos en un único punto focal, piénsese en el pequeño *display* de los celulares.⁸ Que un mundo advenga por medio de la pantalla provoca que este siempre se manifieste de manera uniforme y comedida a nosotros a partir de los algoritmos. El mundo de la pantalla nos da respuesta e interactúa con nosotros siempre de la misma manera y en el mismo grado en que nuestros dedos tocan la rígida pantalla. El mundo ofrecido por la virtualidad está desprovisto de olor, de contorno, de gravitación, todo se reduce a la superficie que se presenta delante del sujeto. Existe, pues, una reducción física de lo que puede ser el mundo y de los movimientos posibles para los cuerpos que entran en contacto con él.

⁸ Roberto Esposito (2011) analiza en términos biopolíticos los *display*, al comienzo de *El dispositivo de la persona*. El autor reflexiona sobre la portada de la revista *Time* de diciembre de 2006, dedicada, usualmente, a la persona del año. En esta se observa la imagen de un monitor de computadora con un fondo luminoso y la inscripción “you” en el medio. Más allá de la premisa de que los individuos ejercen muchísima influencia en internet, el pensador italiano señala la posibilidad de que en internet todos pueden ser asumidos desde la misma máscara sin forma, carente de rostro, como un objeto.

Otra pista importante sobre el cuerpo y el capitalismo puede sugerirse desde las reflexiones de Debord (1999) en *La sociedad del espectáculo*. El autor realiza un complejo examen de las sociedades posindustriales, que pueden apreciarse como un conjunto de espectáculos en tanto la vida ya no se presenta como algo experimentable en sí misma, sino como mera representación de algo, es decir, como imagen. Es importante destacar que el imperio de las imágenes, o el reemplazo de la capacidad de experimentar la vida por tan sólo la imagen, se logra a partir de un régimen de relación que establecemos con las imágenes, no exclusivamente a partir de estas. Son, en este caso, las imágenes las que median y establecen la posibilidad de las relaciones sociales. Esto es descubierto por Debord en el tránsito que produjo el dominio de la economía sobre la vida, en el que la estructura del ser está injerida por sus posesiones o tenencias y, posteriormente, es reconvertida en imagen y en mera apariencia. El tránsito descrito por Debord puede ser ubicado en el paso del capitalismo de acumulación a un capitalismo que se enmarca no en el consumo, sino en el sujeto que consume.⁹ El consumo manifiesto en las sociedades contemporáneas no surge de una necesidad gregaria o compartida, sino de la formación hiperindividual que supone a los otros como meros espectadores: no basta con consumir, es necesario exhibir lo que se consume a los que nos rodean.

No debe olvidarse que el consumo funciona como un criterio de estratificación social, es decir, se consume según la capacidad económica e incluso según la capacidad de endeudamiento. Esto es señalado de manera magistral por Thorstein Veblen (2005) en su *Teoría de la clase ociosa*. Las sociedades que han superado el modelo industrial de primera generación han concentrado gran parte de sus esfuerzos, no en la consecución o consolidación de necesidades que aseguren el bienestar físico o espiritual mínimo, sino en el ostentar, el hacer visible su economía para los demás. Veblen describe y observa sociedades en las que se precisa ostentar un nivel de vida pecuniario, es necesario mostrar a los demás la capacidad de gasto a través de lo adherible al cuerpo. En las sociedades que se encuentran por encima del modelo de capitalismo clásico, el ornamento hace parte de la acumulación habitual, demarca un lugar y una clase social concreta desde la autopresentación o la exhibición que se hace

⁹ Esta distinción entre sociedad de consumo y sociedad de consumidores es sugerida por Bauman (2000). Las comunidades insoslayablemente tienen la necesidad de consumir para sobrevivir o dar lugar a la vida, sea alimentos, recursos, energía, entre otros. En contraste, el capitalismo contemporáneo se concentra en la producción de sujetos enfocados en un consumo que sobrepasa la idea de consumir por necesidad. De allí, la distinción.

del gasto materializado en elementos de ostentación. El consumo que debe ser enseñado encuentra el cuerpo como escaparate de exhibición y territorio de identificación personal.

Ahora bien, en las sociedades contemporáneas no solo se consumen productos, también puede ser pensado el fetichismo de la experiencia que es descrito por Michaud (2015) en *El nuevo lujo*. Hay un plusvalor que se ha agazapado en todas las antiguas formas de consumo, que las hace actuales y nuevamente llamativas, esto es, la idea de que representan una “experiencia”. Los restaurantes, los viajes, el comprar un nuevo auto representan experiencias y solo ello ya debe ser un motivo para su consumo. El éxito del eslogan de la experiencia radica en que siempre es privativa, la experiencia siempre se refiere al sujeto o al cuerpo inmiscuido en ella, pese a que puede y debe ser compartida ante los demás; la experiencia es algo que no puede cederse como el resto de las mercancías. Lo cual vuelve a poner de manifiesto el marcado énfasis de las sociedades contemporáneas en el individuo y su cuerpo.

Si se piensa en el imperio de la imagen sobre lo real descrito por Debord (1999) y la hiperindividualidad de las sociedades contemporáneas, puede entretejerse el porqué de la centralidad del cuerpo en el capitalismo actual y cómo este es figurado. Esta centralidad no solo se refiere al cuerpo como el lugar donde debe exponerse el consumo, sino a la imagen que construimos de nosotros mismos a través de nuestros cuerpos. El cuerpo, a partir de la propuesta de Debord, es desmaterializado para solo aparecer en cuanto una mera imagen. Al hecho de que el cuerpo sea entendido primordialmente como aquello que puede proyectar una imagen de nosotros mismos le subyace la idea de que el cuerpo es algo dúctil y flexible sobre el cual podemos acometer para darnos lugar. Puede pensarse en el uso reiterado de las cirugías estéticas para alumbrar al verdadero yo, que no coincide con la imagen del cuerpo en el cual ese yo ha residido o sido siempre. Esto es bastante significativo porque todos los cuerpos son particularísimos, ningún cuerpo puede, en un sentido total, ser igual a otro cuerpo. Bien sea por sus rasgos fenotípicos y lo que el ambiente ha provocado en ellos o bien por las relaciones que en él se fraguan. No obstante, esto es dejado de lado porque lo único destacable al respecto de

los cuerpos es cómo se ven, cómo pueden ser enseñados en redes sociales, cómo nos ven los demás, qué llevamos puesto. Esta clase de experiencia corporal y de sí está compenetrada con la función que cumplen, por ejemplo, los gimnasios. Si el sujeto neoliberal debe pensarse a sí mismo como una empresa, este debe invertir en sí mismo forjándose y trabajando en su imagen. Los cuerpos en los gimnasios están sometidos a una exigencia sin ningún fin concreto más allá de la producción de una imagen deseada. Los cuerpos sobrecargados de músculos, los cuales siguen implicando todos los problemas cardiovasculares y físicos del sobrepeso, no son cuerpos que, en su actividad cotidiana y mundana, por fuera de los gimnasios, levanten grandes pesos o atraviesen largas distancias, lo que sí haría un agricultor o un obrero de construcción. Son cuerpos que se transportan en vehículos automotores y que trabajan todo el día en espera de volver al templo que es el gimnasio. No se trata de salud, se trata de estar en forma.¹⁰ El cuerpo figurado por el capitalismo se presenta como una mera imagen, una imagen que debe ser trabajada, formada y, cuando esto no sea posible, construida a partir de medios técnicos. El cuerpo se presenta como un accesorio, siendo su piel más auténtica todo lo que esté puesto encima de él.

Conclusión

Al hablar del cuerpo, es importante esclarecer y explicitar la carga política que lleva consigo desde las representaciones históricas efectuadas en él mismo. Esto incluye las experiencias y prácticas corporales que se consideran socialmente aceptables y posibles, así como las formas en que los cuerpos pueden relacionarse entre sí. En otras palabras, abordar el cuerpo significa reconocer su condición problemática tanto en lo que respecta a él mismo como a su carácter sociopolítico. Si pensamos en la historia, el cuerpo es el archivo vivo en el cual esta se repliega constituyendo formas de comunicabilidad, de relacionamiento, de visualización. El cuerpo siempre está constituido como un objeto de dominio y de conocimiento, puesto que está mediado por relaciones discursivas sobre su imagen, su agencia, su valor. A esta constitución del cuerpo

¹⁰ Véase, en *Modernidad liquida* de Bauman (2003), el apartado sobre el cuerpo del consumidor en el capítulo dos.

como un objeto de dominio y de conocimiento le es inherente el establecimiento de formas de nombrar un cuerpo, lo que significa ser un cuerpo y qué clase de cuerpos son posibles, deseables o indeseables para un individuo concreto o para toda una comunidad.

A su vez, si consideramos la figuración del cuerpo en el capitalismo contemporáneo, podemos apreciar que hay una disyuntiva entre el cuerpo como la condición de posibilidad para el relacionamiento material con el mundo y los otros y el cuerpo que parece estar replegado solo para sí. El cuerpo hiperindividual del capitalismo solo existe como imagen y no como una superficie de contacto, es un cuerpo autocosificado que solo constituye la proyección de un nivel de vida pecuniario y la idea de lo que se aspira a ser en medio de un ejercicio de escogimiento de productos, mercancías, imágenes endosables al cuerpo, modos de vida, entre otros. Se hace necesario reconquistar la significatividad del cuerpo como la antesala a toda relación política y para ello es indispensable comprender qué comprende al cuerpo. Esta exigencia debe ser incorporada en toda propuesta contemporánea sobre el cuerpo.

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. W., & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo Editora.

- Agamben, G. (2021). *El rostro y la muerte. Artillería inmanente.*
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre: Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial* (Vol. I). Pre-textos.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana.* Paidós.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política.* Paidós.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumo y nuevos pobres.* Gedisa Editorial.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad Liquida.* Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1998). *La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad.* Paidós.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico.* Siglo Veintiuno Editores.
- Burton, R. (2006). *Anatomía de la melancolía.* Alianza Editorial.
- Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto.* Herder.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea.* Paidós.
- Canguilhem, G. (2009). *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias.* Amorrortu.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores.* Siglo Veintiuno Editores.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia.* Paidós.
- Debord, G. (1999). *La sociedad del espectáculo.* Pre-textos.
- Descartes, R. (2011). *Descartes.* Gredos.
- Détrez, C. (2017). *La construcción social del cuerpo.* Universidad Nacional de Colombia.

- Duch, L., & Mèlich, J. C. (2012). *Escenarios de corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Editorial Trotta.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Amorrortu.
- Federici, S. (2022). *Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer, reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*. Tinta limón.
- Foucault, M. (1979^a). *La arqueología del saber*. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (1979b). *Microfísica del poder*. Las ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2009). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica.
- Laval, C., & Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo*. Gedisa Editorial.
- Le Breton, D. (2021). *Cuerpos enigmáticos: variaciones*. Lom Ediciones.
- Le Goff, J. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós.
- Lipovetsky, G. (2020). *Gustar y emocionar. Ensayo sobre la sociedad de la seducción*. Editorial Anagrama.
- Martin, E. (1987). *The woman in the body. A cultural analysis of the reproduction*. Beacon Press.
- Martínez, A. (2004). El cuerpo imaginado de la modernidad. En Hernández, M. A. & Cruz, P. A. (Eds.). *Cartografías del cuerpo* (pp. 43-58). Cendeac.
- Marx, K., & Engels, F. (2015). *La ideología alemana*. Akal.
- Marzano, M. (2007). *Filosofía del cuerpo*. Presses Universitaires de France.
- Michaud, Y. (2015). *El nuevo lujo*. Taurus.

- Moraña, M. (2021). *Pensar el cuerpo*. Herder.
- Nancy, J. L. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo. La extensión del alma*. Ediciones La Cebra.
- Nancy, J. L. (2003). *Corpus*. Arena Libros.
- Nymoen, O., & Schmitt, W. M. (2022). *La ideología de los cuerpos publicitarios*. Península.
- Preciado, B. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Editorial Anagrama.
- Rancière, J. (2019). *Disenso: Ensayos sobre estética y política*. Fondo de Cultura Económica.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Katz Editores.
- Smith, A. (1994). *La riqueza de las naciones*. Alianza.
- Veblen, T. (2005). *Teoría de la clase ociosa*. Fondo de Cultura Económica.
- Vigarello, G. (2017). *El sentimiento de sí. Historia de la percepción del cuerpo*. Universidad Nacional de Colombia.

UNA ÉTICA EMPÁTICA COMO FUNDAMENTO DE LA APRECIACIÓN ESTÉTICA NO ANTROPOMORFISTA DE LOS ANIMALES^a

An empathic ethic as a foundation for non-anthropomorphic aesthetic appreciation of animals

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4788>

Recibido: agosto 21 de 2023. Aceptado: abril 2 de 2024. Publicado: junio 7 de 2024

*Carmen Gutiérrez Jordano**

Resumen

Este artículo tiene como objetivo fundamental analizar las bases de una apreciación estética de los animales en clave no antropomorfista, una con la que valorarlos en sus propios términos. Otras apreciaciones tienen un fundamento antropomórfico: la concepción de los animales desde el modelo artístico o desde nuestras necesidades evolutivas, por ejemplo. El contexto de esta investigación

^a Artículo de reflexión derivado de investigación, enmarcado en el proyecto doctoral sobre estética animalista y ética de la empatía y desarrollado con la ayuda del Ministerio de Universidades para la Formación de Profesorado Universitario (contrato FPU).

* Máster Universitario en Arte: Idea y Producción, Universidad de Sevilla. Investigadora del grupo Observatorio de paisajes-HUM841-, Universidad de Sevilla, Sevilla-España. Correo electrónico: carmengutierrezjordano@gmail.com, cgtierrez@us.es, ORCID: <https://orcid.org/2209-0990-0002-0000>

es doble: por una parte, la actitud antropomórfica dominante en la cultura moderna y, por otra, las nuevas iniciativas artísticas y culturales alejadas de la comprensión del ser humano como centro de todo lo que existe. La metodología empleada en este estudio es hermenéutica y dialéctica. Hermenéutica porque pretende, ante todo, comprender estas nuevas manifestaciones estéticas animalistas, y dialéctica porque para comprenderlas establecemos un debate crítico con las anteriores posiciones antropocentristas. La conclusión del trabajo es que la apreciación estética de los animales no antropomorfista solo puede fundarse en una ética animalista. Para lograrlo, es necesario, primero, tener conciencia de nuestra tendencia antropomórfica. Y, segundo, adoptar una ética empática que nos permita acceder al punto de vista de los animales, porque solo así podremos percibirlos en sí mismos.

Palabras clave

Animales; Antropomorfismo; Apreciación; Empatía; Estética; Ética.

Abstract

The main objective of this article is to analyze the bases of an aesthetic appreciation of animals in a non-anthropomorphic key that allows us to value animals in their own terms. Other appreciations have an anthropomorphic foundation, such as understanding animals from the artistic model or from our evolutionary needs. The context of this research is twofold: on the one hand, the dominant anthropomorphic attitude in modern culture, and, on the other hand, the new artistic and cultural initiatives far from the understanding of the human being as the center of all that exists. The methodology employed in this study is hermeneutic and dialectic. Hermeneutic because it aims above all to understand these new animalistic aesthetic manifestations, and dialectic because to understand them we establish a critical debate with the previous anthropocentric positions. The conclusion of the work is that the non-anthropomorphic aesthetic appreciation of animals can only be based on an animalistic ethics. To achieve this, first, it is necessary to be aware of our anthropomorphic tendency. And, secondly, it is necessary to adopt an empathic ethic that allows us access to the point of view of animals, because only in this way will we be able to perceive them in themselves.

Keywords

Aesthetic; Animals; Anthropomorphism; Appreciation; Empathy; Ethic.

Introducción

El saber estético se refiere al modo en que apreciamos las cosas en tanto ellas nos afectan produciéndonos placer o dolor. Esta definición necesita desarrollo, ya que una patada, por ejemplo, también nos afecta dolorosamente, pero no es una experiencia estética. Para que haya tal se necesita que la afección se produzca mediante percepción, contemplación, conciencia, representación, comunicatividad e incluso, en cierto modo, algo de reflexión. En la modernidad, la estética se ha centrado en el arte hasta el extremo de que estética y filosofía del arte han llegado a ser indistinguibles. Pero esta identificación es una limitación porque nuestras experiencias estéticas son mucho más amplias y ricas, de tal modo que exceden las que tenemos del arte. Fuera de él, tenemos experiencias estéticas de los paisajes o de los sucesos, objetos y medios cotidianos (Mandoki, 2007), y, por supuesto, también de los animales no humanos —animales, en adelante—, que son nuestro objeto de estudio. Frente al interés por el arte y la reducción de la estética a filosofía del arte, según Carlson y Berleant (2004), “la conciencia pública de la calidad y el valor estéticos del medio natural” (p. 14) es el factor que explica el interés por la estética de la naturaleza. En las últimas décadas se ha puesto de manifiesto que la estética va más allá de los límites del arte para ocuparse de esas otras dimensiones de lo real, desde los animales hasta la vida ordinaria. En suma, la mayoría de nuestras apreciaciones estéticas se dirigen no al arte, sino, más bien, a la realidad, entendiendo por tal desde la naturaleza hasta las experiencias del mundo diario del vivir humano, pasando por las distintas especies animales.

Es un hecho que los animales nos agradan y nos atraen estéticamente. El problema que nos planteamos es cuál es la apreciación estética apropiada de los animales y la naturaleza en general, o sea, nos preguntamos si los animales nos parecen bellos por sus colores, formas y movimientos, o si nos lo parecen porque satisfacen nuestros intereses, necesidades y deseos. Esto equivale a preguntar si en la estética de los animales belleza y utilidad se unen o si son separables y hay belleza al margen de nuestros intereses. En este trabajo defendemos como apreciación estética adecuada de los animales aquella que se realiza en virtud de lo que son los animales por ellos mismos, en sus pro-

pios términos, y no desde una actitud antropomórfica. La posición contraria es característica de la modernidad y la encontramos en Locke (1980), que en 1690 escribió que “la tierra que se deja totalmente en manos de la naturaleza, que no ha sido mejorada ni pastoreada, labrada ni sembrada, se llama baldía” (p. 26). Esto significa que, para él, la naturaleza no humanizada vale menos que la cultivada por el ser humano. Nuestra perspectiva pretende, en cambio, apreciar a los animales y la naturaleza por lo que son ellos mismos, por las cualidades que poseen, al margen de nosotros y con independencia de nuestro cultivo físico, histórico o cultural (Carlson, 2019). Esto significa asumir como punto de partida lo que Godlovitch (1994) denomina una “estética sin centro (acentric aesthetic)” (p. 18), libre de un patrón como el antropocentrismo, sin interferencia humana. El despliegue de esta tesis nos obliga a analizar los fundamentos de nuestras experiencias estéticas de los animales, a matizar el antiantropomorfismo y a reclamar una ética como condición de posibilidad.

Continuidad entre animales y humanos

Los seres humanos siempre nos hemos relacionado con los animales no humanos. No solo eso. Las relaciones con los animales son un síntoma del verdadero carácter de la cultura humana. Así, según Rolston (1987), “lo que hace una cultura con la fauna salvaje muestra la auténtica naturaleza de esa cultura, igual que lo hace su modo de tratar a los negros, pobres, mujeres, discapacitados o débiles” (p. 195). El trato que dispensamos a los animales se convierte en un relevante criterio de valor moral de los individuos y las sociedades. Además de depender de los animales para sobrevivir como especie, los seres humanos hemos tenido por enemigos a algunos animales, lo que nos ha obligado a desarrollar un vasto conocimiento sobre ellos. Los humanos hemos mantenido —y siguen manteniendo— hondas y complejas relaciones con los animales. Aunque no sea igual que la que sintieron nuestros antepasados primitivos, la atracción que sentimos por los animales sigue siendo muy profunda. A pesar del evidente maltrato que los humanos les hemos infligido y de la intolerable crueldad que, en demasiadas ocasiones, ha caracterizado el comportamiento de los humanos con los animales, los vínculos

de los humanos y los animales han sido y son íntimos y muy significativos. Tal vez, incluso esas violentas y crueles actitudes de los humanos respecto de los animales tengan ocultas y profundas razones psicológicas y culturales. Aunque este último tema excede los intereses de este trabajo, baste decir, con Nietzsche (1981, pp. 21, 26), que la violencia contra los animales ha sido tanto una forma de combatir y neutralizar el terrible miedo que la naturaleza salvaje provocaba en la mente humana primitiva como de castigar esa naturaleza originaria de la que queremos separarnos para afirmar nuestra diferencia espiritual. Además, el propio Nietzsche (1980) descubre en la oscura conciencia humana que “la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua” (p. 75), lo que ha causado “la espiritualización y ‘divinización’ siempre crecientes de la残酷, que atraviesan la historia entera de la cultura superior” (p. 75). De ahí que, concluye, “sin残酷 no hay fiesta, así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre” (p. 76).

A partir del siglo XVII comienza a cambiar la actitud de los seres humanos hacia los animales, los cuales dejan de ser comprendidos como máquinas cuyo único sentido era satisfacer las necesidades humanas, para ser entendidos ya como seres sensibles y sufrientes. Esta concepción del animal como ser sensible modificará la actitud humana hacia los animales y facilitará su inclusión dentro del ámbito de la moralidad y del derecho. Así, Rousseau (1982) escribió en 1754 que

se juzgará justo que también los animales participen del derecho natural y que el hombre se vea forzado hacia ellos a ciertos deberes. Parece que si yo estoy obligado a no hacer mal ninguno a mis semejantes, es menos por el hecho de que sea un ser razonable que porque es un ser sensible, cualidad que, siendo común al animal y al hombre, debe al menos darle el derecho al primero de no ser maltratado inútilmente por el segundo. (p. 199)

Presupuesta esta sensibilidad animal y contra la creencia en la superioridad humana que nos permitiría todo, Bentham, hacia 1780, no encontraba ningún motivo que justifique el maltrato cruel al que sometemos a los animales: “¿Hay alguna razón para que se nos permita atormentar a los animales? Ninguna que yo pueda ver” (Bentham, 1970, p. 282). A pesar de estos cambios, la残酷 contra los animales está bien lejos de desaparecer. Siguen existiendo

mataderos industriales de animales para obtener comida, no dejamos de usar a los animales para experimentos o cosmética, los cazamos por deporte y los matamos por diversión o por placer artístico, lo cual, de acuerdo con el dictum de Rolston, no nos deja en muy buen lugar como cultura. La relación que nos conecta con los animales es paradójica: somos crueles con los animales y, al tiempo, conscientes de ellos, luchamos contra dicha crueldad. El hecho de que vivamos en la ciudad y con muy poco contacto con la naturaleza y la realidad animal fomenta este ambiguo vínculo. Nos alimentamos de carne animal, pero ya envasada, de manera que no tratamos verdaderamente con los animales, salvo con las mascotas, a las que, por supuesto, no nos comemos. El término mascota es, ciertamente, un término especista y cosificador, y, por lo tanto, no lo asumimos, pero justo lo usamos para poner de manifiesto la posición antropocentrista que cuestionamos. Esta separación real entre lo humano y lo animal, según Davies (2012), es la causa de que “seamos más sentimentales pero, al tiempo, más bárbaros en nuestro trato con los animales de lo que lo eran nuestros antepasados” (p. 70).

En suma, estas relaciones nada superficiales nos permiten hablar de una continuidad entre animales y humanos psicológica y emotiva, además de evidentemente biológica. Basándose en su teoría de los juegos de lenguaje y los campos lingüísticos, Wittgenstein (1988), en cambio, asegura que “si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender” (p. 511). Aunque el lenguaje fuera el mismo en principio, las formas de vida, los mundos de vida serían tan diferentes que los lenguajes, aunque aparentemente idénticos, significarían cosas distintas. La comprensión se haría imposible y la discontinuidad estaría asegurada. Ahora bien, la comunicación sin palabras —y a veces con ellas— entre humanos y animales es un hecho, con lo que se demuestra que, primero, a pesar de las innegables diferencias existentes entre ambos, tenemos mucho en común, y, segundo, que la continuidad es difícilmente descartable. Hallamos una buena prueba de singular comunicación en el hecho de que “tal vez sea el perro el único animal que mira hacia donde señala el dedo en lugar de mirar el dedo que señala, y el que bosteza cuando bostezamos imitando nuestro gesto” (Hare et al., 2002, p. 1635).

También los gatos se rozan con los humanos para que les den de comer, porque es su hora, o esperan a que se sienten para echarse sobre ellos. En todos estos movimientos y gestos hay una clara comunicación sentimental. El calado de los lazos entre humanos y animales es tal que podemos afirmar que forman parte de la constitución humana y que, por lo tanto, podrían incluirse en la definición misma del ser humano. Con esto no queremos dar a entender un buenismo de base en la relación entre animales y humanos, sino que hay un nexo comunicativo prerreflexivo entre ambos, igual que lo hay entre los propios humanos, lo que, sin embargo, y contra todo buenismo, no ha impedido que los humanos perpetraremos crímenes horrendos en contra de los propios humanos. Solo así se explica que ya los homo sapiens de hace cien mil años se enterraran con perros, abrazados (Wang & Tedford, 2009, pp. 155 y ss.). En la Edad Media se representaba a los perros dormidos a los pies de las camas de los señores feudales (Clutton-Brock, 1999, pp. 102 y ss.). Exclusivamente el presupuesto radical de la continuidad puede fundar el valor simbólico, religioso y ritual que poseen los animales en las culturas humanas, y que se despliega mediante la identificación con humanos o mediante su divinización. Las pinturas rupestres en las cuevas eran, sobre todo, de animales, no de árboles ni de montañas, y se pintaban muchos más animales que seres humanos (Guthrie, 2005, pp. 264 y ss.).

Los animales protagonizan las narraciones míticas de diversas tradiciones culturales. Los relatos de animales que se convierten en personas, de animales que hablan como los humanos y de los teriántropos, seres en parte animales y en parte humanos, son claros síntomas de esa continuidad esencial y radical entre lo humano y lo animal. Hay ejemplos de teriantrropía en pinturas rupestres y en tallas de hace 32 000 años (Guthrie, 2005, pp. 91, 270). El dios egipcio Anubis, un hombre con cabeza de chacal, o Ganesha, de los hindúes, el dios con cabeza de elefante, son otros claros ejemplos de seres teriantrópicos. Los griegos simbolizaban a Zeus mediante un águila y el cristianismo sustituyó a los símbolos, hasta entonces tradicionales, del águila, el toro y el león por el pez, la oveja y la paloma. Otros animales usados como símbolos son el águila de Estados Unidos o el león británico. Actualmente, muchos clubes deportivos se llaman según los nombres de animales, a los que emplean como mascotas.

La apreciación estética de los animales

Entre las diferentes relaciones que los seres humanos hemos mantenido con los animales —religiosas, científicas, terapéuticas o psicológicas—, en este trabajo nos interesamos por el vínculo estético. Hay que advertir que lo estético, la apreciación estética, desempeña un papel muy significativo en la propia vida animal, al margen de los seres humanos. La atracción de la belleza es un factor clave evolutivo en la vida de los animales. Ya Darwin señaló cómo en algunos animales la belleza de las formas, colores y movimientos son medios propiamente estéticos que usan los machos para atraer a las hembras y que estas aprecian, pues consideran que la belleza masculina es síntoma de tener buenos genes y de ser idóneo para la reproducción (Darwin, 2016, pp. 118 y ss., 162). De hecho, en los pavos reales, por ejemplo, una pequeña modificación de sus bellos adornos reduce e incluso puede anular las posibilidades de apareamiento (Menninghaus, 2003, p. 156). Darwin no redujo la estimación estética animal a la simple utilidad evolutiva natural y creyó que los animales aprecian la belleza en cuanto tal, o sea, que habría una experiencia de lo estético que, al tiempo, se considera como señal de aptitud reproductiva. En la estética animal serían inseparables lo estético de la utilidad evolucionista, de manera que el placer por lo bello solo se produciría en el ámbito del deseo sexual (cf. Welsch, 2004; Miller, 2000, pp. 270 y ss.; Dutton, 2003, pp. 703 y ss.). No puede afirmarse, entonces, que el placer de los animales ante lo bello es un placer puramente estético, sino un placer sexual causado por la experiencia de lo bello. De ahí que el sentido estético de los animales se reduzca exclusivamente a sus relaciones con animales de su propia especie y no experimenten la belleza de otras especies.

No obstante, aunque la estética animal parezca limitarse al contexto sexual, Richter (1999) advierte que también puede haber cierto origen cognitivo en algunas experiencias estéticas animales. Así, hay experimentos en los que los animales muestran preferencias estéticas por formas regulares y ordenadas, frente a otras más irregulares, con lo que se probaría cierto inte-

rés cognitivo y no solo sexual (pp. 288 y ss.). Tengamos aquí presente el hecho de que los animales también son capaces de tener experiencias estéticas en relación con objetos artísticos (Mitchell, 1995; Cortés, 2019).

Los humanos apreciamos estéticamente a los animales, estimamos su apariencia como bella, fea, asquerosa, cálida, repugnante, etc. En general, “la capacidad para apreciar estéticamente elementos naturales [incluidos los animales] es un rasgo fundamental del ser humano”, que contribuye a nuestro bienestar, pues “nos sentimos mejor cuando estamos rodeados de entornos y objetos que nos proporcionan experiencias estéticas positivas” (Tafalla, 2019, p. 120; cf. Davies, 2018, pp. 1-4). No obstante, sorprende lo poco que han sido tratadas por los teóricos de la estética estas relaciones estéticas con los animales, especialmente si las comparamos con el tratamiento exhaustivo que se ha hecho de las relaciones éticas (Brady, 2009; Parsons, 2007). Aunque los animales forman parte de la naturaleza y, por lo tanto, como veremos, hay lógicas conexiones entre la estética de la naturaleza y la de los animales, es necesario advertir que la estética de la naturaleza ni es igual, ni engloba, a la estética de los animales, lo que también comprobaremos.

Nos preguntamos por la naturaleza de nuestra apreciación estética de los animales y nos planteamos si no será dicha valoración algo exclusivo de la modernidad, dado que, primero, consideramos el desinterés y la pura contemplación que le acompaña como condiciones de la experiencia estética, y, segundo, los humanos modernos, por estar menos vinculados con los animales y la naturaleza en general, tenemos una ligazón menos interesada con ellos, lo que satisface aquellas condiciones y facilita, por lo tanto, nuestra relación estética con los propios animales y la naturaleza. Nuestra tesis es que siempre los humanos hemos experimentado estéticamente a los animales —y a la naturaleza—, pero su estimación puramente estética sí es un fenómeno propiamente moderno. De hecho, el origen histórico del interés por la disciplina llamada “estética de la naturaleza” se encuentra en las tesis sobre la apreciación estética desarrolladas en el siglo XVIII por Alison, Shaftesbury, Burke y Hutcheson y fundamentadas por Kant. No podemos dudar de que los seres humanos primitivos experimentaron estéticamente a los animales, pero tam-

poco de que dichas experiencias eran inseparables de otros vínculos de carácter religioso, mágico o ritual. Lo estético es una dimensión esencial y universal de nuestra relación con el mundo que solo se ha autonomizado e independizado plenamente en la modernidad. La respuesta a la pregunta de por qué los animales tienen para nosotros valor estético y los estimamos estéticamente no es unitaria. Estas apreciaciones tienen, a nuestro entender, tres causas distintas. Pueden basarse, desde una perspectiva biológica, en los rasgos de los animales, o bien en nuestra comprensión de los animales como obras de arte, o finalmente en nuestras propias proyecciones antropomórficas sobre los animales. Veamos.

Apreciación de los animales en sí mismos y el problema de la distancia

En primer lugar, podemos apreciar y admirar estéticamente características propias de los animales que, además, poseen en un grado superior: por ejemplo, la agilidad, la armonía y la elegancia de los movimientos, la destreza y la fuerza. Derivamos esta posibilidad del presupuesto principal de nuestro trabajo: que “el modo correcto de experimentar estéticamente la naturaleza es responder a la naturaleza como siendo naturaleza” (Budd, 2002, p. ix); y a los animales, por lo tanto, como siendo animales, en sí mismos.

Davies (2012) reclama que ampliemos el ámbito estético para que podamos captar la identidad estética singularmente animal, ya que nuestras estimaciones están “demasiado cargadas cognoscitivamente” (p. 65) por nuestros propios conceptos. En consecuencia, cuando valoremos estéticamente a los animales no nos limitemos a las categorías tradicionales: bello o feo; ocupémonos de otras cualidades: majestuosos, imponentes, delicados, frágiles, tiernos, coloridos, monstruosos, cómicos, misteriosos, enigmáticos, interesantes, melancólicos, repugnantes, terroríficos, sublimes, etc. (Tafalla, 2017). Estas cualidades podemos valorarlas puramente en sí mismas o bien en función del servicio que les prestan a los animales para su adaptación a las necesidades de su medio. Davies (2012) confirma que

nuestra apreciación estética debe reconocer y depender de la naturaleza del animal que es su objeto. Debemos considerar los rasgos de un animal en función de su adecuación a su entorno, y es su aspecto adaptado a su situación lo que debe ser fuente de placer estético (pp. 22-23).

De este modo, distinguimos entre una estética más puramente contemplativa de los animales y otra de índole más adaptacionista, pero siempre desde la perspectiva de los propios animales y con independencia de los intereses humanos. Esta segunda dirección adaptacionista cede en favor de la perspectiva más estética, porque si la adaptación al medio fuera el criterio de lo estético, todas las adaptaciones exitosas deberían ser igualmente valiosas en lo estético, pero no es así de hecho. Los buitres, por ejemplo, están perfectamente adaptados, pero no por ello son animales que convencionalmente los consideremos modelos de belleza, ni los tengamos por estéticamente atractivos. La funcionalidad adaptativa no supone inmediatamente encanto estético.

En esta perspectiva biológica de la apreciación estética de los animales, hay otra forma de utilitarismo o adaptacionismo estético que subordina a los animales a los seres humanos y que nos remonta a tiempos primitivos. Las pinturas rupestres prueban que la vida primitiva giraba alrededor de los animales y, por ello, no se pintaban flores o montañas, sino animales. Es lógico deducir entonces que los animales suscitan profundas emociones en los humanos y que, en consecuencia, se conviertan en motores de experiencias estéticas. Así como, en lo estético, valorábamos de forma positiva aquellos medios naturales que ayudaban a la supervivencia, los humanos hemos dado relevancia estética a aquellos animales que nos eran útiles para la vida y nos permitían adaptarnos mejor y sobrevivir, mientras que, en principio, los animales nocivos para la adaptación —los que podían enfermarnos, ensuciarnos o amenazarnos— eran feos (Barrow, 2005, pp. 120 y ss.). Por último, una estética basada en los rasgos de los animales no puede estar dirigida por la imaginación, sino que debe ser una estética cognitiva, es decir, debe depender del conocimiento de los mismos (Crawford, 2004, p. 307; Matthews, 2019, pp. 680 y ss.).

Esta dicotomía entre la estimación contemplativa y la evolucionista no es radical e insalvable. El ejemplo de los grandes felinos es claro. Son animales peligrosos y, sin embargo, lejos de parecernos feos, nos resultan muy bellos,

siempre que cumplamos con una de las condiciones de la contemplación estética: la distancia, que nos pone a salvo y neutraliza el peligro. Podemos ver bellas incluso a las serpientes, siempre que la distancia nos permita abstraer su peligro y la repugnancia que suelen provocarnos. La condición de posibilidad de esta experiencia estética es la abstracción de la realidad y la consequente reducción a su pura forma. En este caso, el formalismo estético y la pura contemplación que le acompaña se imponen sobre la estética utilitarista de la adaptación. Pero no siempre ocurre así, porque con las cucarachas ni siquiera la distancia logra neutralizar el rechazo estético que social y generalmente producen, aunque pueda haber algún individuo que las considere estéticamente valiosas (Davies, 2012, pp. 76, 84).

Introducir la categoría de distancia dificulta la estética de la naturaleza, a diferencia de lo que ocurre en la estética del arte, pues naturaleza y arte son realidades muy distintas. Es un hecho que cuando apreciamos estéticamente la naturaleza, “solemos estar en la naturaleza y formamos parte de ella, y no nos enfrentamos a ella como a un cuadro en una pared” (Hepburn, 1966, p. 290). Por eso, en la estética de la naturaleza, a diferencia de la del arte, “como apreciadores, estamos inmersos en el objeto de nuestra apreciación ... lo que apreciamos es también aquello desde lo que apreciamos” (Carlson, 2000, p. xii), de modo que “si nos movemos y cambiamos nuestra relación con ese objeto, entonces cambiamos el objeto mismo” (p. xii). La experiencia en la estética de la naturaleza es más íntima y envolvente, mientras que el objeto artístico está distanciado y enmarcado. Hallamos otra diferencia en el hecho de que el arte, por ser obra humana, posee una estructura y significado estéticos y culturales que limitan la libertad del observador, el cual, en cambio, es mucho más libre en la contemplación estética de la naturaleza (Budd, 2002, pp. 147 y ss.). Esta antítesis de arte y naturaleza encuentra en el artificio humano del jardín una mediación o fusión (Berleant, 2004, p. 86), como si el ser humano pretendiese civilizar la naturaleza, humanizarla, y, al tiempo, mostrar que el arte puede autotrascenderse para ser naturaleza.

En cambio, la distancia es una condición necesaria en la experiencia habitual de los objetos artísticos, aunque hay ejemplos del arte contemporáneo que cuestionan esa necesidad. Ahora bien, la distancia compromete la estética de

la naturaleza, pero no la estética de los animales, dada la diferencia que, como advertimos, existe entre ambas. Los animales están inmersos en la naturaleza, al igual que nosotros, aunque mediante el esfuerzo de la desconexión podemos establecer distancia con ella. Contra esta estética basada en la lógica utilitarista de evolución y adaptación humanas, observamos que los animales más valorados estéticamente, verdaderos modelos de belleza, son, al tiempo, inútiles para nuestro interés evolutivo, como las mariposas o los cisnes. Otra objeción a este utilitarismo que asegura que aprobamos estéticamente los animales útiles sugiere que, más útil que el animal con el que se hace la comida, sería esa comida hecha y envasada, la cual, entonces, debería despertar nuestro favor estético. En suma, la relación puramente estética con los animales, libre de nuestros intereses, pesa más que nuestras utilidades evolucionistas, lo que también nos permite aventurar que nuestras apreciaciones estéticas actuales se separan de la de los humanos primitivos; sin duda, experimentaban estéticamente a los animales, pero llevaban una vida más ligada a los animales para sobrevivir y los intereses podían, razonablemente, afectar las estimaciones estéticas.

El modelo artístico de apreciación y la experiencia del misterio

En segundo lugar, existe una valoración estética de los animales no basada en lo biológico —sea con independencia del ser humano, sea en clave utilitarista—, sino en la propia cultura humana: apreciamos estéticamente a los animales en tanto los concebimos como obras de arte. Esta actitud es consecuencia de la comprensión general de la naturaleza como si fuera arte y de la semejanza en las formas de apreciarlas respectivamente (Carlson & Berleant, 2004, p. 25).

En el tradicional dilema de si la naturaleza nos parece bella porque se parece al arte o el arte porque se asemeja a la naturaleza, esta perspectiva se ha inclinado por la primera opción. Basándose en el paralelismo entre el dios creador y el artista, entiende que, al igual que el artista crea sus obras, dios ha creado la naturaleza y los animales en ella como si fueran obras de arte. Al margen de cualquier creencia religiosa, podemos emplear metafóricamente

ese esquema y comprender los animales como obras de arte creadas por la propia naturaleza devenida artista. Lo mismo nos ocurre con los paisajes. Ante un paisaje natural podemos actuar igual que ante ese mismo paisaje pintado y estimarlo como una obra de arte. Así vemos los gatos pintados por Chardin, y los mismos gatos reales también podríamos verlos como si se tratases de obras pintadas. Ante cualquier realidad, ante cualquier animal vivo, podemos adoptar una actitud contemplativa, estética, y experimentarlo como si fuese una obra artística.

La condición para ello es desconectar nuestra actitud interesada y utilitaria, introducir distancia y reducirnos a su pura forma. Zangwill (1995) afirma que ante “la elegante y delicada belleza de un oso polar bajo el agua, nadando”, podemos considerarlo solo como un ser vivo, como un objeto natural, pero también como una obra de arte, “como un objeto bello, pues tiene una indudable belleza formal como puro espectáculo” (p. 116). Aunque esta comprensión de los animales y de la naturaleza en general desde la perspectiva artística tiene un carácter formalista, en el fondo, presupone una actitud antropomórfica que “renuncia a comprender la naturaleza en [cuanto tal], que renuncia a una apreciación estética de la naturaleza como naturaleza” (Budd, 2002, p. 2). Nosotros, en cambio, defendemos una actitud que se adapte a las características propias de los animales y la naturaleza, de manera que, si “la apreciación estética del arte es la apreciación del arte como arte, así la apreciación estética de la naturaleza es la apreciación estética de la naturaleza como naturaleza” (p. 91). Por lo tanto, a pesar de las diferencias relevantes que encontramos entre arte y naturaleza, la apreciación apropiada de una obra de arte nos debe enseñar cómo ha de ser una adecuada apreciación estética de los animales y de la naturaleza. En este sentido, Saito (2004, p. 141) advierte que, si la apreciación de cada obra artística debe hacerse en sus propios términos, es decir, que no se puede valorar la literatura medieval desde la kafkiana, lo mismo hay que hacer con los animales y estimarlos estéticamente en sus rasgos constitutivos.

En su innovador trabajo de 1979 sobre la apreciación de la naturaleza, Carlson destacó el predominio de dos modelos de apreciación de la naturaleza que están basados en la apreciación de las obras de arte. Por un lado, el modelo del objeto, que consiste en apreciar cada objeto natural como un objeto ais-

lado de su medio, reduciéndolo a las cualidades sensibles. Por otro, el modelo del paisaje o del escenario, que considera a la naturaleza como un paisaje, un escenario, un panorama estructurado desde una perspectiva. Frente a ellos, Carlson cree necesario adoptar un “modelo que se centre en los rasgos propios de la naturaleza y que se libere de las limitaciones que impone la obra de arte” a la apreciación estética (Carlson, 2019, pp. 669 y ss.; cf. Budd, 2002, pp. 130-133). Dicho modelo vale también para los animales. Carroll (1993, p. 245) propone un modelo causal también de carácter antropomórfico, según el cual la apreciación estética de la naturaleza se realiza en virtud de las emociones provocadas por la naturaleza.

Al margen de estos esquemas estéticos de relación con la naturaleza, existe otra forma de aproximarse a ella y a los animales, desde la categoría de misterio. Este modelo es el único posible cuando se sostiene que la naturaleza es distante, extraña e incognoscible en último término. Es fruto de una actitud soberbia y arrogante presuponer que la naturaleza —y los animales en ella— se ajusta a nuestra estructura cognitiva y es perfectamente cognoscible. Esta perspectiva científica representaría una intolerable forma de antropocentrismo. De ahí que, para Godlovitch (1994), “la experiencia y la apreciación más apropiadas de la naturaleza sea entenderla como misterio, inefabilidad y milagro” (p. 26). Entonces, “la única experiencia adecuada de la naturaleza es de misterio, lo que implica un estado de incomprendión apreciativa” (Carlson, 2000, p. 7).

Esta experiencia del misterio, es decir, de distancia y, al tiempo, de cercanía, tan propia de lo misterioso, es perfectamente aplicable a las relaciones con los animales. Lo que no compartimos con Carlson es que la incognoscibilidad de la naturaleza la sitúe más allá de la apreciación estética, ni que “el modelo del misterio abandona completamente el ámbito de la estética” (Carlson, 2000, p. 8) y representa más bien “un enfoque religioso de la naturaleza” (p. 8). Al contrario, sostenemos que el misterio es una experiencia estética de primer orden, que la estética no puede reducirse a lo cognitivo, que es posible apreciar estéticamente lo que no se puede conocer, y que no existe incompatibilidad entre lo estético y lo religioso. Pero nuestra posición tampoco se alinea totalmente con la postura anticientífica de Godlovitch. Afirmar que la ciencia

es antropocéntrica e impugnarla por ello, como hace Godlovitch, equivale a hacer imposible cualquier conocimiento, pues todo nuestro conocer se realiza inevitablemente desde nosotros. De hecho, con Saito (2004), defendemos “la conveniencia de referirse a la ciencia en nuestra apreciación estética de la naturaleza” (p. 146), que solo ha sido cuestionada por “quienes sostienen que la ciencia es antropocéntrica” (p. 146). Por lo tanto, creemos que no son incompatibles, por una parte, la defensa de que no es negativo que nuestras apreciaciones estéticas de la naturaleza y los animales estén informadas y basadas en conocimientos y, por otra parte, la creencia de que el misterio que caracteriza nuestra experiencia de la naturaleza y los animales incrementa la riqueza de las experiencias estéticas que tenemos de ellos y nos previene contra los excesos del antropocentrismo. Para justificar la apreciación estética de los animales y la naturaleza considerados en su propia índole, que es la tesis que defendemos, es indispensable el conocimiento de los mismos (Carlson, 1981, p. 25).

Apreciación estética antropomórfica

En tercer lugar, también podemos considerar en términos estéticos a los animales por rasgos humanos que proyectamos de forma indebida sobre ellos y que en realidad no tienen. Con independencia de que muchos animales poseen en efecto capacidades psicológicas y emocionales como los humanos (Bekoff, 2024; Low, 2012, pp. 1-2), se trata de una antropomorfización estética. Así, en virtud de esta proyección estética, creemos que los animales tienen una personalidad, autoconciencia, estilo vital, capacidad de empatizar y de inteligir, y sentimientos como tristeza o esperanza, en el mismo sentido que los humanos. Considerar que las lechuzas son sabias o que las hormigas son muy diligentes no son sino proyecciones antropomórficas. Los estetizamos humanizándolos, en vez de sentirlos tal y como son ellos mismos. Primero antropomorfizamos a los animales y luego los estimamos en términos estéticos en virtud de esas proyecciones. Vemos más valiosos aquellos animales que se nos parecen. El caso más notorio es el de los bebés humanos que, considerados habitualmente ejemplos estéticos, empleamos como modelos, de manera que vemos bellos a los animales que poseen rasgos parecidos a los de los bebés. Así, ojos y cabeza

grandes y piel suave devienen valores estéticos excelentes. Basándose en la estética del bebé, los personajes de Disney tienen estas características y se aseguran nuestra aprobación. Gould (1980) escribe que

muchos animales poseen algunos rasgos que también comparten los bebés humanos, pero no los adultos humanos ... Nos sentimos atraídos por ellos, nos detenemos a admirarlos en la naturaleza, mientras que rechazamos a sus parientes de ojos pequeños y hocico largo. (p. 102)

De acuerdo con esta atracción estética, añade, el personaje Mickey Mouse pasó de ser “un animal de ojos pequeños y hocico largo” (Gould, 1980, p. 102) a tener el aspecto del bebé humano, con una apariencia mucho más joven, rasgos redondeados y ojos grandes, un cambio que tuvo una recepción muy positiva por el público.

Al parecido estético entre humanos y animales subyace una idea más fundamental. Los animales que se nos parecen nos resultan más bellos porque creemos que con ellos vamos a poder comunicarnos: “Tenemos la propensión a favorecer a las especies con las que tenemos la ilusión de que nos podemos comunicar” (Herzog & Burghardt, 1988, p. 80). Tras la antropomorfización estética late el deseo de la comunicación con algunos animales. Entre humanos, a veces nos comunicamos sin palabras y tenemos la esperanza de poder hacer lo mismo con algunos animales; la familiaridad estética se presenta como el signo de esta soñada empatía. Ahora bien, sin discutir el lenguaje de los animales y la ampliación de la esfera comunicativa más allá del habla, hacia otras formas sensibles, temas que exceden nuestros límites, podemos asegurar que los animales se comunican con nosotros, aunque no sea del mismo modo como nos comunicamos con otros humanos. Esta comunicación, por básica y mínima que sea, ha permitido a Haraway (2008) preguntarse por la posibilidad de “cómo podemos humanos y animales crear un mundo juntos” (p. 20).

Otro factor antropológico que puede intervenir en la apreciación estética animal, según Rusow (1981), es que las especies raras, escasas o en peligro de extinción causan mayor placer estético que las más comunes. A esta tesis, que

considera la rareza como fundamento de valoración estética, objetamos que, aunque de repente casi no quedasen cucarachas, no por ello, en general, se las estimaría estéticamente.

Como síntesis general de las tres formas de apreciación estética de los animales, podemos advertir, primero, que todas reproducen un esquema antropomórfico, salvo aquella que se fundamenta en los rasgos propios de los animales y hemos denominado biológica. Y, segundo, que es errónea la disyuntiva de si la experiencia estética animal se basa en lo funcional, a consecuencia de intereses humanos, o si resulta valiosa en sí. Lo estético en sí y la funcionalidad no tienen que excluirse. A pesar de que expliquemos funcional y evolutivamente nuestro interés estético por los animales, de que lo justifiquemos apelando a nuestros intereses, a la utilidad de los rasgos de los animales para los humanos primitivos o para nosotros, o al hecho de que se nos parecen, o son raros, o los entendemos como objetos artísticos, a pesar de todo ello, de ahí no se deduce que esta justificación utilitarista o antropológica constituya siempre la experiencia estética. Podemos ver un animal o un paisaje y que nos parezcan bellos en sí, sin que en dicha estimación intervengan nuestros intereses y las utilidades que pudiéramos obtener de ellos. Ciertamente, también pueden entrar en juego nuestros intereses y derivar lo estético de lo utilitario. Nuestra tesis es que, además de esta razonable posición funcionalista, también podemos ver de hecho a los animales como bellos en sí mismos. Utilitarismo y, llamémoslo así, esteticismo son conciliables, su exclusión es falsa.

Es necesario precisar que es un error sostener de entrada que el punto de vista antropocéntrico imposibilita la adecuada apreciación estética de los animales, ya que realmente estaríamos valorando nuestras propias apreciaciones y juicios sobre la estética de los animales y no a ellos mismos, libres de todo prejuicio antropocentrista. En primer lugar, esta tesis presupone un principio epistemológico propio de un objetivismo idealista que no compartimos. Ese principio asegura que cualquier conocimiento planteado desde un punto de vista es ya subjetivista y erróneo, pero entonces solo nos quedan dos alternativas: o bien solo hay conocimientos elaborados desde puntos de vista concretos y, por lo tanto, no hay posibilidad de conocimiento, pues todos son falsos; o bien creer que podemos trascender todos los puntos de vista, elabo-

rar el conocimiento desde una posición trascendental y, así, acceder a lo absolutamente verdadero. Frente a este dilema, aseguramos un tercer camino que consiste en afirmar, primero, que solo hay conocimiento desde puntos de vista concretos y, segundo, que estos puntos de vista no son falsos, sino más bien la única posibilidad humana de conocer. No será un conocimiento absoluto y definitivo, no puede serlo, pero es el conocimiento que está a nuestro alcance como seres finitos. Será un conocimiento parcial, pero un conocimiento.

En segundo lugar, esa tesis olvida que, desde luego, no podemos dejar de ser humanos y que nuestro conocer, queramos o no, siempre estará marcado por nuestra humanidad. Es inevitable, apreciamos desde nosotros, desde nuestra cultura y educación. En los animales y en los paisajes buscamos lo formalmente bello, grandioso, interesante, espectacular, etc., pero todas estas categorías están subordinadas a la mentalidad previa del observador, que suele estar predeterminada por una serie de tópicos, como ocurre en el caso del turista (cf. Saito, 2004, p. 143). Por ello, compartimos la tesis de Wolloch (2006), según la cual “el antiantropocentrismo es un punto de vista imposible para los humanos” (p. 14). Pero conocer desde nuestra perspectiva como seres humanos no implica creer que, por ello, solo nos conocemos a nosotros mismos. El puro objetivismo epistemológico quedó ya impugnado desde Kant: todo conocimiento se ejerce desde una subjetividad interpretativa. Pero de ahí no debe deducirse la nihilización total del conocimiento.

El problema no es tanto el antropocentrismo como el hecho de no ser consciente de él. Si conocemos desde nosotros como humanos —y no tenemos otra forma de conocer— y somos conscientes de ello, podremos volver sobre nuestras interpretaciones para refrenar los excesos antropocentristas que cometamos y someter el conocimiento a la disciplina de las cosas que pretendemos comprender. De ahí que el antiantropocentrismo no se pueda definir como el hecho absolutamente imposible de que

un ser humano perciba de forma no humana, sino que más bien debe percibirse como el intento de minimizar los efectos del punto de vista antropocéntrico, y adoptar en la medida de lo posible el tipo de actitud menos antropocéntrica hacia los animales (Wolloch, 2006, p. 14).

Ha sido el pensamiento posthumanista lo que ha hecho posible la superación del antropocentrismo y el cuestionamiento del orden jerárquico humanista, origen de la explotación y aniquilación de la diversidad de formas de vida. Contra el antropocentrismo, el posthumanismo sostiene estas tesis sobre la comprensión del ser humano como una especie más entre el resto de las especies (Pepperell, 1995, pp. 11-26; Braidotti, 2013, pp. 17-29; Marchesini, 2018, pp. 81-86).

Esto implica que también el posthumanismo es lo que nos ha permitido superar el sesgo especista discriminador que elevaba al ser humano y sus intereses por encima del resto de especies y sus necesidades (Singer, 2002, pp. 185-212). Con la introducción y valoración principal de los derechos animales, este antiespecismo posthumanista se ha convertido en una nueva ética y política renovadora de nuestra idea de la democracia (Cavalieri 2016; O'Sullivan, 2015).

Ética de la empatía

La tesis de nuestro trabajo es que la apreciación estética apropiada de los animales se realiza desde ellos mismos. Pero esta tesis no puede fundarse si nos limitamos al ámbito estético. Solo es posible aquella apreciación estética adecuada si previamente nuestra voluntad asume empáticamente someterse a la guía de los animales y de la naturaleza, abandonando la perspectiva antropocéntrica, porque solo así podremos comprender al otro animal. Ahora bien, este acto de voluntad de carácter empático pertenece al plano ético. En efecto, la apreciación estética apropiada de los animales y de la naturaleza presupone la actitud ética de “escuchar la propia historia de la naturaleza y apreciarla en sus propios términos, en lugar de imponerle nuestra historia” (Saito, 2004, p. 142). La apreciación estética guiada por la pretensión de comprender los animales por lo que son es imposible sin una ética de la empatía que atienda, respete y se someta a la perspectiva de los animales y la naturaleza. Saito (2004) escribe que “la apreciación estética adecuada de la naturaleza debe incorporar una capacidad moral para reconocer y respetar la naturaleza como poseedora de su propia realidad al margen de nuestra

presencia” (p. 151). La valoración estética de los animales en sí mismos no puede terminar en esteticismo, sino que tras ella tiene que haber una posición moral. Solo una ética animalista, libre en la medida de lo posible de prejuicios antropomorfistas, podrá fundar una estética de los animales en sí mismos.

En la apreciación estética hay enfoques más exclusivamente estéticos y otros con una perspectiva más ética. Parsons y Carlson condenan tanto las visiones de carácter simbólico como las formalistas debido a su esteticismo de fondo, porque “estos enfoques suponen relacionarse con los animales de una manera superficial y por ello moralmente inadecuada” (Parsons & Carlson, 2008, p. 116; Parsons, 2007). La incorrección moral se debe a que el nexo está dominado por una comprensión humanista, de manera que relacionarse con el animal equivaldría a antropomorfizarlo, a no respetar por tanto su animalidad. Aunque el problema de la ética animal es muy amplio y complejo y no podemos abarcarlo totalmente (Horta, 2017; Torres, 2022), es necesario advertir que, en efecto, los animales no son agentes morales, pero sí que pueden ser, lamentablemente, tratados de forma inmoral por los seres humanos, cuando no se les respeta en sí mismos y se les cosifica desde nuestras categorías. Pues bien, el tratamiento simbólico y formalista radical de los animales es una forma inmoral de esteticismo. Cuando se le corta el pelo de la cola a un gato menos la punta porque se considera que es bonito, estético, el gato es convertido en mero objeto de nuestra discutible concepción de lo agradable. En virtud de nuestra actitud estética, el gato es desanimalizado, reducido a cosa a nuestra disposición, no es respetado en sus términos.

Esto no significa que no sea posible apreciar estéticamente a los animales sin incurrir en la inmoralidad del antropomorfismo. Los animales son maltratados por los seres humanos, pero, con Davies (2012), dudamos de que haya “un nexo directo entre ese hecho y la adopción de una actitud estética parcial o superficial ante el animal” (p. 23). Las relaciones con los animales no se reducen al dualismo radical de tener que elegir entre un nexo ético con ellos—y, por lo tanto, libre de toda estética—y un vínculo estético puro—exento, entonces, de toda moral—, como si ética y estética fuesen inconciliables. Al contrario, pretendemos mostrar una apreciación estética y ética de los animales alejada del antropomorfismo. El principio ético de cualquier relación estética con los

animales en la que se pretenda evitar desviaciones antropomórficas no puede ser otro que la afirmación de que los animales deben ser respetados por sí mismos. Podemos tener experiencias estéticas de animales sin que ello implique sospecha moral. Davies (2012, p. 23) precisa que podemos gozar en términos estéticos, por ejemplo, de un pájaro en movimiento, como si fuera una “escultura móvil”, y admitir que dicha experiencia sea superficial y poco profunda, pero no moralmente irrespetuosa. Lo sería si acarrease falta de respeto al animal en sí mismo, lo que ocurría en el ejemplo del gato. Más terrible sería, es evidente, si a partir de experiencias estéticas acerca de la belleza animal abrazamos posiciones que nos lleven a exterminar a los animales que nos parezcan repugnantes o feos. Pero la apreciación estética, por superficial que sea, si respeta al animal, no es condenable en la ética. El problema moral se plantea cuando adoptamos sesgos irrespetuosos a favor de los animales bellos y en contra de los feos. Un asunto aparte es la dependencia en que se encuentra nuestro gusto estético respecto de nuestras aversiones más o menos naturales y espontáneas. Los humanos experimentamos un rechazo natural por las serpientes, por ejemplo, y por eso mismo solemos encontrarlas feas (Dutton, 2009; Kramnick, 2011).

Conclusión

En este trabajo hemos defendido como apreciación estética adecuada de los animales aquella que los trata en sus propios términos, libre de prejuicios antropomórficos. Bien sabemos que no hay posibilidad de liberarse absolutamente del antropomorfismo. Pretenderlo sería un idealismo absurdo. Pero no es eso lo que planteamos. Lo que consideramos razonable reclamar es la conciencia de nuestro inevitable prejuicio antropomorlista, porque solo ella nos puede prevenir de la antropomorfización desaforada e injusta de los animales. Esa conciencia es lo que más nos acercará a la estimación estética justa de los animales. Ahora bien, no puede haber apreciación estética centrada en los animales sin una ética verdaderamente empática, porque solo así, con ojos morales y sensibles que se pongan en el lugar del otro animal, percibiremos verdaderamente a los animales en su singularidad. Solo una ética altruista de la empatía puede fundamentar una estética animalista que estime a los animales en sí mismos.

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

- Barrow, J. (2005). *The Artful Universe Expanded*. Oxford University Press.
- Bekoff, M. (2024). *The Emotional Lives of Animals*. New World Library.
- Bentham, J. (1970/1780). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Athlone Press.
- Berleant, A. (2004). The Aesthetics of Art and Nature. En A. Carlson y A. Berleant (Eds.), *The Aesthetics of Natural Environments* (pp. 76-88). Broadview Press.
- Braidotti, R. (2013). Polity Press.
- Brady, E. (2009). Aesthetic Appreciation of Expressive Qualities in Animals. *Postgraduate Journal of Aesthetics*, 6(3), 1-14.
- Budd, M. (2002). *The aesthetic Appreciation of Nature*. Oxford University Press.
- Carroll, N. (1993). On Being Moved by Nature: Between Religion and Natural History. En S. Kemal y I. Gaskell (Eds.), *Landscape, Natural Beauty and the Arts* (pp. 244-266). Cambridge University Press.

- Carlson, A., & Berleant, A. (2004). Introduction: The Aesthetics of Nature. En A. Carlson y A. Berleant (Eds.), *The Aesthetics of Natural Environments* (pp. 1-42). Broadview Press.
- Carlson, A. (1981). Nature, Aesthetic Judgment and Objectivity. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 40, 15-27.
- Carlson, A. (2000). *Aesthetics and the Environment. The appreciation of nature, art and architecture*. Routledge.
- Carlson, A. (2019/1979). Appreciation and the Natural Environment. En P. Lamarque y S. Olsen (Eds.), *Aesthetics and the Philosophy of Art, The Analytic Tradition. An Anthology* (pp. 665-672). Wiley-Blackwell.
- Cavalieri, P. (Ed.). (2016). *Philosophy and Politics of Animal Liberation*. Palgrave MacMillan.
- Clutton-Brock, J. (1999). *A Natural History of Domesticated Mammals*. Cambridge University Press.
- Cortés Zulueta, C. (2019). Mirar a las aves mirar... y hacer (arte). *Boletín de Arte-UMA*, 40, 27-42. <https://revistas.uma.es/index.php/boletin-de-arte/article/view/6642>
- Crawford, D. (2004). The Aesthetics of Nature and the Environment. En P. Kivy (Ed.), *The Blackwell Guide to Aesthetics* (pp. 306-324). Blackwell.
- Darwin, Ch. (2016/1871). *El origen del hombre* (J. Domènec Ros, Trad.). Austral.
- Davies, S. (2012). *The Artful Species. Aesthetics, Art and Evolution*. Oxford University Press.
- Davies, S. (2018). Analyzing Human Adornment. *The American Society for Aesthetics Newsletter*, 38(2), 1-4. <https://cdn.ymaws.com/aesthetics-online.org/resource/resmgr/newsletters/38.2.pdf>

- Dutton, D. (2003). Aesthetics and evolutionary Psychology. En J. Levinson (Ed.), *The Oxford Handbook for Aesthetics* (pp. 692-705). Oxford University Press.
- Dutton, D. (2009). *The Art Instinct*. Bloomsbury Press.
- Godlovitch, S. (1994). Icebreakers: Environmentalism and Natural Aesthetics. *Journal of Applied Philosophy*, 11(1), 15-30.
- Gould, S. J. (1980). *The Panda's Thumb. More Reflections in Natural History*. Norton.
- Guthrie, D. (2005). *The Nature of Paleolithic Art*. University of Chicago Press.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Hare, B., Brown M., Williamson, C., & Tomasello, M. (2002). The Domestication of Social Cognition in Dogs. *Science*, 298(5998), 1634-1636. <https://doi.org/10.1126/science.1072702>
- Hepburn, R. (1966). Contemporary Aesthetics and the Neglect of Natural Beauty. En B. Williams y A. Montefiore (Eds.), *British Analytical Philosophy* (pp. 285-310). Routledge and Kegan Paul.
- Herzog, H., & Burghardt, G. (1988). Attitudes toward Animals: Origins and Diversity. En A. Rowan (Ed.), *Animals and People Sharing the World* (pp. 75-94). University Press of New England.
- Horta, O. (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Plaza y Valdés.
- Kramnick, J. (2011). Against Literary Darwinism. *Critical Inquiry*, 37, 315-347.
- Locke, J. (1980/1690). Second Treatise of Government. Hackett.
- Low, P. (2012). The Cambridge Declaration on Consciousness. En J. Panksepp et al. (Eds.), *Proceedings of the Francis Crick Memorial Conference* (pp. 1-2). Churchill College, University of Cambridge.

- Mandoki, K. (2007). *Everyday aesthetics: prosaics, the play of culture and social identities*. Ashgate.
- Marchesini, R. (2018). *Beyond Anthropocentrism. Thoughts for a Post-Human Philosophy*. Mimesis.
- Matthews, P. (2019). Scientific Knowledge and the Aesthetic Appreciation of Nature. En P. Lamarque y S. Olsen (Eds.), *Aesthetics and the Philosophy of Art, The Analytic Tradition. An Anthology* (pp. 673-683). Wiley-Blackwell.
- Menninghaus, W. (2003). *Das Versprechen der Schönheit*. Suhrkamp.
- Mitchell, W. T. (1995). *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*. University of Chicago Press.
- Miller, G. (2000). *The Mating Mind: How Sexual Choice Shaped Human Nature*. Anchor Books.
- Nietzsche, F. (1981/1881). *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales* (P. González Blanco, Trad.). José de Olañeta Editor.
- Nietzsche, F. (1980/1887). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- O'Sullivan, S. (2015). *Animals, Equality and Democracy*. Palgrave MacMillan.
- Parsons, G., & Carlson, A. (2008). *Functional Beauty*. Clarendon Press.
- Parsons, G. (2007). The Aesthetic Value of Animals. *Environmental Ethics*, 27, 151-169.
- Pepperell, R. (1995). The Post-Human Condition. Intellect.
- Richter, K. (1999). *Die Herkunft des Schönen: Grundzüge der evolutionären Ästhetik*. Philipp von Zabern.
- Rolston, H. (1987). Beauty and the Beast: Aesthetic Experience of Wildlife. En D. Decker y G. Goff (Eds.), *Valuing Wildlife: Economic and Social Perspectives* (pp. 187-196). Westview Press.

- Rousseau, J.-J. (1982/1754). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (M. Armiño, Trad.). Alianza Editorial.
- Rusow, L-M. (1981). Why Do Species Matter? *Environmental Ethics*, 3, 101-112.
- Saito, Y. (2004). Appreciating Nature on Its Own Terms. En A. Carlson y A. Berleant (Eds.), *The Aesthetics of Natural Environments* (pp. 141-155). Broadview Press.
- Singer, P. (2002/1975). *Animal Liberation*. HaperCollins.
- Tafalla, M. (2017). The aesthetic appreciation of animals in zoological parks. *Contemporary Aesthetics*, 15. <http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=793> (consultado el 27 junio de 2023).
- Tafalla, M. (2019). Estética, peletería y extinción de especies. El visón europeo como ejemplo. *Azafea*, 21, 103-127. <https://revistas.usal.es/dos/index.php/0213-3563/article/view/azafea201921103127>
- Torres, M. (2022). *Poder animal. Capacidades y derechos de los animales*. Plaza y Valdés.
- Wang, X., & Tedford, R. (2009). *Dogs: Their Fossil Relatives and Evolutionary History*. Columbia University Press.
- Wolfgang W. (2004). Animal Aesthetics. *Contemporary Aesthetics*, 2. https://digitalcommons.risd.edu/liberalarts_contempaesthetics/vol2/iss1/15 consultado el 2 agosto de 2023).
- Wittgenstein, L. (1988/1953). *Investigaciones filosóficas* (A. García Suárez y U. Moulines, Trads.). Crítica.
- Wolloch, N. (2006). *Subjugated Animals: Animals and Anthropocentrism in Early Modern European Culture*. Prometheus Books.
- Zangwill, N. (1995). *The Metaphysics of Beauty*. Cornell University Press.

ESCENARIOS CONTRAFÁCTICOS. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA TEORÍA INSTITUCIONAL DEL ARTE

Counterfactual scenarios. A reflection on the Institutional Theory of art

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4787>

Recibido: agosto 20 de 2023. Aceptado: abril 18 de 2024. Publicado: junio 4 de 2024

*Adrià Harillo Pla**

Resumen

Siguiendo la definición de Osvaldo Pessoa Jr., un “escenario contrafáctico” sería “una situación posible que no se realizó, como una posibilidad futura en algún instante del pasado”. Este concepto no es nuevo. De hecho, tiene una presencia significativa en campos como la filosofía analítica, la economía, las ciencias experimentales o la psicología. La pretensión de este texto es presentar, mediante el rigor teórico, conceptual, y el método inductivo, una reflexión no derivada de investigación. Esta reflexión es la importancia de la relación entre los escenarios contrafácticos y el mundo del arte desde una perspectiva institucional. La observación inicial en la que se sustenta este texto es que, en una época en la que cualquier cosa puede ser arte y, sin embargo, no todo lo

* Doctor en Filosofía, Colaborador Extranjero en la Universidad Estatal Paulista (UNESP), São Paulo, Brasil. Correo electrónico: adria.harillo@gmail.com, ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4005-9643>

es, las razones por las que algo pudo ser arte, pero no lo fue, cobran una gran importancia para comprender la base de su valor económico y cultural y ahondar en nuestras categorías lingüísticas del presente; en este caso, la de arte.

Palabras clave

Arte contemporáneo; Escenarios contrafácticos; Mundo del arte; Mundos posibles; Teoría institucional; Revisionismo histórico.

Abstract

Following the definition provided by Osvaldo Pessoa Jr., a “Counterfactual Scenario” would be “a possible situation that did not take place, as a future possibility at some point in the past”. This concept is not new. In fact, it has a significant presence in fields such as analytical philosophy, economics, experimental sciences, or psychology. The aim of this text is to present, through theoretical and conceptual rigor and the inductive method, a reflection not derived from research. This reflection is the importance of the relationship between counterfactual scenarios and the art world from an institutional perspective. The initial observation that supports this text is that, in an age in which anything can be art, and yet not everything is, the reasons why something could have been art, but was not, are of great importance to understand the basis of its economic and cultural value and to deepen our linguistic categories of the present. In this case, art.

Keywords

Artworld; Contemporary art; Counterfactual scenarios; Historical revisionism; Institutional theory; Possible worlds.

Introducción

En el presente texto se relacionan los conceptos de “mundo del arte” y “escenarios contrafácticos” de forma inductiva. En consecuencia, el resultado no es una conclusión lógicamente absoluta, sino posible o incluso probable. La relación se establece sobre la base del trabajo de numerosos autores que han enfocado sus esfuerzos teóricos en ambos conceptos.

El primer concepto clave es el de teoría institucional del arte. Son varios los pensadores que han contribuido a ella. Basándonos en la cantidad de material en que se retoman sus propuestas, podría decirse que desde el campo de la filosofía destacan George Dickie (2005) y Arthur C. Danto (1964). También la sociología ha contado con autores con similares intereses. Entre ellos destaca Howard S. Becker (2008). Todos coinciden en el uso de la expresión “mundo del arte” o “mundos del arte” para referirse a este sistema institucional. Otros intelectuales también han reflexionado sobre este sistema, aunque con un menor impacto.

Por otro lado, Robert Morgan (1998), entre otros autores, ha llegado a vaticinar el fin de este mundo del arte. No obstante, la conclusión no parece inferida de forma correcta. Para Morgan, el mundo del arte se habría convertido en puro mercado. Pero el hecho de que las dinámicas o motivaciones utilizadas por los agentes que lo conforman no sean del agrado de un autor no significa que el sistema institucional no cumpla con una función social.

En cuanto al segundo gran concepto de esta reflexión, a saber, “escenarios contrafácticos”, este tiene una manifiesta relación con el concepto filosófico de “mundos posibles”. (Divers, 2002; Ryan, 2014; Stalnaker, 1976; Inwagen, 1986). Esta relación, desde el discurso filosófico y especulativo, se debe a que ambos conceptos se refieren a la exploración de situaciones hipotéticas que divergen de la realidad. No obstante, mientras que los escenarios contrafactuals se refieren a resultados alternativos a eventos pasados, la teoría de mundos posibles considera la existencia de diferentes mundos o realidades hipotéticas, cada uno con su propio conjunto de condiciones y posibilidades.

Mundo del arte y escenarios contrafácticos han sido analizados desde dispareas disciplinas —mostrando de este modo un interés relevante—, pero no han sido directamente vinculados en la literatura académica. Esta es la principal razón de ser de esta reflexión. Por ende, se aspira a que la relación aquí llevada a cabo aspire sea el principal aporte teórico, siempre a expensas de que en tiempos venideros su discusión contribuya a una forma de conocimiento y argumentación más depurada. El motivo por el que una reflexión sobre esta relación se considera necesaria es que, en el contexto presente, en el que cualquier cosa puede ser arte (Danto, 1997; Redacción de *The Telegraph*, 2001), los “escenarios contrafácticos” tienen un valor especial para comprender por qué no todo lo es.

Del arte actual y el giro lingüístico

Parece bastante claro que la historia del arte ha experimentado grandes cambios paradigmáticos en los últimos siglos. La premisa inicial de esta reflexión es que el actual paradigma artístico es casi imposible de comprender sin el apoyo de la teoría institucional del arte. Esta propuesta conceptual ha sido desarrollada desde varios campos del saber; por ejemplo, la filosofía, la sociología o la historia del arte en sentido externalista. *Grosso modo*, en esta teoría se postula que aquello que es arte lo es en tanto se encuentra ubicado en el interior de un sistema institucional —lo que algunos autores han venido denominando mundo o mundos del arte— (Becker, 2008; Danto, 1964; Dickie, 2005; Morgan, 1998; Shiner, 2001).

A pesar de que los diferentes autores comprenden este circuito institucional como un sistema social con correspondientes componentes —agentes, motivaciones y mecanismos—, existen grandes diferencias entre ellos, incluso en las funciones asignadas a las variables. No obstante, Gerard Vilar i Roca (2005) realizó un buen sumario de lo que el mundo o mundos del arte son. El catedrático describió este sistema institucional así:

El complejo formado por artistas, galeristas, museos, coleccionistas, fundaciones, críticos de arte, algunas revistas y otros medios, y algunas instituciones educativas. Algunas instituciones políticas y algunos mecenas que tienen prácticas sociales

como producir obras de arte, venderlas, comprarlas, tasarlas, coleccionarlas, exhibirlas, escribir sobre ellas, defenderlas, atacarlas, disfrutarlas, fascinarse y obsesionarse con ellas. (p. 80)

Hechas tales consideraciones, parece razonable afirmar que, en la actualidad, con la presencia de prácticas artísticas como el arte encontrado o el arte no retiniano, se ha producido un paso de la *aesthesia* a la *askesis*. Esta podría ser una de las razones por las que las personas no pasan ni treinta segundos de media frente a una obra (Smith et al., 2017). Varios autores noticieron esta transformación así: que cualquier cosa pueda ser arte no significa que todo lo sea (Bourdieu, 1999, p. 64; Schultz, 1978). De nuevo, el catedrático de la Universidad Autónoma de Barcelona resumió esta situación de forma precisa al declarar lo siguiente:

Cualquier cosa puede ser una obra de arte. Cualquier objeto, escenario, acción, imagen o concepto puede ser una obra de arte. Una pintura, una *performance*, una instalación, un silencio, un discurso, un detritus, un órgano u organismo vivo, muerto, digital, real o virtual puede ser una obra de arte. (Vilar i Roca, 2005, p. 18)

La declaración, no obstante, se sostiene en toda una tradición de pensamiento que es rastreable en Clement Greenberg, por ejemplo. Para Greenberg (1982), “minimal works are readable as art, as almost everything today ... including a door, a table, a blank sheet of paper” (p. 266); en consecuencia, hacer arte es algo que “está al alcance de casi todo el mundo” (Dickie, 2005, p. 26). Si se acepta como convincente lo declarado hasta aquí, no parece difícil percibirse de que nos encontramos frente a un paradigma de conocimiento mayormente lingüístico y pragmático —no ontológico— de aquello que es arte. En consecuencia, no debería extrañar que, ante la situación planteada, algunos pensadores se hayan inclinado por dictaminar que categorizar aquello que es arte ya no es una tarea del historiador o del esteta, sino del sociólogo del lenguaje (Danto, 2002, p. 102). De este modo, y por imperativa lógica, nos encontramos, de lleno, en el giro lingüístico —y pragmático— ya postulado por Richard Rorty (1992) o Ludwig Wittgenstein (1990). Ahora bien, después de presentar la teoría institucional del arte y su relación con el lenguaje, ha llegado el momento de adentrarnos en el concepto de “escenarios contrafácticos”.

Escenarios contrafácticos

Como ya se expuso, son múltiples las disciplinas que han hecho eco de este tema. No obstante, aquí se sigue la definición provista por Osvaldo Pessoa Jr. (2011). El docente de la Universidade de São Paulo definió tales escenarios como “una situación posible que no se realizó, como una posibilidad futura en algún instante del pasado” (p. 44).

El lector podría plantearse, entonces, qué convierte una situación en una posible. El primer punto que debe aceptarse es el de una concepción abierta de la historia. Es decir, una historia cuyo transcurso no venga predeterminado por fuerzas superiores e inevitables, tal como podría ser la concepción del destino en algunas religiones y culturas.¹ Esta perspectiva de una historia fija e inmutable también ha sido explotada en prácticas artísticas como la literatura. El *Edipo Rey* de Sófocles o el *Rey Lear* shakespeariano son solamente dos ejemplos. Sin embargo, es complicado defender esta concepción en la actualidad y, por ende, no se destina más tiempo a su discusión, pues tampoco es el objetivo de la reflexión. El libre albedrío determinaría, por lo menos en parte, aquello que se convierte en una historia fáctica frente a todas aquellas posibles, pero no realizadas. Estas últimas atesorarían la condición de contrafácticas a partir del momento en el que jamás acontecieron.

El segundo de los elementos que debería servir para distinguir entre aquellos “escenarios contrafácticos” que sí eran posibles y aquellos que no es la perspectiva temporal. Aquello denominado “test del tiempo”. Esta prueba temporal es, con frecuencia, considerada como la capacidad de que algo siga siendo relevante o valioso a pesar del paso del tiempo y las circunstancias cambiantes. En relación con el arte, el *test del tiempo* se considera clave para el establecimiento de aquello que realmente “es arte” frente a aquello que “no es arte”. Con el paso del tiempo, se abandonan o se transforman las comunidades de intereses, las modas, los agentes y las motivaciones. Por ende, se considera que se dota al objeto de estudio de un análisis menos partidista y parcial (Dutton, 2010, p. 58). Así, y de acuerdo con la definición de “escenarios contrafác-

¹ Los griegos clásicos ya tenían esta figura, la cual se encontraba representada por la diosa Ananké (*ἀνάκη*) y las Moiras. Esta Ananké se halla descrita en las obras especializadas, si bien ha tenido sus equivalentes en múltiples culturas (Afrodisias, 2013; Fontán Barreiro, 2005, p. 66).

ticos” como “una posibilidad futura en algún instante del pasado” (Pessoa Jr., 2011, p. 44), esta ventaja temporal, con la que observar y analizar los eventos retrospectivamente, es de gran valor para evaluar, en perspectiva, aquello que era posible frente a lo que no. No es menos cierto, empero, que esto comporta una pertinente preocupación por potenciales regresiones *ad infinitum* (Pessoa Jr., 2011).

Teoría institucional y escenarios contrafácticos

En lo que a la relación entre la teoría institucional del arte actual y los mencionados “escenarios contrafácticos” respecta, la principal pregunta que debería plantearse es esta: si cualquier cosa puede ser arte, ¿por qué razón algo es arte fácticamente mientras que otras cosas lo son solo contrafácticamente? Es decir, si se dirige la mirada al pasado, podrían haberlo sido en un futuro, aunque nunca obtuvieron semejante clasificación.

Lo cierto es que, según la teoría institucional, algo sería fácticamente una obra de arte por encontrarse emplazado en el interior de este circuito o sistema institucional —o en una posición precisa en el interior de su jerarquía— (Bourdieu, 1999, p. 74; Danto, 1964; Dickie, 2005). No obstante, al no tratarse la obra de arte de un objeto natural, sino convencional, y categorizado referencialmente mediante una actividad lingüística discursiva y política, surgen algunas complejidades adicionales (Vilar i Roca, 2017, p. 145; Walton, 1990, 2008). Quizás la más importante sea que el objeto en cuestión no detentaría aquello que se denomina —por seguir utilizando la terminología de Pessoa y las ciencias naturales— un efecto “atractor” (Puerto, 2004; Pessoa Jr., 2011, p. 49). Entonces, si el objeto artístico no es un objeto natural y viene catalogado socialmente, se torna imprescindible preguntarse por:

the relations of power involved in enunciation and reception, which sustain the hierarchies of communication; the control of the means of production; the ideological construction of authorship and mastery; or more plainly, who speaks to whom, why, and for whom. (Lauretis, 1984, p. 179)

Esta necesidad se debe a que, aun cuando muchos pensadores han considerado, desde una perspectiva puramente teórica, que el mundo del arte es un lugar igualitario, la mayoría de los estudios refutan esta hipótesis (Artprice, 2019, 2020; Center for Cultural Innovation, 2016; Diffey, 1969; Fraiberger et al., 2018; Quemin, 2013).

El arte, en consecuencia, es algo decretado mediante discursos llevados a cabo en un entorno de asimetría de poder. Tampoco atesora unas cualidades intrínsecas y ni siquiera se proporciona una definición clara y precisa no sostenida en pragmáticas asignaciones de la referencia. Es por ello por lo que debería existir la obligación de prestar atención a los “escenarios contrafácticos” que impidieron a un objeto o práctica determinada convertirse en arte (Dempster, 2014).² Esta obligación es de naturaleza académica, un examen crítico de la influencia de los diferentes factores en los eventos históricos de atribución de valor a la obra. Así se genera una visión del mundo menos absolutista, más cercana a la complejidad de la realidad. Esto es algo que, por lo general, diferencia a los académicos de otros gremios profesionales.

Si bien no es la opinión personal del autor, algunos académicos consideran que la moral y el arte deben actuar en conjunto o, incluso, que son lo mismo (Carroll, 1996; Levinson, 2015). Desde esta perspectiva, y a consecuencia de la indefinición del objeto, en este texto quiere defenderse la necesidad de otorgar una mayor atención teórica a la “fecha de ramificación” (Pessoa Jr., 2011, p. 52). En concreto, la “fecha de ramificación” a partir de la cual un objeto o práctica cualquiera se convierte en arte, mientras que otros abandonan su potencial futuro artístico. Esta actividad resulta habitual en el caso de las obras consagradas. No obstante, no lo es en todas las piezas presentadas para ser sujetas a apreciación; con la omisión se rehúye el revisionismo histórico y teórico imprescindible para hacer que el mecanismo del actual sistema institucional del arte funcione de forma eficiente, no solo para una minoría de sus agentes (Danto, 2002; Dickie, 1974, 2005). Sin este revisionismo de los “escenarios contrafácticos” se incurre y perpetúa el dogmatismo. Otros defenderán que

² Algunos intelectuales han afirmado que el arte es identificable incluso sin tener una definición normativa ni descriptiva. Estas posiciones han sido discutidas por el autor de este texto en anteriores publicaciones argumentando, principalmente, que no es posible conocer algo de lo que no se atesora una idea general, por lo que estas posiciones no serán aquí contradichas de nuevo. A lo sumo, en el caso de aceptar la posibilidad del reconocimiento, el conocimiento sería de naturaleza referencial, pragmática y convencional, con lo que no se invalidaría lo expuesto en el cuerpo del texto.

el arte, incluso ubicado en un escenario y posición erróneos, sería un objeto “transmundial”. Sin embargo, tal posibilidad no puede afirmarse en serio sin conocer la esencia del arte (Pessoa Jr., 2011, p. 51).

Conclusión

En la presente reflexión se realizó una aproximación a los conceptos de teoría institucional del arte y escenarios contrafácticos. Después de una breve descripción y presentación de ambos, se trató de vincularlos en un contexto paradigmático en el que cualquier cosa puede ser arte, sin que, por ello, todo lo sea. Posteriormente, se estableció la necesidad de atender estos escenarios como un modo de revisionismo y crítica. Esto es imprescindible para el correcto desarrollo de la teoría institucional y de la asignación de la categoría de arte. De lo contrario, se incurre en un conocimiento dogmático de aquello que es arte, pues solamente en el caso de obras consagradas se reflexionan y se plantean las condiciones por las que se les ha categorizado así.

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

- Afrodisias, A. de. (2013). *Acerca del alma: Acerca del destino*. Gredos.
- Artprice. (2019). *The Contemporary Art Market Report 2018*. Artprice. <https://www.artprice.com/artprice-reports/the-contemporary-art-market-report-2018/general-synopsis-contemporary-arts-market-performance>
- Artprice. (2020). *The Contemporary Art Market Report 2019*. Artprice. <https://www.artprice.com/artprice-reports/the-contemporary-art-market-report-2019>
- Becker, H. S. (2008). *Art Worlds, 25th Anniversary Edition*. University of California Press.
- Bourdieu, P. (1999). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto* (2.ª ed.). Taurus.
- Carroll, N. (1996). Moderate Moralism. *British Journal of Aesthetics*, 36(3), 223-238. <https://doi.org/doi:10.1093/bjaesthetics/36.3.223>
- Center for Cultural Innovation. (2016). *Creativity Connects: Trends and Conditions Affecting U.S. Artists*. National Endowment for the Arts. <https://www.arts.gov/impact/research/publications/creativity-connects-trends-and-conditions-affecting-us-artists>
- Danto, A. C. (1964). The Artworld. *The Journal of Philosophy*, 61(19), 571-584. <https://doi.org/10.2307/2022937>
- Danto, A. C. (1997). *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*. Princeton University Press.
- Danto, A. C. (2002). *La Transfiguración Del Lugar Común: Una Filosofía Del Arte*. Paidós.

- Dempster, A. M. (2014). Perspectives on Risk and Uncertainty. En A. M. Dempster (Ed.), *Risk and Uncertainty in the Art World* (pp. 25-46). Bloomsbury Publishing.
- Dickie, G. (1974). *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*. Cornell University Press.
- Dickie, G. (2005). *El círculo del arte: Una teoría del arte*. Paidós.
- Diffey, T. J. (1969). The Republic of Art. *The British Journal of Aesthetics*, 9(2), 145-156. <https://doi.org/10.1093/bjaesthetics/9.2.145>
- Divers, J. (2002). *Possible Worlds*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203995013>
- Dutton, D. (2010). *El instinto del arte: Belleza, placer y evolución humana*. Paidós.
- Fontán Barreiro, R. (2005). *Diccionario de la mitología mundial* (6.^a ed.). EDAF.
- Fraiberger, S. P., Sinatra, R., Resch, M., Riedl, C. & Barabási, A.-L. (2018). Quantifying reputation and success in art. *Science*, 362(6416), 825-829. <https://doi.org/10.1126/science.aau7224>
- Greenberg, C. (1982). Modernist Painting. En F. Frascina & C. Harrison (Eds.), *Modern Art and Modernism: A Critical Anthology* (pp. 5-10). Harper & Row.
- Inwagen, P. v. (1986). Two Concepts of Possible Worlds. *Midwest Studies in Philosophy*, 11, 185-213. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1986.tb00494.x>
- Lauretis, T. D. (1984). *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Indiana University Press.
- Levinson, J. (Ed.). (2015). Ética y estética: Ensayos en la intersección. Antonio Machado Libros.

- Morgan, R. C. (1998). *The End of the Art World*. Allworth Press.
- Pessoa Jr., O. (2011). Escenarios contrafácticos (L. E. Misseri, Trad.). *Prometeica. Revista de Filosofía y Ciencias*, 2(4), <https://doi.org/10.24316/prometeica.v0i4.50>
- Puerto, C. del. (2004). El Gran Atractor. *IAC noticias: Revista del Instituto de Astrofísica de Canarias*, 2, 80-82.
- Quemin, A. (2013). *Les stars de l'art contemporain—Notoriété et consécration artistiques dans les arts visuels*. CNRS Éditions. <https://www.cnrs-editions.fr/catalogue/arts-et-essais-litteraires/les-stars-de-l-art-contemporain/>
- Redacción de *The Telegraph*. (2001, octubre 20). Everyone's an artist, anything can be art. *The Telegraph*. <https://www.telegraph.co.uk/culture/4726169/Everyones-an-artist-anything-can-be-art.html>
- Rorty, R. (1992). *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. University of Chicago Press.
- Ryan, M.-L. (2014). Possible Worlds. En P. Hühn, J. C. Meister, J. Pier & W. Schmid (Eds.), *Possible Worlds* (pp. 726-742). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110316469.726>
- Schultz, R. A. (1978). Does Aesthetics Have Anything to Do with Art? *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 36(4), 429-440. <https://doi.org/10.2307/430483>
- Shiner, L. (2001). *The Invention of Art: A Cultural History*. University of Chicago Press.
- Smith, L. F., Smith, J. K. & Tinio, P. P. L. (2017). Time spent viewing art and reading labels. *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, 11(1), 77-85. <https://doi.org/10.1037/aca0000049>
- Stalnaker, R. C. (1976). Possible Worlds. *Noûs*, 10(1), 65-75. <https://doi.org/10.2307/2214477>

- Vilar i Roca, G. (2005). *Las razones del arte*. Antonio Machado.
- Vilar i Roca, G. (2017). *Precariedad, estética y política*. Círculo Rojo Editorial.
- Walton, K. L. (1990). *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Harvard University Press.
- Walton, K. L. (2008). *Marvelous Images: On Values and the Arts*. Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1990). *Tractatus Logico-philosophicus*. Routledge.

INCONSCIENTE IDEOLÓGICO, ETHOS HISTÓRICO Y AFECTO: LAS FORMAS HISTÓRICAS DE LA INDIVIDUALIDAD Y LA PROBLEMATIZACIÓN DEL BARROCO^a

Ideological unconscious, historical ethos and affect: the historical forms of individuality and the problematization of the baroque

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4805>

Recibido: octubre 9 de 2023. Aceptado: abril 11 de 2024. Publicado: julio 19 de 2024

Violeta Garrido*

Resumen

El artículo presenta los principales estudios de Juan Carlos Rodríguez (1993, 2017), Fredric Jameson (2013, 2015) y Bolívar Echeverría (1996, 1998) que abordan el surgimiento de la modernidad, su impacto en la esfera de la cultura y la subsiguiente constitución de un tipo específico de individualidad. A partir de ciertos conceptos clave, aquellos ofrecen una explicación de las relaciones entre la economía de mercado que empieza a surgir en la transición que va del feudalismo al capitalismo y ciertas disposiciones que aparecen en determinados

* Artículo derivado de investigación, financiada por un contrato fpu de la convocatoria de 2020 del Ministerio de Universidades.

^a Máster en Sciences humaines et sociales mention littérature por la École de hautes études en sciences sociales de París. Investigadora predoctoral contratada en el Departamento de Filosofía I de la Universidad de Granada, España. Miembro del grupo de investigación “Filosofía social: análisis crítico de la sociedad y de la cultura”. Correo electrónico: violetagarrido@ugr.es, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8678-8390>

productos culturales y comienzan a considerar al individuo como un sujeto que se autodetermina libremente, lo que da cuenta del hecho de que la ideología manifiesta un carácter constructivo. Analizando similitudes y diferencias, el texto propone una lectura complementaria de todos ellos argumentando que hacen referencia, de formas originales, a un fenómeno común.

Palabras clave

Barroco; Bolívar Echeverría; Capitalismo; Fredric Jameson; Juan Carlos Rodríguez; Modos de subjetivación; Sujeto.

Abstract

The article presents the studies of Juan Carlos Rodríguez, Fredric Jameson, and Bolívar Echeverría who address the emergence of modernity, its impact on the sphere of culture and the subsequent constitution of a specific type of individuality. On the basis of certain key concepts, they offer an explanation of the relationship between the market economy that begins to emerge in the transition from feudalism to capitalism and certain dispositions that appear in certain cultural products to consider the individual as a freely self-determining subject, taking into account the fact that ideology manifests a constructive character. Analyzing similarities and differences, the text proposes a complementary reading of all of them, arguing that they refer, in original ways, to a common phenomenon.

Keywords

Baroque; Bolívar Echeverría; Capitalism; Fredric Jameson; Juan Carlos Rodríguez; Modes of subjectivation; Subject.

Introducción

En «L'objet du Capital», el primero de los capítulos que componen *Lire le Capital*, Althusser (1965) señala que el debate sobre el papel del individuo en la historia revelaba, en realidad, un problema de calado para la teoría de la historia: el de las *formas de existencia históricas de la individualidad*. La obra económica de Karl Marx (2010), continúa exponiendo aquel, nos dota de las herramientas necesarias para situar dicho problema al definir diferentes formas de individualidad, asociándolas a las funciones específicas impuestas por la división del trabajo (Althusser & Balibar, 1973, p. 140).

Sin embargo, advierte también que la existencia histórica de la individualidad en un modo de producción dado no es algo identificable a simple vista, sino que se trata de un concepto que necesitaba ser “construido”. Partiendo de esa premisa, lo que se propone en las páginas que siguen es precisamente contribuir a la elucidación teórica de la manera en que operan, al menos a partir del advenimiento de la modernidad, esas formas históricas de la individualidad, especialmente la figura del sujeto, y en qué consiste su singular ligazón con los modos de producción económicos según los autores propuestos puesto que las citadas observaciones de Althusser (1973), a este respecto, constituyen solo indicaciones programáticas que no se desarrollaron ulteriormente.

Intentando profundizar en lo que apuntaba Althusser (1973), Balibar (1973) en la misma obra se concentra en el carácter “diferencial” de esas formas de individualidad. La relación con las fuerzas productivas instaura a su modo de ver dos formas distintas de individualidad relativas a la figura del “trabajador”: el dominio individual de los medios de producción genera en efecto un individuo en el sentido habitual del término, mientras que el dominio social de los medios de producción tiene, de acuerdo con Marx, la capacidad de engendrar un “trabajador colectivo” (pp. 274-275).

En cualquier caso, es posible concretar esa mirada. Cabe pensar, con un Balibar (1995) algo posterior, que al igual que a lo largo de la historia se suceden diversos modos de producción, existen paralelamente *modes of subjection*

que operan en el nivel ideológico. La existencia de estos últimos permite que la materialidad de los primeros se encarne y, a la inversa, que los efectos de la realidad ideológica de los segundos solo sean verdaderamente captados a través del funcionamiento del modo económico general.¹ En relación con ello, de todo lo antedicho se desprende una idea elemental sobre la que es preciso seguir indagando: cada práctica en el terreno de la producción origina formas históricas de individualidad que le son propias.

A propósito, Fredric Jameson (2019) considera que la principal virtud de la noción de ideología radica en su gran capacidad para combinar la historia y el funcionamiento objetivo del mecanismo socioeconómico con la construcción de la subjetividad. Así pues, lo que aquí nos interesa explorar es justamente esa función *constructiva* de la ideología, es decir, su aptitud para dar forma narrativa a la existencia humana —convirtiéndose, de esta manera, en algo más que un mero sistema de ideas o una plataforma de “falsa conciencia”— y, más ampliamente, también su idoneidad para hacer algo más comprensible la enrevesada relación entre la cultura y el contexto económico.

Concebirla, como hace Rodríguez (2022), que la ideología es un dispositivo eminentemente narrativo significa asumir que dicha instancia actúa posibilitando la conformación de un relato de la propia vida, a través del cual el conjunto de “funciones” que esta adquiere en los sistemas de explotación en los que se asienta cobra sentido.² La individualidad es ese “relato de vida” en su versión conceptualizada, lo que sin duda contiene algunas especificidades por tener en cuenta; en primer lugar, que la correspondencia entre un modo de producción dado y sus soportes imaginarios no es en absoluto unívoca. El hispanista John Beverley (2008) pone el ejemplo del *Lazarillo de Tormes* (publicado en 1554), un texto que esboza el contrasentido de que, siendo para buena

¹ Para referirme a ese proceso, en lo que sigue utilizaré la expresión “modo de subjetivación”, que a mi entender recoge mejor la capacidad de agencia y la creatividad de los individuos, incluso en condiciones estructuralmente delimitadas. *Subjection* (*sujeción*) ostenta un sentido etimológico excesivamente centrado en la sumisión pasiva a un poder.

² Es bien conocido que, para Jameson (1988), esta narrativización de la historia, gracias a la cual los individuos conciben su realidad vivida, se produce en esa instancia que conceptualiza como “inconsciente político” (p. 30). Un análisis comparativo entre dicho concepto y el de “inconsciente ideológico” desarrollado por Rodríguez (2022) desbordaría la capacidad de este artículo. Una primera exploración del problema, que sin duda debe continuar, ha sido realizada por Read (2018).

parte de la crítica la primera novela moderna, se enuncia desde una sociedad —la castellana— históricamente marcada por su relativo atraso, con respecto al desarrollo del capitalismo.

Aquel aparente desfase señala la existencia de una dislocación que clausura definitivamente cualquier mecanismo: la modernidad surge del “capital imaginario” del feudalismo porque, de hecho, la autonomía que se da entre los niveles constitutivos de una formación social permite pensar, todavía con Althusser (1973), que no existe una lógica precisa que consiga explicar satisfactoriamente del todo cómo se amalgaman los elementos procedentes de los distintos modos de producción que se congregan en la formación social considerada. Por tanto, lo que necesita ser estudiado en profundidad es en qué medida una observación tal afecta a la configuración de las subjetividades humanas.

En principio, se podría sostener que la noción de *vanishing mediator* propuesta por Jameson (1973) arroja luz sobre la cuestión planteada. El mediador evanescente vendría a ser ese agente que cataliza los mundos posibles que se perfilan en el horizonte para su encuentro y aleación con los realmente existentes. En una lectura original greimasiana del clásico trabajo de Max Weber sobre el surgimiento del capitalismo, Jameson (1973) identifica una serie de figuras o instituciones que son capaces de mediar en las contradicciones básicas entre dos formaciones sociales, posibilitando la transición histórica al asimilar ciertos aspectos de esa oposición mientras rechazan otros.

El protestantismo en particular, en su función mediadora, facilitó el desmantelamiento sistemático de las estructuras religiosas medievales y su siguiente reemplazo por las seculares. En otras palabras, la doctrina de Martín Lutero consiguió que la lógica racionalizadora, que ya existía en los monasterios medievales, se expandiese al resto de esferas de la vida social y, una vez cumplida su misión histórica, procedió a “desvanecerse”. Paradójicamente, la transición hacia la modernidad secularizada se produjo “not by making life less religious but by making it *more* so [no volver menos religiosa la vida sino por

hacerla aún más religiosa]" (Jameson, 1973, p. 76), o sea, potenciando hacia el exterior una parte de los valores que caracterizaban positivamente a las instituciones religiosas de épocas precedentes.

Para el autor norteamericano, esta visión de los hechos es perfectamente compatible con el modelo marxiano de comprensión de las revoluciones de 1789 y 1848, en las cuales el rol de mediador evanescente lo cumplieron el jacobinismo y el imperio respectivamente. En consecuencia, el reino de los fines weberiano puede asociarse, en su planteamiento, a la superestructura marxiana y, el reino de los medios, a la estructura. Así, la superestructura encuentra su función neurálgica en la mediación de los cambios en la estructura. A continuación, estudiareé cómo se relaciona lo anterior con la eclosión de nuevos patrones de intelección y de expresión de la subjetividad.

Los términos de una transición hacia el sujeto

El patrón explicativo, que acaba de describirse, conforma una hipótesis nada desdeñable que se encuentra habitualmente en el tradicional debate sobre la transición entre modos de producción, donde se hace evidente la naturaleza heterogénea de las formaciones sociales. No obstante, lo cierto es que, desde esa perspectiva, el procedimiento a gran escala, por el cual los cambios en el nivel superestructural impactan de manera específica en los individuos, no parece descifrarse completamente.

En una interpretación inversa a la que ofrecía el sociólogo alemán, el trabajo temprano de Juan Carlos Rodríguez (2017) propone que no es el "espíritu" capitalista vinculado al protestantismo lo que impulsa la industria gracias a la difusión de la racionalización, sino que son las relaciones sociales mercantiles las que propician la aparición de los movimientos reformistas religiosos.³ Y, lo que es más, estos últimos consisten en una tematización superestructural concreta de la ideología burguesa de la primera fase del capitalismo mercantil.

³ Este es un debate historiográfico sobre el que no podemos extendernos, pero baste señalar que Hobsbawm (1988) también argumenta, contra interpretaciones como la de Weber (2001), que la revolución industrial inglesa no fue llevada a cabo por empresarios especialmente innovadores. En realidad, el objetivo de los empresarios no era la industrialización *per se*, sino la acumulación de beneficios, para lo cual la industrialización apareció como un medio propicio —pero lo podría haber sido cualquier otro—. Así, la ideología se adapta a los negocios, aunque, en cierto modo, los negocios sigan a la ideología.

El carácter contradictorio del protestantismo, que es, por tanto, un “intento de respuesta, desde el ámbito religioso, a las nuevas condiciones objetivas de vida” (Rodríguez, 2017, p. 358), viene dado, entonces, por el hecho de que, estrictamente, no es un fenómeno ni burgués ni feudal, lo cual lo sitúa a medio camino entre dos modos de subjetivación distintos; por un lado, para los reformistas el ser humano ya es *solo* siervo de Dios, pero sigue siendo “siervo” al fin y al cabo. Por otro, las relaciones capitalistas exigen la presencia de “sujetos libres” para poder desarrollarse plenamente en el plano del intercambio mercantil, por eso sus representantes defienden aspectos de una individualidad notable como la lectura privada de las sagradas escrituras, por citar un ejemplo.

En virtud de todo ello, tiene sentido postular que, en la aproximación de Rodríguez (2017), no existen figuras mediadoras con fecha de caducidad que estimulan la transición absorbiendo lo conveniente y expeliendo lo disfuncional, sino “matrices ideológicas” en liza que son coherentes respecto a los modos de producción que las generan. Por esa razón, sostengo que tal posición teórica entraña una consideración del modo de producción en sentido amplio, esto es, ligada al convencimiento de que existen niveles ideológicos acoplados a cada modo de producción y que el término “transición” hace referencia al espacio del conflicto por la dominancia de uno de ellos, que es también un momento de lucha por una definición particular de la individualidad.

En términos similares, Terry Eagleton (2006a) reflexionaba cuando proponía, en una de sus primeras obras, que en una formación social dada coexisten varios modos de producción literaria que ponen en juego ideologías estéticas y autoriales diferentes. Cierta producción literaria artesanal pervive con sus valores asociados, aunque minoritariamente en nuestras sociedades, junto al mercado editorial capitalista, por ejemplo. Aun así, Jameson (2013, 2015) y Rodríguez (1993, 2017) no están en realidad tan lejos.

Pueyo Zoco (2012) ha demostrado que es posible hibridar el modelo jamesonianio con las aportaciones de Rodríguez (1993, 2017) y de cierto althusserianismo para explicar el paso a la modernidad en España a partir de los siglos XVI y XVII. Aquel investigador argumenta que fue la “negatividad interior” (p. 152)

del propio orden feudal —la exacerbación o universalización de sus rasgos a través de mediadores evanescentes como la institución del Consejo Real o la figura del hidalgo, con los que se pretendía fortalecer la dicotomía señor/siervo nombrando al rey como máximo señor— lo que terminó beneficiando de manera cada vez más acusada, por medio del absolutismo, a la burguesía ciudadana.

De esta suerte, y debiendo tal vez refrendarse lo que sigue en una investigación específica, sería posible imaginar, atendiendo a los anteriores ejemplos, una situación en la que los mediadores evanescentes de transición fuesen aquellos agentes que, más que encarnar esencialmente valores de carácter “superestructural”, representasen algún tipo de innovación en el plano de las relaciones sociales o productivas. En otra parte más tardía de su obra, Jameson (2015) se muestra algo más sensible a la aparición de las relaciones mercantiles y llama la atención sobre el hecho de que la secularización que trajo consigo la modernidad convirtió la religión en una suerte de producto susceptible de “venderse” en el mercado, cuya lógica, basada en la competencia, empujó a aquella a diversificarse en múltiples corrientes.

La respuesta católica al protestantismo, el Concilio de Trento, se entiende de este modo como una estrategia enmarcada en la rivalidad. Esta confrontación confirma precisamente el gran auge de la esfera pública y el afianzamiento de una cultura de masas (el barroco) con la que acaba por expirar lo fundamental del feudalismo, pero cuyos referentes formales de creación conservarán todavía, como es habitual en una etapa de transición, ciertos resabios feudales. A título de ejemplo, se podría mencionar que la representación barroca del cuerpo humano, que buscaba ofrecer un enfoque afirmativo del individuo, encontró su principal exponente en el cuerpo de Cristo, con el que se experimentaron todas las posturas y perspectivas, incluso las más innobles.

Según nos parece, en la misma línea debe inscribirse el más que probable atrevimiento de Caravaggio que consiste en representar la muerte de la Virgen tomando como modelo el cuerpo de una mujer vulgar. Todo ello formó parte de un ejercicio que coadyuvó a la representación anatómicamente correcta del cuerpo, lo que resultó en la consolidación de aquello que Jameson (2013) denomina, contemplando la pintura *Sansón y Dalila* (1609-1610) de Rubens, el

“cuerpo narrativo”: un primer momento realista que, según se verá más adelante, permitió la expresión alegórica de las oposiciones ideológicas entre las que nació la sociedad burguesa (la belleza contra lo sublime, el Estado contra el terror, lo público contra lo privado, etc.).

En cualquier caso, rescato este conjunto de explicaciones porque con el proceso de estabilización, en el nivel de la ideología y de la dialéctica privado/público que responde, a su vez, al ejercicio dominante del nivel político durante el absolutismo, comienza a emerger más claramente el conflicto entre la burguesía y la nobleza.⁴ La tesis de Rodríguez (2017), en relación con este asunto, contempla que la literatura de la época es el emplazamiento privilegiado para observar cómo se afianza la esfera (pública) de la divulgación cortesana, de la publicación y de la representación de las obras. Esto remite, en última instancia, a la materialización de un espacio ideológico que legitima la existencia de una nueva forma de individualidad histórica caracterizada por establecer vínculos contractuales con su entorno.

Aquella nueva forma histórica de la individualidad se traspone o se expresa de una manera muy específica en el campo literario con un autor que expresa libremente, a través de la escritura, su mundo interior (individual, único, etc.) y, por ende, su valor, y cuya condición de posibilidad general —o lo que aquella figura sanciona— es el “sujeto” que actúa o actuará en el incipiente mercado de trabajo. En este sentido, tanto Rodríguez (1993, 2017) como Jameson (2013, 2015) reconocen que el barroco es un periodo crucial en el fortalecimiento de esa subjetividad basada en la libre autodeterminación, cuyo desarrollo no fue desde luego uniforme, como se verá.

Este último teórico afirma, a causa de esas razones relativas a la pluralización “mercantil” del hecho religioso que venimos refiriendo, que la subjetividad religiosa pasó a ser una forma de subjetividad entre otras. Esas otras subjetividades se vehiculaban de forma preeminente a través del arte y, particularmente, del teatro, pues aún no habían encontrado del todo el acceso a la narra-

⁴ El argumento se apoya en la tesis althusseriana referida a la autonomía relativa de los niveles de la formación social, donde la predominancia y la determinación última —que corresponde siempre al modo de producción— pueden diferir en las formaciones sociales precapitalistas. Lo cual, sin duda, se inspira en la reflexión de Marx (2010): “Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo vivir de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en que la primera y el segundo se ganaban la vida lo que explica por qué en un caso la política y en el otro el catolicismo desempeñaron un papel protagónico” (p. 100).

tiva. Es interesante advertir, primero, que para Jameson (2015) la narrativa es el medio preferente para la expresión de la individualidad moderna. Segundo, que existe en su trabajo una comprensión conflictual o, al menos, “competencial”, por decirlo de alguna manera, del modo en el que se propagaban las diferentes subjetividades de las formaciones sociales auspiciadas bajo la etiqueta de lo barroco. Conviene detenerse en ello.

La teatralidad materializó, entonces, una fase especialmente relevante en el camino hacia la narrativización de la experiencia, que es el resultado, en la lectura de Jameson (2015), de la secularización total de la sociedad, aunque otras aproximaciones subrayan el carácter ambivalente de la secularización barroca, a medio camino entre la inmanencia propia de la modernidad y la pervivencia de elementos sagrados. El apogeo del teatro (isabelino, calderoniano, clasicista francés, de la *commedia dell'arte*) representó, también en el razonamiento materialista desplegado por Rodríguez (2017), el interregno entre las relaciones feudales y las burguesas. La constitución de la escena es inseparable de la aparición del espacio público y, consecuentemente, del “público” que, como reverso necesario de la figura del “autor”, comenta y juzga libremente las obras, lo cual señala, a su vez, la presencia efectiva de un mercado en el que se produce algún tipo de intercambio.

Aquellas prácticas que se desplegaban en el campo cultural estaban en consonancia con las compulsiones hacia la competición, la maximización de beneficios y la acumulación que, según Meiksins Wood (2012), terminarían caracterizando al capitalismo. Dicha estructura escénica autonomizada aparece en las formaciones sociales que transitan hacia el dominio burgués porque, en virtud de lo anterior, ponen en juego una valiosa problematización de lo político, o sea, de los asuntos públicos. Puede pensarse, a este respecto, que la profunda condición funesta exhibida en la *Phèdre* de Racine (1677), por poner un ejemplo, radica en el hecho de que entonces la esfera de la legalidad estaba perdiendo su forma tradicional y, a la espera de la emergencia de una nueva, aquella sancionaba como socialmente aberrante la conducta de Fedra.

En España, donde la nobleza era hegemónica en las estructuras del Estado, la escena se nutría de temáticas feudalizantes (la sangre, el honor, los conflictos de linaje), pero, pese a ello, participaba del nuevo modelo escénico —que no existía propiamente en el feudalismo— porque no controlaba, nuevamente en palabras de Rodríguez (2017), la “epistemología de base” (p. 57) sobre la que se erigía una moderna concepción del mundo (lo que hemos designado, siguiendo al autor, como la dialéctica privado/público).

De esa contradicción se infiere, pues, que existían al menos dos ópticas ideológicas configuradas al calor del impacto que el dominio de lo político produjo sobre las relaciones sociales. Esas dos elaboraciones ideológicas: la feudalizante y la burguesa, que operaban en una misma realidad buscando adecuarse intuitivamente al modo de producción que les resultaba más coherente, proponían dos tipos de individualidad muy diferentes. Aunque nos ocuparemos de ellas más adelante, es preciso destacar ahora una idea cardinal: que ambos tipos de individualidades dieron pie a formas culturales específicas que a veces se presentaban, como se dijo anteriormente, en unos moldes ajenos.

El discurso dramático calderoniano del desengaño ponía en cuestión la imperfección del mundo sublunar (lo que en el feudalismo ayudaba a explicar y a justificar la fuerte jerarquización social), pero lo hacía utilizando la estructura claramente pública de la escena; podría decirse, incluso, que la existencia misma del “desengaño barroco” prueba la existencia de otras visiones ideológicas —las cuales funcionaban como expresión o legitimación de otras potenciales subjetividades— que abogaban por la aceptación y por el goce de los fenómenos, contra lo cual el tema del “desengaño” representaba una suerte de reacción epistémica.

Igualmente, en las historias de caballerías de Amadís de Gaula (1508) o de *Tirant lo Blanch* (1490) ya no se valora solamente el hecho de ser un buen vasallo, sino que se tienen en cuenta las “virtudes” del “alma” (amor, gentileza, etc.) que remiten a la interioridad del sujeto, aunque aún solo entre la nobleza. Es esta última temática ideológica la que irá prevaleciendo en las sociedades

occidentales al proponer, adentrándose en el terreno de la lucha de clases, la posibilidad de un “alma bella” no vasallática, es decir, autónoma e independiente del señor, sea este un noble o Dios.

Volviendo al papel que ostentó la narrativa en el tema que nos ocupa, es preciso recordar que, en los estudios consagrados a la literatura picaresca, la cual se manifiesta ya narrativamente en España a partir del siglo XVI, Rodríguez (1993) insiste en que con ella se consolida, no sin contradicciones internas e inestabilidades ideológicas, el relato biográfico, es decir, el soporte textual de una supuesta “vida propia” relativamente anónima, pero sustentada, y esto es lo importante, en un fuerte sentido yoico fortalecido en las situaciones de pobreza, que hace saltar por los aires los principios ideológicos y religiosos del linaje que regían durante el feudalismo, y que una parte del teatro y de la poesía también atacaban, como se ha visto.⁵

De alguna manera, esta interpretación converge con la argumentación de Jameson (2013), según la cual la narrativa (particularmente la realista) funcionará contribuyendo a la erradicación de las estructuras y de los valores psíquicos heredados (en este caso, feudalizantes) y, al cumplir la misión de “reprogramar” la vida para su funcionamiento en el capitalismo de mercado, será la forma más cómoda para el despliegue del sujeto porque su configuración misma establece la distinción, aludida más arriba en términos semejantes, entre “interioridades”: sujeto biográfico, autor, lector, personajes, etc. (Jameson, 1989, p. 124). Empero, antes de concentrarnos en los elementos constitutivos del modo de subjetivación propiamente burgués, sería oportuno profundizar un poco más en los caminos multiformes que atravesó el posfeudalismo en su progresiva aproximación a aquel.

⁵ Como los ejemplos referidos, la picaresca también insertaba un contenido novedoso en una estructura narrativa con ciertos tintes feudalizantes: los textos comenzaban aludiendo a un “principio temporal” de lo biográfico (el linaje), pero, dado que el pícaro carecía de linaje por definición, ello suponía una crítica paródica o directamente un rechazo a tales principios sanguíneos (Rodríguez, 1993, p. 83). Por otro lado, sin embargo, en muchas ocasiones las clases populares eran retratadas como el resultado irremediable de la corrupción de la aristocracia por los nuevos valores de mercado.

El Barroco como principio de ordenamiento ideológico

La postura que, en resumidas cuentas, plantea que el sujeto burgués emerge más sólidamente a través de la narrativa —picaresca, realista o con otra etiqueta— podría confrontarse, complementarse o enriquecerse con lo que me parece una categorización cuatripartita de los modos de subjetivación; a saber, la ofrecida por Bolívar Echeverría (1998) a partir de su consideración sobre el Barroco. Hasta ahora, tanto Jameson como Rodríguez parecen insistir en que el Barroco fue un periodo transicional de vital importancia para esa conceptualización específica del individuo que conocemos como “sujeto burgués”.

Echeverría (1996, 1998), por su parte, coincide en entender que el Barroco no es tanto una época concreta de la historia del arte o de la literatura como sí una herramienta analítica de la historia cultural. En concreto, que su estudio puede contribuir a delinejar una totalización histórica necesaria para la adecuada comprensión de la civilización humana. Asimismo, propone, aunque ampliando el foco territorial, que el tipo de individualidad que se forja en esa etapa, que finalmente acaba imperando, es uno entre otros posibles. Lo que caracteriza al planteamiento de Echeverría, frente al de Jameson (2013, 2015) y al de Rodríguez (1993, 2017), es su apuesta por la recuperación crítica en la actualidad del legado de uno de esos modos de subjetivación, con el fin de afrontar paródicamente la crisis sistémica del capitalismo tardío y de la modernidad.⁶

Lo que el teórico ecuatoriano denomina “*ethos histórico*” define el principio estructural de construcción del mundo de la vida: lo que “hace vivible lo invivable” y ayuda a interiorizar unas condiciones materiales dadas, o sea, aquello que media en la contradicción, fundante de la sociedad capitalista, entre el valor de uso y el valor de cambio, que genera espacios espontáneos de coherencia y de consenso respecto de las condiciones de vida en las que se socializan los individuos. La similitud que este concepto mantiene con el

⁶ Si bien Jameson (2004) discrepa de la idea subyacente a esa sugerencia de que puedan pensarse modernidades alternativas a la impuesta por el capitalismo mundial, el impulso utópico de la lectura presentista de Echeverría (1996, 1998), reconsiderar el Barroco en lo que tiene de resistencia a los principios capitalistas, no está lejos del interés en lo utópico manifestado por Jameson (2009) a lo largo de su trayectoria, aunque no cabe explayarse sobre ello ahora.

funcionamiento inconsciente de la ideología según Rodríguez (2017) se hace evidente, pues para el español la ideología produce asimismo valores positivamente afirmativos.

Ambos pensadores se vinculan también por la incomodidad que muestran a propósito del tratamiento weberiano del “espíritu del capitalismo”, que fructifica en un comportamiento humano ambicioso y racionalizador y que da lugar a una determinada organización social de las fuerzas productivas. El sujeto identificado o congruente con dicho programa estaría imbuido de un “ethos realista” a través del cual el proceso de valorización del valor se presentaría como la única realidad social imaginable. Este sería, si lo trasladamos a nuestros términos, el carácter constitutivo del modo de subjetivación plenamente burgués.

Aunque en la propuesta de Echeverría (1998) se consideran otros *ethos* que legitiman de una u otra forma el proceder capitalista —como el romántico y el clásico—, permítaseme destacar aquel que surge con prominencia en verdadera tensión con el *ethos* realista: un modo de subjetivación que no borra ni niega la contradicción fundamental (ya aludida) de la vida capitalista, pues es otro principio de ordenamiento pensado para vivir *en y con* el capitalismo, pero que, mediante un lenguaje formal sobrecargado, contradictorio y desbordante se resiste a aceptarla completamente, revitalizando el conflicto que lo origina (Echeverría, 1998, p. 40).

Este “*ethos* barroco” habría brillado con especial intensidad durante el siglo XVII en el espacio católico y, sobre todo, en el territorio americano colonizado por los españoles, en lo que fue un intento de la Iglesia católica por revitalizar la fe frente al proyecto individualista abstracto del capital y del reformismo. En particular, se habría alimentado del mestizaje cultural y de la combinación de códigos semióticos entre los europeos y la población prehispánica que, luego, se convertiría en criolla.

En el programa categorial de Rodríguez (2017), el dispositivo que insufla vida a los modos de subjetivación no se denomina “*ethos* histórico”, sino “inconsciente ideológico”, pero, este, de manera similar a los *ethos* propuestos

por Echeverría (1996), convive con sus diferentes expresiones en posición dominante o dominada dentro de un todo social complejo que, anteriormente, designamos como formación social. En particular, la novedosa actitud de la picaresca, de la poesía petrarquista o del teatro shakespeariano, que ya hemos ilustrado en páginas precedentes, recibe el nombre de “animismo” por cuanto pone en el centro el contenido subjetivo del “alma” del individuo.

Aunque hubiera adaptaciones mutuas, la antítesis de esta configuración ideológica fue el “organicismo”, inconsciente ideológico desde el que se concibe a la sociedad como un cuerpo orgánico en el que cada elemento/estamento ocupa su lugar “natural”. El inconsciente ideológico y el *ethos* histórico —a los que me gustaría englobar, sin renunciar a la especificidad de cada uno, en la denominación de “modos de subjetivación”— convergen en dos puntos: el primero, es la apropiación situada, es decir, la relectura, que hacen del pasado, que permite una reinterpretación de la cultura favorable a los ritmos de cada coyuntura histórica. Como explicó Jameson (2013) y ya mencioné, Rubens se sirve de los mitos bíblicos para exhibir unas figuras humanas que por modernas son muy distintas de los tipos judíos en los que estos se basan. El segundo aspecto concomitante y, tal vez, el más importante, es que ambos presentan variaciones en función de diversos indicadores relativos al modo de producción de la época que se considere.

El *ethos* barroco debe relacionarse, así, con la aparición de una economía que dejaba de basarse exclusivamente en la extracción de metales preciosos del suelo americano (la llamada “encomienda”) y se orientaba también hacia la producción de objetos manufacturados y de productos agrícolas y a la relación comercial entre centros de producción. El modo de producción de transición frente al que el *ethos* barroco reaccionó era el que funcionaba en la hacienda, un centro de producción ya claramente mercantil en el que existía compra-venta de fuerza de trabajo, pero en el que, no obstante, pervivían relaciones sociales de tipo servil. El objetivo de esta organización económica, que podría entenderse vinculada al totalizador *ethos* realista, era “rehacer” a Europa fuera del continente europeo (Echeverría, 1998, pp. 63-64).

Para Echeverría (1998), el *ethos* barroco, en el que se sustentó el proyecto modernizador de la Compañía de Jesús en América y que en buena medida se convirtió en una tentativa fracasada, se rebeló contra la aparición del dinero como capital y, por tanto, contra el advenimiento del mercado en cuanto espacio de socialización predilecto de los sujetos, que desbancaba a la iglesia como centro de la comunidad, y lo hizo articulando estrategias de huida hacia el plano de lo imaginario.

En este sentido, Echeverría (1998) interpreta que la particular envergadura que adquirió el arte durante el Barroco formaba parte de una táctica de estetización desmesurada de la vida cotidiana, por la cual se desviaba la energía productiva de manera esteticista y ritualística hacia dominios no invadidos, al menos todavía por el productivismo en un sentido capitalista.⁷ Un punto de vista similar, aunque preñado de lirismo, llevó a Lezama Lima (2005) a afirmar que el Barroco fue el “arte de la contraconquista” (p. 112).

Lo que me interesa recalcar es que esta modernidad barroca y, específicamente, católica, pese a que en apariencia rechazaba la tiranía del valor de cambio, llegó por medios distintos a un lugar prácticamente idéntico al señalado por Jameson y Rodríguez porque, en definitiva, no dejaba de ser una versión de la modernidad en sí misma que tuvo también consecuencias secularizantes y profundamente egotizantes: la constitución de un tipo de individuo que reafirmaba su propia necesidad y reivindicaba su propio carácter de mediador (de la gracia divina); es decir, un sujeto libremente determinado, etc.

Pero, en este caso, eso se hacía con el pertrecho de la teología jesuita, que propugnaba la vigencia del libre albedrío en un momento en el que este se encontraba profundamente menoscabado por la idea de la predestinación. Si el sentido y el valor de toda acción individual se encuentran determinados, argumentaban teólogos como Luis de Molina o Francisco Suárez, quiere

⁷ Me parece que Eagleton (2001) ofrece otra interpretación plausible de este “giro estético” del barroco que no entra necesariamente en contradicción con la propuesta de Echeverría. En *La idea de cultura*, el teórico inglés argumenta que la cultura sustituyó a la religión como nexo entre la experiencia personal y los grandes interrogantes de la existencia en un momento en el que aquella se hallaba debilitada definitivamente debido a los envites secularizadores de la modernidad (también la católica).

decirse que la obra de Dios está ya terminada y, por consiguiente, no hay Dios en acto y la iglesia resulta superflua, perdiéndose de este modo la condición de posibilidad de la virtud (Echeverría, 1998).

Se podría decir que esta subjetividad barroca buscaba colmar una falta, la de la comunidad destruida por los imperativos mercantiles cada vez más hegemónicos, por medio de la lucha *en el mundo y por el mundo* para garantizar la salvación. El gesto supremo en favor de la libertad individual del sujeto lo constituyan en ese contexto los llamamientos de Baltasar Gracián a la trascendencia o, en el plano artístico, la actitud escapista respecto de la realidad terrenal, puesta en juego por el misticismo escultórico de Bernini, por poner un par de ejemplos que enseguida desarrollaré. Se hace necesario, por último, reparar en las prácticas o, por mejor decir, en los esquemas cognitivos a través de los cuales el modo de subjetivación burgués, que se estableció como definitivamente dominante hacia el final de las etapas transicionales de convivencia entre los modos de producción feudal y capitalista, empezó a *producir* a los sujetos.

En el principio (del sujeto) era el cuerpo

Los modos de subjetivación de raíz católica y protestante analizados coincidían pese a su polifonía interna en algo esencial: la significación adquirida por el *cuerpo*, que se convirtió a partir de entonces en un elemento imprescindible de autoafirmación individual para la burguesía en ebullición. Como se ha afanado en señalar Moreno Pestaña (2022) en referencia al asunto que nos concierne, se trata de algo que, aunque fuera abordado extraordinariamente por Foucault (1976) en la conocida *Histoire de la sexualité*, Juan Carlos Rodríguez vislumbró dos años antes, en 1974.

Por esta razón, no es casual que la estética, como disciplina que hace de lo sensorial y de lo sensible un objeto teórico, se convirtiera en un elemento central del pensamiento burgués, según apunta el extenso estudio de Eagleton

(2006b)⁸; pero no solo, también la metafísica se apoyó de manera muy destacada en el cuerpo, como lo demuestra el hecho de que el *cogito* cartesiano, por ejemplo, se consolidara como apuesta debido a que, aunque engañosamente, se piensa y se siente con el cuerpo, lo que quiere decir que el discurso del cuerpo que definiremos a continuación ya se había impuesto en mayor o menor grado (Rodríguez, 2022).

Es cierto que el discurso estético, nos dice Eagleton (2006b), al hablar sobre el arte y sobre su impacto en los cuerpos, está en realidad ocupándose de cuestiones tan variadas como la libertad, la legalidad, la autonomía, la auto-determinación, la universalidad, etc., temas que indudablemente resuenan en el imaginario de lo que se considera constitutivo del “sujeto” como forma de individualidad histórica. Así pues, lo estético, que es una disposición (auto) reflexiva en firme ligazón con la materialidad del cuerpo, empezó a desempeñar una función favorable a la burguesía en las luchas de clases acontecidas en los albores del capitalismo.

Una burguesía, en principio profundamente atrasada e ineficaz en su lucha contra el absolutismo como la alemana, entre otras, fue capaz de desarrollar a partir del siglo XVIII una modalidad cognoscitiva que, partiendo de un dilema inherente al poder absolutista —comprenderse a sí mismo, por un lado, y, por otro, evitar la rebelión de las clases subalternas, esto es, ganar hegemonía—, derivó en un nuevo concepto de legalidad y de poder político que proyectaba la visión de un orden universal de sujetos libres, iguales y autónomos que obedecían únicamente a la autoridad de su propia voluntad (de la misma forma que la obra de arte parecía encontrar la ley que la explicara en su propia identidad, sin necesidad de someterse a ningún poder externo).

La postura de Eagleton (2006b) está en consonancia con algunas de las investigaciones consignadas a lo largo de estas páginas, pues plantea que la subjetividad humana moderna prosperó justamente porque las capas intelectuales vinculadas al naciente orden político capitalista no dejaron de lado

⁸ Por extensión, eso explica que los pensadores interesados en dilucidar el funcionamiento de los modos de subjetivación —y sobre todo de aquél que históricamente precede a nuestra época— presten tanta atención a los productos artísticos, literarios y culturales en general, ya que es *en el cuerpo* y a través de él como se reciben e integran sus mensajes y se introyecta una determinada concepción del “yo”.

el campo “tangible de lo ‘vivido’, de todo lo que pertenece a la vida somática y material de una sociedad” (pp. 58-59), sino que construyeron con ello un *sentido* que reforzaba la dinámica de la producción económica.

De nuevo, en este punto, es conveniente trazar el mapa de los recorridos teóricos que transitaron nuestros autores de referencia hasta llegar a la convicción de que la individualidad burguesa manifestaba una disposición particular sobre el cuerpo que remitía en paralelo a una realidad cambiante en la esfera del modo de producción. Empezaré ilustrando el razonamiento del propio Eagleton (2006b) con uno de sus ejemplos. Para este autor, la teoría estética, término que abarca numerosas preocupaciones y que no termina de definir explícitamente ninguna, es una categoría mediadora entre la idea del cuerpo y las temáticas políticas. Aunque se conforme a partir de muy diferentes vertientes, por lo general hace pasar al poder burgués por uno que parece estar naturalmente de acuerdo con los impulsos espontáneos del cuerpo, con su sensibilidad y sus afectos, disolviendo su carácter de ley en un hábito irreflexivo que se identifica con el bienestar del sujeto humano.

Hume (2006), por ejemplo, demostraba en sus *Ensayos políticos* cierta conciencia de la condición ficticia de la economía burguesa. Aquel consideraba que la propiedad no es un atributo de los objetos, sino el resultado de nuestros sentimientos, pero, ello, es así porque la imaginación humana funciona metónimicamente o a través de correspondencias, o sea, convirtiendo en permanente un estado de cosas que no es sino el resultado de una situación concreta en un momento determinado.

En otras palabras, por una suerte de “economía instintiva de la mente”, el ser humano asocia consigo mismo los objetos que son contiguos a sus posesiones y a su espacio (como el trabajo de los siervos o los frutos de un huerto), por lo que siempre hay alguna relación precedente que fundamenta cualquier derecho de propiedad (Eagleton, 2006b).

Por su parte, Echeverría (1998) convenía en que el *ethos* barroco, en la particular visión jesuita, desarrollaba una nueva lectura del cuerpo que lo concebía como aparato para el despliegue de los apetitos sobre el escenario

del mundo. La defensa de la creación, como un acto en proceso que no está decidido de antemano, pasaba por la articulación de una estrategia centrada en el disfrute del cuerpo: como la capacidad de decidir y de elegir del ser humano puede triunfar aún sobre el pecado, no es necesario renunciar a las “trampas” que el cuerpo pone sobre el alma, sino encontrar los espacios propicios en ellas para la salvación de esta. Cualquier utilización del cuerpo, por decirlo sencillamente, puede ser admisible a condición de que contribuya a la salvación del alma.

Los imponentes *Éxtasis* de Bernini representan una vía para conciliar positivamente los dos ámbitos: la posesión mística del alma sobre el cuerpo, en cuyo placer se identifica la presencia divina. Eso, sin duda, conforma una erótica que se exponía en los textos de los poetas místicos, como la consecuencia de una relación amorosa (más adelante abordaremos la importancia de tal vínculo en la configuración del sujeto). Así, hasta lo más irrepresentable accede a concretarse a través del cuerpo, hasta generar la sensación de que el mundo es una prolongación del cuerpo inseparable del sujeto. Esta apreciación sobre el cuerpo plantea la existencia, recalada nuevamente por Echeverría (1998), de una conexión metonímica (por *posesión corporal*) entre el hecho religioso y el individuo. De este modo, la experiencia de la religiosidad se *individualiza* por mediación de las sensaciones corporales.⁹

El inconsciente ideológico animista propuesto por Rodríguez (2017) entrañaba, asimismo, una valoración *afirmativa* del cuerpo, que es lo que se convirtió verdaderamente en seña distintiva del modo de subjetivación burgués en cualquiera de sus lecturas. El inconsciente ideológico organicista, que se segregaba desde el seno de las relaciones feudales, no ignoraba en absoluto la existencia del cuerpo, pero articulaba sobre él una visión fundamentalmente despectiva, entendiéndolo desde el prisma religioso como una prueba de la corrupción que caracterizaba al ser humano desde su “caída” en el pecado (Rodríguez, 2022). Aquello instauraba un orden jerárquico que corroboraba lo

⁹ El reverso de dicha estructura metonímica marcadamente católica es la experiencia metafórica de la *visión intelectual*, más propia de las versiones reformistas del cristianismo. En cualquiera de los casos, la época es testigo de un fuerte repliegue autoconsciente hacia la interioridad, lo que nos parece la condición de posibilidad del “sujeto” como categoría psicosocial.

que ocurría en la producción, donde los individuos debían entregar una gran parte de los frutos de su trabajo a entidades superiores, fundamentalmente la iglesia y los señores.

Esta consideración peyorativa del cuerpo, si bien, como se verá, dejó de ser dominante en las formaciones sociales occidentales, pervivió en expresiones ideológicas secundarias que llegan incluso hasta nuestros días, particularmente, un cierto tipo de humor basado en la burla acerca de los “defectos” físicos y corporales que, en última instancia, pueden llevar a legitimar comportamientos racistas. Dicha reminiscencia, por cierto, ofrece precisamente una idea de interés sobre la que es preciso insistir: no existen modos de subjetivación puros en la realidad práctica, antes bien, y aunque un determinado inconsciente o *ethos* ejerza la posición dominante, un modo de subjetivación se halla atravesado en su lógica interna por múltiples directrices que pueden llegar incluso a ser contradictorias entre sí.

Como decía, el animismo, que es un neoplatonismo practicado sobre todo por la primera burguesía italiana gracias a temáticas rupturistas anteriores¹⁰, predicaba la existencia de la virtud interior al alcance de cualquier individuo que mostrara un determinado comportamiento. Esta se manifestaba en la belleza corporal: el cuerpo expresaba o dejaba transparentar el alma virtuosa y, en ese sentido, era bello. Así, la belleza no tenía que ver con la proporción orgánica de los cuerpos o con su armonía física, sino con la potencia de su expresión individual, que podía medirse artísticamente o por la profusión de sentimientos (Rodríguez, 2017).

El deseo amoroso será la principal fuente de esta expresividad liberadora del alma, pues, a través de él, se superarán todas las contradicciones de la materia y se recuperará la unidad primigenia universal en sentido platónico, lo que nos remite de nuevo a la erótica avasalladora de la mística católica —plagada de referencias abiertamente corporales: penetraciones, desmayos, heridas placenteras, etc.— y, a la vez, al espacio “privado” de la reproducción que será esencial para el mantenimiento de la sociedad burguesa.

¹⁰ Rodríguez (2017) sitúa la condición de posibilidad del animismo en un pensamiento originado en la matriz propia del feudalismo: el agustinismo de Lutero, que atacaba la idea de la iglesia como un cuerpo orgánico. La ideología caballeresco-cortesana también sentó las bases para el desarrollo del animismo al insistir, como se señaló, en la virtud moral interior.

La relación amorosa se plantea, asimismo, como un pacto entre almas privadas que, análogamente a lo que sucede en el mercado con el trabajo, el dinero y demás mercancías, se “intercambian” libremente y exteriorizan así su condición virtuosa. Por otro lado, es en el discurso amoroso de tintes románticos donde los sujetos se definen ontológicamente y reclaman su identidad en cuanto que individuos. Recuérdese, a este respecto, aquel parlamento de Julieta: “O Romeo, Romeo, wherefore art thou Romeo? / Deny thy father and refuse thy name, / Or if thou wilt not, be but sworn my love, / And I'll no longer be a Capulet [¡Oh Romeo, Romeo! ¿Por qué eres tú Romeo? Niega a tu padre y rehúsa tu nombre; o, si no quieres, júrame tan sólo que me amas, y dejaré yo de ser una Capuleto] (Shakespeare, 2016, p. 141).

Por un recorrido similar discurre el pensamiento de Jameson (2013), quien, avanzando un poco más en el tiempo, identifica que la forma de subjetividad que se está configurando con el modo de producción capitalista, y que cuaja de manera definitiva en la narrativa como forma cultural de adaptación a los nuevos requerimientos del mercado, se articula mediante “afectos” o sensaciones corporales. Esta denominación, distinta de la emoción—más tradicional, históricamente variable y con acceso a la conciencia—, aspira a dar nombre al conjunto de sensaciones de activación corporal que no lo tienen, y que empiezan a surgir en las narrativas de mediados del siglo XIX (y tal vez en el impresionismo pictórico).¹¹

Se trata de experiencias sensoriales complejas que se abren paso en la esfera del lenguaje gracias, entre otras cosas, a esas sinestesias que le eran tan caras, por ejemplo, a Baudelaire. Si Jameson (2015) reclama la necesidad de una nueva historia del cuerpo burgués es porque el afecto se plantea como un fenómeno existencial vinculado a una clase social que habita nuevas formas de vida cotidiana completamente secularizadas.

Los afectos marcan la aparición histórica del cuerpo burgués introduciendo una serie de formas que, sin ser especialmente más concretas, superan el ámbito de actuación de las emociones, porque recorren toda la gama

¹¹ Jameson (2015) sostiene que, antes de la era burguesa, el aparato literario era incapaz de registrar o estaba mal preparado para registrar los tipos de sensaciones que aquí se designan como afectos. Desde luego, se trata de una afirmación que merecería un desarrollo exclusivo, pero ante la cual no podemos detenernos.

de estados anónimos: los afectos recogen datos de los sentidos, se expresan, sobre todo, a través de la descripción, varían en intensidad y singularidad, instalan una sensación de presente perpetuo, todo ello lo registran en el cuerpo. Se hace imposible no recordar, en este sentido, la experiencia del *shock* que Benjamin (2002) vinculaba a la generalización del espacio urbano, esa “reserva de energía eléctrica” experimentada sensorialmente por el individuo al internarse en la multitud. El *shock* ya no es solo la neurosis derivada de la guerra; se ha convertido en la norma de la vida moderna, donde los cuerpos están constantemente (sobre)tensionados por los ritmos maquínicos del sistema fabril y por los estímulos permanentes del intercambio.

Esta lectura de los afectos se bosqueja a partir de ciertas novelas, como las de Zola, en las que se trsluce un “impulso escénico” que amenaza con disolver la linealidad del tiempo propia del relato en un presente existencial —el de la sociedad burguesa, que queda así naturalizada— en constante expansión de sensaciones e intensidades (Laughlin, 2019). En *Le Ventre de Paris*, por ejemplo, algunas descripciones reproducen casi cinematográficamente el variado catálogo de imágenes, sonidos y olores del mercado urbano de Les Halles. La manera en la que, según Jameson (2013), la captación lingüística de esos afectos se traduce en una progresiva autonomización de estos, respecto del cuerpo que acaba por convertirlos en una realidad alegórica podría motivar otro estudio específico. Eso, sin embargo, no contradice la tesis sobre la centralidad del cuerpo expuesta en estas páginas, ya que esa abstracción del lenguaje bien pudiera ser un intento de aproximación a esa otra abstracción fantasmagórica, la de la mercancía, que recorre el mercado (el parisino y cualquier otro mercado capitalista).

Conclusiones

Este trabajo se proponía dar los primeros pasos en el desarrollo teórico de una de las modalidades de lo que Jameson (2010), en otro lugar, denominó “the Imaginary of modes of production [el imaginario de los modos de producción]” (p. 244) que, sin duda, aún reclama una sistematización y una historia propias.

Lo que me interesaba era indagar en una interpretación política de los fenómenos culturales, puesto que es en ellos donde tienen lugar las tentativas de resolución simbólica de los conflictos políticos y sociales, objeto de estudio central, por ejemplo, de la filosofía política.

Para ello, procedimos a poner en común nociones provenientes de un mismo espacio de reflexión de raigambre marxista —inconsciente ideológico, *ethos* histórico y afecto, principalmente—, pero nunca antes ensambladas como partes o piezas de un mismo aparato conceptual, que hemos designado provisionalmente, inspirándonos en Balibar (1995), como “modo de subjetivación”. Se trata, por tanto, solamente de una primera aproximación al tema que debe continuarse en investigaciones por venir, donde se tomen en cuenta los trabajos ya realizados sobre la construcción de identidades y de subjetividades en relación con las formas de intercambio mercantil, así como los debates específicos en torno al Barroco de años recientes, especialmente interesantes en el contexto latinoamericano.

Los autores que he convocado a lo largo de estas páginas presentaban, en definitiva, tres ejercicios diferentes de periodización cultural que tenían el objetivo de narrativizar la experiencia histórica. Las tres coinciden en lo esencial, pues entienden que los modos de producción económicos funcionan en la historia —esto es, aseguran su fuente de extracción de plustrabajo—, lo que genera consensos amplios gracias a la acción de los modos de producción cultural, a través de los cuales se fabrica el sentido del yo en cada época. Ese sentido del yo es lo que el modo de subjetivación conceptualiza. En otro sentido, lo que estos autores ponen en práctica no son meras interpretaciones de los productos culturales, sino, ante todo, una problematización de las interpretaciones sedimentadas por la tradición (sobre el Siglo de Oro, el Barroco o el Realismo) —aquellos que Jameson (1988) bautizó como “metacomentario” (p. 13).

De lo cual se sigue que las formas históricas de la individualidad no son, como observó Echeverría (1998), sustancias o principios del ser, sino más bien “estados de código” (p. 45), es decir, configuraciones ideológicas específicas y sobre determinadas que formalizan los comportamientos de los individuos y, a la vez, se dejan transformar por ellos, constituyendo espacios transicionales

de mixtura como el que hemos analizado, donde pueden identificarse tanto la pervivencia de modelos anteriores como las trazas de aquellos que no han surgido todavía. Así, de todo lo expuesto se deriva la idea, sencilla pero elemental, de que el sujeto, como forma histórica de individualidad, no ha existido siempre (Rodríguez, 2017).

El individuo libremente autodeterminado despunta cuando los modos de producción capitalistas se consolidan tras las revoluciones burguesas, aunque la lucha cultural de la burguesía por imponer su modelo de vida empieza antes, tanto en la vertiente católica como en la protestante. Los análisis traídos a colación aspiran a desvelar que la libertad personal y la autorrealización prometidas por la sociedad burguesa, que se materializan en una vivencia apasionada y sobreestimulada del cuerpo, están en armonía con las operaciones materiales que suceden en el mercado a partir de entonces, aunque, en realidad, lo que existe es una mercantilización generalizada bajo la forma de una dominación abstracta del capital que separa física y simbólicamente a los productores del producto de su trabajo.¹²

Puede pensarse, además, aunque debería investigarse en profundidad, que existieron por tanto modos de subjetivación previos (feudales y esclavistas, entre otros). Como se ha intentado mostrar, los procesos de subjetivación no se producen simplemente en virtud de la autodeterminación de los individuos, lo que requeriría que estos se situaran en el origen (fuera o antes del proceso), y fueran tanto el motor como los beneficiarios. La filosofía política —mediante la noción de ideología en cuanto estructura representacional— ayuda a concebirlos como procesos animados por condicionantes exteriores (aparatos ideológicos y culturales) que se fraguan aludiendo a imaginarios de vida, lo que no deja de ser una forma sutil de consentimiento que genera significados compartidos operativos en las diferentes coyunturas económicas (inconsciente ideológico o político).

¹² Ello no quiere decir que los sujetos estén condenados a socializarse exclusivamente en y desde la alienación. Eagleton (2006) insiste, particularmente, en la idea de que describir una forma como histórica implica siempre la capacidad de hacer algo con eso que la constituye. De hecho, el teórico cree que la estética y la vivencia del cuerpo que hemos descrito plantean una base antropológica para la oposición revolucionaria a la utilidad burguesa.

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

- Althusser, L., & Balibar, É. (1973). *Lire le Capital* [Para leer El Capital]. Maspero.
- Balibar, É. (1995). The Infinite Contradiction [La contradicción infinita]. *Yale French Studies*, 88, 142-164.
- Benjamin, W. (2002). *The Arcades Project* [El Libro de los Pasajes]. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Beverley, J. (2008). *Essays on the Literary Baroque in Spain and Spanish America* [Ensayos sobre el barroco literario en España e Hispanoamérica]. Tamesis.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura*. Paidós.
- Eagleton, T. (2006a). *Criticism and Ideology* [Crítica e ideología]. Verso.
- Eagleton, T. (2006b). *La estética como ideología*. Trotta.
- Echeverría, B. (1996). El ethos barroco. *Debate Feminista*, 13, 67-87.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Hobsbawm, E. (1988). *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. Siglo XXI.
- Hume, D. (2006). *Ensayos políticos*. Tecnos.

- Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*. Gedisa.
- Jameson, F. (1973). Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber [El mediador evanescente: estructura narrativa en Max Weber]. *New German Critique*, (1), 52-89.
- Jameson, F. (1988). *The Political Unconscious*. Cornell University Press.
- Jameson, F. (2009). *Arqueologías del futuro*. Akal.
- Jameson, F. (2010). Afterwards [Posfacio]. En Cole, A. y Smiths, D. Vance (Eds.). *The Legitimacy of the Middle Ages. On the Unwritten History of Theory* (pp. 243-246). Duke University Press.
- Jameson, F. (2013). *Las antinomias del realismo*. Akal.
- Jameson, F. (2015). *Los antiguos y los posmodernos. Sobre la historicidad de las formas*. Akal.
- Jameson, F. (2019). *Allegory and Ideology*. Verso.
- Laughlin, T. A. (2019). Crisis and Clarity: Fredric Jameson's *The Antinomies of Realism*, Affect, and the Problem of Representing Totality Today [Crisis y claridad: *Las antinomias del realismo* de Fredric Jameson, el afecto y el problema de la representación de la totalidad en la actualidad]. *Mediations*, 32(2), 179-186.
- Lezama Lima, J. (2005). *La expresión americana*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2010). *El capital* (Tomo 1). Siglo XXI.
- Meiksins Wood, E. (2012). *Liberty and Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment* [Libertad y propiedad. Una historia social del pensamiento político occidental del Renacimiento a la Ilustración]. Verso.

- Moreno Pestaña, J. L. (2022). Umbral y crepúsculo del sujeto burgués: Juan Carlos Rodríguez y el inconsciente ideológico del capitalismo. En Rodríguez, J. C. *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)* (pp. 5-30). Akal.
- Pueyo Zoco, V. (2012). Sobre la categoría de “mediador evanescente”: pícaros, bufones y prostitutas en el umbral de la modernidad. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 13(2), 149-165. <https://doi.org/10.1080/14636204.2012.745320>
- Read, M. R. (2018). Explorations of the Political/Ideological Unconscious: Fredric Jameson and Juan Carlos Rodríguez [Exploraciones del inconsciente político/ideológico]. *Mediations*, 32(1), 71-94.
- Rodríguez, J. C. (1993). *La literatura del pobre*. Comares.
- Rodríguez, J. C. (2011). *Tras la muerte del aura. (En contra y a favor de la Ilustración)*. Comares.
- Rodríguez, J. C. (2017). *Teoría e historia de la producción ideológica*. Akal.
- Rodríguez, J. C. (2022). *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*. Akal.
- Shakespeare, W. (2016). *Romeo y Julieta*. Edición bilingüe. Penguin.
- Weber, M. (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza.

RADICALIDAD Y BANALIDAD: EL “BURGUÉS” COMO NÚCLEO DE LA REFLEXIÓN ARENDTIANA SOBRE EL MAL

Radicality and banality: the "bourgeois" as the core of
Arendt's reflection on evil

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4781>

Recibido: agosto 5 de 2023. Aceptado: abril 18 de 2024. Publicado: julio 19 de 2024

Oscar Gracia Landaeta*

Andrés Laguna Tapia**

Resumen

El presente artículo desarrolla una reconsideración de las nociones de “mal radical” y “banalidad del mal” haciendo hincapié en la reflexión arendtiana en torno a la figura del “burgués”. En tal sentido, se ponen en primer plano las principales consonancias y diferencias entre ambos conceptos remarcando, puntualmente, su origen teórico común. Como resultado, el trabajo constata,

* Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor en la Universidad Privada Boliviana, Cochabamba-Bolivia. Centro de Investigación en Comunicación y Humanidades (CICOMH). Cochabamba-Bolivia. Correo electrónico: oscargracia@upb.edu, ORCID: 0000-0003-0945-2022

** Doctor en Estudios Culturales de la Universidad de Barcelona, España. Profesor en la Universidad Privada Boliviana, Cochabamba-Bolivia. Centro de Investigación en Comunicación y Humanidades (CICOMH). Cochabamba-Bolivia. Correo electrónico: andreslaguna@upb.edu, ORCID: 0000-0002-9327-868X

después de una cuidadosa argumentación, el peso central que el multifacético análisis arendtiano del burgués tiene sobre la conformación de sus reflexiones acerca del mal, tanto en el periodo temprano como en la faceta más tardía de su obra.

Palabras clave

Arendt; Banalidad del mal; Burgués; Ciudadano; Mal radical; Política.

Abstract

This article tries to develop a reconsideration of the notions of "radical evil" and "banality of evil" emphasizing Arendt's reflection on the figure of the "bourgeois". In this sense, the main consonances and differences between both concepts are brought to the forefront trying to point out their common theoretical origin. As a result, the work confirms, after careful argumentation, the central weight that Arendt's multifaceted analysis of the bourgeois has on the conformation of her reflections on evil, both in the early period and in the later facet of her work.

Keywords

Arendt; Banality of evil; Bourgeois; Citizen; Politics; Radical evil.

Introducción

Desde el momento de su publicación, *Eichmann en Jerusalén* no ha dejado de generar polémica y debate en los más diversos campos y sentidos. En los años recientes, la película “Hannah Arendt” de Margarethe von Trotta (2012) y la traducción al inglés del libro *Eichmann before Jerusalem* de Bettina Stangneth (2014) han reavivado la intensidad de tales discusiones en torno a los aspectos históricos, filosóficos y biográficos de la reflexión de Arendt (1994) sobre el juicio y la figura del exoficial nazi en 1961¹.

Evidentemente, el concepto que ha funcionado como centro de gravedad para muchas de estas tensiones es el de la “banalidad del mal”. Es difícil encontrar, en el último tiempo, una noción de contenido filosófico que haya ganado más popularidad y que, a la vez, haya estado más sujeta a malinterpretaciones y controversias. Incluso, dentro del círculo “arendtiano”, las opiniones sobre esta idea han variado de manera importante. Así, por ejemplo, si por un lado Susan Neiman (2010) la calificó como el núcleo de una de las mejores piezas de filosofía moral del siglo XX (p. 305), Seyla Benhabib (2000) no dudó en afirmar que dicho concepto no constituiría una contribución relevante de Hannah Arendt “al pensamiento moral o legal del siglo pasado” (p. 76).

Dentro de este marco de discusiones, uno de los temas más ampliamente discutidos ha sido el del cambio (o continuidad) entre las concepciones del mal dentro del pensamiento arendtiano. Así, se ha puesto en primer plano el hecho de que en *Los orígenes del totalitarismo* se hable de un “mal radical”, ligado a los campos de exterminio del totalitarismo, y la circunstancia de que, en *Eichmann en Jerusalén*, se haga referencia más bien a un mal “banal”, vinculado, claro está, a la persona de Adolf Eichmann².

¹ En este sentido, puede referirse, por ejemplo, el acalorado intercambio que, a través de diversos medios impresos, tuvieron en el año 2014 Seyla Benhabib y Richard Wolin a propósito de la traducción al inglés del libro de Stagneth. Parte de este intercambio puede ser revisado en la página web de la *Jewish Review of Books*.

² Diferentes perspectivas sobre esta cuestión pueden revisarse, entre otros, en los trabajos de Bernstein (1996, 2002, 2010), Formosa (2007) o Wagon (2015, 2020).

El presente artículo pretende realizar una contribución en el interior de este debate, empleando para ello un punto de análisis poco considerado con anterioridad: la amplia y multifacética reflexión arendtiana en torno a la figura, a la vez histórica y conceptual, del “burgués”. En tal sentido, debe entenderse que la burguesía constituye una referencia permanente en la reflexión de la autora alemana, aun si en textos posteriores al libro sobre el totalitarismo asome bajo formas distintas, como la del “homo faber” o la del “filisteo cultural”.

Con el propósito de desarrollar este análisis, el texto se divide en cuatro secciones. La primera analiza brevemente la forma en que el pensamiento de Arendt (1962) aborda el tema de la burguesía y de lo que podría pensarse como sus “expresiones ideológicas”, esto, con el propósito de señalar que el individualismo y la apatía del burgués no son incompatibles con un cierto grado de fanatismo y radicalidad. La segunda sección estudia, dentro del ámbito de *Los orígenes del totalitarismo*, los casos de la “masa” y del “filisteo” como dos figuras derivadas de las distintas dimensiones constitutivas de la “personalidad” burguesa. La tercera parte, por su lado, se encarga de considerar la cuestión del “mal radical”, estableciendo conexiones puntuales entre los conceptos del hombre-masa y del burgués y, finalmente, la cuarta aborda la idea de la “banalidad del mal” sobre el trasfondo de las reflexiones previamente desplegadas.

En las conclusiones, se resaltan algunos de los principales puntos de contacto encontrados entre las dos “concepciones” arendtianas del mal, ponderando, sobre todo, el carácter común de su origen teórico. Asimismo, se trata de poner de perfil la importancia que el análisis tanto de la burguesía como del capitalismo ha tenido no solo en el periodo temprano, sino en el conjunto de la obra de Arendt.

La burguesía y sus formaciones ideológicas

Una de las “líneas de pensamiento”³ más importantes desarrolladas por Hannah Arendt (1962) en las distintas secciones de *Los orígenes del totalitarismo* (y, bajo otras fórmulas, en varias obras posteriores) es aquella que tematiza el desarrollo histórico de la llamada “transformación del *citoyen* en *bourgeois*”⁴. Esta es una noción que, de hecho, ocupa ya un espacio en la reflexión de la autora durante los años 40, en el marco de los posteriormente denominados “escritos judíos”.

La primera referencia a tal idea puede encontrarse en 1946, en un artículo titulado “La moral de la historia”⁵, donde Arendt (2007) escribe que la historia de Europa “desde la Revolución francesa hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial podría describirse, en su aspecto más trágico, como la lenta pero constante transformación del *citoyen* de la Revolución en el *bourgeois* del periodo de la preguerra” (p. 315).

Por otra parte, en el libro *Los orígenes del totalitarismo* la pensadora alemana afirma que esta “degeneración del ciudadano en burgués” (1962, p. 79), acaecida durante el siglo XIX, alcanzó su punto más alto en el “caso Dreyfus”, uno de los fenómenos sociales más profundamente estudiados en el texto (1962, p. 79). En todo caso, en los dos ejemplos citados Arendt apunta a representar con esta curiosa idea una relación directa entre la “perversión” del modelo republicano del hombre comprometido con la institucionalidad pública de su país y la consolidación de los valores de una sociedad crecientemente definida por la industrialización capitalista (Arendt, 1962). Como apunta Margaret Canovan (1992)

³ Se traduce con esta expresión la noción de “trains of thought”, empleada recurrentemente por Arendt para definir el modo peculiar de despliegue del pensamiento en general y del suyo en particular. Sobre esta idea, Bernstein ha escrito que: “Estas ‘líneas de pensamiento’, ancladas en la experiencia de cada uno, energizan el pensamiento y lo dotan de una especificidad concreta. Se entrecruzan, se entrelazan, se refuerzan mutuamente y, a veces, entran en conflicto entre sí” (2002, p. 206).

⁴ A propósito de esto, Wiley (2016) nota que, en este libro, “Arendt veía la política [...] desde la perspectiva política del Jacobinismo y el Radicalismo francés” (p. 120), resaltando además que el texto se halla “organizado en torno a la lucha entre la mentalidad pública del ‘citoyen’ y la mentalidad privada del ‘bourgeois’” (p. 120).

⁵ Los títulos de todos los textos de Arendt acá citados se hallan traducidos al español. De cualquier forma, las obras en inglés (de las que se toman las citas) están referenciadas con sus títulos originales en la bibliografía.

por sobre todo, lo que le interesaba a Arendt era desafiar la identificación (igualmente aceptada por críticos y defensores [de la modernidad]) entre los legados políticos y sociales del siglo XVIII: entre el tipo de principios políticos afirmados en la Revolución francesa ... y el sistema socio económico del capitalismo. El ciudadano y el burgués no son lo mismo. (p. 22)

Debe resaltarse que, esta imagen del “burgués”, tiene una importancia central para la reflexión temprana de Arendt, ello, precisamente, por constituir el punto de apoyo conceptual para su perspectiva crítica respecto del decurso histórico del modelo occidental de ciudadanía surgido en la Revolución francesa. Además de esto, la permanencia e importancia de dicho recurso teórico en el conjunto del pensamiento de la autora se hará clara cuando, en 1972, ya muy cerca del final de su vida, ratifique su intención de distinguir las nociones del “ciudadano” y del “burgués” como pertenecientes a dos “tradiciones de pensamiento” distintas.

La primera de ellas, a través de autores como Montesquieu (1995), Maquiavelo (2005) y Montaigne (2014), habría actualizado los ideales griego y romano de ciudadanía, mientras que, la segunda, conjugada con los pensamientos de Hobbes (2003) o Rousseau (2001), se hallaría anclada en la experiencia económica individualista específicamente moderna (Arendt, 1995).

Ahora bien, en *Los orígenes del totalitarismo* la importancia teórica de la burguesía es determinante para el “análisis en términos de historia”⁶ desplegado por la pensadora respecto de las dimensiones centrales del fenómeno totalitario. Será la acción y la mentalidad de esta clase social la que se halle ligada de modo directo al impulso imperialista decimonónico de las principales potencias europeas. Arendt (1962) entiende que, si bien en una primera instancia histórica (y por sus propias características) el burgués presentaba un profundo desinterés por las cuestiones políticas, la “emancipación política de la burguesía” se dio en la segunda mitad del siglo XIX, cuando “el Estado-nación probó ser ineficiente para convertirse en el marco de un mayor crecimiento de la economía capitalista” (p. 123)⁷.

⁶ Sobre el significado concreto de esta idea puede confrontarse la respuesta de Arendt a la crítica realizada por Eric Voegelin a *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 2000, p. 157).

⁷ Sobre la consideración arendtiana de la relación entre imperialismo y burguesía puede consultarse, además de los trabajos de Gomes Barbosa (2009) y Mantena (2010), los recientes estudios de Adriano Correia (2022) y Silva Uchôa (2022).

La autora considera, en este sentido, que la vocación expansionista de los Estados imperialistas, a pesar de constituir su “ideal político” central, “no es en realidad política en absoluto, sino que tiene su origen en el reino de la especulación económica, donde expansión significaba el ensanchamiento permanente de la producción industrial y de las transacciones económicas características del siglo XIX” (Arendt, 1962, p. 125). Por otro lado, en su artículo “Estado-nación y democracia”, de 1963, la pensadora alemana es clara al señalar las implicaciones *ideológicas* de este fenómeno: “El experimento imperialista afectó de modo muy severo los fundamentos del Estado-nación, en particular cuando este se extendió y pervirtió la ideología nacionalista en una crecientemente bestial conciencia de la raza” (Arendt, 2010, p. 193). De tal modo, puede notarse que, en la perspectiva arendtiana, el individualismo y la apoliticidad burguesa tienen como contrapunto determinadas formaciones ideológicas que, en ciertas circunstancias, pueden resultar particularmente extremas⁸.

Los aspectos estructurales de estas tendencias ideológicas propias de la condición burguesa no parecen haber sido analizados en detalle por Arendt (1962), pero, de todas formas, puede acudirse a un fragmento pocas veces citado de su estudio sobre el totalitarismo para adquirir una perspectiva parcial sobre ellos. En la segunda sección del texto, al hablar de la morfología de los partidos políticos europeos de la segunda mitad del siglo XIX, Arendt (1962) distinguirá entre el modelo partidario anglosajón y el continental. La diferencia esencial entre ambos “tipos” radicaría en que “el primero es una organización política de ciudadanos que necesita ‘actuar en concierto’ en orden de actuar en absoluto” (p. 254), mientras que el segundo se presenta como “una organización de individuos privados que quieren que sus intereses sean protegidos de la interferencia de los asuntos públicos” (pp. 254-255).

En la consideración teórica que se ha venido planteando, esta diferenciación se corresponde de modo importante con las formas ciudadana (partido anglosajón) y burguesa (partido continental) de actuación política. En este

⁸ Para algunas consideraciones teóricas generales acerca de las formaciones ideológicas propias de la burguesía en Arendt, puede revisarse el análisis de Hiruta (2019) sobre el “liberalismo” y el estudio sobre la relación entre crecimiento del capitalismo y expansión de la ideología de Dickson (2023).

último caso, resulta indicativo el modo en que Arendt (1962) retrata las maneras de estructuración ideológica nacionalista propias de los partidos continentales:

Los alemanes tendían a considerar el patriotismo como un autoolvido obediente ante las autoridades y los franceses como una lealtad entusiasta al fantasma de la “eterna Francia”. En ambos casos, el patriotismo significaba el abandono de los intereses particulares propios en favor del gobierno y el interés nacional. El punto es que tal deformación nacionalista era casi inevitable en un sistema que creaba partidos políticos a partir de intereses privados, de modo que el bien público dependía de una fuerza ejercida desde arriba y de un vago y generoso auto-sacrificio desplegado desde abajo, mismo que solo podía alcanzarse al arengar las pasiones nacionalistas. (p. 255)

Desde esta perspectiva, la atomización y el individualismo que caracterizan la vida cotidiana del burgués parecen dar lugar al surgimiento de formaciones ideológicas que permiten compensar su aislamiento mediante el alineamiento con ideales colectivos trascendentales cargados de fuerza emocional. Al interpretar el trasfondo de estas condiciones, Arendt (1962) apunta que, debido al hecho de que estos partidos no organizaban a sus miembros, sino que los representaban en tanto individuos privados, “debían satisfacer todas sus necesidades particulares, tanto espirituales como materiales” (p. 254). Tales requerimientos “espirituales” estarían principalmente relacionados con algunas características centrales de la psicología burguesa.

Según Arendt (1962), el problema central de los partidos continentales no radicaba en la estrechez de sus perspectivas, siempre reducidas a intereses particulares, sino en su “vergüenza” respecto de tal condición, “que llevaba a cada [partido] hacia una ideología que propugnaba que su interés particular coincidía con los intereses más generales de la humanidad” (p. 254). Así, Arendt (1962) observa que “mientras más ... el sistema continental de partidos correspondía a intereses de clase, más urgente era la necesidad del nacionalismo para la nación” (p. 255).

De tal modo, para la pensadora alemana, la condición burguesa, ensimismada en sus intereses económicos y aislada en el refugio de su vida privada, no es incompatible con recursos ideológicos y con comportamientos altamente

pasionales. Por el contrario, la burguesía encuentra en este tipo de recursos una compensación “espiritual” a su propia condición. Esta “fórmula” permitirá, justamente, una de las perspectivas principales de Arendt (1962) en relación con el hombre-masa, una figura que, como es sabido, conecta de modo directo con el proceso histórico de la burguesía.

Las masas, la ideología y el filisteísmo: una reconsideración

Es conocida la relación establecida entre masas e ideología en *Los orígenes del totalitarismo*. En el último capítulo, Arendt (1962) escribe que “una ideología es, de modo bastante literal, lo que su nombre indica: la lógica de una idea” (p. 469). El tema común de las distintas ideologías, en esta línea de comprensión, sería “la historia, a la cual la ‘idea’ se aplica” (p. 469), mientras “el resultado de esta aplicación no sería un cuerpo de declaraciones sobre lo que es, sino el despliegue de un proceso que está en constante cambio” (p. 469).

Así, las ideas centrales de “raza” o “clase”, por ejemplo, habrían ofrecido el núcleo dinámico para las concepciones teleológicas y omnicomprensivas del nazismo y el estalinismo. En dichas visiones “totales”, cualquier evento acaecido, sin importar su significado real, parecía estar explicado y contenido de antemano en el horizonte ideológico. Por ello, Arendt (1962) asevera que “la ideología trata el curso de los eventos como si siguiera la misma ‘ley’ que la exposición lógica de su ‘idea’” (p. 469).

Las ideologías ofrecen así una visión completa, rectilínea y simplificada que deja de lado las complejidades de la realidad concreta y permite unificar y constituir el sentido del mundo y la historia para la experiencia de grandes masas de seres humanos. Es importante comprender, en este sentido, que en la visión arendtiana, las “masas” son el correlato esencial de las formaciones ideológicas, justamente son las características básicas de su condición las que definen la efectividad de las dimensiones hipnóticas y analgésicas del campo ideológico:

[Las masas] no creen en nada visible, ni en la realidad de su propia experiencia; no confían en sus ojos y oídos sino únicamente en sus imaginaciones, que pueden ser capturadas por cualquier cosa que sea a la vez universal y consistente en sí misma. Lo que convence a las masas no son los hechos —y ni siquiera los hechos inventados— sino solo la consistencia del sistema del que presumiblemente son parte.... Lo que las masas se rehúsan a reconocer es el carácter fortuito que atraviesa la realidad. (Arendt, 1962, pp. 351-352)⁹

Arendt (1962) entiende que la “revuelta” de las masas modernas contra el “realismo” y el sentido común “es el resultado de su atomización, de su perdida de estatus social junto con el cual perdieron también la totalidad de las relaciones comunales en cuyo marco funciona el sentido común” (p. 352). De tal forma, las masas se encontrarían en una situación de “desamparo” (*homelessness*) espiritual y social¹⁰ y su existencia se hallaría marcada por los fenómenos más radicales de la época moderna. La autora menciona, entre estos, el “desarraigo” (*uprootedness*), que es la sensación de “no tener un lugar en el mundo reconocido y garantizado por otros” (p. 475), y la “superfluidad” (*superfluousness*), que se refiere a la experiencia de “no pertenecer al mundo en absoluto” (p. 475).

Ahora bien, existe, en el trasfondo de estas nociones, una comprensión socioeconómica que debe ser puesta en primer plano. Arendt (1962) escribe que todos estos fenómenos (desamparo, desarraigado y superfluidad) fueron el destino de las masas modernas “desde el inicio de la Revolución Industrial” (p. 475) y se agudizaron con el surgimiento del imperialismo. Tal enfoque permite reconectar con la lectura del crecimiento y expansión del sistema capitalista que aquí se intenta ponderar, pues la cuestión de las “masas” debe ser comprendida precisamente dentro de este horizonte teórico.

Según la crónica de *Los orígenes del totalitarismo*, el hombre-masa deriva del quiebre del sistema de clases que se debió no solo a la inestabilidad económica y social del periodo de entreguerras, sino también a las tendencias de crecimiento propias del capitalismo (Arendt, 1962). Así, las características centrales del individuo masificado, “su aislamiento y su falta de relaciones

⁹ Algunos aspectos positivos que demuestran la actualidad de la reflexión arendtiana sobre la ideología pueden revisarse en los trabajos de Lederman (2019), Shymko y Frémeaux (2021), Machado (2021) y Busk (2023).

¹⁰ Arendt, 1962, p. 352.

sociales normales" (Arendt, 1962, p. 317)¹¹, resultan de una condición que se consolidó, en primera instancia, a través del modo de ser burgués y se catalizó a partir de factores eventuales y sistémicos.

Como Dickson (2023) nota, "el imperialismo y el capital sin límites habían desplazado el mundo político estable junto con la estructura definida del interés de clase y creado así una masa de personas que se sentían 'superfluos'" (p. 149). Dicha superfluidad está, por otra parte, estrechamente conectada con la "soledad", esto es, con "la experiencia de ser abandonado por todo y por todos" (Arendt, 1962, p. 476) que, según Arendt, es una de las condiciones más dramáticas del hombre-masa y un factor que se convertirá tanto en base como en producto de la dominación totalitaria.

Masas e ideología, de este modo, se articulan en un mismo circuito teórico en la reflexión de Arendt (1962) sobre el totalitarismo. Sin embargo, debe notarse que esta imagen de las masas, cuya atomización y soledad constituyen el fundamento de su abnegado fanatismo ideológico, no es la única perspectiva considerada en el análisis de la autora. En otro apartado del libro, la pensadora alemana escribirá que "para las despiadadas máquinas de dominación y exterminio, las masas de *filisteos* proporcionaron un mucho mejor material y fueron capaces de crímenes incluso más grandes que los así llamados criminales profesionales"¹² (p. 337). El "filisteo" constituye un importante recurso teórico que abrirá distintas perspectivas en diferentes segmentos de la obra de Arendt. En el caso concreto de *Los orígenes del totalitarismo*, dicha figura posee unos rasgos bien marcados. Se trata del individuo definido por un "retiro hacia la vida privada" y una "devoción resuelta a los asuntos de la familia y de la carrera" (p. 338).

Este filisteísmo sería "el último y ya degenerado producto de la fe de la burguesía en la primacía del interés privado" (Arendt, 1962, p. 338) y, de hecho, Arendt (1962) no duda en señalar que "el filisteo es el *bourgeois* aislado de su propia clase" (p. 338), es decir, el individuo atomizado cuya nueva condición depende del derrumbe mismo de la estructura burguesa. Así, parecería que

¹¹ Arendt, 1962, p. 317.

¹² Las cursivas son propias.

existiera una virtual sinonimia entre el concepto de hombre-masa y el de filisteo, algo que, por lo demás, parece confirmarse cuando Arendt (1962) apunta que el “hombre-masa” organizado por Himmler “poseía los rasgos del filisteo” (p. 338).

Esta primera impresión, sin embargo, parece ser contradicha por las motivaciones que, al menos aparentemente, mueven a ambos personajes. Así, mientras que la figura del filisteo se halla definida por criterios como la “preocupación por la familia” o la “seguridad privada” (elementos perfectamente “utilitarios”) es más bien una “abnegación” antiutilitaria lo que primariamente caracteriza a las masas. Como nota Margaret Canovan (1992):

Hay algo de ambigüedad en el recuento [arendtiano] de los seguidores del nazismo, entre su retrato, por un lado, del individuo totalmente atomizado que se convierte en adherente fanático del movimiento y, por el otro, del hombre de familia privatizado que mantenía su cabeza gacha y se rehusaba a pensar acerca de lo que hacía. (p. 54)

Esta “ambivalencia” en la interpretación de la base social del nazismo, por involucrar una referencia a las mentalidades sobre las que se sostuvo el holocausto, parece ser un antecedente germinal de la tensión conceptual posterior entre el “mal radical” y la “banalidad del mal”. En todo caso, se tratará de mostrar, a continuación, que dicha problemática puede ser repensada a partir de una consideración profunda de la “línea de pensamiento” aquí ponderada, es decir, aquella que se centra en la tematización del burgués y la burguesía.

El “mal radical” y la masa de filisteos

Es importante pensar el concepto del “mal radical”, planteado en *Los orígenes del totalitarismo*, atendiendo al circuito teórico que establece una estrecha relación entre los fenómenos de las masas, la ideología, la soledad y el totalitarismo. Como Kohn (1996) expresa, “para Arendt, la soledad es la condición del “desierto” y el desierto humano es el lugar donde el totalitarismo puede ocurrir, mostrándose como respuesta a los predicamentos de los que

viven en él” (p. 160). Tal respuesta, ligada íntimamente a las necesidades de las masas, reemplazaría para ellas “el sentido común y el mundo perdidos” con el “razonamiento lógico” (p. 160), propio de la trama ideológica.

Por ello, a decir del mismo autor, para la pensadora alemana el ‘mundo totalitario y sus ideologías reflejan el aspecto más radical de la funcionalización de los hombres’, ofreciéndoles ‘salvación’ de una existencia atomizada y carente de sentido, transformándolos en funciones de algunas fuerzas históricas o naturales más altas. Así, la doble dimensión del totalitarismo destruye la psique humana y hace, tanto de los internos de los campos de concentración como de los hombres de las S.S., seres ‘inanimados’ (Kohn, 1996, p. 160).

Este contexto en el que se hallan conectadas la condición de atomización y falta de sentido de las masas, por un lado, y la “anestesia” de las formaciones ideológicas totalitarias, por otro, definirá la atmósfera que haga posible la aparición del “mal radical” propio de los campos de exterminio. En relación con tal fenómeno, Arendt (1962) expresa, en su estudio sobre el totalitarismo, que él mismo habría “emergido en conexión con un sistema en el cual todos los hombres se habían convertido en igualmente superfluos” (p. 459).

Tal afirmación, por supuesto, resulta por sí misma vaga para adquirir un sentido claro de aquello que el “mal radical” expresa como noción teórica. Sin embargo, la misma puede ser desarrollada a partir de algunas reflexiones complementarias realizadas por Arendt (1992) en la misma época. Así, en una carta del 4 de marzo de 1951 dirigida a Karl Jaspers, la autora alemana se extenderá de modo más amplio sobre el mismo tema:

Lo que el “mal radical” es en realidad no lo sé, pero me parece que, de alguna manera, tiene que ver con el siguiente fenómeno: hacer a los seres humanos superfluos en tanto seres humanos (no usándolos como medios para un fin, lo cual deja su esencia humana intocada y afecta solo su dignidad, sino haciéndolos superfluos como seres humanos). Esto ocurre tan pronto como toda impredecibilidad —que, en los seres humanos, es el equivalente de su espontaneidad— es eliminada. (Arendt, 1992, p. 166)

En este sentido, la “superfluidad” que se halla conectada con el “mal radical” tendría que ver con la desaparición de la espontaneidad como condición humana (aquellos que Arendt (1992), ya en la carta citada, llama pluralidad, adelantando así uno de los conceptos más importantes de su obra posterior). Por ello, el espacio fundamental de ocurrencia de este tipo de mal es el campo de exterminio, donde, a través de una dinámica sistemática, se hace desaparecer toda singularidad de las víctimas a la par que se convierte a los ejecutores en elementos desindividualizados de una maquinaria masiva de aniquilación.

Es precisamente por la disolución de toda iniciativa individual, en el funcionamiento sistémico de un crimen masivo inspirado en razones “trascendentes”, que este mal resulta, para el pensamiento arendtiano de este periodo, irreducible a motivaciones humanas. Atendiendo a esta comprensión, Bernstein (2002) afirma que “los llamados al sentido común, a las categorías utilitarias y a las racionalizaciones liberales se quiebran cuando son confrontadas con el fenómeno de los campos de la muerte” (p. 210).

Por su parte, Arendt (1962) describe en los siguientes términos la operatividad de los campos de concentración y, en específico, la funcionalización de los perpetradores:

El verdadero horror comenzó ... cuando las SS se hicieron cargo de la administración de los campos. La vieja bestialidad espontánea dio lugar a una destrucción sistemática y absolutamente fría de los cuerpos, calculada para destruir la dignidad humana.... Los campos ya no eran parques de entretenimiento para bestias con forma humana.... Lo inverso se hizo realidad: fueron convertidos en “centros de entrenamiento” en los que *hombres perfectamente normales* [énfasis añadido] eran entrenados para ser miembros integrales de las SS. (p. 454)

Es importante recordar, en este punto, que la característica central de las masas no es su “brutalidad” o “atavismo”, sino su “aislamiento” y “falta de conexiones sociales normales” (Arendt, 1962, p. 317). A pesar, sin embargo, de que esta condición atomizada reduzca las posibilidades de la acción concertada a nivel colectivo, el hombre-masa retiene todavía intacta su “espontaneidad”. La dominación totalitaria apunta, en última instancia, a la eliminación de este carácter esencial último, pues las individualidades resultan ser un reparo

permanente al proyecto del poder total. En tales términos, “destruir la individualidad” solo es posible a través de la destrucción de la espontaneidad, de “la capacidad del hombre de comenzar algo a partir de sus propios recursos” (Arendt, 1962, p. 455).

El totalitarismo intenta consumar esta reducción de los individuos a partir de sus dos instrumentos esenciales: la ideología y el terror. Ambos tienden, finalmente, a establecer un “anillo de hierro” que “estreche” a los seres humanos entre ellos tan intensamente que su “pluralidad” desaparezca, fundiéndolos “en un solo Hombre de dimensiones gigantescas” (Arendt, 1962, pp. 465-466). Sin embargo, este proceso no se impone de manera unidireccional. Los hombres-masa también se dirigen hacia la anulación de su propia individualidad como efecto de sus condiciones existenciales.

Para Arendt (1962), es el fenómeno extremo de la *soledad* —que quiebra radicalmente la relación de las personas con su mundo— el que empuja a las masas a participar de los movimientos totalitarios casi como intentando alcanzar un “escape suicida” frente a una realidad que se les ha vuelto incomprendible y hostil. Ambas dimensiones, en todo caso, pertenecen, complementariamente, a un solo desarrollo. Por ello, Arendt (1962) escribe que “la compulsión del terror total, por un lado ..., y la fuerza auto-coercitiva de la deducción lógica, por otro ..., se corresponden y necesitan para poner y mantener en movimiento el dominio del terror [totalitario]” (p. 473).

Es precisamente esta modalidad “auto-coercitiva” del movimiento ideológico la que resulta clave para entender la conexión existente entre los comportamientos del individuo-masa y del filisteo. Uno de los conceptos fundamentales en la caracterización arendtiana del hombre-masa será el de *selflessness*, con el cual la autora trata de representar los rasgos de desinterés por sí mismo y de abnegación profunda que definen al individuo fanático que constituye la masa. Paradójicamente, este sentimiento profundo de que “uno mismo no importa” es aquello a lo que arriba el hombre-masa por medio de una radicalización de la misma condición individualista que definía al burgués. En el marco del quiebre

de la estructura regular de las clases que advino en Europa en el periodo de entreguerras, el individualismo se transformó, de hecho, en desinterés por el propio yo. Arendt (1962) describe este fenómeno en los siguientes términos:

El hecho de que, con monótona pero abstracta uniformidad, el mismo destino haya caído sobre una masa de individuos no impidió que ellos se juzguen a sí mismos en términos de fracaso individual.... Esta amargura ego-centrada, sin embargo, aunque repetida una y otra vez en el aislamiento de cada individuo, no era un lazo común entre ellos (a pesar de su tendencia a extinguir las diferencias individuales) porque no estaba basada en ningún tipo de interés común.... El ego-centrismo, por ello, fue mano a mano con un decisivo debilitamiento del instinto de autopreservación. El desinterés por uno mismo (*selflessness*) ... el sentimiento de ser dispensable, ya no era la expresión de idealismo individual sino un fenómeno de masas. (p. 315)

En la última parte de esta cita, cuando la autora alemana habla del desinterés por uno mismo como un modo de “idealismo individual”, puede recordarse el “vago y generoso autosacrificio” que, en el análisis antes citado de los partidos continentales, se había descrito como una característica del burgués. La contracara del individualismo típico de la burguesía en su vida privada era precisamente una suerte de abnegación idealista de corte patriótico o nacionalista que definía su obrar público. Este era uno de los modos usuales de formación ideológica que, como se revisó, acompañaba las peculiares condiciones de la existencia burguesa. Sin embargo, este tipo de comportamiento “idealista”, que se desplegaba dentro de una estructura de clase, parece adquirir una forma patológica cuando el “aislamiento” de la burguesía se convertía en la “soledad” de la masa.

Fue en el momento extremo de deterioro social, que caracterizó el periodo de ascenso del totalitarismo, que el individualismo burgués y sus episodios idealistas de autosacrificio patriótico se convirtieron en la total abnegación fanática característica de las masas. Sin embargo, Arendt (1962) no parece considerar este un proceso de transición histórica homogéneo o lineal. A pesar de no ser clara al respecto, las descripciones, ciertamente ambiguas, realizadas por la autora acerca de la base de seguidores del nazismo apuntan a una caracterización abigarrada de la sociedad alemana de la época totalitaria. En cualquier caso, dado que las mentalidades del filisteo (en cuya figura permane-

cen claramente los rasgos clásicos del burgués) y de las masas poseen una raíz común, las diferencias entre estos distintos “grupos” sociales son variaciones de grado antes que de esencia.

Así, en la consideración arendtiana, tanto el fanatismo antiutilitario de la masa (base del “mal radical” y expresión extrema y pervertida de ciertas condiciones propias del capitalismo) como la forma de actuación instrumental y “razonada” del filisteo brotan de la misma reflexión acerca la burguesía. Será, precisamente, dentro de este circuito común que también se haga comprensible el complejo concepto posterior de la “banalidad del mal”.

La “banalidad del mal”: un retorno constructivo a las figuras del burgués y el filisteo

De lo anterior debe quedar claro que, a pesar de que el “mal radical” resalte, en el pensamiento temprano de Arendt (1962), por su incomprendibilidad frente a las visiones utilitarias y los razonamientos instrumentales, el retrato hecho del pensamiento de la autora permite, hacerlo entendible en su lógica esencial de funcionamiento. En tal imagen, las masas (derivadas de la burguesía) y la soledad (derivada de la atomización capitalista) constituyen una base de explicación para la actuación “fanática” e “ideológica”. Como George Kateb (2010) expresa, “es la pasión descontrolada y casi estética por una ficción omnicomprensiva, también conocida como ideología, la que provee la motivación puramente humana de líderes e iniciadores del mal absoluto” (p. 351).

En este mismo sentido, Margaret Canovan (1992) entiende que el “mal radical” no es, en absoluto, algo sobrehumano, e incluso establece una conexión con la comprensión posterior de la pensadora alemana sobre este mismo tema:

[Arendt] nunca pensó en términos de “monstruos y demonios” y, en realidad, “banalidad” era una palabra más apropiada para describir el auto-abandono a fuerzas inhumanas y la reducción de los seres humanos a una especie animal, fenómenos que ella había colocado, desde siempre, en el centro del totalitarismo. (p. 24)

La idea de la “banalidad del mal”, como se sabe, deriva de la forma en que Arendt (2006) construye su perspectiva analítica en relación con el juicio de Adolf Eichmann. En su libro sobre el caso, la autora postula que una parte central de la experiencia del proceso era la perceptible distancia existente entre el “inenarrable horror” de los actos criminales a ser juzgados y la “innegable ridiculez” del hombre acusado de ellos (2006).

Arendt (2006) presenta a Eichmann no como un “monstruo”, sino como un “payaso” (p. 54) que, al margen del deseo de avanzar profesionalmente en su vida, carecía de cualquier motivación criminal para hacer lo que hizo. Por ello, como nota Richard Bernstein (2010), debe considerarse que la “banalidad del mal” no es una noción referida a los actos, sino a las motivaciones del perpetrador, y constituye el núcleo de una explicación acerca del modo en que “la gente normal, con motivos e intenciones banales, puede cometer crímenes horrorosos y actos malignos” (p. 301).

Bernstein (1996) es, precisamente, uno de los autores que más ha trabajado el tema de la compatibilidad entre las nociones del “mal radical” y el “mal banal”. En este sentido, analizando el contenido teórico de las dos perspectivas propuestas por la pensadora alemana, el autor, en contra de la oposición usual que se establece entre un mal “superficial” (el “banal”) y un mal “profundo” (el “radical”), pondera las afinidades profundas entre ambos conceptos¹³:

Arendt no solo rechaza categóricamente la imagen, demasiado popular, de los nazis como monstruos ‘insanos’, sino que hace una afirmación mucho más provocativa: que el mal radical no puede ser explicado a partir de “motivos malignos”. Esto es compatible con uno de los principales puntos que ella resalta mucho después en *Eichmann en Jerusalén* cuando declara enfáticamente que: “uno no puede detectar ninguna profundidad diabólica o demoniaca en Eichmann”. (1996, p. 133)

Bernstein (2010) complementa esto indicando que, lejos de renegar de su primer análisis, lo que Arendt (2006) cuestiona posteriormente es la propiedad de llamar a este fenómeno “radical”:

¹³ Puede revisarse esta visión “usual” en la famosa carta de crítica enviada por Gershom Scholem a Arendt poco después de la publicación de *Eichmann en Jerusalén* (en Arendt, 2000).

El significado literal de ‘radical’ es ‘desde las raíces’, lo que sugiere que el mal es algo profundo.... Pero ella llegó a creer ... que una metáfora mejor era la del hongo, que se expande rápidamente por la superficie. (p. 300)

En tal sentido, el término “banalidad”, a partir de su carácter indicativo de la “superficialidad” de los perpetradores, sería una forma más precisa de referirse al fenómeno ya analizado en *Los orígenes del totalitarismo*.

En sintonía parcial con algunas de las intuiciones esenciales de Bernstein (2010), la presente reflexión ha propuesto, de modo específico, rescatar el origen común de las dos concepciones construidas por Arendt (2006) en torno al mal, a partir de una valoración de su temprana consideración teórica de la burguesía. Es, precisamente, sobre este trasfondo que deben también ponderarse las explícitas variaciones entre las nociones del “mal radical” y de la “banalidad del mal” que la propia Arendt puntualiza en varios momentos.

En una carta del 20 de septiembre de 1963 dirigida a Mary McCarthy, Arendt (1995a) indica que los cambios más relevantes entre sus dos visiones sobre el mal están relacionados con tres cuestiones: (a) los “hoyos del olvido”, esto es, el silencio esencial propio de los campos de exterminio; (b) la ideología y (c) el cambio en la denominación del fenómeno (de “radical” a “banal”) (pp. 157-148). La primera cuestión cae fuera de los intereses del presente trabajo, mientras que la tercera no es desarrollada por Arendt en la misiva considerada. El segundo aspecto, sin embargo, resulta significativo para pensar la distancia entre las dos comprensiones sobre el mal que aquí son tratadas.

Sobre dicho punto en específico, la pensadora escribe a McCarthy que Eichmann estuvo “mucho menos influenciado” por motivos ideológicos de lo que ella había previsto en primera instancia. En tal sentido, Arendt (1995a) afirma que, probablemente, “el impacto de la ideología sobre el individuo” (p. 147) podía haber sido “sobreestimado” en general en *Los orígenes del totalitarismo*. Ahora bien, lo interesante, en relación con esta advertencia, es la observación realizada por la autora inmediatamente después: “Incluso en el

libro sobre el totalitarismo ... menciono la curiosa pérdida de contenido ideológico que ocurre en la élite del movimiento totalitario. El movimiento mismo se convierte en lo único importante” (p. 147).

En esta indicación, es claramente perceptible que Arendt (1962) no rechaza *tout court* la importancia de la ideología en el periodo más tardío de su pensamiento, sino únicamente la centralidad del “contenido ideológico”. Esto pone un énfasis decisivo en el elemento de “consistencia” que el movimiento mismo, definido por el impulso ideológico, ofrece a los individuos inmersos en su dinámica. Tal idea era, efectivamente, un elemento ya resaltado por la autora en *Los orígenes del totalitarismo*, cuando aseveraba que “lo que convence a las masas no son los hechos (ni siquiera los hechos inventados) sino únicamente la consistencia del sistema del cual son presumiblemente parte” (p. 351).

De tal forma, aquella dimensión de las masas identificada una década antes parece empezar a caracterizar (con algunas modulaciones) a los individuos como Eichmann, mismos que se acercan notablemente al prototipo del *filisteo*. No es casual, en este sentido, el énfasis que Arendt (2006) pone en caracterizar al exoficial nazi como el “hijo *déclassé* [degradado/desclificado]”¹⁴ de una familia de “clase media” (pp. 31-32), con lo cual muchas de sus acciones y pensamientos se hacen explicables como parte del complejo social de un arribista promedio. Según la autora alemana, es justamente un sujeto con tales características quien pudo sentir como un favor del destino el que las vicisitudes históricas de su país lo arrancaran “de la compañía de los *respetables filisteos* con grados y carreras aseguradas [y lo colocaran] en las columnas movilizadas de un ‘Reich de mil años’” (pp. 32-33):

De una vida monótona, sin significado ni consecuencia, el viento lo había llevado a la Historia, tal como él la entendía, es decir, a un Movimiento que siempre se mantenía activo y en el que alguien como él —ya un fracaso a los ojos de su clase social, de su familia y, por lo tanto, de él mismo— podía empezar de cero y todavía procurar una carrera. (Arendt, 2006, p. 33)

¹⁴ Se opta, aquí, por mantener el francés debido a la dificultad para plantear una traducción más exacta. En cualquier caso, los términos más cercanos en el español a la idea que Arendt pretende reflejar serían “degradado” o “desclificado”, ambos ligados al carácter “mediocre” que, según la autora, habría caracterizado a Adolf Eichmann desde su juventud.

Arendt (2006), a partir de esta fórmula, obtendrá ciertas conclusiones generales acerca no solo de Eichmann, sino de una parte importante de la población alemana (el conjunto de “filisteos”) que compartía su situación. Así, hablando de la forma en que Himmler organizó a hombres comunes y corrientes para que se convirtieran en parte de un sistema de asesinato masivo, escribe lo siguiente: “Lo que capturaba las mentes de estos hombres … era simplemente la noción de estar envueltos en algo histórico, grandioso y único” (p. 105). Para la autora, esto resulta ser determinante, toda vez que estas personas no eran ni “sádicos” ni asesinos “por naturaleza” (p. 105), sino individuos cuya sensación de mediocridad era contrapesada por unas ansias profundas de pertenencia a algo más “elevado”.

Es tal pasión por extraerse de la trivial y vacía existencia cotidiana (de la insatisfactoria rutina) lo que está a la base tanto del hambre voraz de hombres como Eichmann por la consistencia del *movimiento* como de su peculiar “idealismo” (que puede llegar incluso al autosacrificio). Todas estas dimensiones, como se ha revisado en el segundo apartado, eran también características que asomaban en la tematización temprana hecha del burgués en el libro sobre el totalitarismo. Allí se proponía, precisamente, que las condiciones de la vida privada de este tipo de individuos, marcadas por el aislamiento y la falta de comunicación, impulsaban explosiones episódicas y fuertemente emocionales de abnegación (patriótica o nacionalista) que impregnaban al burgués de un aire “idealista” y “heroico”.

Por lo demás, esta dualidad que, ya en el momento del juicio en Jerusalén, parece definir la visión arendtiana del filisteo Eichmann (2013) se expresa en la extraña descripción que el propio exoficial nazi hace de sí mismo cuando, en una entrevista durante su tiempo en Argentina, refiere lo siguiente:

El cauto burócrata, sí, ese era yo ... pero junto a ese cauto burócrata estaba un luchador fanático por la libertad y la sangre de la que desciendo.... Lo que es bueno para mi nación (*Volk*) es para mí una orden y una ley sagrada. (Lilia, 2013)

Por supuesto, en el caso del reporte sobre el juicio, este tipo de comportamientos, que Arendt (2006) no ignora en absoluto¹⁵, se ven conjugados con las descripciones acerca del carácter superficial y banal de su autor, algo que no se hacía claro en el caso de las masas inmersas en el movimiento totalitario. Eichmann es presentado, en cada una de sus aparentemente monstruosas acciones y palabras, como un producto surgido de la combinación entre una mentalidad pequeñoburguesa y una marcada mediocridad que lo mantuvo al margen de su propia clase (Arendt, 2006, pp. 31-32, 145). Sus “grandes ideales”, en tal sentido, son expresiones de resentimiento social y de una megalomanía compensatoria antes que de cualquier otra convicción más profunda. Por ello mismo, en el análisis de Arendt, el concepto de “ideología” (y su eficacia sobre el individuo) pierde terreno frente a la centralidad que adquieren la superficialidad y la unidimensionalidad del sujeto.

En ningún lugar, aquellos rasgos de personalidad se expresarán mejor que en el análisis hecho por la autora acerca del peculiar uso del lenguaje característico de Eichmann¹⁶. Arendt (2006) explica que el exoficial nazi era “genuinamente incapaz de pronunciar una sola oración que no fuera un cliché” (p. 48) y que, incluso cuando tenía éxito en construir una oración propia, “la repetía hasta que se convertía en un cliché” (pp. 48-49). La pensadora resalta, por otra parte, el hecho de que esta “incapacidad para hablar” (p. 49) parecía estar estrechamente conectada con una “inabilidad para pensar” y, particularmente, “[para hacerlo] desde el punto de vista de otra persona” (p. 49).

Debe notarse cómo tales condiciones (la evasión de la realidad y la desconexión profunda de los demás) recuerdan de manera importante los fenómenos que, en *Los orígenes del totalitarismo*, la autora explicaba a través del adoctrinamiento ideológico. Sin embargo, en la persona de Eichmann dichas tendencias parecen no derivar de un factor externo como la ideología, sino más bien de una condición estructural característica de la vida del individuo.

¹⁵ De hecho, en *Eichmann en Jerusalén* la autora menciona un fragmento de la entrevista referida (conducida por Willem Sassen), en la que se advierte en primer plano esta faceta “fanática” de Eichmann. En dicha cita, el exoficial nazi expresa que “saltaría riendo” a su tumba, sabiendo que tenía “la muerte de cinco millones de judíos” en su conciencia (Arendt, 2006, p. 46).

¹⁶ Diferentes facetas de la reflexión arendtiana, acerca de este punto, han sido destacadas en los recientes artículos de Lawtoo (2021), Evron (2021) y Schubart (2021).

Esta perspectiva, que define la visión que la autora alemana tiene de Adolf Eichmann, es explicable precisamente gracias a la vigencia continuada que la “línea de pensamiento” sobre la burguesía tiene en la reflexión de la pensadora. En tal sentido, dos obras importantes median entre el libro sobre el totalitarismo y el informe sobre el juicio en Jerusalén: *La condición humana* (1998) y *Entre el pasado y el futuro* (1969). Goyenechea (2012) ha notado cómo la figura del *homo faber*, en el primero de estos libros, y la del “filisteo cultural”, en el segundo, continúan la tematización arendtiana del burgués. Así, ya sea que se ponga el énfasis en la dimensión del ser humano ligada a la fabricación (el *homo faber*) o en la figura histórica de un personaje que reduce el arte a la utilidad (el *filisteo cultural*)¹⁷, lo que resalta en ambos casos es la forma privativa de la mentalidad instrumental y utilitaria¹⁸.

Estas reflexiones, que brotan de la inspección temprana del “burgués” y que prolongan el análisis sobre el modo en que la instrumentalidad y el utilitarismo definen la sociedad y la mentalidad modernas, parecen tener una importancia central en la interpretación que Arendt hace de Eichmann. Es de tal modo que puede entenderse que la autora reste importancia a la hipnosis ideológica totalitaria y pondere más bien las condiciones “banales” de pensamiento de un individuo marcado por su posición de clase y por las aspiraciones y complejos surgidos de esta. Tal comprensión, como se ha mostrado, no constituye (al menos no por completo) una dimensión “nueva” del pensamiento arendtiano, sino que le permite a la pensadora retornar sobre ciertas intuiciones que ya habían asomado previamente en su reflexión sobre la burguesía.

En *Los orígenes del totalitarismo*, no es solo la tematización del burgués, sino también el análisis explícito del “filisteo”, el que permite pensar algunas de las condiciones con las que después se representa la personalidad de Eichmann. Además, otros textos tempranos como “Culpa organizada y responsabilidad universal” o “Los huevos rompen al hablar”/“Los huevos hablan”¹⁹, en los que Arendt (1994) explora las posibilidades de acción criminal surgidas de la

¹⁷ Obviamente, se hace referencia aquí al texto titulado “La crisis de la cultura: su significado social y político”, que constituye el sexto ensayo de *Entre el pasado y el futuro* (1969).

¹⁸ De la misma forma, en *Sobre la revolución*, un libro publicado en el mismo año que el informe sobre el juicio de Eichmann, Arendt continúa hablando de la “transformación del ciudadano en burgués” como un proceso que ha “determinado la fisionomía” de los siglos XIX y XX (1990, p. 140).

¹⁹ Ambos de estos textos pueden encontrarse en *Ensayos de comprensión* (Arendt, 1994).

mentalidad instrumental burguesa o liberal, también constituyen antecedentes importantes en los que se van formando los insumos que nutrirán la consideración acerca de “la banalidad del mal”.

En cualquier caso, es importante comprender que tanto el “mal radical” como la caracterización posterior de la mentalidad de Adolf Eichmann (al igual que las variaciones con respecto a la cuestión de la ideología o del uso irreflexivo del lenguaje) son mejor entendibles considerando la “hebra” del pensamiento arendtiano que se halla ligada a la consideración de la burguesía a lo largo de su obra. Ya sea bajo la fórmula de la “degeneración del ciudadano en burgués”, en el análisis minucioso del *homo faber* o en las distintas maneras de plantear el tema del filisteísmo y el filisteísmo cultural, la reflexión en torno a la clase “dominante” del capitalismo es decisiva en el itinerario del pensamiento de Hannah Arendt.

Conclusiones

La presente reflexión ha intentado poner, en primer plano, ciertas hebras de pensamiento que permiten comprender de mejor forma la compleja y heterogénea reflexión de Arendt acerca del mal. El principal recurso para cumplir este propósito ha sido revelar el trasfondo teórico común del que las nociones del “mal radical” y del “mal banal” se nutren en última instancia. Este, como se ha visto, está referido a la consideración hecha desde muy temprano por la autora en torno a la burguesía (con sus derivados, la masa y los filisteos) y su papel en el mundo moderno.

En *Los orígenes del totalitarismo*, el “burgués” es el contrapunto teórico del “ciudadano” y, a partir de esta formulación, se convierte en el prisma conceptual a partir del cual Arendt (1962) visibiliza los efectos estructurales del despliegue del capitalismo sobre el individuo y la sociedad occidentales. En este sentido, para la autora alemana la burguesía permite retratar a un tipo histórico de hombre y a una época en su conjunto, antes que caracterizar únicamente una clase social. Es en relación con la peculiar apoliticidad burguesa

que se revelan tanto la profunda atomización social moderna como algunas de las primeras derivas ideológicas que definirán el mundo contemporáneo. De tal forma, en *Los orígenes del totalitarismo*, el “filisteo” y la “masa” expresan dos posibilidades extremas de una misma figura histórico-conceptual. La primera, pone de perfil el ensimismamiento típico del individualismo burgués, mientras que, la segunda, permite exponer el potencial fanatismo ideológico propio de los individuos sujetos a la soledad y el desarraigo capitalistas.

Por lo demás, en la medida en que se valoren las distintas dimensiones del análisis arendtiano de la burguesía pueden también identificarse los puntos de conexión entre las dos figuras. Ya sea en algunas de sus intuiciones acerca del nacionalismo o en su reflexión acerca de los partidos continentales decimonónicos se hace claro que, para Arendt (1969), la atomización y el desarraigo burgués impulsan ciertas formaciones ideológicas variables en su grado de radicalidad. Esto permite entender al filisteo (antecedente teórico importante de la perspectiva que dará lugar al concepto de la “banalidad del mal”) y al individuo de la masa (base humana del fenómeno del “mal radical”) como polos que marcan una diferencia de grado antes que de esencia.

En lo sucesivo a *Los orígenes del totalitarismo* (y especialmente en *La condición humana*), la idea de la “masa” será enfocada desde el punto de vista ya no de la debacle, sino de la regularidad de la dinámica capitalista. En tal sentido, la tendencia será comprender la dinámica de las masas, ya no como excepción pervertida, sino como pieza estable de las sociedades “laborales”. Si a esto se suma el hecho de que la noción de “homo faber” le permite a Arendt (1998) pensar lo “burgués”, ya no principalmente como referencia histórica, sino como perspectiva conceptual, parece plausible concluir que las intuiciones primeras acerca de la masa y, por ende, del “mal radical”, quedan importantemente mediadas por una reflexión acerca del carácter utilitario e instrumental de la mentalidad capitalista.

Por ello, la noción de la “banalidad del mal” puede ser comprendida adecuadamente como una suerte de retorno a ciertas ideas (la del filisteo, por ejemplo) presentes en el pensamiento de la autora en el libro *Los orígenes del totalitarismo* y en otros textos de la época. Este retorno, sin embargo, es

enriquecido por las perspectivas teóricas adquiridas por Arendt (1998), no solo a través de su fenomenología de la vida activa desarrollada en *La condición humana*, sino también a partir de ensayos como “La crisis de la cultura”, un trabajo en el que el concepto del “filisteo” se ve profundizado y enriquecido en estricta correspondencia con la ampliación del análisis sobre el modo de ser burgués.

Declaración de contribución de autoría

Oscar Gracia Landaeta, Investigador principal, trabajó en la definición del proyecto, el marco teórico, la conceptualización y el análisis. Andrés Laguna Tapia, Coinvestigador, trabajó en el análisis y revisión final del manuscrito.

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

- Arendt, H. (1962). *The Origins of Totalitarianism [Los orígenes del totalitarismo]*. Second Edition. Meridian Books.
- Arendt, H. (1969). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought [Entre el pasado y el futuro. Ocho ensayos sobre pensamiento político]*. The Viking Press.

- Arendt, H. (1990). *On Revolution [Sobre la revolución]*. Penguin Books.
- Arendt, H. (1992). *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence (1926-1969) [Correspondencia Hannah Arendt-Karl Jaspers]*. A Harvest Book-Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954 [Ensayos de comprensión 1930-1954]*. Schocken Books.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Ediciones Paidós.
- Arendt, H. (1995). *Between Friends The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy (1949-1975) [Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)]*. Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition [La condición humana]*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem. A Report in the Banality of Evil [Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal]*. Penguin Books.
- Arendt, H. (2007). *The Jewish Writings [Escritos judíos]*. Schocken Books.
- Arendt, H. (2010). "Estado nacional y democracia", en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*. 186(742), 191-194.
- Benhabib, S. (2000). Arendt's *Eichmann in Jerusalem* [Eichmann en Jerusalén de Arendt]. En *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Villa, D. (Editor). Cambridge University Press.
- Bernstein, R. (1996). Did Hannah Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil [¿Hannah Arendt cambió de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal]. en *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. May, L y Kohn, J. (Eds.). The MIT Press.

- Bernstein, R. (2002). *Radical Evil. A Philosophical Interrogation* [Mal radical. Un interrogatorio filosófico]. Polity Press.
- Bernstein, R. (2010). Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant? [¿Siguen siendo relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?]. En *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, Benhabib, S. (Editor). Cambridge University Press.
- Busk, L. (2023). What is “Totalitarian” Today? Arendt after the Climate Breakdown [¿Qué es “totalitario” hoy? Arendt después del colapso climático]. *Philosophy Today*, 67(1). <https://doi.org/10.5840/philtoday2023131466>
- Canovan, M. (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought* [Hannah Arendt. Una reinterpretación de su pensamiento político]. Cambridge University Press.
- Correia, A. (2022). Acumulação ilimitada e a política como mera força: Hannah Arendt sobre imperialismo e capitalismo [Acumulación ilimitada y política como mera fuerza: Hannah Arendt sobre el imperialismo y el capitalismo]. *Cadernos Arendt*, 2(3), 92-97. <https://periodicos.ufpi.br/index.php/ca/article/view/2051/1872>
- Dickson, J. (2023). *The Politics of the Soul. From Nietzsche to Arendt* [La política del alma. De Nietzsche a Arendt]. Routledge.
- Evron, N. (2021). Hannah Arendt, Thinking, Metaphor [Hannah Arendt, Pensamiento, Metáfora]. *Telos*, 196 (Fall 2021), 9-30.
- Formosa, P. (2007). Is radical evil banal? Is banal evil radical? [¿Es banal el mal radical? ¿Es radical el mal banal?] *Philosophy & Social Criticism*, 33(6), 717-735. <https://doi.org/10.1177/0191453707080585>
- Gomes Barbosa, G. (2009). Imperialismo, Capitalismo e burguesía Revisando as contribuições teóricas de Joseph Schumpeter e Hannah Arendt [Imperialismo, capitalismo y burguesía Revisando los aportes teóricos de Joseph Schumpeter y Hannah Arendt]. *Colombia Internacional*, (70), 146-165.

- Goyenechea, E. (2012). Hannah Arendt y Walter Benjamin: masa, multitud, populacho. *Colección*, (22), 115-146. <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/COLEC/article/view/861/828>
- Hiruta, K. (2019). Hannah Arendt, liberalismo y libertad frente a la política. En: K. Hiruta (Ed.), *Arendt sobre libertad, liberación y revolución. Filósofos en profundidad*. Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-11695-8_2
- Hobbes, T. (2003). Leviathan [Leviatán]. Cambridge University Press
- Kateb, G. (2010). Existential Values in Arendt's Treatment of Evil and Morality [Valores existenciales en el tratamiento del mal y la moralidad de Arendt]. En *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, Benhabib, S. (Ed.). Cambridge University Press.
- Kohn, J. (1996). Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to The Life of the Mind, I [Mal y pluralidad: el camino de Hannah Arendt hacia la vida de la mente, I]. En *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. May, L y Kohn, J. (Eds.). The MIT Press.
- Lawtoo, N. (2021). The Case of Eichmann Restaged: Arendt, Evil, and the Complexity of Mimesis [El caso de Eichmann reescenificado: Arendt, el mal y la complejidad de la mimesis]. *Political Research Quarterly*, 74(2), 479-490. <https://doi.org/10.1177/1065912920911201>
- Lederman, S. (2019). The Radicalism of the Banality of Evil: Ideology and Political Conformity in Arendt [El radicalismo de la banalidad del mal: ideología y conformidad política en Arendt]. *New German Critique*, 46(2(137)), 197-220. <https://doi.org/10.1215/0094033X-7546248>
- Lilia, M. (19 de diciembre de 2013). Arendt & Eichmann: The New Truth [Arendt y Eichmann: la nueva verdad] [Cartas al editor]. *The New York Review*.

- Machado, L. (2021). Ideologia e algoritmos: uma análise a partir do conceito de ideologia em Arendt [Ideología y algoritmos: un análisis a partir del concepto de ideología de Arendt]. *Logos & Culturas: Revista Acadêmica Multidisciplinar de Iniciação Científica*, 1(2), 62-80. <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/logosculturas/article/view/171/339>
- Mantena, K. (2010). Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism [Genealogías de la catástrofe: Arendt sobre la lógica y el legado del imperialismo]. En S. Benhabib (Ed.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (pp. 83-112). Cambridge University Press.
- Maquiavelo, N. (2005). Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Alianza.
- Montaigne, M. (2014). Ensayos. Debolsillo.
- Montesquieu. (1995). *De l'esprit des lois* [El espíritu de las leyes]. Gallimard.
- Neiman, S. (2010). Banality Reconsidered [Banalidad reconsiderada]. En S. Benhabib (Ed.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (pp. 305-315). Cambridge University Press.
- Rousseau, J. J. (2001). *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* [El Contrato Social o Principios del Derecho Político]. Mozambook.
- Schubart, E. (2021). Observations from the Eichmann Trial: The Democratic Necessity of Deliberation and Cognitive Diversity [Observaciones del juicio de Eichmann: la necesidad democrática de la deliberación y la diversidad cognitiva]. *North Carolina Journal of European Studies*, 2. <https://doi.org/10.17615/bxsv-7e75>
- Shymko, Y., & Frémeaux, S. (2022). Escaping the Fantasy Land of Freedom [Escapar de la tierra de fantasía de la libertad]. *Organizations: The Contribution of Hannah Arendt. J Bus Ethic*, 176, 213-226. <https://doi.org/10.1007/s10551-020-04707-x>

- Silva Uchôa, M. (2022). O imperialismo e o colonialismo nas origens do totalitarismo” [Imperialismo y colonialismo en los orígenes del totalitarismo]. *Cadernos Arendt*, 2(3), 18-41.
- Wagon, M. E. (2015) Arendt y el totalitarismo. Consideraciones sobre la radicalidad y la banalidad del mal. en *V Jornadas de investigación en Humanidades*. Noviembre, 2013. Bahía Blanca, Argentina.
- Wagon, M. E. (2020). La dimensión política del mal radical y de la banalidad del mal en el pensamiento de Hannah Arendt. *Cuadernos Filosóficos/Segunda Época*, (16), 2-24. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.62>
- Wiley, J. (2016). *Politics and the Concept of the Political. The Political Imagination* [La política y el concepto de lo político. La imaginación política]. Routledge.

Forma de citar este artículo en APA:

Botero Bernal, A., Aguirre, J. O., & Almeyda Sarmiento, J. D. (2024). *Homini cochlea o tiburón del rendimiento. El horizonte subjetivo por venir en el marco del capitalismo contemporáneo pospandémico*. *Perseitas*, 12, 345-374. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4884>

HOMINI COCHLEA O TIBURÓN DEL RENDIMIENTO. EL HORIZONTE SUBJETIVO POR VENIR EN EL MARCO DEL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO POSPANDÉMICO^a

Homini cochlea and achievement shark. The subjective horizon to come in the framework of the post-pandemic contemporary capitalism

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4884>

Recibido: enero 25 de 2024. Aceptado: abril 19 de 2024. Publicado: julio 30 de 2024

*Andrés Botero Bernal**
*Javier Orlando Aguirre***
*Juan David Almeyda Sarmiento****

^a Artículo resultado del proyecto de investigación 2993, financiado por la Universidad Industrial de Santander (Colombia).

* Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires (Argentina) y Doctor en Derecho por la Universidad de Huelva (España). Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS, Bucaramanga, Colombia. <http://orcid.org/0000-0002-2609-0265>. Correo electrónico: abotero@uis.edu.co

** Doctor y magíster en Filosofía de la Universidad Estatal de Nueva York. Profesor titular de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander (UIS, Bucaramanga, Colombia). Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS, Bucaramanga, Colombia. Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3734-227X>. Correo electrónico: jaguirre@uis.edu.co

*** Estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad de São Carlos. Magíster en Metafísica de la Universidad de Brasília. Filósofo y magíster en Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Profesor de la Escuela de Filosofía de la UIS. Miembro del grupo de investigación Politeia de la UIS, Bucaramanga, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6463-6388>, Correo electrónico: juanalmeyda96@gmail.com

Resumen

La presente investigación expone las alternativas subjetivas que pueden acontecer en el marco del capitalismo contemporáneo desde la mirada filosófica de Byung-Chul Han. Para ello, se recurre a tres momentos: el primero, describe la actual sociedad neoliberal en el marco de la pospandemia; el segundo, trabaja el concepto de *tiburón del rendimiento* como una figura hegemónica en la dominación sistémica del sujeto; y, finalmente, se expone el concepto de *homini cochlea* como una alternativa no hegemónica de resistir a estos mecanismos y dispositivos subjetivos que buscan mantener la reproducción del neoliberalismo. Toda esta reflexión sobre los modos de comprender la producción de subjetividad parte de una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han a la vez que se enmarca su filosofía en los debates contemporáneos frente a los modos de control del neoliberalismo, por lo que las mayorías de las directrices filosóficas, en este manuscrito, siguen su forma de comprender el mundo y el modo en que esta converge con otros pensadores.

Palabras clave

Byung-Chul Han; COVID-19; Filosofía contemporánea; Neoliberalismo; Resistencia; Subjetividad.

Abstract

The present investigation exposes the subjective alternatives that may occur within the framework of the post-pandemic from the philosophical perspective of Byung-Chul Han. To do this, three moments are used: the first, which describes the current neoliberal society in the contemporary capitalist framework; the second, which works on the concept of the *performance shark* as a hegemonic figure in the systemic domination of the subject and; finally, the concept of *homini cochlea* is exposed as a non-hegemonic alternative to resist these mechanisms and subjective devices that seek to maintain the reproduction of neoliberalism. All this reflection on the ways of understanding the production of subjectivity is based on an interpretation of Byung-Chul Han's thought while framing his philosophy in contemporary debates against the modes of control of neoliberalism, which is why most of the philosophical guidelines in this manuscript follow his way of understanding the world and the way he converges with other thinkers.

Keywords

Byung-Chul Han; Contemporary philosophy; Covid-19; Neoliberalism; Resistance; Subjectivity.

Introducción

La presente investigación, que parte del método bibliográfico-documental con enfoque hermenéutico analítico, tiene por objetivo demostrar dos vertientes de la producción de subjetividad humana en el marco de la pospandemia. Para conseguir este objetivo, el trabajo tiene tres partes: la primera, expone el estado actual de la sociedad del rendimiento posterior a la pandemia. Este punto destaca por ser un estado del arte sobre la crítica situación de lo social en el marco de un mundo con una tendencia a ser empresalizado en cada uno de sus espacios y tiempos, debido a la expansión neoliberal que se ha optimizado tras la aparición de la COVID-19.

La segunda, siguiendo el pensamiento de Han, se ocupa de exponer lo que aquí se conoce como el tiburón del rendimiento, es decir, un tipo de subjetividad que surge del sujeto neoliberal tras atravesar el estado de excepción pandémico, y se concibe como una mejoría del capital humano para poder optimizar la reproducción sistémica por vías subjetivas. Finalmente, recurriendo de nuevo al pensamiento haniano, se presenta el *homini cochlea* como esa alternativa que surge de la condición de cansancio del ser humano esclavizado y (auto)explotado¹.

Aquella subjetividad se compone de prácticas en las que destaca la lentitud como una figura estructural dentro del esquema existencial del sujeto dominado por el neoliberalismo, ya que permite generar un efecto de *freno de mano* (*emergency brake*) (Benjamin, 2008) en el que la producción de subjetividad neoliberal se detiene para dar un salto a otro tipo de vida en el que la competencia, el rendimiento y la hiperindividualidad no sean la base totalizante de la existencia.

Toda esta investigación, entonces, está enfocada en pensar las posibilidades que surgen para la sociedad del rendimiento tras encontrarse en un momento coyuntural en el que lo que sigue es la posibilidad de cambio o *el cancelamiento del futuro* (Berardi, 2014). Hay que mencionar, además, que

¹ Este concepto se entiende como un tipo de subjetividad que es construido a partir de la implementación de un determinado tipo de prácticas que se contraponen al modelo acelerado, competitivo y hedonista propio del *homo economicus* neoliberal. Para una visión ampliada de esto, ver Almeyda (2023).

esta investigación se centra en la producción de subjetividad, debido al modo en que se entiende, precisamente, al neoliberalismo, pues aquí es concebido como algo más que una gobernabilidad, una ideología, una economía o una política; en este escrito se comprende como un tipo de subjetividad: el *homo œconomicus*². Dicha interpretación, que parte de los estudios de Foucault (2007), comprende la producción de subjetividad como el punto crítico para poder pensar la resistencia frente al sistema, de ahí que se parta de Byung-Chul Han como autor base para poder pensar el horizonte subjetivo pospandémico, en la medida que este pensador comprende su noción de neoliberalismo en un sentido similar al autor francés³.

Hay que mencionar que la intención de la investigación es, por un lado, hacer exégesis del pensamiento de Han, de ahí que surja el concepto de *homini cochlea* (que no es propio del autor coreano-alemán, sino que surge de una lectura de su filosofía); por otro, se quiere poner a dialogar lo dicho por Han con lo expresado por otros autores contemporáneos que trabajan los mismos problemas, de modo que se enriquezca el debate actual sobre el tema de los estudios de la subjetividad.

Aunque hay autores que proponen alternativas y problematizaciones similares a las aquí expresadas, lo que se busca es tomar a Han de guía y, desde ahí, alimentar su pensamiento, partiendo del hecho de que, en general, los autores trabajados comprenden el neoliberalismo en su dimensión subjetiva, lo cual posibilita una retroalimentación teórica entre ellos, a la vez que se diferencia de una visión clásica de orden marxista, para ubicarse más, si es que cabe, en un orden posmarxista.

Ahora bien, se debe tener en cuenta que en varios casos el artículo retoma las perspectivas generales de los autores, no solo su opinión frente a la pandemia, de modo que sea posible articular todo un andamiaje teórico completo en un problema como lo fue la COVID-19. También, cabe recalcar que este escrito se ubica en el marco de lo que se puede llamar una pospandemia, es decir, una

² Sobre esta distinción hay que comprender que el neoliberalismo es un concepto complejo de delimitar, la multiplicidad de usos varía de acuerdo con el modo específico en que se utilice (Aguirre et al., 2020).

³ Ahora bien, conviene matizar las confluencias y las divergencias que existen entre Foucault y Han. Por ejemplo, Han construye su noción de psicopolítica en reemplazo y a partir de la de biopolítica acuñada por el autor francés. Para un análisis en profundidad de esta relación de complementación y disparidad, ver Jiménez (2020).

etapa entre la crisis aguda y el tránsito a una “nueva normalidad” en el mundo, de ahí que se busca es generar una especulación teórica sobre cómo el atravesar la pandemia de la COVID-19 ha generado una ruptura subjetiva en el ser humano por venir.

Finalmente, hay que dejar en claro dos elementos importantes para el desarrollo conceptual del artículo, esto es, como se mencionó anteriormente: (a) el papel que la constitución de subjetividades juega en el propio neoliberalismo y (b) como el neoliberalismo lleva a cabo dichos procesos de subjetivación. Sobre el primero hay que retomar, inicialmente, la investigación llevada a cabo por Foucault (2006, 2007, 2014)⁴, donde se describe el modo en que el poder en la contemporaneidad se ejerce desde una dimensión subjetiva que intercede directamente en el modo en que viven las personas diariamente.

Aquello implica comprender que la subjetividad se concibe dentro del neoliberalismo como una forma de reproducción sistémica desde la cual se mantiene la hegemonía del poder que lo caracteriza. De ahí que la subjetividad, dentro del neoliberalismo, cumple un papel como dispositivo de continuación de la explotación por otros medios.

Ahora bien, en respuesta a lo segundo y continuando lo dicho, los procesos de subjetivación en el interior del neoliberalismo se sustentan a partir de la imposición de saberes y prácticas en el ejercicio de un poder que termina por ser incrustado en el sujeto hasta que este último lo normalice. Como señala Jameson (1991) en su lectura del capitalismo posmoderno de la actualidad: “Es un mundo cuyas señales reveladoras tienden a ser tecnológicas, aunque sus pretensiones y exigencias sean subjetivas e impliquen la obligación de producir personas nuevas, formas de subjetividad totalmente nuevas” (p. 381).

Igualmente, esto implica considerar el modo en que el neoliberalismo encaja dentro de la sociedad como una fantasía necesaria para el funcionamiento de lo social, lo político, lo económico, etc., haciendo que este sistema se considere como el único posible (Fisher, 2016) y como una nueva forma del lazo

⁴ De igual forma, el uso que hace Brown (2015, 2019) de las tesis de Foucault (2007) en la contemporaneidad deben ser mencionadas.

social que se instaura para legitimar modos de vivir que le sean de conveniencia (Alemán, 2019), sin dejar de lado que dicha subjetivación neoliberal se basa en los principios que fundamentan al sistema:

Una teoría de prácticas económico-políticas que propone que la mejor forma de promover el bienestar humano es libertando las libertades y capacidades empresariales individuales en un marco institucional caracterizado por fuertes derechos de propiedad privada, mercados libres y libre comercio. (Harvey, 2007, p. 2)

Así pues, en lo que sigue se analizan estas formas de subjetivación en el marco pospandémico y sus implicaciones en el porvenir de la humanidad.

Sociedad neoliberal en el marco de la pospandemia

Con la llegada de la COVID-19, el capitalismo se vio en la tarea de reinventarse, ya que la pandemia hizo algo que el mismo sistema teme a toda costa, sépase, demostrar de forma evidente los defectos, los problemas y la crisis detrás de la *normalidad* (o *normalización*) que el mismo capitalismo impuso a la realidad⁵. Vivir la pandemia implicó entonces para muchos sujetos atravesar una experiencia de precariedad enorme, no solo en lo económico, sino también en lo social y en lo subjetivo, ya que el reto de experimentar la variedad de elementos que intervinieron en la pandemia llevó una capacidad de adaptación y de supervivencia de grandes niveles, una adaptación que hoy en día aún deja huellas en el modo de vivir de los sujetos.

Sin embargo, más allá de provocar el fin del capitalismo o la puesta en marcha de una serie de revoluciones y explosiones de violencia⁶, el sistema no titubeó en el momento de afrontar el hecho de que debía adaptarse; antes bien, potenció sus dispositivos digitales para mejorar el modo en que se extendía en la vida humana:

⁵ Como señalan Deleuze y Guattari (2004), el capitalismo es una cosa innombrable, de ahí que este mismo pueda adaptarse a los cambios que acontezcan: “es la cosa, lo innombrable, la descodificación generalizada de los flujos que permite comprender a contrario el secreto de todas estas formaciones, codificar los flujos, e incluso sobrecodificarlos antes de que algo escape a la codificación” (p. 159).

⁶ Como inocentemente lo pensó Žižek (2020a) en el inicio de la pandemia.

El virus no vencerá al capitalismo. La revolución viral no llegará a producirse. Ningún virus es capaz de hacer la revolución. El virus nos aísla e individualiza. No genera ningún sentimiento colectivo fuerte. De algún modo, cada uno se preocupa solo de su propia supervivencia. La solidaridad consistente en guardar distancias mutuas no es una solidaridad que permita soñar con una sociedad distinta, más pacífica, más justa. (Han, 2020)

Además, consiguió volver el estado de excepción una regla permanente. Es menester profundizar en esta idea. Debido a la crisis que venía de la mano de la COVID-19, el mundo adoptó una serie de medidas que incluían el trabajo desde casa, restricciones de movilidad, et. Muchas de ellas ya existían total o parcialmente en la sociedad; empero, hubo una excepción que se permitió en el marco de la pandemia que aún sigue completamente vigente, sépase, la completa entrega de lo privado (lo cotidiano) al trabajo:

Se encarga [el capitalismo pandémico] de extenderse a los planos cada vez más privados y biológicos de la humanidad; esto es, se encarga, así como de lo laboral, de la ocupación de lo no-económico, para ocupar, como rendimiento, todo el espectro del hábito cotidiano. (Almeyda Sarmiento & Botero Bernal, 2021, p. 79)

Esto último es un efecto colateral del teletrabajo o trabajo en casa, que se popularizó en el marco de la pandemia. Esta forma en que el trabajo precario comenzó a colonizar los hogares potenció los efectos ya presentes en los sujetos explotados, como la depresión, la ansiedad, el estrés, el insomnio, entre otros. De este modo, el sujeto, debido a la necesidad, debió entregar su propio *tiempo personal* en el hogar para poder sobrevivir, como señala el análisis de Lazzarato (2020): “El estado de excepción ha sido amaestrado por la máquina del beneficio, tanto que coexiste con el estado de derecho y ambos están a su servicio. Capturado por los intereses de una vulgar producción de bienes, se ha aburguesado” (p. 110).

Así, este estado de alerta, producto de la necesidad, hizo que el sujeto estuviera dispuesto a renunciar a todo, con tal de ser *competente* y un empleado funcional. Como resultado, el neoliberalismo pudo potenciar su rendimiento en lo público y extendió sus redes de control a lo privado, ya que el individuo entregó voluntariamente su cotidianidad y los lugares comunes, con tal de mantenerse trabajando:

solo una tiranía puede fundarse en el miedo a perder la vida, solo el monstruoso Leviatán con su espada desenvainada. Por esta razón —una vez que se declare terminada la emergencia, la peste, si es así— no creo que, al menos para aquellos que han mantenido un mínimo de claridad, sea posible volver a vivir como antes. (Agamben, 2020, p. 137)

La sociedad del rendimiento encontró en la pandemia un medio para poder maximizar su dominio y control sobre la vida humana; la autoexplotación se volvió una norma que debía ser seguida para poder mantenerse al ritmo acelerado que la pandemia, contrario a lo que se puede pensar, no redujo, sino que potenció debido al modo en que el *trabajo muerto*, la competencia y la eficiencia calaron psicopolíticamente en los sujetos (Alemán, 2020).

El sufrimiento que tuvieron los seres humanos, en el marco de la pandemia, se dividía en dos partes: la primera, era producto de la angustia de vivir con la COVID-19; y la segunda, producida por el estilo de vida que impuso el sistema a los sujetos al potenciar el rendimiento, la aceleración, la competencia y el hiperindividualismo con sus prácticas laborales extendidas a lo privado del hogar. Se *publiza* [se vuelve público], a la fuerza, lo poco privado que queda⁷.

Hoy día se puede afirmar que la pandemia, en lo que refiere a su cualidad de confinamiento, terminó y, más que daños colaterales productos de la COVID-19, los daños provocados por las prácticas desarrolladas por el neoliberalismo en el “estado de excepción” pandémico dejó huellas, en el interior de la subjetividad humana, de una profundidad mayor de las que el mismo virus podía dejar en los cuerpos: “Es difícil decidir qué es una mayor amenaza para la humanidad: la devastación viral de nuestras vidas o la pérdida de nuestra individualidad en la Singularidad. La pandemia nos recuerda que permanecemos firmemente arraigados en la existencia corporal” (Žižek, 2020b, pp. 13-14). Esto último implica pensar que, si bien se levantó la excepción para la economía, la política, etc., lo que nunca se levantó fue en la excepción subjetiva que se exigía a los individuos, sépase, afianzar cierta subjetividad para evitar una individualidad rebelde.

⁷ La publización del mundo de la vida no empezó con la pandemia, pero con ella se ratificó. Viene de antes, justo por la racionalidad instrumental del capitalismo, que afectó incluso los espacios familiares.

Esto debido, principalmente, a la condición de aceleración y de rendimiento que se constituyó como un dispositivo propio de la subjetividad pospandémica, en la medida que se evidencia que el capital humano, después de la COVID-19, se presentó al mundo listo para conquistarlo por medio de la competencia, el individualismo y la eficiencia que internalizó durante el trabajo en casa y la entrega de la vida cotidiana y lo privado al sistema hegemónico. De cierto modo, esto genera, en la actualidad, una lógica del sacrificio para poder sostenerse dentro de la dinámica del *corona-capitalismo*:

Esta es la lógica del sacrificio que siempre ha estado en el corazón del neoliberalismo, que deberíamos llamar necroliberalismo. Este sistema siempre ha funcionado con un aparato de cálculo. La idea de que alguien vale más que otros. Los que no tienen valor pueden ser descartados. La pregunta es qué hacer con aquellos que hemos decidido que no valen nada. (Mbembe, 2020)

De este modo, lo que la relación pandemia-neoliberalismo dejó fue una sociedad desgarrada subjetivamente. El nivel de control y dominio sobre el sujeto no permitió que este tuviera más que una condición dócil y servil frente a la precariedad, en el momento de atravesar la pandemia. La imposición del estado de excepción, si bien se puede considerar como necesaria, no debe extenderse más allá del tiempo de emergencia, aunque la subjetividad neoliberal, por su parte, supo dejar su colonización dentro del sujeto después de haber abandonado la crisis de la COVID-19 (Žižek, 2020b).

El modo en que el trabajo muerto se traslada de lo laboral a lo no-laboral hace que el sujeto se encuentre en una condición constante de hiperactividad y de necesidad de aprovechar todo lo que lo rodea para poder mejorarse, es decir, para poder generar mejores condiciones para la reproducción del capitalismo como sistema hegemónico permanente. En cuanto capital humano la persona, ahora, es una empresa que debe evitar caer en *bancarrota* (en sentido amplio) y, como esto puede ocurrir en cualquier instante (la pandemia es ejemplo de esto), debe estar alerta y atento en todo momento (aumentando su estrés), siempre dentro de los márgenes de la lógica del sistema hegemónico, para poder orientarse hacia lo que sea mejor para su propia *identidad empresarial*:

la subjetividad está confusa, deprimida, convulsiva, y el cerebro político no tiene ya ningún control sobre la realidad. Y he aquí entonces una revolución sin subjetividad, puramente implosiva, una revuelta de la pasividad, de la resignación.... Basta con la agitación inútil que debería mejorar y en cambio solo produce un empeoramiento de la calidad de la vida. Literalmente: no hay nada más que hacer. Entonces no lo hagamos. (Berardi, 2020, p. 42)

Antes de la pandemia, el sujeto llegaba a dudar de que el ser un capital humano le fuera beneficioso, lo que implicaba que era capaz de criticar al sistema; empero, la manera en que la COVID-19 demostró la inestabilidad y el fin (la muerte en la economía personal) de aquellos que no se ajustan lo suficiente al parámetro de adaptabilidad y de persecución del éxito económico, hizo que las personas buscaran refugio en el supuesto soporte que daba el estar dentro de la idea de ser una *empresa de sí*, esto es, el aceptar la *ontología de los negocios* como una posibilidad de supervivencia en el mundo hostil y salvaje en que se había vuelto la sociedad del rendimiento⁸.

Aquello implica el recrudecimiento del *realismo capitalista* (Fisher, 2016) que se venía desarrollando desde el principio del siglo XXI, esto es, la idea de que el capitalismo neoliberal es el único sistema posible y funcional para el mundo, por lo que el capitalismo es el “fin de la historia” (Fukuyama, 1993) en la medida que no es posible nada más allá de él.

Durante el periodo de la pandemia y la cuarentena, el ser eficiente y competitivo fue el mejor modo de sobrevivir a la crisis. El mundo de la vida se “trabajiza”, se “publiza” y no hay lugar de la vida cotidiana en que la precariedad, producto del estado de excepción, no se refleje, debido al modo en que este trabajo invadió los hogares (que era parte de lo privado) y potenció todos los fantasmas ya existentes que generaban un sufrimiento en el sujeto. Por tanto, cabe la pregunta, ¿cómo vive el ser humano en el momento de levantar el estado de excepción en los demás campos de la vida? Para pensar una respuesta, hay que tener en cuenta que el trabajo muerto es un elemento estructural dentro de la vida cotidiana del ser humano en el marco del neoliberalismo, por lo que su versión engallada con el rendimiento y la subjetivación del *homo oeconomicus* es la versión más eficiente de lo que la clásica visión del tra-

⁸ Esto responde a la esencia del neoliberalismo que Pierre Bourdieu (1998) percibió: “Surge así un mundo darwiniano —es la lucha de todos contra todos en todos los niveles de la jerarquía, que encuentra apoyo en el aferramiento de todos a su trabajo y organización en condiciones de inseguridad, sufrimiento y estrés” (traducción de los autores).

jador explotado: “La psicopolítica neoliberal es la técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológicos” (Han, 2014a, p. 117). De ahí que el futuro pospandémico responda a la psicopolítica como herramienta de reproducción.

El sujeto que se encuentra en este estado de control psicopolítico no tiene salida del futuro, ya que está atrapado por el capitalismo neoliberal, que por demás se vende a sí mismo como el “fin de la historia” (Fukuyama, 1993). Todo porvenir es capturado por la empresalización de la vida, por la ontología de los negocios, de ahí que el nihilismo se haga presente como una fuerza que inmoviliza lo humano y lo deja a merced de la servidumbre, pero, en este mismo contexto, se puede pensar si hay lugar para una solución, una alternativa o si ya, como lo dice el lema thatcherista, *there is no alternative* [no hay alternativa]. Dicha disyunción puede ser puesta sobre la mesa debido a que, por encima de todo, la desobediencia es un elemento propio de la naturaleza humana, es el elemento que lo identifica y le posibilita el siempre poder decir no⁹. Por lo que, aunque se pueda pensar, la expansión total de la ontología de los negocios no implica el fin del espíritu humano de resistencia frente a las formas de control y de dominio.

El tiburón del rendimiento como paradigma neoliberal

Así pues, inicialmente hay que resaltar la disyuntiva que responde directamente a lo que el sistema quiere, es decir, es menester profundizar en esa opción que sigue las reglas aceleradas, competitivas y eficientes del sistema para poder continuar reproduciéndolo y, de cierto modo, defendiendo la ilusión de seguridad que el neoliberalismo provee. Para esto, se utiliza el concepto de *tiburón del rendimiento*¹⁰, un tipo de subjetividad que surge de continuar con los mandatos del imperativo superyóico neoliberal; a saber, trabajo, competencia,

⁹ Esta idea es señalada por Fromm (1984) como parte de esos elementos que componen la idea de *ser humano*.

¹⁰ Este concepto tiene su origen a partir de una interpretación del pensamiento de Byung-Chul Han: “Peces como el tiburón o el atún tienen unas agallas muy ineficientes, deben estar constantemente nadando para asegurar que fluya el agua suficiente a través de sus agallas. Se sofocan si no nadan. Esto significa que deben apresurarse en el agua, incluso cuando duermen.... Es posible que en el futuro la gente trabaje incluso cuando duerme, como los atunes o tiburones. Un tipo muy especial de sistema de multitareas ¿querrá la gente dejar de dormir y soñar porque ya no es lo suficientemente eficiente?” (Gresser, 45min., 35seg.-46min., 16seg, 2015). Han encuentra en el sujeto que se somete a los mandatos de la sociedad del rendimiento una analogía con el tiburón. En este sentido, se diferencia del *homo economicus* tradicional, simbolizado como una serpiente (en términos de Deleuze [1990]), y se approxima más a la idea del *homo digitalis* del autor coreano-alemán.

consumo y aceleración. Dicho tiburón se caracteriza por ser un sujeto que no teme entregarlo todo en la competencia, de ahí que su existencia esté mediada por una relación mercantilizada con lo que lo rodea:

Las nuevas técnicas de “la empresa de sí” alcanzan, sin duda, el colmo de la alienación al pretender suprimir todo sentimiento de alienación: obedecer al propio deseo y al Otro que habla en voz baja dentro de uno mismo, todo es lo mismo.... Al poder moderno le corresponde hacerse el Otro del sujeto. A esto tiende, ciertamente, la construcción de las figuras tutelares del mercado, de la empresa y del dinero. Pero, sobre todo, es lo que permiten obtener sofisticadas técnicas de motivación, incentivación y estímulo. (Laval & Dardot, 2013, p. 332)

El mundo es visto como una vitrina de tienda y el acceso a dicho establecimiento se da por medio del poder adquisitivo proveniente, fundamentalmente, de la acumulación de dinero o del endeudamiento. La presencia del consumo como un elemento propio del tiburón del rendimiento es parte de la estructura psíquica del mismo, ya que, la estimulación de la compra (consumo), genera en el yo de dicho tiburón una (hiper)actividad que le produce satisfacción y la ilusión de felicidad, pero esto no es más que parte de los dispositivos de psico-poder del sistema neoliberal, que hace del consumo el modo de recompensar a quienes deciden aceptar seguir el camino de la reproducción y la legitimación de la razón neoliberal¹¹.

Por esto mismo, el tiburón del rendimiento es una figura que carece de sensaciones con el mundo, como la mayoría de los peces (quienes no sienten las heridas en su cuerpo al estar *dentro del agua*). El tiburón no precisa de considerar la existencia como algo más que un objeto que puede, en mayor o menor medida, mejorar su condición de trabajador (dentro o fuera de lo laboral). El conformismo de estar dentro del acuario es suficiente para que este sujeto-tiburón renuncie a todo intento por desafiar los parámetros que el sistema le pone; no obstante, ello implica aceptar el sufrimiento (soledad, depresión, insomnio, suicidio, etcétera) que produce el entregarse en *cuerpo y alma* a los imperativos del sistema:

¹¹ La idea de que el dinero no genera realización para el sujeto, sino que simplemente es un elemento que engaña al mismo, es algo que el propio Freud ya veía en su lectura de la psiquis de las personas en el interior de la sociedad burguesa de su momento: “‘El hombre se alegró cuando encontró el tesoro de Príamo, ya que la única felicidad es la satisfacción de un deseo de la infancia’. Lo había dicho [Freud] de manera más formal en una carta anterior: ‘Adjunto una definición de felicidad. La felicidad es el cumplimiento posterior de un deseo prehistórico. Por eso la riqueza trae tan poca felicidad: el dinero no era un deseo en la infancia’” (Jones, 1963, p. 212).

Hoy la enfermedad mental se muestra cada vez con mayor claridad como una epidemia social o, más precisamente, sociocomunicativa. Si quieres sobrevivir debes ser competitivo, y si quieres ser competitivo tienes que estar conectado, tienes que recibir y elaborar continuamente una immense y creciente masa de datos. Esto provoca un estrés de atención constante y una reducción del tiempo disponible para la afectividad. Estas dos tendencias inseparables devastan el psiquismo individual. Depresión, pánico, angustia, sensación de soledad, miseria existencial. (Berardi, 2007, p. 179)

La soledad indiferente de los personajes de P. Handke no tiene nada que ver con la soledad de los héroes, de la época clásica ni tan siquiera con el spleen de Baudelaire. Se acabó el tiempo en que la soledad designaba las alianzas poéticas y de excepción aquí todos la conocen con la misma inercia. Ninguna rebelión, ningún vértigo mortífero la acompaña la soledad se ha convertido en un hecho, una banalidad al igual que los gestos cotidianos ... la sociedad posmoderna al acentuar el individualismo, al modificar su carácter por la lógica narcisista, ha multiplicado las tendencias a la autodestrucción, aunque sólo fuera transformando su intensidad; la era narcisista es más suicidógena aún que la era autoritaria. Lejos de ser un accidente inaugural de las sociedades individualistas, el movimiento ascendente de los suicidios es su correlato a largo plazo. (Lipovestky, 2000, p. 47 y 212, respectivamente)

Vivir de este modo, en las aguas del acuario neoliberal, implica aceptar lo que la *ontología de los negocios* y el *realismo capitalista* imponen en la subjetividad del ser humano que se consagra plenamente a ser objeto del rendimiento sistémico.

El poder del realismo capitalista deriva parcialmente de la forma en la que el capitalismo subsume y consume todas las historias previas. Es este un efecto de su 'sistema de equivalencia general', capaz de asignar valor monetario a todos los objetos culturales. (Fisher, 2016, p. 25)

Lo cual implica, por un lado, aceptar que solamente aquello que implique *ganancia* o *éxito* en términos mercantiles pueda ser considerado como algo de valor dentro de la sociedad capitalista. Por otro, también implica que todo aquello que genere *interrupción* en los procesos de aceleración y competitividad debe ser eliminado de la realidad, puesto que conlleva una contradicción a lo dicho por la razón neoliberal (Brown, 2015)¹².

¹² Igualmente, Virilio (2006), con su análisis de la *Sociedad de la velocidad*, y Bauman (2008), con su crítica sobre la *Sociedad líquida*, funcionan como antecedentes teóricos para la postulación de la idea del tiburón.

Así, el tiburón del rendimiento representa una subjetividad que está dispuesta a todo para triunfar en el interior del sistema. Este último se encarga de mantenerlo lo suficiente hiperestimulado para que ignore el modo en que va desgastando su propia vida, al entregarse de lleno a la competencia y al consumo como principios rectores de la vida neoliberal. Pero no solo eso, sino que, de forma paradójica, el sistema termina por ejercer un hipercontrol dentro del sujeto, el cual se entiende como una persona supuestamente libre a pesar de estar tan sujetada; el tiburón ignora el cristal del acuario junto con el amo que se encuentra detrás¹³.

De esta manera, lo que sigue para el tiburón es un *modus vivendi* rodeado de un instinto de muerte en el que debe sobrellevar la carga de no poder hacer otra cosa de *producir y consumir* (Jappe, 2018), un proceso que deja detrás un dolor profundo en su subjetividad, que no puede soportar el encontrarse en un estado de *hedonía depresiva* (Fisher, 2016) de este tipo y que, por tanto, debido al elemento reprimido que hay detrás de esta lógica de la razón neoliberal, termina por provocar un estado de enfermedad:

todo sufrimiento, así como cada acción disfuncional y negativa, siempre es efecto de la presión antinatural que el orden autoritario existente impone a todos y a todo; que todo este impacto incommensurable de sufrimiento y maldad está intrínsecamente vinculado a este orden de poder y prepotencia, de la sociedad de clases y del capitalismo. (Gross, 2003, p. 126)

La vertiente neoliberal lleva al sujeto a sentirse aparentemente cómodo dentro del sistema, así sea que este lo destruya de forma imperceptible al pasar por los parámetros de aceleración, competencia e hiperindividualización. El tiburón del rendimiento no percibe que el malestar por el que atraviesa, al estar atrapado en un nihilismo social, político, económico y ético, se debe precisamente al modo en que el sistema publizó hasta lo más privado y empresarializó todo lo existente para volverlo medible, calculable y, por extensión, comercializable y mercantilizado. Esto, debido a que el mismo neoliberalismo genera dispositivos paliativos, como la satisfacción derivada del consumo, de

¹³ Algo propio del discurso capitalista que está presente en la lógica la sociedad consumista, como lo señala Lacan (2008). “El signo de la verdad está ahora en otra parte. Debe ser producido por lo que sustituye al esclavo antiguo, es decir, por quienes son, ellos mismos, productos, tan consumibles como los otros. Como suele decir se, *Sociedad de consumo. El material humano*, como se dijo en su momento, y algunos aplaudían, considerándolo un pirope” (pp. 32-33).

la sensación de escala en la jerarquía laboral, de la ideología felicista, etc., para mantener al sujeto adormilado mientras que el veneno capitalista lo destruye día a día en el trabajo y en el hogar (Han, 2021a).

Además, la pandemia acrecentó este fenómeno paliativo en el ser humano, ya que la ausencia de un *Gran Otro* que pudiera proveer de seguridad la sociedad, esto es, la falta de un *Padre simbólico* dentro de la comunidad (como la incapacidad del Estado para poder controlar la COVID-19 hizo que él se viera como una figura impotente o castrada), promocionó una condición de terror, pánico y miedo que solamente pudo ser contrarrestada por la imagen del mercado como garante de seguridad. De esto mismo se genera que el sujeto se convierta en susceptible a devenir tiburón del rendimiento o, lo que es lo mismo, a devenir en un *administrador de sí mismo*; esto último deriva de la incapacidad del Padre-Estado para desenvolverse en su función y hace que su lugar simbólico sea negado¹⁴. De ahí que lo que retorna tras la *forclusión del Nombre del Padre* sean las *órdenes de hierro* neoliberales como un mecanismo que intenta vincular lo real, lo imaginario y lo simbólico que ha sido *borrado* (reprimido) de lo social, lo político y lo económico¹⁵.

Esta psicodinámica social del neoliberalismo hace que surja una condición de *degeneración catastrófica* en la que lo que aparece es una pacificación (silenciamiento) del mundo a favor de la voz del mercado y se genera una condición perfecta para el surgimiento de subjetividades neoliberales como la del tiburón del rendimiento, ya que se crea el imaginario social de que solamente los más aptos pueden sobrevivir en el nuevo mundo en el que el *Nombre del Padre* ha sido borrado.

Por tanto, el tiburón del rendimiento tiene lugar como una figura que responde directamente al devenir histórico pospandémico, además de que se postula como el modo paradigmático de habitar el mundo en el marco del

¹⁴ El salto psicoanalítico se justifica aquí al tomar en cuenta que, para Han (2021a), el psicoanálisis es una psicología negativa que habla desde el dolor, por lo que contrasta con el mundo dominado por la positividad. La lectura psicoanalítica que aquí se presenta responde al abanico de autores que el propio Han (2017, 2021b, 2023b) ve como necesarios para comprender la existencia, así como él lo hace en sus obras.

¹⁵ Esto surge precisamente de la lógica de los *nombres del padre* desarrollada por Lacan (2018): “Es bien extraño que aquí lo social tome un predominio de nudo, y que literalmente produzca la trama de tantas existencias; él detenta ese poder del ‘nombrar para’ al punto de qué después de todo, se restituye con ello un orden, un orden que es de hierro” (p. 181).

retorno a la *normalidad*¹⁶. Esto último cobra importancia cuando se toma conciencia del modo en que, al consolidarse el tiburón del rendimiento como figura cotidiana dentro del mundo de la vida, lo que sigue es la total publicación y empresalización de la vida, y la cancelación del futuro como posibilidad (Berardi, 2014), además de la completa conquista del realismo capitalista (Fisher, 2018). Por esto mismo, se debe considerar su alternativa, es decir, el modo en que surge una posibilidad de decir no a la cancelación del futuro y a las órdenes de hierro que se figuran en el interior de la psicodinámica social del mundo pospandémico.

Homini cochlea o la posibilidad de un porvenir

Ahora bien, partiendo de la misma teoría de Han (2012), el devenir en un sujeto del rendimiento, aunque lo parezca, no es el fin de la vida del ser humano. El caer en los dispositivos de control neoliberal lleva a una condición de cansancio que es inevitable de vivir en el marco de una sociedad dominada por la empresalización total de la vida:

La *vitalidad* misma, un fenómeno altamente complejo, se reduce a la mera función y al rendimiento vitales. El reverso de este proceso estriba en que la sociedad de rendimiento y actividad produce un cansancio y un agotamiento excesivos. Estos estados psíquicos son precisamente característicos de un mundo que es pobre en negatividad y que, en su lugar, está dominado por un exceso de positividad.... El exceso del aumento de rendimiento provoca el infarto del alma. (p. 72)

Sin embargo, este tipo de condición, que lleva a vivir como un tiburón del rendimiento, no es un camino absoluto, sino que puede ser visto como la posibilidad de disyuntiva para una curación del sufrimiento subjetivo que el ser humano ha tenido que padecer por vivir bajo la cultura del rendimiento¹⁷. Ahora bien, este estado posterior en que se sanan las heridas que el neoliberalismo ha dejado es lo que aquí se conoce como el *homini cochlea*.

¹⁶ Este tiburón del rendimiento está constituido por otra figura que Han (2014b) utiliza, la de *homo digitalis*. Sin embargo, como este trabajo quiere evidenciar, este *homo digitalis* tiene unas implicaciones más profundas tras la pandemia, las cuales lo convierten en una figura de otro tipo.

¹⁷ Como señala el relato *Prometeo* de Kafka (1970): “Todos se cansaron de ese asunto sin sentido. Los dioses se cansaron, las águilas se cansaron, la herida se cerró con cansancio” (p. 145).

Dicho concepto es retomado de las mismas reflexiones de Han (2019a) sobre el caracol: “Me gustan los caracoles con su propia casa a cuestas. Se parecen a mí. Además, son tan lentos y parsimoniosos como yo” (p. 87)¹⁸. Este caracol, que habita en el jardín secreto (*Bi-Won*, en coreano), tiene la capacidad de ser pensado como algo más que solamente un animal: es una formulación subjetiva de lo que es la vida fuera del rendimiento. Esto último es posible en la medida que se piensa la importancia que el autor coreano-alemán da al jardín como una forma de pensar lo cotidiano desde una *ontología de la demora*¹⁹, en la que el tiempo y el espacio están entregados de lleno a la lentitud como una figura que posibilita el acontecer de la sensibilidad y, por extensión, de la existencia verdaderamente libre y ociosa²⁰.

De este modo, el *homini cochlea* comprende la necesidad de *lo lento* como un concepto clave para reconsiderar su propia humanidad en el marco de la competencia y el hiperindividualismo. Es que la lentitud, como figura estructural del *homini cochlea*, es una disposición existencial que permite la construcción de un *puente* entre el sujeto y el mundo en que vive desde una orilla ajena al rendimiento (Heidegger, 1994). Esta *subjetividad de caracol* comprende que es desde la lentitud que pueden generarse interrupciones, umbrales o interferencias en el dispositivo subjetivo de control neoliberal; el capital humano no puede crecer donde no existe un interés por ser competitivo o donde el individualismo cede ante la solidaridad:

¹⁸ Ahora, aunque Han menciona al caracol en su obra en un sentido metafórico, el concepto de *homini cochlea* no es de su autoría, sino que surge en el marco de una exégesis propuesta de su obra. Esta interpretación retoma el modo en que Han utiliza el caracol para pensarlo no solo como metáfora, sino como una *forma de vida* propensa a ser retomada en los estudios de la subjetividad (Gresser, 2015).

¹⁹ Algo que Han (2019a) toma de Handke (2011) es lo siguiente: “El caracol, a primera hora de la mañana, reptando por la hierba, tiene algo de bote submarino en las profundidades verdes del mar, con sus cuatro antenas-sensores, y en la claridad, translúcido, tiene al mismo tiempo el aspecto de un zepelín. Los sensores como dedos que tocan levemente la casa que hay sobre la espalda del caracol, listada. Y él no se mueve “con la lentitud de un caracol” sino con el tempo rápido de un caracol. Y por encima pasan volando los pájaros, como flechas, un canto aéreo como el único ruido de este domingo por la mañana, junto con el susurro del lápiz. Y al lado del caracol que avanza rápido reptando por la hierba, por todas partes los pétalos de rosa que han caído, cubiertos de rocío. Y ahora una mosca se posa sobre la casa del caracol, marrón-amarillo, y, sin moverse, se deja llevar un rato como por un coche” (p. 520). A esta idea, habría que sumarle la teoría del marxista Lafargue (1970) sobre el rol central que debería tener la pereza (ocio productivo) en una sociedad revolucionaria.

²⁰ La lógica del espacio y del tiempo basados en la lentitud deben matizarse desde el modo en que Han (2019b) la toma de Oriente, esto es, como modos existenciales que constituyen la experiencia del *zen-en-el-mundo*. Esto no implica que se deje de lado su influencia occidental; el proyecto multicultural haniano es un ejercicio filosófico que se sustenta desde distintas fuentes.

La política del tiempo en el neoliberalismo suprime el tiempo del otro, pues esta modalidad temporal no trae el rendimiento. En contraposición al tiempo-yo, que es aislado e individualizado, el tiempo del otro funda la comunidad. Solamente el tiempo del otro rescata al yo narcisista de la depresión y del agotamiento. (Han, 2016, pp. 18-19)²¹

Así, esta idea del devenir caracol logra consolidarse como una posibilidad dentro del panorama subjetivo del ser humano pospandémico, en la medida que todos los *individuos* se vieron en la necesidad de entregarse a la publización y empresalización total de la vida, deviniendo así *sujet(ad)os*. Lo particular de la teoría de Han (2023b) es que permite pensar un *devenir revolucionario del sujeto* (Deleuze & Parnet, 1980) dentro de una subjetividad completamente sometida por el sistema hegemónico. De este modo, el *homini cochlea* permite que el sujeto se cure de ese sufrimiento de estar cargado de sí mismo (Ehrenberg, 2010), para dar pie a una posibilidad subjetiva en la que puede despsicologizarse de los parámetros del rendimiento y la psicopolítica neoliberal para ubicarse en una resistencia de la publización y empresalización total de la vida.

Aquello implica pensar en una lucha desde lo minoritario (lo privado) para contrarrestar los efectos del estado de excepción pandémico, es decir, los síntomas de vivir con la COVID-19 pueden ser superados al ser considerados desde una figura del *homo dialecticus*, en el que se tienen que tomar en cuenta los efectos producidos por el sistema para poder considerar un porvenir para el ser humano²².

De este modo, el *homini cochlea* es una respuesta del ser humano a la condición de dominación en que el sistema lo posicionó al maximizar el rendimiento, la competencia y la hiperindividualidad en el marco de la pandemia. De esta manera, la pospandemia estaría guiada tanto por una lógica de dominación del individuo para volverlo sujeto-sujetado como por su contrario; a saber, un devenir revolucionario que busca deconstruir al sujeto para devolverlo a su condición de individuo. La forma en que esto se hace posible es por el modo en que la condición de cansancio genera una disyuntiva en la estructura de

²¹ Aquí vuelve nuevamente Handke (1992): “Sintió su prisa, incluso al recoger fresas, como una degeneración: Sus movimientos sólo fueron sus movimientos cuando los realizó lentamente. Entonces se dejó llevar” (1992, p. 95). La lentitud es lo que representa la *política de lo otro*.

²² Entiéndase la superación tal y como la pensó Hegel (2011). Esto implica pensar que las contradicciones y oposiciones internas de un proceso dialéctico generan una nueva formulación en la que son superadas, permitiendo una conciliación a partir de un proceso de encuentro entre contrarios.

control de lo cotidiano producido por el neoliberalismo²³; es decir, en un punto de someter al ser humano, la misma condición de desgaste lo lleva a una ruptura con la *banalización de la injusticia social* que lo rodea para dar lugar a una figura que es capaz de levantarse y decir no:

Una persona puede llegar a ser libre mediante actos de desobediencia, aprendiendo a decir no al poder. Pero no sólo la capacidad de desobediencia es la condición de la libertad; la libertad es también la condición de la desobediencia. Si temo a la libertad no puedo atreverme a decir “no”, no puedo tener el coraje de ser desobediente. En verdad, la libertad y la capacidad de desobediencia son inseparables; de ahí que cualquier sistema social, político y religioso que proclame la libertad pero reprima la desobediencia, no puede ser sincero. (Fromm, 1984, p. 16)²⁴

De cierto modo, el sujeto caracol es un rebelde que quiere escapar al aparato de captura neoliberal por medio de una ruptura con su visión de la realidad. Lo cotidiano, en este orden de ideas, se torna fundamental, ya que es el punto de partida de toda la estela de fuego que llegará hasta las bases mismas de lo que es la estructura sistémica neoliberal que acelera, divide y asfixia a las personas que solamente quieren vivir de forma tranquila y aspiran a ser felices²⁵.

Así, este tipo de subjetividad se contrapone al tiburón del rendimiento en la medida en que no encuentra en la rapidez, la eficiencia y la competencia la realización de lo que él es. El caracol hace un *culto a la lentitud*, se demora en el mundo y, por lo mismo, es capaz de conservar el *aroma* detrás de la existencia²⁶, aroma que le permite tener una vinculación con la vida más allá de

²³ Sobre esta idea de las formas de romper con el dominio que el neoliberalismo produce en lo cotidiano también habla Rosa (2016); solamente en la lucha en estos pequeños relatos es posible resistir los dispositivos de control y poder del capitalismo que se instalan en el tiempo.

²⁴ Esta idea de la banalización de la injusticia social proviene de Dejours (2006), autor que parte de lo expuesto por Arendt (2008) para poder establecer el modo en que el capitalismo expone un rechazo a los modos empáticos de relación humana.

²⁵ Se puede aceptar que todos los seres humanos tienen la felicidad como fin último de acuerdo con la ética de Aristóteles (1985) (*Ética Nicomáquea*).

²⁶ Hay que aclarar que, para Han (2015), el concepto de *aroma* se entiende como una forma de inmanencia existencial íntimamente ligada a la temporalidad y que se fundamenta ontológicamente en la duración y la lentitud. Su función en la teoría haniana es fundamental, ya que cuestiona lo que para el autor coreano-alemán es el núcleo del capitalismo contemporáneo: el tiempo, el cual es visto por el filósofo como tiempo acelerado y disincrónico.

los parámetros de la lógica neoliberal²⁷. Pero no solo eso, sino que el caracol es capaz de comprender el mundo desde la coseidad que lo rodea, es decir, rompe con la virtualización de lo real, con la imposición de ese dominio del registro *imaginario* que tanto beneficia al sistema hegemónico, para dar pie a una relación desde un peso simbólico que sea capaz de mantener una armonía en el aparato psíquico del ser humano: “El orden terreno, el orden de la tierra, se compone de cosas que adquieren una forma duradera y crean un entorno estable donde habitar” (Han, 2021b, p. 13)²⁸.

De esta forma, lo que este tipo de subjetividad animal quiere es posicionarse como la curación, vía cansancio, de la condición de tiburón, quien se niega a concebirse fuera del valor que el trabajo y el dinero le colocan. El *homini cochlea* encuentra un horizonte más amplio que aquel que entrega todo lo que es para la competencia y el rendimiento que, a largo plazo, implica entregarse al consumo y la *hedonía depresiva* (Fisher, 2016). Esto hace que exista un espíritu capaz de considerarse como libre para tomar decisiones sin que la presión por producir lo mantenga en constante actividad y necesidad por *calcular* el porvenir; el futuro se vuelve narrable y pensable fuera de los márgenes del número y del dato, de la cuantificación del mundo de la vida²⁹.

Así, lo que implica pensarse a sí mismo como un *homini cochlea* requiere considerar el punto de explosión en la lógica del cansancio que acompaña la condición actual del sujeto pospandémico. Vivir este tiempo más allá de la COVID-19 implica comprender las nuevas formas de control que surgen y que

²⁷ Este culto a la lentitud implica una *búsqueda del aroma perdido*, siguiendo la teoría de Han (2015, 2023), que trae consigo comprender la relación del tiempo para posibilitar la revolución del ser humano en relación con los sistemas de control. Ahora bien, aunque algunos autores encuentren un predominio del pensamiento de Heidegger (2018) y Foucault (2003) a la hora de hablar del sujeto haniano (Butierrez, 2024), no hay que olvidar el rol de Hegel (2011) en los fundamentos de Han (2019c), de ahí que el proceso de devenir en caracol resulte como parte de una dialéctica del sujeto en la que la *superación* constituye parte fundamental de la noción de sujeto desarrollada por Han (2014a); todo sujeto es, en cierta medida, un *homo dialecticus* desde el cual se abren horizontes desde la positividad y la negatividad constitutiva del ser humano. Dicho proceso implica, en parte, la voluntad humana para resistir, pero también el *kairos* en el cual se da un (des)tiempo particular que permite la lentitud.

²⁸ Algo vital cuando se comprende el concepto de *cosa* como ese elemento que está compuesto por un complejo de percepciones que no es suficiente para ser atrapado por la percepción: “Supongamos ahora que el objeto que brinda la percepción sea aparecido al sujeto, a saber, un *prójimo*. En este caso, el interés teórico se explica sin duda por el hecho de que un objeto *como este* es simultáneamente el primer objeto satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador. Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir” (Freud, 1992, p. 376).

²⁹ Recordando, en este caso, la idea de que el cálculo es capaz de pensar (Heidegger, 2002), una tesis sobre la cual se sostienen los fundamentos filosóficos de Han (2022), que demuestra su adhesión a la tesis heideggeriana de la torsión platónica de la metafísica de la presencia, su continuación en el subjetivismo moderno y la representación, y la deriva contemporánea en el dataísmo y la transparencia no solo como perspectivas epistémicas, sino como maneras de traer el ente a presencia en un determinado horizonte de comprensión. Ejemplo de esto, además de sus obras principales ya citadas [Sociedad de la transparencia (2013), En el ejército (2014b), No-cosas (2021b), etc.], sería su trabajo sobre el dataísmo algorítmico y la democracia.

se extienden dentro del plano de la producción de subjetividades (donde el individuo deviene en sujeto u *homo œconomicus*), puesto que es el modo en que el sistema puede maximizar su reproducción en el marco de una sociedad como la que él mismo ha construido para su beneficio.

Conclusión

Así, en lo que respecta al porvenir del sujeto en la pospandemia, lo que sigue es un devenir en el que las disyuntivas apuntan a la publización y empresalización total del ser humano. La producción de subjetividad, como principal mecanismo de reproducción del sistema, es el modo como el neoliberalismo, entendido como subjetividad, puede entenderse mejor en relación con su propia revolución como sistema hegemónico. El tiburón del rendimiento, entonces, se considera como la versión optimizada del *homo œconomicus* en el marco de una sociedad que atraviesa por una lenta eliminación de la solidaridad, la política de lo común, lo social y demás elementos de cuidado personal y colectivo, de lo que fue el estado de excepción producido por la COVID-19. El tiburón es una subjetividad centrada en la competencia, el rendimiento y la supervivencia del más fuerte (el que más aguante) como su nuevo fundamento.

Dicho tiburón se entrega de lleno a lo que sería la mercantilización del mundo de la vida. La pospandemia, entonces, se configura en el porvenir desde la orilla neoliberal. Esto último en la medida que, debido a la condición de predominio que ya poseía el sistema, la pandemia reafirmó el lugar del capitalismo como un poder capaz de adaptarse a cualquier situación que se presente. El tiburón del rendimiento se posiciona como el mejor modo de sobrelevar el peso de la vida en el interior del rendimiento, pero dicha vida termina por acelerar el proceso de destrucción del ser humano, debido a la forma en que el mismo capitalismo lo concibe, en tanto que capital humano, como una pieza intercambiable que es fácilmente desecharada (Ogilvie, 2015).

Empero, en un determinado punto de la (auto)explotación del sujeto al servicio del sistema, que se niega a retroceder a lo que es su *modus vivendi* reproductivo que promueve la aceleración, puede surgir un modo alternativo de resistir y de pensar la pospandemia como oportunidad para poder volver a unificar ese lazo social que se ha desgarrado por el mismo desgaste de la publización y empresalización de la vida cotidiana. El *homini cochlea*, en este orden de ideas, es esa figura individual que puede ir más allá de lo que son los paradigmas de la lógica mercantilizada del neoliberalismo.

Por tanto, aunque no lo parezca, el horizonte subjetivo del ser humano no está por necesidad atado al servilismo capitalista, sino que puede tener *otro futuro posible*, el cual no responde a la fuerza centrífuga de la reproducción neoliberal en el marco de la sociedad posterior a la pandemia. Es que, al final, la COVID-19 potenció el modo en que los dispositivos psicopolíticos de control se extendían en la psicología humana. En consecuencia, pensar los modos de superar dicha condición de esclavitud debe ser un objetivo primordial de la lucha por contrarrestar o, por lo menos, disminuir los efectos del neoliberalismo entendido como subjetividad en el mundo de la vida.

En este caso, es el caracol la figura que mejor encarna esa resistencia, que sería más individual que colectiva; la producción de subjetividad que tanto fascina al sistema hegemónico es el mismo punto de disyunción en el que el sujeto podría situarse para producirse como individuo y poder así vivir con cierta independencia de dicha lógica consumista y mercantilizante que caracteriza la publización y empresalización del mundo de la vida. Dicho *homini cochlea* lleva consigo un *modo de vida* que escapa a lo que sería el nihilismo y la decadencia propia del espectro ideológico capitalista. De ahí que, pensar el modo en que este tipo de comprensión de la vida se da, posibilita a los individuos abandonar su máscara de sujetos y a comprenderse como rebeldes que son capaces de no dejar que el peso de la maquinaria sistémica tome fuerza sobre ellos³⁰.

Así, la pospandemia puede pensarse como poseedora de una cultura de la lentitud, de lo contrario, no será otra cosa que una extensión del nihilismo capitalista por medios más optimizados y totalizantes. Esto implica pensar que

³⁰ En este sentido, son similares al protagonista de “Bartleby, el escribiente”, en la medida en que, frente al exceso de trabajo y tras venderse como un trabajador excepcional, dice a su jefe: “Preferiría no hacerlo” (Melville, 2015, p. 37).

la lucha se da en el campo del mundo de la vida, en la cotidianidad, en la transmutación de la producción de sujetos a una de individuos. La lucha del caracol contra el tiburón no es en el plano del discurso, de las ideas, sino que se debe dar, si es que no se ha dado, en el mundo de la vida.

Declaración de contribución de autoría

Andrés Botero y Javier Aguirre realizaron la investigación como parte del desarrollo del proyecto 2993 financiado por la Universidad Industrial de Santander, con la coasesoría de Juan David Almeyda. Botero, Aguirre y Almeyda participaron en la preparación, la creación y la redacción del borrador inicial del artículo en el que se analizaron los conceptos de *homini cochlea* y tiburón del rendimiento, desde un estado del arte basado en autores contemporáneos, principalmente Byung-Chul Han. Todos los autores participaron en la redacción del manuscrito en las etapas de revisión y corrección final.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con la institución o con alguna 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 la completitud de las citas y las referencias son responsabilidad de los autores.

Financiamiento

Artículo de reflexión derivado de investigación, resultado del proyecto de investigación 2993, financiado por la Universidad Industrial de Santander (Colombia).

Referencias

- Agamben, G. (2020). Reflexiones sobre la peste. En P. Amadeo (Org.), *Sopa de Wuhan* (pp. 135-138). Aspo.
- Aguirre, J., Botero, A., & Pabón, A. (2020). Neoliberalismo: análisis y discusión de su polisemia. *Justicia*, 25(37), 109-124. <https://doi.org/10.17081/just.25.37.3523>
- Alemán, J. (2019). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. NED Ediciones.
- Alemán, J. (2020). *Pandemónium. Notas sobre el desastre*. NED Ediciones.
- Almeyda, J. (2023). *Hacia una ética del jardín Estudios filosóficos sobre el pensamiento de Byung-Chul Han*. Editorial UIS.
- Almeyda, J., & Botero, A. (2021). Un infierno después de otro: meditaciones sobre el hogar y la pandemia. *Discusiones Filosóficas*, 22(38), 77-92. <https://revistasoj.sucaldas.edu.co/index.php/discusionesfilosoficas/article/view/6361/5729>
- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. (J. Pallí, Trad.). Gredos.
- Arendt, A. (2008). *Eichmann en Jerusalén*. (C. Ribalta, trad.). Debolsillo. (Obra original publicada en 1963).
- Bauman, Z. (2008). *Tiempos líquidos. Vivir una época de incertidumbre*. (C. Corral, Trad.). Tusquets. (Obra original publicada en 2007).
- Benjamin, W. (2008). Tesis sobre la historia: apuntes, notas y variantes. (B. Echeverría, Trad.), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (pp. 61-118). UACM/Editorial Ítaca. (Obra original publicada en 1942).
- Berardi, F. (2007). *Generación Post-Alfa: patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. (P. Amigot, M. Aguilar, E. Gatto, D. Picotto, E. Sadier, H. Arbide, M. Aguilar & M. Sirera, Trads.). Tinta Limón. (Obra original publicada en 2007).

- Berardi, F. (2014). *Después del futuro. Desde el futurismo al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad.* (G. Maio, Trad.). Enclave de Libros.
- Berardi, F. (2020). Crónica de la psicodelación. En P. Amadeo (Org.), *Sopa de Wuhan* (pp. 35-54). Aspo.
- Bourdieu, P. (1998). L'essence du néolibéralisme [La esencia del neoliberalismo]. *Le Monde Diplomatique*. <https://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/3609>
- Butierrez, L. F. (2024). La doble herencia del concepto de sujeto en la obra de Byung Chul Han. *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 13(1), pp. 1-12. <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/83631/4564456568317>
- Brown, W. (2015). *Undoing the demos: neoliberalism's stealth revolution* [El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo]. Zone Books.
- Brown, W. (2019). *In the ruins of neoliberalism. The rise of antidemocratic politics in the West* [En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antideomocráticas en Occidente]. Columbia University Press.
- Dejours, C. (2006). *La banalización de la injusticia social.* (B. Diez, Trad.). Topia. (Obra original publicada en 1998).
- Deleuze, G. (1990). Post-scriptum sur les sociétés de contrôles [Post-scriptum sobre las sociedades de control]. En *Pourparlers. 1972-1990* (pp. 240-247). Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., & Guatarri, F. (2004). *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.* (F. Monge, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1972).
- Deleuze, G., & Parnet, C. (1980). Una entrevista, ¿qué es?, ¿para qué sirve? (J. Vázquez, Trad.). En *Conversaciones* (pp. 5-44). Pre-Textos. (Obra original publicada en 1990).

- Ehrenberg, A. (2010). *O culto da performance. Da aventura empreendedora à depressão nervosa.* (P. Bandassolli, Trad.). Ideas & Letras. (Obra original publicada en 1991).
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* (C. Iglesias, Trad.). Caja Negra. (Obra original publicada en 2009).
- Fisher, M. (2018). La lenta cancelación del futuro. (F. Bruno, Trad.). En *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos* (pp. 25-58). Caja Negra. (Obra original publicada en 2014).
- Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* (A. Garzón, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1975).
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978).* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2004).
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979).* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2004).
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980).* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2012).
- Freud, S. (1992). Proyecto de psicología. (J. Etcheverria, Trad.). En *Obras Completas I* (pp. 323-446). Amorrortu. (Obra original publicada en 1950).
- Fromm, E. (1984). La desobediencia como problema psicológico y moral (E. Prieto, Trad.). En *Sobre la desobediencia y otros ensayos* (pp. 9-18). Paidós.
- Fukuyama, F. (1993). *El fin de la historia y el último hombre* (P. Elías, Trad.). Plataforma. (Obra original publicada en 1992).
- Gresser, I (Dir). (2015). *Muedigkeitsgesellschaft: Byung-Chul Han in Seoul/Berlin* [documental]. Isola Bella Production.

- Gross, O. (2003). *Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa* (H. Rosenberger, Trad.). Alikornio Ediciones. (Obra original publicada en 1920).
- Harvey, D. (2007). *A brief history of neoliberalism* [Breve historia del neoliberalismo]. Oxford University Press.
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. (A. Saratxaga, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2010).
- Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia*. (R. Gabás, Trad.). Herder. (Obra original publicada en el año 2012).
- Han, B. (2014a). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. (A. Bergés, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2014).
- Han, B. (2014b). *En el enjambre*. (R. Gabás, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2013).
- Han, B. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (P. Kuffer, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2009).
- Han, B. (2016). *Por favor, cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente*. (R. Gabás, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2013).
- Han, B. (2017). *La topología de la violencia* (P. Kuffer, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2013).
- Han, B. (2019a). *Loa a la tierra. Un viaje al jardín*. (A. Ciria, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2017).
- Han, B. (2019b). *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*. (G. Calderón, Trad.). Caja Negra. (Obra original publicada en 2007).
- Han, B. (2019c). *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*. (M. Alberti, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2005).

- Han, B. (21 de marzo de 2020). La emergencia viral y el mundo de mañana. *El País*. <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-pienса-desde-berlin.html>.
- Han, B. (2021a). *La sociedad paliativa. El dolor hoy*. (A. Ciria, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2020).
- Han, B. (2021b). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. (J. Chamorro, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 2021).
- Han, B. (2022). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. (J. Chamorro, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 2021).
- Han, B. (2023a). *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*. (M. Alberti, Trad.). Taurus. (Obra original publicada 2022).
- Han, B. (2023b). *La crisis de la narración* (A. Ciria, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2023).
- Handke, P. (1992). *Historia del lápiz. Materiales sobre el presente*. (J. Alemany, Trad.). Península. (Obra original publicada en 1982).
- Handke, P. (2011). *Ayer, de camino. Anotaciones, noviembre de 1987 a julio de 1990*. (E. Barjau, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 2005).
- Hegel, G. (2011). *Ciencia de la lógica I. La lógica objetiva*. (F. Duque, Trad.). Abadía. (Obra original publicada en 1812).
- Heidegger, M. (1994). Construir, habitar, pensar. (E. Barjau, Trad.). En *Conferencias y artículos* (pp. 127-242). Serbal.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad* (I. Zimmermann, Trad.). Serbal. (Obra original publicada en 1959).
- Heidegger, M. (2018). *Ser y tiempo*. (J. Rivera, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1927).

- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism* [Posmodernidad, o la lógica cultural del capitalismo tardío]. Duke University Press.
- Jappe, A. (2018). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y autodestrucción*. (D. Sanromán, Trad.). Pepitas. (Obra original publicada en 2017).
- Jiménez, B. (2020). Han, lector de Foucault. *Eidos*, (33), 294-318. https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/12107/pdf_640
- Jones, E. (1963). *The life and work of Sigmund Freud* [La vida y obra de Sigmund Freud]. Anchor Books.
- Kafka, F. (1970). Prometheus [Prometeo]. En *The great wall of China: Stories and reflections* (p. 145). (W. Muir & E. Muir, Trads.). Schocken Books.
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan: libro 17: el reverso del psicoanálisis 1969-1970*. (E. Berenguer y M. Bassols, Trads.). Paidós.
- Lacan, J. (2018). *Os não-tolos erram / Os nomes do pai: seminário entre 1973-1974* [Los desengañados se engañan o los nombres del padre, seminario 1973-1974]. (F. Denez y G. Volaco, Trads.). Editoria Fi.
- Lafargue, P. (1970). *El derecho a la pereza*. (J. Giner, Trad.). Grijalbo. (Obra original publicada en 1883).
- Laval, C., & Dardot, C. (2013). *La nueva razón de mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. (A. Diez, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 2009).
- Lazzarato, M. (2020). ¡Es el capitalismo, estúpido! En F. García (Ed.), *Capitalismo y pandemia* (pp. 91-112). Filosofía Libre.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío*. (J. Vinyoli & M. Pendanx, Trads.). Anagrama. (Obra original publicada en 1983).

- Mbembe, A. (31 de marzo de 2020). Pandemia democratizou poder de matar. Entrevista por Diogo Bercito. *Gauchazh.* <https://gauchazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica-ck8fpqew2000e01ob8utoadx0.html>
- Melville, H. (2015). *Bartleby, el escribiente.* (F. Estrada, Trad.). Editorial Ambar. (Obra original publicada en 1853).
- Ogilvie, B. (2015). *El hombre desecharable. Ensayo sobre las formas del exterminio y la violencia extrema.* (V. Goldstein, Trad.). Ediciones Nueva Visión. (Obra original publicada en 2013).
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía.* (CEIICH y UNAM, Trads.). Katz. (Obra original publicada en 2013).
- Virilio, P. (2006). *Velocidad y política.* (V. Goldstein, Trad.). La Marca. (Obra original publicada en 1977).
- Žižek, S. (2020a). Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de 'Kill Bill' y podría conducir a la reinvencción del comunismo. En P. Amadeo (Org.), *Sopa de Wuhan* (pp. 21-28). Aspo.
- Žižek, S. (2020b). *Pandemic! 2. Chronicles of a time lost* [Pandemia! 2. Crónicas de un tiempo perdido]. OR Books.

LA COMPLEJA DETERMINACIÓN DE LA IDENTIDAD DE LOS PRESBÍTEROS. INDAGACIONES EN ALGUNOS DOCUMENTOS DE LA FORMACIÓN DEL CLERO LATINOAMERICANO^a

The complex determination of the identity of priests.
Research on some documents regarding the formation of
the Latin American clergy

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4795>

Recibido: noviembre 14 de 2023. Aceptado: mayo 9 de 2024. Publicado: agosto 27 de 2024

Jorge Costadoat*

Resumen

La determinación de la identidad de los presbíteros en los documentos del Concilio Vaticano II no es clara. La recepción de la enseñanza conciliar, en consecuencia, ha sido compleja, en especial en la formación del clero. En términos generales, los aportes de *Optatam totius* y *Presbyterorum ordinis* deben interpretarse a la luz

^a Artículo resultado de la investigación «Vatican II. Legacy and mandate. Intercontinental commentary: reception and orientations for the life of the church».

* Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana (1993). En la actualidad se desempeña como investigador adjunto de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Publicaciones: <https://uc-cl.academia.edu/JorgeCostadoat>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3364-9899>. Correo electrónico: jcostado@uc.cl

de *Lumen gentium* 10, 2, pues este texto constituiría el principio de armonización teológica de la enseñanza conciliar. En esta investigación se da cuenta de la doctrina de dichos textos conciliares, de *Pastores dabo vobis*, de las normas vaticanas para la formación del clero (*rationes*) y de la recepción de estos documentos en el magisterio y las directrices correspondientes de la Iglesia en América Latina y el Caribe. El resultado, en pocas palabras, es preocupante. En las *rationes nationales* se reconoce una involución respecto de las innovaciones más importantes del Concilio.

Palabras clave:

Identidad presbiteral; *Lumen gentium 10*; Normas para la formación del clero; *Optatam totius*; *Presbyterorum ordinis*; *Ratio*.

Abstract

The determination of the identity of priests in the documents of the Second Vatican Council is not clear. The reception of the conciliar teaching, consequently, has been complex. This difficulty has been evident in the formation of the clergy. In general terms, the contributions of *Optatam totius* and *Presbyterorum ordinis* should be interpreted in the light of *Lumen gentium* 10, 2, since this text can constitute the principle of theological harmonization of the conciliar teaching. This research gives an account of the doctrine of such conciliar texts, of *Pastores dabo vobis*, of the Vatican Norms for the formation of the clergy (*rationes*), and of the reception of these documents in the magisterium and the corresponding directives of the Church in Latin America and the Caribbean. The result, in a nutshell, is worrisome. In the national *rationes* we recognize an involution with respect to the most important innovations of the Council.

Keywords:

Lumen Gentium 10; Norms for the formation of clergy; *Optatam totius*; Presbyteral identity; *Presbyterorum ordinis*; *Ratio*.

Introducción

Es lugar común en América Latina y el Caribe que en lo posterior al Concilio Vaticano II hubo una involución en el modo del clero de concebirse y desenvolverse. Si hoy se pregunta a cristianas y cristianos, laicos o clérigos, qué es lo más propio de un sacerdote, se dirá: es una persona investida por la Iglesia de un poder sagrado para hacer misas. Esta respuesta debe considerarse un retroceso en relación con la enseñanza del Vaticano II. El problema es que el Concilio, según G. Greshake, al adoptar una «multitud de nuevos rumbos» en el modo de concebir el presbiterado y de formar a los seminaristas, «condujo a una desorientación nada insignificante» (Greshake, 2006, 42; Ratzinger, 2018, p. 324; Duquoc, 1987, pp. 363- 365; Hünermann, 2004, p. 239).

Esta investigación se orienta a la recepción de la enseñanza conciliar sobre la formación del clero en la Iglesia latinoamericana y caribeña (Costadoat, 2023a, pp. 49-45; Costadoat, 2023b, pp. 1-2; Parra, 1978, pp. 79-100). A este efecto, se recuerda, de un modo sucinto, la doctrina de los documentos más relevantes del Vaticano II. Se prescinde de *Christus Dominus* (CD), sobre responsabilidad pastoral de los obispos. En este decreto no se refiere nada importante sobre los laicos ni se menciona el sacerdocio común de los fieles. En cambio, se destaca *Lumen gentium* (LG) y, a la luz de este, se evalúan los aportes *Optatam totius* (OT) y *Presbyterorum ordinis* (PO), y *Pastores dabo vobis* (PDV) de Juan Pablo II. Con el planteamiento se podría, por un lado, salir del atolladero acusado por Greshake y otros teólogos y, por otro lado, en cuanto al interés de la investigación, revisar cómo se ha concebido al sacerdote en la Iglesia latinoamericana. Además, se dice una palabra acerca de las *rationes* o las normas para la formación del clero emanadas de la Santa Sede.

La segunda parte de este texto se aboca *in recto* a la recepción latinoamericana del Concilio, a propósito del problema de la determinación de la identidad de los presbíteros. En este sentido resulta útil considerar los *consilia et vota* de los obispos de la región antes de la celebración del Vaticano II y su aporte durante el mismo Concilio. En seguida, se tiene en cuenta la enseñanza

de las conferencias de Medellín (ME), Puebla (PU) y Aparecida (AP) y, por último, se evalúan las *rationes* de algunas conferencias del continente, material muy difícil de conseguir.

En este artículo se trata la recepción del Concilio entre unos documentos y otros. No se entra en el campo de los hechos (Trigo, 2021, p. 163).

Orientaciones, normas e instrucciones eclesiásticas

El magisterio

El caso es que, si cualquier interesado se pregunta cuál es el tipo de sacerdote que el Vaticano II quiso formar, irá a buscar la respuesta en OT y PO, pero puede equivocarse si no los interpreta a la luz de la constitución dogmática LG y, en particular, del texto de LG 10. LG impulsó una verdadera revolución eclesiológica (Noemí, 2006, p. 25).

A grandes trazos, LG 10, 2 exige concebir la identidad presbiteral como una construcción dialéctica incesante (*in fieri*) entre el ministro sacerdote y los demás integrantes del Pueblo de Dios. Abundan los teólogos que, en fidelidad con este texto, dan enorme importancia al sacerdocio común para comprender rectamente la razón de ser del sacerdocio ministerial. Pero no se percatan, o no sacan las consecuencias, de que en tales líneas de LG está la clave teórica y la indicación práctica de la identidad-identificación de los presbíteros. Llevada esta tesis al ámbito de la formación, es obligatorio pensar que la identidad presbiteral es una condición en desarrollo. Solo debiera llegarse a ser presbítero a través de una relación, no solo con los pares y superiores jerárquicos, sino también, y antes que nada, con los bautizados y bautizadas en general. La identidad presbiteral tendría que comenzar a ejercerse desde el primer día de la etapa de formación, a sabiendas de que la ordenación sacerdotal, aunque representa sacramentalmente la instauración del ministerio, no

asegura su consecución. En algunos casos, es menester creer que la ordenación frena definitivamente la realización de un carisma que, por naturaleza, Dios da a la Iglesia para ser puesto en juego sin cesar.¹

Esta tesis es refrendada por la definición eclesiológica fundamental del Concilio del saberse la Iglesia Pueblo de Dios. En otras épocas, la Iglesia pudo identificarse con otras denominaciones que especificaran con precisión su misterio. El Vaticano II deliberadamente subordinó a los ministros —obispos, presbíteros y diáconos— al servicio del Pueblo de Dios, todo él responsable de la evangelización del mundo actual. Esta relación debe considerarse el *analogatum princeps* del texto de LG 10, 2, es decir, de la estructuración dialéctica y dinámica de la identidad de los presbíteros.

La clave hermenéutica —y el criterio fundamental de una armonización teológica magisterial pendiente— de la reforma conciliar del clero se halla en este texto:

El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado (*licet essentia et non gradu tantum differant*), se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo (16). El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el pueblo a Dios. Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía (17) y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa, en la abnegación y caridad operante. (LG 10, 2)²

LG sostiene, en pocas palabras, que la identidad de los presbíteros depende de su relación con y en el interior del Pueblo de Dios (Ratzinger, 2018, 354). El presbítero es un bautizado que, en virtud del sacramento del orden, es puesto al servicio de la actualización del sacerdocio del Pueblo de Dios. Él es un fiel, como el resto de los bautizados, pero no superior a ellos, sino, en cierto sentido, inferior. Los laicos y laicas no son sus subordinados. Antes bien,

¹ Santiago del Cura Elena enmarca espléndidamente la formación en *Lumen gentium* 10, pero no saca las consecuencias prácticas para la formación de una eventual interacción y un influjo recíproco entre seminaristas y laicos y laicas, por ejemplo, en los planos del crecimiento afectivo-sexual, intelectual, espiritual y pastoral (2010, pp. 159-197). Cf. Madrigal (2010, pp. 119-157).

² Sobre la relación entre pastores y fieles, véase también: LG 30, 32, 37; AA 2, 3, 10, 18, 20, 24, 33.

el subordinado es el sacerdote. Esta es exactamente la paradoja del modo de entender el mando en la Iglesia establecido por Jesús (*cf.* Lc 22, 27). Lo fundamental es que todos los bautizados, laicos y ministros ordenados, vivan de los sacramentos, oren y agradezcan a Dios y den testimonio de santidad con sus vidas. Este es el fin, el sacramento del orden es un medio.

Desde los años de la redacción de la fórmula «aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado» (*licet essentia et non gradu tantum differant*), esta ha sido muy discutida (Noceti y Repole, 2017, p. 163; Legrand, 2020, pp. 581-582; Mayer, 1982, p. 50; Trigo, 2020, pp. 91-92). En cuanto al interés de esta investigación, se constata que, desde entonces, la identidad de los presbíteros debe considerarse indisociable de la de los laicos y laicas. También habría que decir que la de estos se elabora en el interior de un pueblo sacerdotal que tiene autoridades con la capacidad de gobernarlos. Pero, en relación con lo previo al Concilio, esto es, con una Iglesia en la que el predominio de los sacerdotes fue casi total, la reivindicación de la dignidad de la fraternidad evangélica entre unos y otros constituye una innovación enorme. Novedad que se perfila mejor si se entiende que la misión evangelizadora de la Iglesia —el *leitmotiv* del Concilio— es responsabilidad primera del Pueblo de Dios, antes que de sus autoridades, aunque, evidentemente, sin esta tarea aquella es imposible de cumplir (LG 30).

Optatam totius

En OT no se alude a LG 10, lo que pudo hacerse, pues se aprobó después de LG. En OT no se radica el sacerdocio ministerial en el sacerdocio común. Nunca se habla de él ni de la Iglesia como pueblo sacerdotal. Solo se menciona al sacerdocio ministerial en cuanto participación en el sacerdocio jerárquico de Cristo, como si aquel proviniera directamente del sacramento de la ordenación (OT 2).

No debe extrañar, en consecuencia, que en este decreto del Vaticano II aún se conciba el ministerio sacerdotal como un estado de perfección (Routhier, 2014b, pp. 171-172). Se refiere a este como de una vocación de «excelencia» (OT 2), de la «excelencia de la virginidad consagrada», superior a la del matrimonio (OT 10), y de la «gran dignidad» en que consiste ser ministros de la Iglesia (OT

2). En los formandos en los seminarios «se deposita la esperanza de la Iglesia y la salvación de las almas» (OT conclusión). En otras palabras, el documento del Vaticano II referente a la formación del clero no se rige por una definición dialéctica y dinámica de la identidad de los ministros ordenados como la reseñada más arriba.

Sin embargo, sí debe valorarse que en OT se haga propia la reordenación de los *tria munera* de PO 4-6. En OT se afirma:

Toda la educación de los alumnos en [los seminarios] debe tender a que se formen verdaderos pastores de almas a ejemplo de Nuestro Señor Jesucristo, Maestro, Sacerdote y Pastor. Prepárense, por consiguiente, para el ministerio de la palabra: que entiendan cada vez mejor la palabra revelada de Dios, que la posean con la meditación y la expresen en su lenguaje y sus costumbres; para el ministerio del culto y de la santificación: que, orando y celebrando las funciones litúrgicas, ejerzan la obra de salvación por medio del Sacrificio Eucarístico y los sacramentos; para el ministerio pastoral: que sepan representar delante de los hombres a Cristo, que, “no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida para redención de muchos”. (Mc 10,45; Cf. Jn 13,12-17) (OT 4). (Fuchs y Hünermann, 2005, pp. 384-489; Kaplan, 2016, pp. 567-592)

Debe valorarse que en OT, al acoger la priorización de PO del anuncio de la palabra sobre la celebración de los sacramentos y la conducción de las comunidades (PO 4), se exija a los futuros ministros salir de los templos, tratar de llegar más allá de las fronteras de la Iglesia, lo cual implica exponerlos a las vicisitudes históricas y culturales. Es curioso, en todo caso, que se haya hecho propia esta innovación de PO y, sin embargo, no se adoptara la denominación de los ministros como presbíteros y no como sacerdotes. Los padres conciliares quisieron subrayar que el ministerio ordenado en la Iglesia era mejor caracterizado con el nombre de presbíteros, el usado por el Nuevo Testamento, y no con el de sacerdote. Con esta precisión pudo reforzarse la importancia primera que tiene la Palabra para la Iglesia.

Presbyterotum ordinis

Aunque en PO nunca se cite LG 10, el decreto parte de la base de que el ministerio de los presbíteros está al servicio de todos los fieles, a saber, «todos los regenerados en la fuente del bautismo», de quienes «los presbíteros son

hermanos entre los hermanos (74), puesto que son miembros de un mismo Cuerpo de Cristo, cuya edificación se exige a todos (75)» (PO 9). Lo dice también en estos términos:

El Señor Jesús, “a quien el Padre santificó y envió al mundo” (Jn 10, 36), hace participé a todo su Cuerpo místico de la unción del Espíritu con que Él está ungido (2): puesto que en Él todos los fieles se constituyen en sacerdocio santo y real, ofrecen a Dios, por medio de Jesucristo, sacrificios espirituales, y anuncian el poder de quien los llamó de las tinieblas a su luz admirable (3). (PO 2)

Esta es la tarea a la cual los presbíteros contribuyen de un modo específico en virtud de su consagración. El Señor, se sostiene en el decreto, «constituyó a algunos ministros que, ostentando la potestad sagrada en la sociedad de los fieles, tuvieran el poder sagrado del Orden, para ofrecer el sacrificio y perdonar los pecados, y desempeñar públicamente, en nombre de Cristo, la función sacerdotal en favor de los hombres» (PO 2). Para PO, sin embargo, lo más propio del presbítero es ser pastor, conducir comunidades (PO 6).

A propósito, el Concilio propició un acercamiento de los presbíteros al mundo y a las vidas reales de los contemporáneos, lo que tendría riesgos para su «santidad». PO sintoniza, aunque en otros términos y no del todo, con LG 10, 2:

Los presbíteros del Nuevo Testamento, por su vocación y por su ordenación, son segregados en cierta manera en el seno del pueblo de Dios, no de forma que se separen de él, ni de hombre alguno, sino a fin de que se consagren totalmente a la obra para la que el Señor los llama (19). No podrían ser ministros de Cristo si no fueran testigos y dispensadores de otra vida distinta de la terrena, pero tampoco podrían servir a los hombres si permanecieran extraños a su vida y a su condición (20). Su mismo ministerio les exige de una forma especial que no se conformen a este mundo (21); pero, al mismo tiempo, requiere que vivan en este mundo entre los hombres, y, como buenos pastores, conozcan a sus ovejas, y busquen incluso atraer a las que no pertenecen todavía a este redil, para que también ellas oigan la voz de Cristo y se forme un solo rebaño y un solo Pastor (22). (PO 3)

En suma, de acuerdo con el decreto, la identidad de los presbíteros es una construcción difícil de realizar: se los ubica en el mundo y se los saca de él. Por otra parte, quedan situados en un plano fraternal con el resto de los bautizados y bautizadas, pero aún tienen una «gracia singular de poder conseguir más

aptamente la perfección» (PO 12) y su «estado» es un «don excelso» (PO 16). PO está lejos de la elaboración dialéctica de LG 10, 2 de la identidad de los ministros ordenados.

Pastores dabo vobis

Casi treinta años después de OT y PO, Juan Pablo II, con PDV (1992), golpeó la mesa. El Papa recuerda la importancia que tiene en la Iglesia el anuncio de la Palabra, «pero...» —todas las cursivas de énfasis son añadidas— «*ha llegado el tiempo* de hablar valientemente de la vida sacerdotal como de un valor inestimable y una forma espléndida y privilegiada de vida cristiana» (PDV 39). Y subraya la importancia del principio cristológico sobre el eclesiológico de la identidad del presbítero:

La referencia a la Iglesia es pues necesaria, *aunque no prioritaria*, en la definición de la *identidad* del presbítero. En efecto, en cuanto misterio, la Iglesia está esencialmente relacionada con Jesucristo: es su plenitud, su cuerpo, su esposa. Es el “signo” y el “memorial” vivo de su presencia permanente y de su acción entre nosotros y para nosotros. El presbítero encuentra la plena verdad de su identidad en ser una derivación, una participación específica y una continuación del mismo Cristo, sumo y eterno sacerdote de la nueva y eterna Alianza: es una imagen viva y transparente de Cristo sacerdote. El sacerdocio de Cristo, expresión de su absoluta “novedad” en la historia de la salvación, constituye la única fuente y el paradigma insustituible del sacerdocio del cristiano y, *en particular*, del presbítero. La referencia a Cristo es, pues, la clave absolutamente necesaria para la comprensión de las realidades sacerdotales. (PDV 12)

En otros términos, Juan Pablo II vuelve a valorar la acción del sacerdote que actúa *in persona Christi* (PDV 31, 33, 35) por sobre su mediación *in persona Ecclesiae*. Por la representación «absolutamente necesaria» de Cristo de parte del sacerdote pueden recordarse las ordenaciones absolutas, a saber, aquellas que en algún momento la Iglesia prohibió porque no vinculaban a los presbíteros con comunidades (Greshake, 2003, p. 170). La referencia a la Iglesia, para este documento, no es «prioritaria».

Según Gilles Routhier, entre otros estudiosos, tras la publicación de PDV y, especialmente, del *Directorio para el ministerio y la vida de los sacerdotes* en 1994, se dio un giro en la reflexión:

[Se] insiste cada vez más en la identidad del sacerdote y en su espiritualidad. De un modo progresivo, el presbiterado es concebido como un estado más que como un ministerio. Por desplazamientos sucesivos, se vuelve a considerar el presbiterado, que se designa más y más a partir de la categoría sacerdotal, como un estado de perfección. Después de cincuenta años, prácticamente se ha invertido la perspectiva señalada por el Vaticano. (2014a, pp. 35-36)

El *Directorio* debe entenderse como interpretación de PDV. El texto de la Congregación para la Educación Católica restringe aún más la enseñanza conciliar:

Así, por ejemplo, se ha querido aclarar que la verdadera identidad sacerdotal, tal como el Divino Maestro la ha querido y como la Iglesia la ha vivido siempre, no es conciliable con tendencias democraticistas, que quisieran vaciar de contenido o anular la realidad del sacerdocio ministerial. Se ha querido dar un énfasis particular al tema específico de la comunión, exigencia hoy particularmente sentida, dada su incidencia en la vida del sacerdote. Lo mismo puede decirse de la espiritualidad presbiteral que, en nuestro tiempo, ha sufrido no pocos golpes a causa, sobre todo, del secularismo y de un equivocado antropologismo. (Introducción)

Entre otras directrices referentes a la identidad de los presbíteros, en este documento se demanda usar trajes eclesiásticos (66). Se menciona treinta y nueve veces a los sacerdotes. Nunca se habla de presbíteros.

Las normas para la formación de los ministros ordenados (las rationes)

En la *ratio* vaticana de 1970 no se habla de crisis de identidad de los sacerdotes, pero se advierte de la dificultad de que los sacerdotes y seminaristas se abran a los acontecimientos y las transformaciones históricas y culturales de la época. Se diagnostica una situación de secularización:

Los jóvenes que en la actualidad ingresan en el seminario comparten esta situación de la sociedad a través de los diversos medios de comunicación social y su espíritu se ve afectado por la problemática referente a la religión y, sobre todo, a la acción y vida del sacerdote. Con frecuencia inician los estudios teológicos con un deseo sincero de servir a Dios y a los hombres en la vida sacerdotal sin tener por ciertos y claros, como en otro tiempo era habitual, los valores de la religión, de los que un día han de ser heraldos y administradores. Todas estas cosas originan de vez en cuando grandes dificultades en el Seminario y constituyen el verdadero y principal objeto de la educación, al que conviene que los superiores presten especial atención. (Introducción)

Debe recordarse que estos son los años de los intentos de levantar seminarios de un estilo distinto del tridentino (González, 1970, pp. 155-166). Las tensiones en algunos lugares fueron extremas. No faltó el caso de expulsiones de estudiantes que encaraban a los formadores demandando reformas. Se lee en el documento:

Esta nueva adaptación de la acción y vida sacerdotales inquieta y preocupa a muchos en nuestros días, y en todas partes suscita problemas de diverso género. Ésta ha sido la causa de que [se] hayan discutido y propuesto, de palabra y por escrito, muchas cosas sobre el sacerdote, sobre su naturaleza, su lugar propio en el seno de la sociedad, su estilo de vida y su mejor preparación para ejercer más eficazmente su misión (38). Como es evidente, el Seminario no deberá nunca desconocer y despreciar estas cosas, sino, por lo contrario, defender y conservar con empeño los valores seguros y perennes del sacerdocio. (Introducción)

En la *ratio* de 1970 se da importancia a LG 10. La interpretación es correcta, salvo en un punto en que se deja planteada una duda. Se considera que el sacerdocio común es un «primer grado» en la participación en el sacerdocio de Cristo, pero a reglón seguido se sostiene que «el sacerdocio ministerial de los presbíteros supera [...] al sacerdocio común de los fieles, ya que, por aquel, algunos dentro del Cuerpo de la Iglesia son configurados con Cristo Cabeza y son promovidos para servir a Cristo, Maestro, Sacerdote y Rey» (3). ¿Qué puede significar esta superación? ¿Una mayor dignidad? ¿Una subordinación de los laicos y laicas a los presbíteros? En otro lugar de la *ratio*, se desautorizan estas interpretaciones (96). En todo caso, a pocos años de la aprobación de PO, en la *ratio* de 1970 se opta por la denominación de sacerdotes para referirse a los ministros.

Años después, la *ratio* de 1986 se abocó a capacitar a los seminaristas en el uso de los medios de comunicación. Probablemente por esto no se alude ni a OT ni a PO, salvo por un par de menciones honrosas a pie de página. LG no aparece nunca. El documento tampoco se refiere a los ministros como presbíteros; en cambio, se habla veintisiete veces de ellos como «sacerdotes».

La última *ratio* vaticana, publicada en 2016, se ocupa, sin dramatismo, del tema de la identidad de los presbíteros en un apartado. Según parece, han pasado los años de la crisis de identidad de los sacerdotes. Se radica la iden-

tidad del presbítero en el sacerdocio común de los fieles y, ulteriormente, en Dios mismo —cita LG 10—. La referencia conjura el clericalismo (33), pero no hace ninguna diferencia entre el vocabulario «sacerdotal» y el «presbiteral».

Por la inobservancia de estas tres *rationes* de la opción de PO de llamar *presbíteros* a los ministros y, en consecuencia, por la concesión de una identidad sacra, ellas se alejan del mandato fundamental del Concilio. El «hombre sagrado» queda puesto por encima de la gente corriente, alterando la relación fraternal que debiera predominar (Taborda, 2019, p. 106).

La identidad presbiteral en los documentos latinoamericanos

Antes del Concilio (*consilia et vota*) y durante el Concilio

Suele decirse que los seminarios posteriores al Concilio, no obstante las reformas del Concilio mismo, aún son tridentinos. No es esta la oportunidad de revisar este juicio, pero es útil tener una imagen de lo que fue la formación antes del Vaticano II en América Latina y el Caribe y, probablemente, en otros lugares en los que se formaban los seminaristas. Se cita la descripción de dos testigos, pues ayudan a entender qué ha estado en juego a lo largo de los últimos sesenta años.

En una entrevista relativamente reciente, Fernando Montes, jesuita chileno, recuerda:

La primera formación la recibí en lo que en sociología se llama una “institución total”, es decir, en una institución que era un mundo cerrado, enquistado dentro del mundo y aislado de él. Era un universo autosustentable: en ese lugar se amasaba el pan, se criaban vacunos, cerdos y gallinas, se producía el vino, los vegetales y la fruta. Ahí se fabricaba la ropa, se trabajaba manualmente; se estudiaba, se dormía y se jugaba. No era una cárcel porque tú estabas libremente ahí, y en general éramos muy felices. Todo estaba reglado hasta el menor detalle, cada minuto del día, la hora de levantarse y acostarse, los tiempos de oración y de estudio, las horas de trabajo manual y de descanso. No usábamos reloj y una campanilla te indicaba el fin de cada actividad y, como se nos enseñó, debíamos “dejar la letra comenzada” porque la campanilla era la voz de Dios. Normalmente se guardaba silencio todo el día, incluso en las comidas.

Había breves ratos de recreación y muy poca relación personal con otros. Nosotros nos tratábamos de usted. La vida común era estar juntos con horarios comunes, trabajar juntos, pero no intimar. (Costadoat, 2015, p. 60)

También son de tener en cuenta las siguientes palabras del beato argentino Enrique Angelelli, tomadas de un relato suyo escrito al término del Concilio:

Gustando nuestros ritos y nuestras ceremonias pontificales, entre pocos, los elegidos, los seleccionados del mundanal ruido en un idioma que solamente lo comprendíamos nosotros y que importaba poco que lo comprendieran los del pueblo, otros amigos de defender nuestros propios derechos siempre creyendo que eran los derechos de Dios, el mundo era el enemigo de nuestra salvación y con este principio, así absoluto, construimos nuestros andamiajes de formación sacerdotal y cristiana, de nuestras instituciones y asociaciones; mirábamos al hombre como objeto no de amor, sino de conquista triunfalista. (2019, p. 34)

En las citas anteriores se atestigua el mundo en el que los obispos respondieron las preguntas de Juan XXIII a propósito de la celebración del Vaticano II. Estas respuestas (*consilia et vota*), registradas en las actas del Concilio, suelen ser breves, lacónicas, pero también muy indicativas. Los obispos de entonces quisieron ofrecer a los seminaristas una formación de calidad (Costadoat, 2021, pp. 389-423). Enrique Angelelli declaró la necesidad de superar «las graves dificultades [de la formación] en sus estructuras y métodos» (1961, p. 245). El obispo argentino esperaba que se formara a los seminaristas de forma íntegra y se los capacitara para desenvolverse en su época. Hasta entonces, pensaba él, había predominado una formación individualista, carente de diálogo a diversos niveles (Angelelli, 2019, p. 29).

También en otros tiempos la formación en los seminarios hubo de atender a los problemas de la época. En lo previo al Concilio esto se expresó en la necesidad de refutar errores (Gelain, 1961, p. 207); por ejemplo, el marxismo, el espíritu revolucionario (Proença Sigau, 1961, p. 186), las sectas protestantes y el espiritismo (Lange, 1961, p. 307; Deane, 1961, p. 90). Lo que sí ha debido de ser nuevo es una intención de discernir los signos de los tiempos para descubrir en el presente la actuación de Dios mismo. A juicio del cardenal Pironio, los seminaristas tendrían que ser adiestrados en «conocer los “signos de los tiempos” y [en] escuchar la voz del Espíritu que habla en la Iglesia y en el mundo» (1961, p. 326).

Itinerarios de una difícil recepción conciliar

En adelante se dará cuenta de lo que el magisterio y las normas para la formación seminarística, las *rationes*, han enseñado e impulsado durante los últimos sesenta años (Berriós, 2012, pp. 87-102; Henríquez, 1987; Mayer, 1982; Taborda, 2019).

Medellín: «sepan interpretar los signos de los tiempos»

La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño realizada en Medellín (1968) (ME) pasará a la historia por haber pretendido formar a los seminaristas en el discernimiento de los signos de los tiempos. En Medellín, tal vez sin intentos directos, se impulsó una estructuración de la identidad del clero a partir de la misión evangelizadora de la Iglesia y, sobre todo, en función de un modo de entender la evangelización con el que se cuestionaban los principios tradicionales de la formación presbiteral. Se lee en el documento 13: «Procúrese en el seminario una reflexión continua sobre la realidad que vivimos, a fin de que se sepan *interpretar los signos de los tiempos*, y se creen actitudes y mentalidad pastorales adecuadas (OT 4; *Ecclesiam suam* 25)» (ME Formación 26). A propósito del estudio de las Escrituras promovido en la Conferencia, la cuestión es aún más precisa:

Se pide al sacerdote de hoy saber interpretar habitualmente, a la luz de la fe, las situaciones y exigencias de la comunidad. Dicha tarea profética exige, por una parte, la capacidad de comprender, *con la ayuda del laicado*, la realidad humana y, por otra, como carisma específico del sacerdote en unión con el obispo, saber juzgar aquellas realidades en relación con el plan de salvación. (ME Formación 10)

Esta cita es de especial importancia para lo dicho en este artículo. El Concilio propició una apertura de los presbíteros y seminaristas al mundo real, en el cual estos habrían de anunciar el Evangelio. La misma apertura debió ser posible en virtud de una nueva relación entre los ministros y los laicos y laicas. En la vinculación hecha en Medellín del imperativo de los presbíteros de discernir los acontecimientos de la época «*con la ayuda del laicado*» se refleja el interés evangelizador general del Vaticano II. Bien puede decirse que esta cita interpreta LG 10, 2, aunque formalmente no se exprese en estos términos.

Puebla: «ciertas crisis»

En la III Conferencia, realizada en Puebla (1979) (PU), se mantuvo la visión de ME a propósito de la misión de los presbíteros y de la formación de los seminaristas. Se deseaba una formación inserta en la Iglesia y en la realidad del continente, y que respondiera a la necesidad de «construcción del Reino» (PU 226-231). En un apartado referente al ministerio jerárquico, se evalúa de forma muy positiva lo ocurrido con los pastores en los últimos años (PU 664-672): cambio de mentalidad y actitud; mayor conciencia evangelizadora; más sencillez y pobreza; cercanía a los más pobres; mayor comunión eclesial; sacrificio y riesgos evangélicos; e interés del clero por formarse.

Todo esto, sin embargo, en un contexto en el cual la identidad cultural del continente y de la Iglesia son interrogados. En Puebla, a diferencia de lo ocurrido en Medellín, se habla de crisis sacerdotales: «Ha sido muy activa en estos años la reflexión teológica sobre la *identidad sacerdotal*, urgida por crisis y desajustes que la golpearon con cierta fuerza» (PU 660). No se aclara en qué consisten estos problemas. La opinión es zigzagueante, pues pocos números después se celebra que «una mayor clarificación con respecto a la identidad sacerdotal [...] ha conducido a una nueva afirmación de la vida espiritual del ministerio jerárquico y a un servicio preferencial a los pobres» (PU 670). Y, por último, se ofrecen algunas, aunque precarias, precisiones: «falta suficiente actualización pastoral, espiritual y doctrinal; eso produce inseguridad entre los avances teológicos y ante doctrinas erróneas, provoca un sentimiento de frustración pastoral y aun ciertas *crisis de identidad*» (676).

El documento se atiene a LG:

Otra forma privilegiada de evangelizar es la celebración de la fe en la Liturgia y los Sacramentos. Allí aparece el Pueblo de Dios como Pueblo Sacerdotal, investido de un sacerdocio universal del cual todos los bautizados participan, pero que *difiere esencialmente* del sacerdocio jerárquico. (PU 269)

No se menciona el LG 10, 2, pero, obviamente, se alude a este texto. El fin del Pueblo sacerdotal es evangelizar. Que la diferencia entre el sacerdocio ministerial y el común sea «esencial» no da pie a pensar en presbíteros cuya identidad pudiera construirse al margen del laicado. En otra oportunidad, la referencia a LG 10, 2 es explícita:

Como lo enseña el Vaticano II, por el Sacramento del Orden —Episcopal y presbiteral— se confiere un sacerdocio ministerial, *esencialmente distinto* del sacerdocio común del que participan todos los fieles por el Sacramento del Bautismo (LG 10); quienes reciben el ministerio jerárquico quedan constituidos, “según sus funciones”, “pastores” en la Iglesia. Como el Buen Pastor (*cf. Jn 10,1-16*), van delante de las ovejas; dan la vida por ellas para que tengan vida y la tengan en abundancia; las conocen y son conocidos por ellas. (PU 681)

Tampoco en este caso es posible decir que se interprete el *esencialmente distinto* como una superioridad moral, una dignidad mayor de los ministros o una subordinación laical. Lo que importa es que los presbíteros cumplan una función pastoral específica. Por otra parte, los bautizados y bautizadas son llamados a la santidad por igual y a hacer contribuciones específicas en la misión evangelizadora de la Iglesia (PU 854).

Aparecida: salvaguarda de la «identidad teológica»

El documento de Aparecida (2007) (AP) advierte de amenazas contra los presbíteros. No se declara una crisis de identidad, pero se habla de peligros en contra.

En un apartado sobre la identidad se afirma: «Una mirada a nuestro momento actual nos muestra situaciones que afectan y desafían la vida y el ministerio de nuestros presbíteros» (AP 192). ¿Cuáles son estas situaciones? Se mencionan: «entre otras, la *identidad teológica* del ministerio presbiteral, su inserción en la cultura actual y situaciones que inciden en su existencia» (AP 192). No se detalla esta última. Son «situaciones» que afectan la persona del presbítero. La segunda situación es la cultura. La inserción en esta es riesgosa. También en otros pasajes se desconfía de la cultura actual (Costadoat, 2022a,

pp. 60-61). La tercera situación, más importante para esta investigación, consiste en una amenaza «teológica». El ministro puede caer en el error de entender mal su ministerio.

En el siguiente numeral se explica la naturaleza de este peligro teológico:

El primer desafío dice relación con la *identidad teológica* del ministerio presbiteral. El Concilio Vaticano II establece el sacerdocio ministerial al servicio del sacerdocio común de los fieles, y cada uno, aunque de manera cualitativamente distinta, participa del único sacerdocio de Cristo (cf. LG 10). Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, nos ha redimido y nos ha participado su vida divina. En Él, somos todos hijos del mismo Padre y hermanos entre nosotros. El sacerdote no puede caer en la tentación de considerarse solamente un mero delegado o sólo un representante de la comunidad, sino un don para ella por la unción del Espíritu y por su especial unión con Cristo cabeza. (AP 193)

Se añade una precisión al texto conciliar. Debe entenderse que la nueva relación de los presbíteros con laicos y laicas establecida por el Concilio no da para pensar en algún tipo de democratismo. No cancela alguna eventual participación de ellos en la elección de sus pastores, pero subraya que estos no son *delegados* de la comunidad. El documento de Aparecida cierra el paso al error de pensar que la índole sacerdotal proviene del Pueblo de Dios sin más. Se subraya que el ministro es un «don» para la comunidad. En suma, se privilegia el factor cristológico sobre el eclesiológico en la concepción del ministro ordenado.

Las *rationes nationales*

Las *rationes nationales* son los documentos en los que, en última instancia, y con base en las normas vaticanas ya indicadas, se ha concretado la recepción de OT y PO en distintas partes del mundo. En cuanto al tema de la identidad de los presbíteros o sacerdotes latinoamericanos, se reseñan los siguientes documentos.

En la *ratio argentina* (1995) (RA) no se radica el ministerio sacerdotal en el sacerdocio común de los fieles. En cambio, se da por supuesto que la identidad de los presbíteros se establece directamente en relación con «Cristo Sacer-

dote y Pastor». En la formación debe profundizarse en este misterio (RA 10). En este sentido, es preocupante la afirmación de que «el sacerdote [...] es *como un sacramento* personal de Cristo Pastor» (RA 96). En LG, la expresión «como un sacramento» es una característica clave para concebir la Iglesia, pero no a los presbíteros en particular. Bien puede decirse que el conjunto de bautizados y bautizadas constituye «un signo e instrumento de la unidad del género humano» (LG 1), pero no los presbíteros especialmente.

Tampoco en la *ratio* se alerta sobre una crisis de identidad entre los presbíteros, aun cuando se constata que están asediados por «importantes cambios culturales» y «numerosas exigencias y tensiones» propias del desempeño del ministerio. De ahí que la formación haya de fundarse en un concepto sólido de esta identidad (RA 293).

La *ratio* brasilera (2010) (RB) tiene una extensa sección dedicada a la identidad, vida y misión del presbítero (RB 56-73). Entre los varios asuntos señalados, llama la atención el siguiente número:

El presbítero es un verdadero sacerdote porque participa del sacerdocio de Cristo (LG 28). De hecho, por su ordenación, se convierte en un don sagrado de Dios para su pueblo. Como “representación sacramental de Jesucristo” (PDV 15), el único y eterno mediador entre Dios y los hombres, ofrece sacrificios por el pueblo. Él está “separado para anunciar el Evangelio de Dios” (Rm 1,1). Él es, por excelencia, el liturgo de la comunidad y la reúne para el momento más alto e importante de su existencia, la celebración litúrgica. *Laantidad del carácter llega al sacerdote en tal profundidad que guía integralmente todo su ser y su actuar hacia una destinación sacerdotal.* De modo que no queda nada en él de lo que pueda disponer como si no fuera sacerdote, o aún menos como si estuviera en contraste con tal dignidad. Incluso cuando realiza acciones que, por su naturaleza, son de orden temporal, el sacerdote es siempre el ministro de Dios. En él, *todo, incluso lo profano, debe convertirse en “sacerdotal”,* como en Jesús, que siempre fue sacerdote, siempre actuó como sacerdote, en todas las manifestaciones de su vida. (RB 20)

De este texto debe notarse un alejamiento de los principales documentos conciliares en el tema del presbiterado. El sacerdocio del presbítero es participación lisa y llana del sacerdocio de Cristo. Nada se dice de la intención del Vaticano II de derivarlo del sacerdocio del Pueblo de Dios. Solo una mención insignificante del sacerdocio común de los fieles. Se sostiene que el sacer-

docio ministerial está a su servicio y, apropiándose de la indicación de AP, se recuerda que el presbítero no es un «delegado» de la comunidad, sino un don para la misma (RB 23).

También es preocupante el retorno a la idea de los «estados de perfección» abandonada por el Concilio. En esta *ratio*, la «santidad» del ministro está asegurada por su ordenación. Él tiene el «carácter», esto es, una gracia perenne que cualifica a su persona y su accionar. Sus acciones son sacerdotiales, y debieran serlo, incluso en aquellos desempeños que no tienen que ver necesariamente con sus funciones sacramentales.

En la *ratio* chilena de 2013 (RCh) no se afirma que los sacerdotes estén en crisis, pero su identidad está amenazada por la mujer (RCh 262 y 380), por las ideologías sociopolíticas y de dirigencia política (RCh 164 y 167) y por la cultura ambiente:

Un sacerdote encarnado sufrirá la tentación del humanismo excesivo o del temporalismo, que pueden desdibujar su identidad. La manera de superar estas tentaciones permanentes estará en vivir radicalmente centrado en la fe que logra descubrir el mundo de las realidades invisibles que constituyen, básicamente, la razón de ser de una vida sacerdotal. (RCh 113)

Apenas se menciona a los laicos tres veces y nunca se habla del sacerdocio común. Este déficit hace especialmente preocupante la convicción de que «la formación sacerdotal debe partir de la toma de conciencia profunda de la identidad, de la espiritualidad propia del presbítero diocesano y de su misión» (RCh 25). Al igual que en la *ratio* brasileña, la identidad de los presbíteros proviene inmediatamente de la Santísima Trinidad: «Es en el misterio de la Iglesia, como misterio de comunión trinitaria en tensión misionera, donde se manifiesta toda identidad cristiana y, por tanto, también la identidad específica del sacerdote y de su ministerio» (16) (RCh 27). En esta cita podría suponerse el bautismo, pero, de acuerdo con la siguiente, debiera descartarse de plano la posibilidad:

El presbítero encuentra la plena verdad de su identidad en ser una continuación del mismo Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote de la nueva y eterna Alianza, el presbítero es una imagen viva y transparente de Cristo Sacerdote (PDV 12). En efecto, “mediante el gesto de la imposición de manos (Hech 6, 6; 1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6), que trans-

mite el don del Espíritu, ellos son llamados y capacitados para continuar el mismo ministerio apostólico de reconciliar, apacientar el rebaño de Dios y enseñar (*cf.* Hech 20, 28; 1 Pe 5, 2)" (PDV 15). "Los presbíteros son, en la Iglesia y para la Iglesia, una representación sacramental de Jesucristo, Cabeza y Pastor" (PDV 15). Están ungidos para ser prolongación de Cristo y transformados ontológicamente por la gracia del Orden sacramental (PDV 13). (RCh 28)

El número 28 de esta *ratio* es muy complejo. Se unen cuatro oraciones extraídas de diversos números de PDV. En la primera, se altera lo dicho en PDV 12, pues se omite una idea importante sobre el presbítero: este «encuentra la plena verdad de su identidad en ser una derivación, una participación específica y una continuación del mismo Cristo, sumo y eterno sacerdote de la nueva y eterna Alianza: es una imagen viva y transparente de Cristo sacerdote». En el documento chileno no se menciona «una derivación, una participación»; en él, lo decisivo es la «imposición de manos», en clara alusión al sacramento del orden, pero ni en esta ni en la anterior oración se alude al sacerdocio común de los fieles. En la tercera cita se prescinde de la expresión consiguiente, por cierto, muy importante: «Los presbíteros son, en la Iglesia y para la Iglesia, una representación sacramental de Jesucristo, Cabeza y Pastor, *proclaman con autoridad su palabra*».³ Y la última oración no es una cita, sino una perifrasis que se remite a PDV 13, pero allí no se habla de una transformación ontológica de los ministros mediante el sacramento del orden.

De otras *rations* puede decirse lo siguiente: en la *ratio* de Colombia (2019) (RC), en conformidad con la *ratio* vaticana de 2016, se pide contextualizar la formación, nada se afirma de la relación entre el sacerdocio común y el ministerial, y se demanda capacitar a los seminaristas para discernir los signos de los tiempos (RC 95, 105); en la mexicana (2012) se menciona de paso la identidad presbiteral y se pide que los ministros sirvan a la actualización del sacerdocio común de los fieles, pero no se da ninguna importancia a los laicos y laicas; la *ratio* de República Dominicana (1997) no se refiere a la identidad de los sacerdotes, tampoco se menciona el sacerdocio común de los fieles ni se habla de los laicos. El texto del Concilio de Venezuela (2003) merece una valoración positiva:

³ El párrafo original continúa así: «[...] proclaman con autoridad su palabra; renuevan sus gestos de perdón y de ofrecimiento de la salvación, principalmente con el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía; ejercen, hasta el don total de sí mismos, el cuidado amoroso del rebaño, al que congregan en la unidad y conducen al Padre por medio de Cristo en el Espíritu. En una palabra, los presbíteros existen y actúan para el anuncio del Evangelio al mundo y para la edificación de la Iglesia, personificando a Cristo, Cabeza y Pastor, y en su nombre» (PDV 15).

El presbítero tiene como misión promover el ejercicio del sacerdocio común de los fieles. Esta tarea exige una dedicación especial al laicado, de manera que sea real la imagen de una Iglesia en comunión en la que todos estamos llamados a la santidad y enviados a la misión. (*Cf. PO 2*) (RV 82)

Varios números de la *ratio* de Ecuador (1995) (RE) están destinados al tema de la identidad de los ministros sacerdotes (RE 67-96). Esta denominación prevalece sobre aquella de presbíteros. Y, según la enseñanza de PDV, se radica la identidad sacerdotal en la Trinidad (RE 68), derivándola directamente de Cristo sacerdote (RE 71). Se recuerdan los rasgos tradicionales que separan a los presbíteros de los fieles: «El sacerdote es un elegido de Dios, un vocacionado, segregado de entre los hombres para una misión ministerial, llamado oficialmente por la Iglesia de acuerdo a la Palabra del Señor» (RE 78). Pero al mismo tiempo exige de él una interacción humana que debe considerarse fundamental: «La capacidad de relacionarse con los demás es esencial para quien ha sido llamado a ser responsable de una comunidad y “Hombre de comunión”» (RE 82). Esta disponibilidad para el encuentro con otras personas debe brotar del «encuentro con Dios y con su amor de Padre de todos y se efectúa en el servicio humilde y desinteresado que Jesús propuso a todos como forma de vida (Jn 13-15)» (RE 83). Por último, se especifica que «la identidad propia del presbítero es la de ser Pastor del pueblo de Dios; toda su actividad debe ser primordialmente pastoral; la caridad pastoral es su nota característica» (RE 86, 72).

Centrado en el caso de OT, Ricardo Mauti concluye: «Las *Ratio* nacionales de América Latina, mientras actualizan sus textos, dan testimonio que la labor receptiva de OT es un proceso complejo e inacabado» (2023, p. 396). Adelante emite una opinión más extensa:

Las *Ratio* parecen hacer visible bajo muchos aspectos un hecho: entre Medellín y Aparecida se operó un retroceso en la formación de los seminaristas. El abandono paulatino de la reforma más importante del Concilio, reflejada en [PO], [CD] y [OT], que es la recuperación de la participación de los ministros en la misión de toda la Iglesia en el anuncio del Evangelio, quedó plasmada en un reordenamiento de los *tria munera* importante del Concilio. Esto suponía que se debía considerar al ministro prioritariamente profeta (Palabra) y, secundariamente, sacerdote (sacramentos) y rey (gobierno). La alteración no ha debido suceder sin consecuencias pastorales

importantes, como la de sostener un estilo de ejercicio del ministerio ordenado de sesgo sacramentalista, dependiendo en gran medida de las representaciones tridentinas, donde el ministerio se centra en la parroquia. (pp. 401-402)

Conclusiones

El Vaticano II intentó una reforma del clero. Los padres conciliares fueron conscientes de que la recepción misma del Concilio dependía en buena medida de la voluntad y de la capacidad de obispos y presbíteros para implementarla (P01).

En esta investigación hemos constatado que la recepción de la enseñanza conciliar en la Iglesia latinoamericana ha sido compleja. En ME se anudaron los cabos sueltos y se le dio una dirección consistente a la formación del clero, pero, salvo PU, los documentos sucesivos, a menudo influenciados por PDV y las *rationes romanas*, perdieron, no sin excepciones, este rumbo. A fin de cuentas, esta recepción ha sido poco creativa y sucesivamente involutiva. En la actualidad se corre el riesgo de volver a fojas cero, aun a los tiempos anteriores al Concilio.

A esta conclusión ha sido posible llegar a través del uso de un concepto dialéctico de la construcción de la identidad de los presbíteros implícito en LG 10, 2. Se ha justificado esta opción porque, por encima de los decretos P0 y OT, debe regir una constitución dogmática. Y, sobre todo, porque en LG se establece el *analogatum princeps* de la reforma del Vaticano II válida para todos los documentos con que se ha querido realizar el *aggiornamento* impulsado por Juan XXIII. Esto es, la de ser la Iglesia Pueblo de Dios al servicio de la evangelización de la humanidad.

¿Qué queda por delante? La autoridad eclesiástica al máximo nivel debe hacer una armonización teológica de la legislación conciliar sobre la identidad de los presbíteros y su formación, teniendo en cuenta la jerarquía de las verda-

des de la fe tal cual ha sido establecida y practicada por el Concilio en el decreto *Unitatis redintegratio* (UR 11), además de los documentos específicos sobre el tema y aquellos otros que se refieren ocasionalmente a él.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Además, 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 lo tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Angelelli, E. (2019). Reflexionando mientras concluye el Concilio. En L.O. Liberti, *Palabras de tierra adentro. Mons. Enrique Angelelli y la buena noticia del Reino de Dios en la Rioja (1968-1976)* (pp. 21-36). Conferencia Episcopal Argentina.
- Angelelli, E. (1961). *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani* (p. 245). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- Berrios, F. (2012). Sacerdocio y función pastoral en la Iglesia: una reflexión a 50 años del Concilio Vaticano II. *Anales de la Facultad de Teología*, 5, 87-102.
- Congregación para el Clero. *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*. 1994.
- Congregación para la Educación Católica. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. 1970. www.vatican.va.

- Costadoat, J. (2015). *El impacto del Vaticano II en los jesuitas chilenos. A 50 años del Concilio: 1965-2015.* Mensaje.
- Costadoat, J. (2020). La formación teológica en América Latina antes del Concilio. *Estudios eclesiásticos*, 95(373), 441-455. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.006>
- Costadoat, J. (2021). Contribución de los obispos latinoamericanos y caribeños a la confección de *Optatam totius*, *Teología y vida*, 62(3), 389-423. <http://dx.doi.org/10.7764/tyv/623/3/389-423>
- Costadoat, J. (2022a). Recepción del decreto conciliar 'Optatam totius' en las conferencias generales del episcopado latinoamericano. *Estudios eclesiásticos*, 97(380), 45-71. <https://doi.org/10.14422/ee.v97.i380.y2022.002>
- Costadoat, J. (2022b). «Desacerdotalizar» el ministerio presbiteral. Un horizonte para la formación de los seminaristas. *Seminarios*, 67(231), 249-267. <https://doi.org/10.52039/seminarios.v67i231.1526>
- Costadoat, J. (2023a). La formación del clero en América latina y el Caribe, *Revista latinoamericana de teología*, XL(118), 49-65.
- Costadoat, J. (2023b). La formación del clero. Aportes para el Sínodo 2023. *Clar*, 1-2.
- Cura Elena, S. (2010). Sacerdocio común y sacerdocio ministerial: el sentido del ministerio en la Iglesia. En G. Uriábarri (Ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas* (pp. 159-197). Pontificia Universidad Comillas.
- Deane, A. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 90). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- Duquoc, Ch. (1987). La reforma de los clérigos. En G. Alberigo y J. P. Jossua (Eds.), *La recepción del Vaticano II* (pp. 363- 365). Cristiandad.

- Gelain, H. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 207). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- Fuchs, O., & Hünermann, P. (2005). Comentario teológico sobre el Decreto sobre la formación de los sacerdotes. En P. Hünermann y B.J. Hilberath (Eds.), *Comentario teológico de Herder sobre el Concilio Vaticano II* (pp. 384-489). Herder.
- González, M. (1970). Renovación de los seminarios en la línea del Concilio Vaticano II. *Teología y vida*, 11, pp. 155-166.
- Greshake, G. (2006). *Ser sacerdote hoy*. Sigueme.
- Henríquez, L. H. (1987). *Constitución dogmática sobre la Iglesia (Lumen gentium)*. Ediciones Trípode.
- Hünermann, P. (2004). Einleitung: Die Vorgeschichte des Dekrets über die Ausbildung der Priester. En Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Herausgegeben*, (p. 239). Volumen 2. Herder
- Kaplan, G. (2016). The Renewal of Ecclesiastical Studies: Chenu, Tübingen, and Theological Method in *Optatam totius*. *Theological Studies*, 77, 567-592. <https://doi.org/10.1177/0040563916653090>
- Lange, J. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 307). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- Legrand, H. (2020). Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l'Église Catholique et la réforme de l'ecclésiologie courante. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 104, 581-82. <https://doi.org/10.3917/rspt.1043.0551>
- Parra, A. (1978). El proceso de sacerdotalización: Una histórica interpretación de los ministerios eclesiales. *Theologica Xaveriana*, 28, (1), 79-100.
- Proença Sigau, G. de. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II* (p. 186). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.

- Madrigal, S. (2010). Ser sacerdote según el Vaticano II y su recepción posconciliar. En G. Uríbarri (ed.), *El ser sacerdotal. Fundamentos y dimensiones constitutivas* (pp. 159-197). Pontificia Universidad de Comillas.
- Mauti, R. (2023). El proceso de recepción del decreto conciliar *Optatam totius* en las «ratio» de la Iglesia latinoamericana. *Estudios eclesiásticos*, 98(385), 385-412. <https://doi.org/10.14422/ee.v98.i385.y2023.006>
- Mayer, G. (1982). *Todos somos sacerdotes*. Instituto Teológico del Uruguay «Monseñor Mario Soler».
- Noceti, S., & Repole R. (2017). *Commentari ai documenti del Vaticano II*. EDB.
- Noemi, J. (2006). Sacerdotes de Cristo hoy. *Mensaje*, 55(552), 24-26.
- Pironio, E. (1961). En *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticanii II* (p. 326). Volumen III, VIII. *Typis polyglottis Vaticanis*. 1966.
- Ratzinger J. (2018). *Obras completas*, XII. BAC.
- Routhier, G. (2014a). Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatam totius: débats inachevés et questions pendantes. *Revue théologique de Louvain*, 45, 25-51. <https://doi.org/10.2143/RTL.45.1.3013224>
- Routhier, G. (2014b). L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle. *Revue Théologique de Louvain* 41 (1), 86-112. 161-179. <https://doi.org/10.2143/RTL.41.1.2045861>
- Taborda, F. (2019). *La Iglesia y sus ministros. Una teología del ministerio ordenado*. San Pablo.
- Trigo, P. (2020). *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. En el cristianismo latinoamericano*. Maliaño.
- Trigo, P. (2021). La reforma del ministerio ordenado en la teología. *Revista Latinoamericana de Teología*, XXXVII(113), 163-181.

OTROS MARCOS DE REPRESENTACIÓN DE LA GUERRA, QUE NO HEMOS ESCUCHADO: DE LA «VIDA FUNGIBLE» A LA VIDA BIOGRÁFICA DE UN EXCOMBATIENTE EN PROCESO DE REINTEGRACIÓN^a

Other frames of representation of war, that we have not heard: from «expendable life» to biographical life of a former combatant in the reintegration process

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4779>

Recibido: agosto 3 de 2023. Aceptado: mayo 31 de 2024. Publicado: septiembre 9 de 2024

Adriana María Ruiz Gutiérrez*
Conrado de Jesús Giraldo Zuluaga**

^a Este artículo de reflexión se deriva, a nivel teórico, de la investigación “La vida fungible del migrante irregular: de la vulnerabilidad al uso esclavo” (rad. UPB: 807C-04/23-77); a nivel empírico, de “Marcos de representación del conflicto armado, el delito y el llamado a la no-violencia” (rad. UPB: 750C-08/22-77).

* Doctora en Derecho y en Filosofía. Profesora de Filosofía del Derecho e investigadora de la Escuela de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB, Medellín, Colombia). Directora del grupo de investigación sobre Estudios Críticos adscrito a la misma Universidad. ORCID <https://orcid.org/0000-0001-8588-7795>. Correo electrónico: adriana.ruiz@upb.edu.co

** Doctor en Filosofía. Profesor de la Facultad de Filosofía e investigador del grupo de Investigación Epimeleia de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB, Medellín, Colombia). Coordinador académico de posgrados en Filosofía de la misma universidad. ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1885-9158>. Correo electrónico: conrado.giraldo@upb.edu.co

Resumen

La vulnerabilidad narrativa, producto de la exclusión de los marcos de representación del contexto, que priva a algunos de ser vistos, escuchados y sentidos por la mayoría, implica la precariedad de amplias generaciones transformadas en “vidas fungibles”, esto es, en instrumentos vivos y animados de las máquinas de la guerra. Estos hombres y mujeres, empero, no son engranajes de la destrucción, sino seres con un nombre y una historia singular. Su capacidad de traducir narrativamente la realidad ofrece otro encuadre de interpretación sobre el pasado y el futuro a partir de su llamado a una nueva vida y al fin de la violencia armada. Aquí reside la propuesta de esta contribución, en la que, usando las reflexiones de Hannah Arendt y de Judith Butler, además de una entrevista a profundidad con un excombatiente colombiano en proceso de reintegración, se advierte en la narración la respuesta a la fungibilidad —la condición de existencias usufructuables, reemplazables y matables— de forma que se posibilita una vida biográfica, cargada de porvenir.

Palabras clave

Figuras anónimas; Hannah Arendt; Judith Butler; Máquinas de guerra; Marcos de representación; Narración; Reintegración; Vulnerabilidad.

Abstract

Narrative vulnerability, a product of the exclusion of context representation frameworks, which deprives some of being seen, heard and felt by the majority, implies the precariousness of large generations transformed into expendable lives, that is, into living and animated instruments. of the machines of war. These men and women, however, are not gears of destruction, but beings with a unique name and history. His ability to narratively translate reality thus offers another frame of interpretation about the past and the future, based on his call for a new life and an end to armed violence. Here lies the proposal of this contribution, that, making use of the reflections of Hannah Arendt and Judith Butler, in addition to an in-depth interview with a former combatant in the process of reintegration (Colombia), notes in the narration the answer to his fungibility (usufruct, replaceable and killable existences), making possible a life biographical, charged with the future.

Keywords

Anonymous figures; Hannah Arendt; Judith Butler; Narration; Reintegration; Representation frames; Vulnerability; War machines.

Introducción

Imaginar y cristalizar una política contra la guerra demanda la revisión de los marcos de representación dominantes, que regulan nuestras disposiciones éticas y afectivas frente a la protección y la destrucción de los demás (Butler, 2011, 2017). «Enmarcar» la violencia significa poner límites a lo pensable —y, por lo tanto, a lo impensable—, modulando nuestra experiencia visual y auditiva sobre la realidad. En efecto, el marco hace y re-hace los bordes de la guerra, fijando y exceptuando ciertos orígenes, cuerpos, eventos y efectos sobre lo real; selecciona y contiene determinado escenario interior que guía la comprensión de los traumas del pasado y su actualidad en el presente, así como las incertidumbres y los anhelos del porvenir. Los marcos son, pues, operaciones de poder sobre la realidad temporal de la guerra. En la obra *1984* —aparecida por primera vez en 1949—, y con enorme lucidez, George Orwell nos lo advierte: "Quien controla el pasado controla el futuro. Quien controla el presente controla el pasado" (2014, p. 42).

De este modo, la evasión y la ruptura del encuadre hegemónico sobre la guerra constituyen la condición *sine qua non* del «aparecer» entre otros, a partir de la narración de la propia historia, capaz de traducir el pasado violento y su inversión en el futuro. He aquí la cuestión que exige ser pensada: los marcos dominantes de representación gobiernan las dimensiones visuales y narrativas de quienes pueden o no ser reconocidos. Mientras algunos están contenidos, explícitamente, en las plasmaciones sobre lo real, otros bordean con dificultad la versión de la realidad debido a su condición espectral; son siluetas de gente borrosa, anónima y enigmática, forzada a desaparecer en las brumas del afuera. Esto explica su condición de seres fungibles —usufructuables, subrogables, matables y no duelables—, ya que su asesinato es consecuencia de su excepción permanente. En analogía con la sociedad orwelliana, las figuras anónimas, que no están contenidas en las versiones sobre la existencia social, son «vaporizadas». Sus nombres y su paso por el mundo son borrados.

Durante los últimos años, algunas narraciones de excombatientes han cuestionado los marcos hegemónicos de representación del conflicto armado colombiano, revelando la «vulnerabilidad socio-económica» como causa de alistamiento en los grupos alzados en armas y, a su vez, como obstáculo para rehacer el presente y soñar un porvenir distinto a la violencia (Ruiz & Rincón, 2021; Ruiz, 2022). Además, también descubren una «vulnerabilidad narrativa», concepto inexistente en la literatura académica, pero constatable empíricamente y desarrollable a partir de las reflexiones de Butler sobre la precariedad (2006)—1) Todos somos precarios narrativamente, ya que estamos expuestos a variadas condiciones lingüísticas; 2) Algunos son más vulnerables debido a deficiencias infraestructurales: la mayoría de los excombatientes eran menores cuando ingresaron a los grupos armados; el 75 % son analfabetos y el 90 % tiene una afectación emocional que «erosiona» su capacidad narrativa (Ruiz & Rincón, 2021; 3) Los marcos hegemónicos de representación determinan qué se ve y qué se escucha, exceptuando ciertas voces de la esfera pública (deformación, manipulación, censura)—. En efecto, dicha «vulnerabilidad narrativa» los constituye a lo largo de sus vidas, y se exacerba durante su transición a la vida civil: según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística, el 46.7 % de los colombianos «no quisiera tener de vecino a un excombatiente» y el 49 % no estaría dispuesta a trabajar con un desmovilizado" (2019, p. 19). La consecuencia es evidente: la evaporación de generaciones de «figuras anónimas» de los marcos del contexto es directamente proporcional a la fungibilidad de sus vidas y a la futilidad de su futuro, ya que son concebidas como meros ensambles de las maquinarias de guerra.

Sin embargo, en sus relatos, los excombatientes en proceso de reintegración también hacen un llamado a una nueva vida y al fin de la violencia como anhelo de futuro. Precisamente, a pesar de las condiciones infraestructurales deficitarias y de haberse enlistado en las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) cuando tenía doce años, Eⁿ advierte que "por culpa de la guerra pasaron muchas cosas. Y lo que yo quiero es que no se vuelva a repetir todo esto" (comunicación personal, sesión 5, 14 de julio de 2022). Para complementar las reflexiones arendtianas, en estos nuevos contextos lingüísticos los relatos de los excombatientes configuran un tipo de «natalidad narrativa», una existencia narrada, capaz de invertir la fungibilidad de cientos de vidas

carentes de valor —que una vida no deje huella de dolor en el espacio público significa que está viva biológicamente, pero que no es una vida para la mayoría— (Butler, 2011). La palabra contenida en un relato tiene la potencialidad de crear un mundo compartido y, al mismo tiempo, de destruirlo.

Aquí reside el objetivo general de esta composición sobre futuros singulares: descubrir otros marcos de interpretación, alternativos, donde se incluyan las narraciones de aquellas figuras ausentes y anónimas de los modelos que gobiernan la representación de la violencia, para imaginar un porvenir distinto a la transformación de cientos de miles de vidas en meros instrumentos vivos y animados de la guerra. Para este propósito, además de acudir a las reflexiones de Arendt sobre «figuras anónimas» y de Butler sobre «marcos de representación», se entrevistó a profundidad a un excombatiente en proceso de reintegración, con quien se tuvo contacto preliminar en numerosos momentos, en la Agencia Colombiana para la Reincorporación y la Normalización (ARN). Atendiendo al consentimiento informado suscrito entre el entrevistado y los dos grupos de investigación, Estudios Críticos y Epimeleia, adscritos a la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), el excombatiente se refiere como Eⁿ—la inicial de su nombre propio, a la *n* potencia—. En esta reflexión se presentan, sin filtros ni alteraciones, algunos fragmentos de las cinco sesiones con él, llevadas a cabo entre mayo y julio de 2022 y en las que también participaron los investigadores Mónica María Velásquez, Gloria Stella Zapata, David Rincón Santa y Juan José Ospina, además de los comunicadores de la Unidad de Divulgación Científica de la Dirección de Investigación y Transferencia (CIDI) de la UPB.

Como ejemplo de la narrativización de un futuro posible, se introduce, así, el relato de Eⁿ, cuya representación, además de poner en tela de juicio ciertos marcos de explicación del conflicto y sus causas, revela la vulnerabilidad política, social y económica como una razón fundamental para alistarse en los grupos armados —pobreza, destierro, masacres, reclutamiento, dependencia económica—, así como numerosos anhelos de futuro —música, educación, espacios de escucha y de narración biográfica—. Asimismo, la narración de Eⁿ revela su resistencia a la violencia armada, anhelando otras posibilidades de ser en obra, en virtud de sus propias capacidades y sus ensueños de infan-

cia: "Siempre con la mirada y la frente en alto y la mirada hacia el frente y seguir la vida" (comunicación personal, sesión 5, 14 de julio de 2022). Este anhelo de futuro exige, pues, «erosionar» los marcos hegemónicos de interpretación sobre el pasado y el porvenir, propiciando otras disposiciones afectivas y cognitivas que, sin excusar, ni negar las responsabilidades individuales, permitan la aparición de las figuras anónimas y, por lo tanto, la planeación de un porvenir más humano.

Otros marcos de guerra

Los marcos de guerra distinguen las vidas meritorias y las muertes lamentables de aquellas indignas de cualquier atención y melancolía por sus pérdidas; "no sólo organizan una experiencia visual, sino que, también, generan ontologías específicas del sujeto" (Butler, 2017, p. 17). Algunos serán reconocidos como vidas humanas, mientras otros existirán biológicamente, sin ser admitidos a plenitud en las normas de reconocimiento. En este caso, los encuadres de la guerra producen y reproducen la violencia que golpea históricamente a determinadas «poblaciones indignas» de cuidado, cuyas pérdidas no suscitan ni luto ni melancolía. Porque ciertas vidas no califican como tales desde el principio hasta su desaparición, incluso, de existencias —aún— no nacidas. La violencia se estira, así, durante todas las edades de generaciones completas; viejos y jóvenes comparten un mismo pasado de guerra y un futuro incierto de desposesión.

Quizás la mejor alegoría de esta cruenta escena de la antropofagia bélica, que devora a centenares de generaciones de hombres y mujeres —la mayoría inerme ante la violencia, y sin ningún valor para los demás—, se halle en *Saturno devorando a su hijo* (1821-1823) de Francisco de Goya. Entre otros planos, el marco de esta pintura destaca la mirada desorbitante y la boca sangrienta de un padre enloquecido y brutal, el titán Saturno —Crono, en la mitología griega—, que despedaza el cuerpo de su pequeño hijo. La cabeza de la víctima y sus miembros superiores están parcialmente engullidos, mientras la sangre gotea sobre el cuerpo del infante, rígido y cadavérico. Entretanto, en el desplazamiento de la mirada se observa algo más atroz: las manos del padre, que se

entierran en la espalda destrozada del niño (Denizeau, 2018). Esta plasmación del horror, que excede el mero objetivo de la destrucción física, define, como ninguna otra, la vida de generaciones completas agarradas por la violencia de la guerra, pasada y por venir.

Pierre Paul Rubens también enmarcó *Saturno devorando a su hijo* (1637), aunque de una forma más cruel, puesto que el padre descuartiza vivo a su propio vástagos, quien lo mira horrorizado, sin que pueda aducir, a diferencia de Goya, una demencia pasajera (Denizeau, 2018, p. 14). Y esta mirada de horror, más allá de la estricta interpretación mitológica, nos afecta a todos; la cara, horripilada y horripilante de la violencia de la guerra, nunca puede ser evitada; «nos concierne, uno a uno» (Cavarero, 2009, p. 36). Porque en cada escena de destrucción yace la singularidad de un hombre que se reconoce en los ojos del espectador; no puede existir una vida y una muerte singular sin la presencia de otros.

De manera que, en palabras de Butler, "no existe la vida ni la muerte sin que exista también una relación a un marco determinado" (2017, p. 20). Una y otra dependen, necesariamente, de los marcos de reconocimiento, que admiten o descartan la humanidad de los demás. Ciertas generaciones, aunque vivas en términos físicos, existen y fallecen históricamente por fuera del encuadre del contexto. En efecto, el marco instituye y, además, exceptúa las vidas y las perdidas que serán o no reconocibles; pone en circulación su mérito o su desvalor, a fin de establecer la hegemonía respecto a otras versiones sobre la realidad. Así, la reiteración en la circulación del encuadre conserva, aplaza o suspende —en ocasiones, indefinidamente— el estatuto ontológico de amplias poblaciones dignas o inmerecedoras de protección.

Ahora bien, los marcos, además de producir y comunicar una forma de conocimiento sobre los otros, también suscitan y guían nuestras reacciones morales —que toman la forma de afectos—. No hay duda de que "lo que sentimos está en parte condicionado por la manera como interpretamos el mundo que nos rodea" (Butler, 2017, p. 68). En concreto, el luto, la tristeza, el terror, la repugnancia, la revancha, el sadismo, la aceptación dependen de los marcos habituales de representación que gobiernan nuestros modos de mirar, escu-

char y sentir el entorno. En efecto, determinados planes interpretativos, que no controlamos del todo, en cuanto elaborados y comunicados desde afuera, modulan, diferencialmente, nuestras respuestas morales respecto a la protección o la destrucción de los otros. Por lo tanto, nuestras implicaciones afectivas y valoraciones morales dependen de la estimación y de la negación de la humanidad de ciertas poblaciones.

De ahí que encuadrar un contexto implique hacer o no visible y cognoscible la vida y la muerte de unos ante la mirada melancólica o complaciente de los demás. Tratándose de los marcos de la guerra —así como de la pobreza, la migración, la esclavitud, el racismo, la prisión—, resulta evidente la escisión entre vidas dignas y no meritorias de atención, y entre muertes lamentables y no merecedoras de luto y melancolía. Ahora, como ningún otro, el encuadre de la guerra opera a través de los sentidos, "diferenciando los gritos que podemos oír de los que no podemos oír, las visiones que podemos ver de las que no podemos ver, y lo mismo al nivel del tacto e incluso del olfato" (Butler, 2017, p. 81). En otros términos, el encuadre selecciona, recorta y dispone el plano interior de la guerra, cercando y descartando ciertos rostros, palabras, sucesos y efectos que producen respuestas morales y afectivas, diferenciales.

Todavía más, las formas de representación inciden directamente en la materialidad de la violencia contra ciertas poblaciones: "Cuando una vida se convierte en impensable o cuando un pueblo entero se convierte en impensable, hacer la guerra resulta más fácil" (Butler, 2011, p. 24). Ser matale por cualquiera y no duelable por la mayoría constituye, entonces, la condición de cientos de hombres exceptuados de los marcos históricos de representación de la violencia. De ahí la necesaria revisión de los encuadres hegemónicos de interpretación sobre lo que somos. O más bien, contra la exégesis de la comprensión habitual de la realidad, generalmente breve y maniquea, se impone la forzosa tarea de la permanente traducción. Porque "la labor de interpretación lo es, virtualmente, de traducción" (Sontag, 2012, p. 16). La violencia, al igual que el arte, nos exige «desgajar» cada uno de los elementos de la totalidad de un conjunto: A, B, C, X, Y, Z; y así hasta el infinito, pues cada interpretación es tan solo un bosquejo provisional de aclaración, siempre inacabado.

En efecto, dice el intérprete: "Fíjate, ¿no ves que X es en realidad, o significa en realidad, A? ¿Qué Y es en realidad B? ¿Qué Z es en realidad C?" (Sontag, 2012, p. 16). El intérprete procura conciliar, sucesivamente, el significado original de un texto, un sonido, una imagen, con las exigencias posteriores de comprensión de sus destinatarios; sin llegar a suprimirlos o componerlos de nuevo, erige otro sentido en ellos; el contenido latente en la textura manifiesta y delimitada por el marco. En estos casos, la interpretación como medio de revisión, evasión, subversión de la realidad circulante constituye un acto liberador; ya que siempre descubre un subtexto distinto al patente.

No obstante, en algunos contextos sociales y culturales, la comprensión resulta "reaccionaria, impertinente, cobarde, asfixiante" (Sontag, 2012, p. 18). De ahí la doble valencia de los encuadres de representación que amplían o restringen, eximen o sofocan, preservan o destruyen el pasado muerto y los sueños de futuro. No hay duda de que ciertos marcos de comprensión — contenidos, interpretaciones y justificaciones de la violencia— hacen y re-hacen la guerra por todas partes y a todas horas; hacen parte de la materialidad de la destrucción, en tanto arrojan determinada versión sobre el contexto bélico. Sin embargo, siempre existe alguien que escapa del marco de comentario o interpretación de un acontecimiento, incluso otros elementos visuales y narrativos ausentes en la delimitación habitual sobre lo real; siempre se deja algo, y a alguien, también, por fuera de la circulación. El desplazamiento en el interior del marco circulante rompe necesariamente con el encuadre de la realidad, ampliando la delimitación sobre lo real, para ver, escuchar y sentir de modos distintos a los regulados.

En principio, este «control de la realidad», o «doblepensar», en la neolengua orwelliana, implica "negar la existencia de la realidad objetiva sin dejar ni por un momento de saber que existe esa realidad que se niega" (Orwell, 2014, p. 227). Esta proposición, tan actual como inquietante, y que hace parte de las máximas del Partido del Gran Hermano —Ingsoc, abreviatura de «socialismo inglés»—, «la ignorancia es la fuerza», demanda la incesante producción y reproducción de un relato, siempre alterado, capaz de aislar a los sujetos del pasado. No hay que olvidar, dice Orwell, que el "poder solo puede conservarse de manera indefinida mediante la reconciliación de las contradicciones" (2014,

p. 229). Sin embargo, cualquier marco, incluso el reescrito una y otra vez por el Ministerio de la Verdad, con el propósito de mantener la estabilidad del Partido mediante una «demencia controlada», resulta vulnerable a la transvaloración del tiempo y el espacio representado. Winston Smith, el protagonista de la novela *1984*, lo sabe: "La cordura no es estadística" (2014, p. 230).

En términos análogos, Butler nos enseña que "el marco no mantiene todo junto en un lugar, sino que él mismo se vuelve una especie de rompimiento perpetuo, sometido a una lógica temporal mediante la cual pasa de un lugar a otro" (2017, p. 26). Ahora, la ruptura del encuadre abre una grieta en el interior del contexto, cuyo contenido se expone a la contrastación con el afuera del confinamiento. Los parecidos y las contradicciones resultan insoslayables, descartando y generando variados desplazamientos cognitivos y afectivos sobre lo real. No menos importante, el quiebre del marco también deja al descubierto los intereses del poder que controlaba la realidad (Butler, 2017). A consecuencia de la ruptura, aparecen, por supuesto, acontecimientos excluidos y figuras anónimas que cuestionan el reconocimiento selectivo y diferencial de la vida y la pérdida de algunos respecto a otros, subrayando su presencia real; entonces, "ciertos tipos de vida pueden volverse visibles o cognoscibles en su precariedad" (Butler, 2017, p. 81).

La aparición de las vidas fungibles y anónimas

El desplazamiento crítico y la ruptura de la versión hegemónica sobre la violencia de la guerra constituye la condición fundamental para el «aparecer» entre otros, a partir de la narración de la propia historia, capaz de recrear el pasado violento y proyectar el porvenir. De ahí la importancia del relato, ya que "la posibilidad de representarse el nacimiento y la muerte, de pensarlos en el tiempo y decírselos al Otro, al compartirlos con otros (la posibilidad de narrar), funda la vida humana en lo que tiene de específico, de no-animal, de no-fisiológico" (Kristeva, 2013, p. 50). En este sentido, la presencia de las figuras anónimas produce otra forma de conocimiento, asociada al ver, el oír y el sentir ciertas vidas y pérdidas, ausentes de los marcos dominantes de representación que nos gobiernan. En concreto, la aparición de ellas colisiona con los binomios

de «vida digna + muerte inmerecida = cuidado y lamento por la perdida» y «vida indigna + muerte merecida = abandono y frialdad por la perdida», porque sus rostros y sus voces reivindican su estatuto de humanidad, guiando otras interpretaciones sobre el contexto —migración, racismo, guerra, tortura, explotación, entre muchos otros—.

No hay duda de que la revelación de estos hombres y mujeres solitarios y anónimos pone en tela de juicio los encuadres dominantes sobre lo real, introduciendo escenarios dejados históricamente en la parte exterior del marco. De manera que el problema no reside tanto en el olvido cuanto en la ignorancia de aquello que está por fuera de la interpretación de lo real, que resulta impensable; no existe siquiera en la imaginación más audaz. Por ejemplo, los prisioneros de Guantánamo aparecieron a través de unos poemas que circularon en Internet, introduciendo otra versión que excedía nuestra comprensión de la realidad. La filtración y la contaminación de la versión circulante sobre la guerra expuso la falibilidad de dicha versión debido a la disconformidad con el contenido de la poesía carcelaria. En efecto, los poemas de los reclusos rompieron con la interpretación hegemónica sobre la violencia carcelaria porque, además de evadirse del aislamiento físico y narrativo producido por los muros de la prisión, mostraron la división definitiva de aquellos que cuentan y no como humanos.

La aparición de las figuras anónimas origina, por lo tanto, las propias circunstancias de reconocibilidad —"condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento"— (Butler, 2017, p. 19), que permiten verlas, escucharlas y sentirlas en la esfera pública. Al respecto, la pintura, la fotografía, el poema, las cartas, entre otros recursos visuales y narrativos, desplazan nuevos contenidos idóneos para crear contextos alternativos de interpretación sobre los acontecimientos y los actores involucrados. Este desplazamiento crítico resulta inevitable si queremos comprender el pasado y, particularmente, escuchar los ecos del porvenir. Por supuesto, esto no implica absolución ni justificaciones de ningún tipo, ni institucionales ni ideológicas, sino traducciones más responsables de la realidad.

Puntualmente, la irrupción narrativa de los seres solitarios de representación —y, por lo tanto, de reconocimiento— muestra que la guerra se estira a lo largo de ciertas vidas y transforma a generaciones completas en sus víctimas, sus trabajadores y sus supervivientes permanentes. Ellos son modelados y deformados como instrumentos fungibles de la destrucción, siempre intercambiables, sustituibles y desecharables por las variadas máquinas de guerra (Deleuze & Guattari, 2004). Que una vida sea fungible significa, entonces, que carece de toda humanidad, debido, por obvias razones, a su desaparición del mundo de los vivos, a la privación de todo reconocimiento. Esto se explica porque el encuadre de la violencia de la guerra pone en funcionamiento la conservación y la eliminación de aquello que está incluido o destituido de la representación. En términos exactos, esto significa que "los marcos son parte de la materialidad de la guerra" (Butler, 2017, p. 14).

Así las cosas, dejar plantada una vida en los meros márgenes de representación conduce a su uso y a su eliminación posterior. Ahora, la narración biográfica constituye el modo para invertir la fungibilidad de amplias poblaciones convertidas en meros engranajes de las máquinas de guerra. Los relatos, en el acto de la aparición y la representación, vivifican a las figuras anónimas y fungibles, incluso a quienes han muerto sin narrar su paso por el mundo, porque "las palabras sí pueden sobrevivir para contarla" (Butler, 2017, p. 91). La primera persona del singular narra el pasado y también verbaliza la proyección del futuro, sus miedos y sus esperanzas (Traverso, 2022).¹

De ahí el enorme valor de la narración de las figuras anónimas como remedio a la fungibilidad de sus vidas y, por lo tanto, a la futilidad del futuro de sus existencias, desde el principio espetrales, incluso las aún no nacidas —a diferencia del «yo», "pensarnos como 'existencia' supone pasar de un pensamiento metafísico a uno narrativo" (Mèlich, 2019, p. 33). Si soñamos con remendar nuestro presente descoyuntado (Arendt, 2005; Benjamin, 2010), tendremos

¹ Al respecto, la película *Shoa* (1985), de Claude Lanzmann, representa el mejor ejemplo de la reanimación del pasado muerto a través de la singularidad de sus víctimas. La película introduce, en efecto, otro marco de representación sobre la violencia nazi, a través de la subjetividad de quienes vivieron el acontecimiento, también por medio de sus traumas y sus demonios de guerra. Por esta razón, después de la película de Lanzmann, «el exterminio en masa dejó de ser una categoría abstracta e inaprensible para convertirse en una herida infligida a seres reales en sus cuerpos y sus almas. De repente, los conceptos elaborados por las ciencias sociales para definir esta experiencia histórica —fascismo, totalitarismo, genocidio, barbarie, destrucción o dialéctica de la razón, etc.— parecían totalmente huecos frente a esos testimonios, esa asfixiante acumulación de sufrimiento. La fuerza indiscutible de *Shoa*, que sacó a hombres y mujeres del anonimato para centralos en el centro de un cataclismo, modificó radicalmente nuestra percepción de la historia» (Traverso, 2022, p. 122).

que iniciar por redimir el *bíos* —y no la *zoé*—, la vida biográfica de aquellos postergados históricamente de todo porvenir debido a su transformación en instrumentos vivos y animados de la violencia de la guerra, usufructuables y matables por generaciones.

El futuro en «carne propia», según Eⁿ

Citando a Plotino, Jorge Luis Borges advierte sobre el problema del tiempo: "Hay tres tiempos, y los tres son el presente" (2005, p. 243). El presente del pasado, colmado de recuerdos, de memoria vivida —literalmente, *recordar*: *re-*, volver a; *cordari*, de *cor*, *cordis*: corazón. El verbo implica "volver a pasar por el corazón lo que ya una vez pasó por él" (Solano, 2012, p. 45)—; el presente del presente, que se agota en la fugacidad del instante; y el presente del futuro, cargado de temores y de esperanzas. Entonces, si el hoy está henchido de mañana, hay que nombrarlo y, especialmente, ponerlo en obra mediante gestos, palabras y acciones. Cuenta Pedro Salinas que, en cierta ocasión, el poeta Juan Maragall llevó a una niña, que no conocía el mar, a la orilla del Mediterráneo. En frente de él, "ella pronuncia como un conjuro: ¡Mar! Y con ellos, en ellos, sujetada a la inmensa criatura indómita del agua, encierra la vastedad del agua, de sus olas, del horizonte" (2002, p. 364). No hay duda de que la narración presente toma posesión del futuro singular, sus demonios y sus anhelos, porque nos lanza hacia el pasado, y este, en lugar de llevarnos hacia atrás, nos empuja hacia delante una vez más.

"Observado desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre pasado y futuro", señala Arendt que el tiempo está partido por la mitad, entre el pasado y el futuro, es decir, que no es un continuo, una sucesión ininterrumpida (1996, p. 16). La brecha entre lo hecho —ayer— y lo por hacer —porvenir— es una potencia singular —*dynamis*, capacidad o poder humano—, y no un simple intervalo temporal, para invertir el pasado vivo, que, en ciertas existencias abrumadas por el uso y el consumo de la violencia armada, simboliza el peso de generaciones completas. Lo mismo que Sísifo, que empuja un peñasco, inagotablemente, sintiendo un precario relámpago de libertad mientras deposita la roca para empezar de nuevo, cientos de figuras

anónimas, convertidas en instrumentos animados, refuerzan las máquinas de guerra, que se renuevan sin cesar debido a la intercambiabilidad y la sustituidoriedad de sus engranajes vivos —cualquiera puede ocupar el lugar de otro, en cuanto sea funcional, porque ambos no son más que instrumentos fungibles—.

No obstante, siempre es posible evadirse de la carga inerte en las espaldas, marchando hacia el futuro. Por obvias razones, el porvenir es tan singular como el pasado: "Sólo el hombre puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor. La distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad" (Arendt, 2005, p. 206). Y la narración revela la singularidad de aquel que dice en pasado y, así mismo, en porvenir, apareciendo ante otros, no como un mero instrumento vivo y animado, sino *qua* hombre: "Algunas personas no tienen la experiencia que uno tiene; yo soy un personaje que tengo, pues, muchas experiencias y que las he vivido en carne propia. Entonces sí, bueno hablar con la gente, para que conozcan las historias de uno..." (Eⁿ, comunicación personal, sesión 1, 10 de mayo de 2022).

Con el relato, la figura fungible evade los bordes y se inserta en los marcos de representación para ser visto, escuchado y sentido por los demás —porque "una vida sin acción ni discurso está literalmente muerta para el mundo" (Arendt, 2005, p. 206)—. Y con su aparición surge el comienzo biográfico, la natalidad lingüística, que lo crea y lo forma como un ser singular, un *quién* de carne y de nombre. Y como en la narración siempre anida lo nuevo, "con cada nacimiento, algo singularmente nuevo entra en el mundo" (Arendt, 2005, p. 207). Por esto, la pregunta ¿quién eres tú? siempre envuelve la sorpresiva presencia del recién llegado, anónimo y solitario, que descubre el pasado verdadero y las posibilidades de un porvenir renovable.

En consecuencia, basta con introducir la narración de Eⁿ, un excombatiente en proceso de reintegración, para advertir, sin justificar acciones, ni excusar responsabilidades, los déficits infraestructurales que golpean a generaciones completas transformadas en instrumentos vivos y animados de la violencia armada, así como la importancia de la narración biográfica para suspender la superfluidad de la vida y la futilidad del futuro de muchos, anónimos y solitarios, atrapados en los dientes de las máquinas de guerra. El relato salva, sin duda,

un trozo de la propia vida, porque singulariza su paso por el mundo, y también la de otros que están por nacer. Que una generación de hombres y de mujeres sea *in-fungible* —del prefijo *in-*, que implica negación, y *fungible*— significa que es meritoria de un presente del futuro distinto a la destrucción violenta. Empecemos, entonces, por introducir en el marco de representación la infancia de Eⁿ, antes y durante la violencia de la guerra:

Yo vengo de una parte muy lejana. Mi niñez fue muy dura, porque [carraspea] yo quedé en el vientre de la mamá cuando me mataron a mi papá [lo mataron los paramilitares por robarle doce millones de pesos]. No lo alcancé a distinguir. Y, pues, me tuvo mi mamá. Y, cuando yo me sentaba apenas, fui robado por mi abuelita. No me quiso entregar. Yo me quedé con ella un poco de tiempo, por ahí hasta la edad de siete años. De ahí ya me cogió otra familia, porque en eso ya mi abuela se enfermó y no tuvo cura. A ella le cayó una enfermedad y se la llevó. Ya en agonía de muerte, me mandó a buscar. Yo dormía por allá en los zarzos que llaman, por allá casi en el techo de la casa. Y, entonces, yo bajé. Ella me dijo que se iba a morir, que yo quedaba con una tía y el marido de la tía. Ella me recomendó a ellos. Ellos ya me acabaron de levantar. De ahí pa'cá ya eran los [carraspea] desplazamientos.

En la época que yo me estaba levantando, ya era la época de la violencia. Me crié en el medio de la violencia. Se metían los paramilitares donde uno estaba, en la finca o a tocarle la puerta a cualquier hora y ¡tienen tantos minutos pa' que se vayan! [enfatiza]. Le robaban todas las cosas a uno. Entonces yo andaba siempre era con un animalito que me cogieron cuando yo tenía cinco años. Entonces, yo le echaba era mano a ese animalito y camine, a pie limpio, porque no tenía, pues, como boticas pa' uno andar y no quedar a pie limpio, porque [a] uno le tocaba salir volado. Huyéndole a la muerte, porque lo mataban a uno. Eso era una cosa muy terrible, porque uno de la edad de siete, ocho años, y viendo unas cosas de estas. Y, sí, muy sufrido por la violencia. Entonces ya nos íbamos pa' otros lugares. Uno salía a los pueblos era por allá a sufrir. Uno salir de la finca donde tenía sus bienes, a salir a un pueblo donde, mejor dicho, a uno le tocaba dormir por ahí debajo de un plástico. Era esa pilonera de gente, de desplazados. Eso es una cosa muy dura, durísima. (Comunicación personal, sesión 1, 10 de mayo de 2022)

Hay veces en las que contar sí importa, sobre todo cuando los números son conocidos, pero no significan nada por el «desvalor» de ciertas vidas para la mayoría. Y esto se debe, dice Butler, "a que los cuerpos atacados y destruidos ya se habían concebido como un puro instrumento de guerra" (2017, p. 28). Según la Comisión de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición —creada en el marco del *Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*, suscrito entre el Estado colombiano y las FARC-

EP—, 64 084 menores —registrados— murieron a lo largo de más de treinta años de conflicto armado. Esto hace que el país «llevé al menos unas tres generaciones perdidas»; adicionalmente, para el periodo entre 1985 y 2021, se registran 8 219 403 de víctimas de desplazamiento forzado, según el Registro Único de Víctimas, y la Comisión, en su informe final, documentó que la mitad de las víctimas eran niños cuando huyeron de sus hogares (EFE, 2022). Hoy por hoy, Colombia representa, en términos del Observatorio de los Desplazamientos Internos y el Centro Noruego para los Refugiados, el tercer país con más desplazados durante el 2021 (ACAPS, 2022).

El relato de Eⁿ continúa así:

Yo tuve, en esos momentos, cinco desplazamientos, porque pa' donde uno volteaba: *No, que no era pa' la finca, sino pa' otro lado*. Y estas personas [paramilitares] entraban, pues, a hacer estas cosas era pa' robarles los bienes a los campesinos, le robaban todo a uno. Bueno, entonces, me fui criando en el medio de una cosa de estas, que yo, pues, nunca desearía que más niños vivieran esta situación. Eso es una cosa terrible. Esto es una cosa muy aterradora. Fuimos creciendo en el medio del conflicto. Entonces cuando tenía los doce [años], me tocó sacar la cédula obligada, porque, por allá, después de los desplazamientos, otra vez, pues, se entraban cada rato cuando la gente se estaba medio cuadrando, se entraban, otra vez, a matar y a robarle todos los bienes a la gente. Entonces los niños que no tuvieran cédula a la edad de doce años, la cabecita mocha y al río, porque se volvían guerrilleros. Entonces ahí fue donde [hace una pausa] nos sacaron cédula a todos. Incluso, la foto de la cédula mía es [la] foto de [un] niño de doce años. Así como yo lo viví en carne propia, mucha, mucha gente también lo vivió y, por eso, es que existen los conflictos.²

Y [a] muchos niños también mataron, muchos, muchos. Por ejemplo, en el [...] mataron [a] un niño de cuarenta días, lo partieron por [carraspea] los piecitos hasta la cabeza, lo partieron así [ejemplifica con las manos] a punta de machete, porque se volvía guerrillero. Eso es una cosa muy azarosa. Entonces, por debido a eso, muchas personas cogieron las armas. Porque en una cosa de esas, todo el mundo busca es defenderse. Porque así uno fuera un niño [pausa]... Los niños buscan es refugio. Muchos niños de por allá, o sea, muchas personas, así que fueron niños, cogieron las armas para tomar una defensa propia. Entonces decían: *¡No, que yo no voy a hacer matar, que vamos pa' tal parte, que vamos pa' los paramilitares!*; *no, ¡yo me voy para la guerrilla más bien porque allá no lo matan a uno y uno antes va a matar!* Entonces, eso eran cadenas. Lo convidaban a uno. El que no quería irse para los paramilitares, por venganza que le hayan matado familia, entonces, volteaban pa' la guerrilla y algunos se iban pa' los paramilitares, pero no duraban ni quince días. Yo tenía un primo por parte de la familia de mi mamá. Estábamos, así, por ahí, en [...]: *¿Usted cuando*

² La cédula de ciudadanía es el documento de identificación de los colombianos mayores de edad, es decir, mayores de dieciocho años.

grande pa' dónde se va a ir? No, que yo me voy pa' tal parte, que yo me voy pa' los paracos. El otro: *Yo me voy pa' la guerrilla.* Entonces, yo me voy... O sea, comentarios así. Entonces, el que se iba pa' los paramilitares, a los quince días: *No, mataron a fulano.* Entonces, sí, *que mataron a fulano. ¿Sí vio? Se fue pa' los paracos; en cambio uno en la guerrilla dura más.* (Comunicación personal, sesión 1, 10 de mayo de 2022)

Yo decidí irme porque yo le corría era a la violencia que había. Le corría era a la violencia. Porque por mi tierra, donde yo nací, donde yo me crie, había mucha violencia; hacían muchas masacres; los niños de doce años los mataban. Entonces uno niño, pero uno se crio fue en el medio de, viendo todas estas cosas. Entonces por eso decidí irme. (Comunicación personal, sesión 2, 2 de junio de 2022)

A mí me tocó fue, pues, buscar refugio, que fue tomar la decisión de irme pa' las FARC. Allá uno da un paso, de ser civil allá pasar a ser un militar. Ya las cosas son más diferentes, pero cuando eso yo era a un niño. Yo tenía, por ahí, doce años. Entonces, ese fue el motivo que me llevó a la selva, y, prácticamente, me acabé de criar fue en la selva. Nos tocaba trabajar común y corriente, porque allá éramos, pues, campesinos. Éramos campesinos armados. Trabajamos y, pues, cargábamos las armas para defendernos del enemigo. (Comunicación personal, sesión 3, 9 de junio de 2022)

En términos del Protocolo II (1977), también conocido como Protocolo adicional a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados sin carácter internacional, se entiende que hace parte de los crímenes de guerra reclutar o alistar a niños menores de quince años en fuerzas o grupos armados o utilizarlos en las hostilidades, sea en conflictos armados internacionales, sea en no internacionales. La Oficina de la Representante Especial de la Secretaría General para los Niños y los Conflictos Armados (s.f.) ha sido enfática en subrayar la indistinción entre el «reclutamiento forzoso» y el mal llamado «reclutamiento voluntario» —con lo que se alude a la decisión de los niños de enlistarse para sobrevivir a la discriminación, la violencia y la pobreza—, puesto que en ambos casos comandan adultos. En Colombia, según la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) —el componente de justicia del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición—, al menos 18 677 menores de edad —registrados— fueron reclutados como niños-soldados por las FARC-EP. Casi el 70 % de las víctimas acreditadas son familiares que «aún buscan a los menores afectados», posiblemente desparecidos o asesinados, además de haber sido sometidos a torturas, tratos crueles y humillantes y otros actos inhumanos durante su permanencia en filas. Así las cosas, el director de la JEP no dudó en afirmar que "instrumentalizar niños y niñas en el conflicto ha arrojado dolor en

la sociedad colombiana" (EFE, 2021). Claramente, estos hechos arrojan cierta luz sobre la guerra todavía no vista, ni oída, ni sentida, donde aparecen miles de niños fungibles, atravesados, desde el principio, por el anonimato de sus vidas; son "no-realidades", "realidades perdidas", que no dejan ninguna huella en el mundo, dicho con Butler (2011).

La mutación de una generación de menores en instrumentos vivos y animados de la gran metralla de guerra exacerbaba, todavía más, su desposesión de lo humano, porque, aunque existan biológicamente, su vida y su pérdida no resultan meritorias para la mayoría.

A mí, por ejemplo, a mí me tocaba ver cuando mataban la gente, cuando mataban la gente: los amarraban, los picaban. Entonces, a mí, desde niño, a mí me tocó ver esas cosas. Entonces, por eso, yo tomé la decisión para donde me fui, porque uno viendo esas cosas, esas cosas son de terror. Eso es terrorismo. Y, entonces, uno niño viendo esas cosas, uno dice, *no, esto no es bueno*. ¿Certo? Entonces por eso yo tomé mi decisión de irme, nadie me obligó. Ahí es ya desconectado, totalmente. A decisión, pues, que pasara uno por la vereda donde ellos vivieran y dijera, *ve allí mi familia*. ¿Certo? Ya eso. Pero eso de comunicación, no, a mí me velaron por ahí unas diez veces. Porque uno de tanto tiempo desaparecido, allá la persona la hacen es por muerta. Entonces, no ve que los que hacen así en las casas, que no, que es... *Ya fulano muerto*, ya la abuela o la familia, el papito, le prende una vela *por mi nieto*, que yo no sé qué. Y así como lo estoy diciendo le pasó a mucha gente. Sí, le pasó a mucha gente del grupo, porque había gente que no sabían de la familia diez, catorce, quince años, ¿cierto?, por ejemplo. Entonces, ¿cuántas velas no le prendieron a ese ser humano? (Comunicación personal, sesión 3, 9 de junio de 2022)

De ahí la importancia de romper el encuadre de la realidad; porque si alguien, dicho con Butler, "conceptualizara al niño como algo que no fuera parte de la maquinaria defensiva y manipuladora de la guerra, entonces habría alguna posibilidad de entender esta vida como una vida que vale la pena vivir, que merece ser protegida" (2011, p. 38). Sin duda, el desplazamiento crítico en el interior del contexto permite escuchar, otra vez, o, a lo mejor, por vez primera, como si nunca hubiéramos oído, ni sentido, la narración de una figura anónima para la mayoría; permite considerar "a las poblaciones vivas como vidas y no exclusivamente como partes de la metralla militar" (p. 40).

Ya después que saqué la cédula, pues ya me fui a andar la selva. Pues, prácticamente, me crie fue dentro de la selva, porque yo me fui a andar la selva a la edad de doce a cumplir, por ahí, trece años, más o menos. Y ya por el medio de la selva duré catorce años y, ahí, pues, tuve la experiencia. Pero siempre yo, por donde quiera que vaya, siempre tenía, o sea, yo siempre tengo eso presente, de que el sueño mío de niño nunca se me ha olvidado y que siempre lo tengo presente y que, pues, aquí vamos. Cuando yo era niño me gustaba, pues, cantar. Yo cantaba. Cantaba las canciones de Nelson Velázquez. Yo les decía a los compañeritos que yo iba a ser un artista y que yo iba a estudiar para eso. La mala suerte que no fue así, pero aquí, paso a paso, vamos logrando. A mí me gustaba mucho la música y yo cantaba y les cantaba a ellos y me gustaba eso [carraspea]. [¿Cuál era tu canción favorita? ¿La recuerdas, la que más cantabas?] Era «Suave brisa». Me gusta esa. Me gusta porque esa canción habla, pues, de algo natural. Ella dice: «Suave brisa que te vas por las mañanas», como cuando llueve, que escampa y todo eso. Eso es como una historia, pero que tiene que ver con la naturaleza. Por eso me gusta a mí la canción. (Comunicación personal, sesión 1, 10 de mayo de 2022)

Después de su desmovilización, y durante su proceso de reintegración en la vida civil, Eⁿ ingresó al Coro Reconciliación, fundado en 2019 e integrado por víctimas y excombatientes de los distintos grupos armados, quienes "decidieron usar este lenguaje para sanar las cicatrices que las hostilidades les dejaron, y decidieron unirse a aprender música, crear un coro y preparar canciones". En este proyecto, dice la Orquesta Filarmónica de Medellín (s.f.), "no caben las etiquetas de víctimas o excombatientes, no importa el origen ni las dificultades que han pasado sus integrantes". De este modo, Eⁿ persigue su sueño de músico para conectarse con otros, aparece ante los demás mediante la narración de su propia historia, tan cargada de violencia como de presente y de porvenir:

El Coro, el Coro para mí significa muchas cosas. Por ejemplo, se llama el Coro Reconciliación. El Coro Reconciliación significa: uno, comunicarse con las personas; [dos,] escuchar el otro, entenderse con el otro y entenderse con las demás personas; nosotros ahí somos una familia. Como nosotros los del Coro, como los músicos, como todas estas personas que estamos ahí, ¿cierto? Para mí *reconciliación* significa eso, todos unidos, y creo que lo estamos haciendo, porque a nosotros nos tienen una profesora. Entonces ella nos entrena a nosotros, nos enseña, nos entrena, y cuando van a haber conciertos está, por ejemplo, el supervisor. Entonces ella se comunica con esta persona que organiza lo de los conciertos y ya organizan. Nosotros vamos a cantar, entonces nos vemos por allá con los músicos y todos son unas grandes personas. Entonces *reconciliación* significa mucho, muchas cosas. Entonces también significa entender a las personas ¿Sí me hago entender? Entonces nosotros hemos venido haciendo eso y hemos venido cumpliendo con estas cosas. Porque la verdad

es que todos somos... En el de Reconciliación la gente es cariñosa, la gente es muy amable. Son muy amorosos. Lo mismo los músicos de la orquesta, usted se encuentra con ellos y ellos son lo mismo, son grandes personas. Y yo tengo que agradecer mucho porque por la orquesta yo he aprendido muchas cosas también.

La música a mí me gusta porque, primeramente, desde que yo era un niño siempre me gustaba la música y, pues, quería ser un artista. Y por ese... Por ejemplo, ahorita yo lo estoy logrando ¿Cierto? Entonces, por eso me gusta la música. Y también me gusta porque por medio de la música se le llevan muchos mensajes a la gente, al mundo entero; no solamente a una persona o dos, al mundo entero. Se da a conocer historias por medio de música. Por ejemplo, ahorita el Coro Reconciliación. Y ahorita pues, todavía, de trabajos que hemos venido haciendo, eso está girando por el mundo, por el mundo entero. Entonces, yo pues me he sentido feliz, muy contento, muy orgulloso porque pues estar acá, con la orquesta, no es cualquier persona. O sea, todas las personas no tienen la oportunidad de lo mismo.

Y creo que esto le sirve mucho a uno y a muchas personas que de pronto escuchen por allá el Coro Reconciliación. Y el Coro Reconciliación cantando música y diciendo e identificando quiénes somos y todo eso; y qué queremos, que solamente no es porque tengamos el nombre, sino que es que nosotros queremos es la paz con justicia social aquí en nuestro país. O sea, como queriéndoles llevar el mensaje a la gente: *Venga, nosotros somos el Coro Reconciliación. No queremos más violencia, ¿cierto?* Y es que no queremos más violencia, queremos es la paz y que nuestro país pues cambie, cambie de todas estas, de todas esas cosas malas que siempre han existido acá en nuestro país. *¿Sí me hago entender?* Entonces eso, o sea, eso para nosotros es un honor. Y sí, ahí vamos, pues, pa'lante. (Comunicación personal, sesión 4, 23 de junio de 2022)

Conclusión

En definitiva, por el quiebre del marco de nuestra interpretación y afectación sobre el contexto asoman, entre otras cosas, las «figuras anónimas» de centenares de hombres y de mujeres confinados al afuera de la representación. Su aparición introduce una huella, una marca, un registro que revela, entre otros asuntos, el abandono, la soledad y el anonimato de generaciones enteras —desposesión del intercambio humano—, así como sus sueños de futuro —natalidad narrativa—. En palabras de Arendt, estas "figuras marginales suelen entrar en la escena histórica en período de corrupción, desintegración y bancarrota política", revelando su singularidad biográfica, su humanidad (2005, p. 209). Mientras que las versiones hegemónicas nos dicen qué vida

humana es meritoria de cuidado y de luto, la ruptura, aunque no restituye la humanidad de las figuras solitarias, se convierte en la posibilidad para admitir otros rostros y voces de la violencia de la guerra.

Butler advierte que "ciertos rostros deben ser admitidos en la vida pública, deben ser vistos y escuchados para captar un sentido más profundo del valor de la vida, toda vida" (2006, p. 21). Ahora, tratándose de las figuras anónimas y solitarias, su aparición nos permite conocer y sentir la realidad de la vida y de la pérdida violenta de generaciones completas, exceptuadas, históricamente, de los marcos de representación sobre la guerra. No existe duda de que escuchar, más allá de lo que podemos oír debido a la demarcación de los contextos narrativos, nos capacita para ver y sentir las siluetas sombreadas y borrosas que ocupan las márgenes de los acontecimientos. La presencia ininteligible de millares de seres anónimos, desposeídos de su representación en el interior del contexto, y sin los adjetivos propios de las versiones dominantes que, usualmente, nominan, excluyen, tachan y borran, real y simbólicamente, exhibe con certeza las condiciones estructurales bajo las cuales se modula y se conserva la existencia de determinadas poblaciones convertidas en instrumentos de la guerra. Esta siempre, y con absoluta evidencia, "distingue entre aquellos cuyas vidas deben ser conservadas y aquellos cuyas vidas son prescindibles" (Butler, 2011, p. 22).

Con razón, Kristeva afirma que "narrar la propia vida sería en suma el acto esencial para darle sentido" (2013, p. 75). Porque la vida fungible, a diferencia de la vida biográfica, transcurre bajo el eterno presente de la violencia armada que devora todo futuro posible. Invirtiendo el proverbio de la sociedad orwelliana, donde "el pasado había muerto, y el futuro era inimaginable" (Orwell, 2014, p. 34), quien narra el pasado planea el futuro. Porque la vida narrada es, a su vez, una existencia cargada de porvenir, que se resiste a la espiral del daño y de la muerte violenta. A decir verdad, solo toma posesión de la vida en singular aquel que puede narrarla, porque, en el acto mismo de contarla, conquista su pasado y se hace el único acreedor de su futuro imaginable. De este modo, la narración de las figuras anónimas nos conduce a participar de otra política —más abierta, renovada, compartida—, a partir de la vida del *quién* (Kristeva, 2013), que relata su desposesión del mundo, y también su deseo y sus inten-

tos de volver a él. Ante la fungibilidad y el anonimato de centenares de figuras borrosas, siempre queda la posibilidad del relato como redención del presente y de lo venidero.

Declaración de contribución de autoría

Adriana María Ruiz Gutiérrez, en calidad de investigadora principal del proyecto *Marcos de representación del conflicto armado, el delito y el llamado a la no-violencia*, diseñó y participó en la entrevista a profundidad con Eⁿ. Una vez recogidos los datos, ambos autores de esta reflexión, Adriana María y Conrado Giraldo Sepúlveda, discutieron y redactaron los hallazgos y los resultados atendiendo a la noción de «vida fungible». Ambos revisaron y aprobaron el manuscrito final.

Conflictos de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflictos 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 lo tanto, la veracidad y la completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- ACAPS. (2022, 31 de marzo). Colombia: Impacto del conflicto armado en los niños, niñas y adolescentes [Repositorio]. <https://reliefweb.int/report/colombia/colombia-impacto-del-conflicto-armado-en-los-ni-os-ni-y-adolescentes-31-de-marzo-del>
- Arendt. H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península.

Otros marcos de representación de la guerra, que no hemos escuchado: de la «vida fungible» a la vida biográfica de un excombatiente en proceso de reintegración

Other frames of representation of war, that we have not heard: from «expendable life» to biographical life of a former combatant in the reintegration process

Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.

Benjamin, W. (2010). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ediciones Des-de Abajo.

Borges, J. L. (2005). Borges, oral [1979]. En *Obras completas IV* (pp. 195-251). Emecé Editores.

Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.

Butler, J. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Katz.

Butler, J. (2017). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.

Cavarero, A. (2009). *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística. (2019). Módulo de capital social. Encuesta de Cultura Política. https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/ecpolitica/bol_ECP_19-capital-social.pdf

Deleuze, G., y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas*. Pre-textos.

Denizeau, G. (2018). *La mitología explicada por la pintura*. Larousse.

EFE. (2021, 12 de agosto). Las FARC reclutaron a más de 18.000 niños como soldados en Colombia. *El País*. <https://elpais.com/planeta-futuro/2021-08-12/las-farc-reclutaron-a-mas-de-18000-ninos-como-soldados-en-colombia.html>

EFE. (2022, 5 de julio). Más de 64.000 menores murieron en más de 30 años de conflicto en Colombia. *SWI*. <https://www.swissinfo.ch/spa/m%C3%a1s-de-64-000-menores-murieron-en-m%C3%a1s-de-30-a%C3%b3os-de-conflicto-en-colombia/47729580>

Kristeva, J. (2013). *Genio Femenino 1. Hannah Arendt*. Ciudad de México. Paidós.

Mèlich, J-C. (2019). *La religión del ateo*. Fragmenta Editorial.

Oficina de la Representante Especial de la Secretaría General para los Niños y los Conflictos Armados. (s. f.). Causas fundamentales del reclutamiento de niños. <https://childrenandarmedconflict.un.org/es/efectos-del-conflicto/causas-fundamentales-del-reclutamiento-de-ninos/>

Orquesta Filarmónica de Medellín. (s. f.). Coro Reconciliación. <https://filar-med.org/lo-que-hacemos/programas-sociales/coro-reconciliacion/>

Orwell, G. (2014). *1984*. Debolsillo.

Protocolo adicional a los Convenios de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados sin carácter internacional (Protocolo II) (1977, 8 de junio). <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/protocol-additional-geneva-conventions-12-august-1949-and-0>

Ruiz, A. y Rincón, D. (2021). Vulnerabilidad narrativa: un laboratorio de experimentación artística y narrativa con excombatientes en proceso de reintegración en Colombia. *Arte, Individuo y Sociedad*, 33(4), 1347-1368.

Ruiz, A. (2022). En busca del tiempo vivido: educación para narrar lo humano (laboratorio biográfico). *Educação & Sociedade*, 43, e239070.

Salinas, P. (2002). *El defensor*. Península.

Solano, H. (2012). *Pulimento raciovitalista del concepto de derecho*. Biblioteca jurídica Dike.

Sontag, S. (2012). *Contra la interpretación y otros ensayos*. Debolsillo.

Traverso, E. (2022). *Pasados singulares. El «yo» en la escritura de la historia*. Alianza Editorial.

LECTURA Y ESPIRITUALIDAD: LA EXPERIENCIA DE LA PANDEMIA^a

Reading and spirituality: the experience of the pandemic

Artículo de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4793>

Recibido: septiembre 5 de 2023. Aceptado: mayo 29 de 2024. Publicado: septiembre 11 de 2024

Vanina Papalini^{**}

Melisa Maina^{**}

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar la práctica de la lectura durante la pandemia del COVID-19, profundizando en sus sentidos para la población de Córdoba, una gran urbe de Argentina. Bajo la premisa de que la lectura es una práctica cultural de trabajo subjetivo, establecemos su relación con la espiritualidad. Construimos el objeto de estudio a partir de un desarrollo conceptual propio y distintos tipos de referencias empíricas: revisamos las recomendaciones de la OMS durante la

^a La información utilizada para este texto se recolectó a través de la encuesta denominada “Actividades culturales en Córdoba. El impacto de la pandemia”, realizada durante el tercer y cuarto fin de semana de mayo de 2021. Para profundizar esos datos, se realizaron cuatro grupos focales durante septiembre y octubre de 2022 que abordaron las experiencias de los participantes en las actividades culturales. Otros dos grupos fueron orientados específicamente a la lectura. Las dos instancias forman parte del proyecto de investigación “Las tramas de la cultura”, acreditado y financiado por la Universidad Nacional de Córdoba.

* Doctora en Ciencias Sociales, *Docteure en Sciences de l'Information et de la Communication*, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CONICET y UNC), Córdoba, Argentina. Pertenece al Equipo de investigación: Las tramas sociales de la cultura III, Córdoba, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9229-9895> Correo electrónico: vaninapupalini@gmail.com

** Doctora en Estudios Sociales de América Latina, Línea Socioantropología de la educación (UNC), Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CONICET y UNC), Córdoba, Argentina. Pertenece al Equipo de investigación: Las tramas sociales de la cultura III, Córdoba, Argentina. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9738-9491> Correo electrónico: melisa.maina@mi.unc.edu.ar

pandemia, analizamos los resultados de una encuesta propia y profundizamos en el sentido de los datos sobre la lectura en pandemia a través de grupos focales organizados según variables etarias. En este artículo analizamos dos segmentos: jóvenes (18-23) y adultos (51-59). En las respuestas de la encuesta, la lectura ocupa el segundo lugar entre las actividades culturales habituales. La Biblia fue el libro más mencionado, con un registro del 10,5 %. En segundo lugar, se ubicaron los libros de autoayuda. Según surgió de los grupos focales, el recurso a las lecturas de orientación subjetiva fue estimulado por la crisis existencial que produjo la pandemia. Se refuerza así la tesis del aumento de las tasas de lectura en contextos de encierro, así como la tendencia a la apropiación terapéutica de textos sagrados en condiciones subjetivas cruciales.

Palabras clave

Biblia; Cultura; Espiritualidad; Lectura; Pandemia; Subjetividad.

Abstract

The aim of this article is to analyze the practice of reading during the COVID-19 pandemic and to study in more detail its meanings for the population of Córdoba, a large city in Argentina. Under the assumption that reading is a cultural practice which allows subjective work, we establish its relationship with spirituality. We build the object of study based on our own conceptual development as well as different types of empirical references: we review the WHO recommendations during the pandemic, we analyze the results of our own survey and we examine the meaning of data on reading during the pandemic through focus groups organized according to age variables. In this article we analyze two age segments: young people (18-23) and adults (51-59). The survey information indicates that reading ranks second among current cultural activities. The Bible is the most mentioned book; it is recorded in 10.5% of the responses. Self-help books take second place. As emerged from the focus groups, the use of subjectively oriented readings was stimulated by the existential crisis produced by the pandemic. This reinforces the thesis that reports increase in reading rates during confinement situations as well as the tendency towards the therapeutic turn to sacred texts in crucial subjective conditions.

Keywords

Bible; Culture; Pandemic; Reading; Spirituality; Subjectivity.

Introducción

La irrupción del COVID 19 produjo nuevos acontecimientos y visibilizó procesos sociales que no aún se han terminado de analizar. En distintos campos—laboral, sanitario, psicosocial, tecnológico— la pandemia dejó transformaciones persistentes. Sociabilidad acotada, impedimentos a la circulación, crecimiento del número de defunciones y enfermedades, pérdidas de seres queridos y aun la posibilidad de la muerte repercutieron sobre la afectividad y el equilibrio psicofísico. Si, siguiendo las conocidas tesis de Sigmund Freud (2015), la sublimación, como mecanismo capaz de reconducir pulsiones, produce cultura, la afección y la aflicción causadas por la crisis sanitaria pudieron encontrar en ese campo una forma de expresión. De allí el interés de auscultar lo ocurrido en la cultura: aparece como un espacio directamente comunicado con las sensibilidades.

En un acotado período de apenas dos años (2020-2021), las especulaciones en torno a la actividad cultural expresaron consecutivamente dos posiciones bien diferenciadas. Al inicio, surgieron voces cargadas de expectativas optimistas que veían en la instancia del confinamiento forzado la posibilidad de expansión de actividades tales como la lectura, la asistencia a conciertos en línea o la visita digital a museos (García-Mejía, 2022; Hernández Reyes *et al.*, 2023), es decir, se presupuso el fortalecimiento de la cultura gracias al mayor tiempo en el hogar y a través de su mediatización tecnológica. Ya más avanzada la pandemia y sobre su finalización, se recolectaron datos de que la ampliación de la actividad cultural no se verificó completamente: el reemplazo de las actividades presenciales por las virtuales fue efímero (Papalini *et al.*, 2022). Sin embargo, los indicadores sobre la lectura y el visionado de películas y series parecen efectivamente haber crecido durante este período. En efecto, algunas investigaciones (Moguillansky *et al.*, 2020; Kantar Ibope Media, 2020; Salas Tonello *et al.*, 2021; Boito *et al.*, 2022; Maina y Angelozzi, 2022, Papalini *et al.*, 2023) señalan que, durante la pandemia, el cine y las series, reproducidos a través de plataformas o por *streaming*, ganaron terreno en la predilección de la población, cumpliendo la función de entretenimiento.

A diferencia de otras actividades culturales, y de manera semejante a la reproducción audiovisual en el hogar, la práctica de la lectura no se vio demasiado afectada por las restricciones de circulación y reunión; por el contrario, las condiciones de confinamiento y distanciamiento fueron propicias para su crecimiento. Se constataría así la tesis postulada por Joellé Balhoul (2002), y confirmada en otras investigaciones (Pérez Pulido, 2001; Pierini *et al.*, 2006), de que la tasa de lectura aumenta en contextos de encierro. Sin embargo, este dato nada nos dice sobre su función: ¿satisfizo, al igual que películas y series, la necesidad de entretenimiento, o se dirigió a esas incertidumbres y experiencias excepcionales movilizadas por la inédita situación? La respuesta está asociada no solo al tiempo de lectura o la cantidad de lectores, sino también al género de los textos escogidos y a las emociones que estos son capaces de movilizar. ¿Qué tipo de obras fueron las elegidas en este particular período? ¿Hay alguna relación entre estas obras y las aprehensiones que generó la pandemia? ¿Se comprenden mejor las circunstancias subjetivas atravesadas a partir de estas elecciones?

El objetivo de este artículo es, entonces, analizar la práctica de la lectura durante la pandemia del COVID-19, explorando su relación con la dimensión subjetiva. Tomamos como caso de análisis la población de Córdoba, Argentina. Examinando la subjetividad, accedemos a una dimensión específica como es la espiritualidad, en ese lugar en donde lo íntimo se comunica con la trascendencia. Con la intención de abonar una comprensión matizada y rica del proceso subjetivo marcado por la pandemia, construimos un objeto de estudio complejo a partir de múltiples entradas. En primer lugar, establecemos conceptualmente la relación entre lectura y subjetividad, tensionada en relación con el excepcional contexto sanitario. Revisamos las recomendaciones de un actor clave durante la pandemia, la Organización Mundial de la Salud (OMS), plasmadas en documentos institucionales, y examinamos otros antecedentes. Por último, desarrollamos nuestras propias referencias empíricas: analizamos los resultados de nuestra encuesta sobre participación cultural en Córdoba, realizada en 2021, y profundizamos en el sentido de la práctica de la lectura en pandemia a través de grupos focales que fueron parte de esta investigación.

Esperamos contribuir no solo al conocimiento de esta etapa crítica, sino también a la comprensión de la lectura como una actividad capaz de retejer la articulación entre subjetividad y objetividad, entre la persona y el mundo circundante, en particular, cuando este se convierte en fuente de desasosiego y angustia.

Articulaciones conceptuales claves: lectura y subjetividad

La articulación entre lectura y subjetividad registra una datación antigua. Así lo atestiguan los filósofos y los místicos que proponen la lectura como una práctica fructífera para el trabajo sobre el sí mismo (Veyne, 1995; Foucault, 2000). Sin embargo, dado su carácter íntimo, esta relación es sutil y de difícil aprehensión. Michèle Petit (2006) considera que la lectura supone un espacio de trabajo interior: “estoy convencida de que la lectura sigue siendo una experiencia irremplazable, donde lo íntimo y lo compartido están ligados de modo indisoluble” (p. 32).

En la lectura, como otras actividades culturales, se establece un movimiento reflexivo, conectándose, “haciendo máquina” (Deleuze y Guattari, 1988), con la subjetividad. Este ensamblaje que denominamos “máquina lectora” incluye, por lo menos, lo leído —el libro o texto—, el lector y las condiciones de la lectura, pero también un arco más amplio que va desde las dimensiones íntimas, como los afectos o la fisiología, hasta las coordenadas sociopolíticas. Es, en ese sentido, una “práctica integral”:

Abarca mucho más que la obra y aún más que el par obra-lector; abarca el contexto de relaciones por las cuales este encuentro se produce, el modo y las razones del acoplamiento, el conjunto de expectativas tejidas a su alrededor, el rito —cotidiano o cultural— en el que se integra y un largo número de condiciones sociales. (Papalini, 2015, p. 17)

Como señalamos en estudios anteriores (Papalini, 2012), la lectura no debe restringirse en lo conceptual a la consideración de práctica “ilustrada”; existen numerosos tipos de lecturas que se definen no sólo por el objeto que se

lee, sino también por el modo en que se lee y la intención con la que se lee. La práctica de la lectura es una acción situada en el mundo, pero con la capacidad de contornear otros, de desanudar temores y remover emociones, permitir la reflexión, formar e informar, ayudar a hacer y a ser.

Hacia categorías operacionales

Hans Robert Jauss señala que la lectura produce una identificación estética entre el lector y la obra que puede ser de cinco tipos: asociativa, admirativa, catártica, simpatética e irónica (2002, pp. 87-88). En nuestros propios desarrollos teóricos, sostenidos en investigaciones empíricas con lectores, hemos ampliado estos tipos a diez, añadiendo los siguientes: analógica, práctica, introspectiva, erótico-lúdica y orientativa (Papalini, 2016; Maina & Papalini, 2021).

El contexto que analizamos y el método de investigación exigen, sin embargo, redefinir esas categorías. La lectura en pandemia pudo cumplir la función de “pasar el tiempo”, estar en sintonía con las representaciones suscitadas por la crisis sanitaria o servir de catarsis emocional. En una reversión simplificada, orientada a la investigación empírica, sintetizamos estas categorías en tres grupos: a) lecturas de entretenimiento, evasión o disfrute estético; b) lecturas que actúan como un dispositivo subjetivo/reflexivo sobre emociones, proyecciones o pensamientos; c) lecturas “prácticas” relacionadas con un saber-hacer, entre las que incluimos las lecturas informativas (prensa), en tanto estas se orientan a un desenvolverse en el mundo circundante. Son tres tipos de lectura muy diferentes. Aunque la relación entre lecturas y espiritualidad queda mayormente contenida en la segunda categoría, es necesario profundizar en las vivencias de los lectores para reconocer su papel: en muchas ocasiones, una novela puede conducir a una reflexión profunda y disruptiva.

El contexto y la voz privilegiada de la OMS: lectura, espiritualidad y pandemia

¿Qué opinan los organismos mundiales de salud sobre la lectura? ¿Qué relación encuentran con la subjetividad? Pese a que la muy conocida definición de salud de la OMS incluye el bienestar psicofísico, la práctica de la lectura no es parte de las estrategias de la salud y el bienestar frente al COVID-19. Como se constata a partir de la revisión de numerosos documentos, no es mencionada como una práctica que colabore en el afrontamiento del estrés, la ansiedad o los malestares psíquicos asociados a esta situación excepcional.

Por ejemplo, la Organización Panamericana de la Salud (OPS), en sus *Consideraciones psicosociales y de salud mental durante el brote de COVID-19*, propone:

Siga conectado y mantenga sus redes de relaciones sociales. Incluso en las situaciones de aislamiento, trate en lo posible de mantener sus rutinas personales diarias o cree otras nuevas. Si las autoridades de salud han recomendado limitar su contacto físico social para controlar el brote, puede seguir conectado por medio del correo electrónico, las redes sociales, videoconferencias y teléfono.

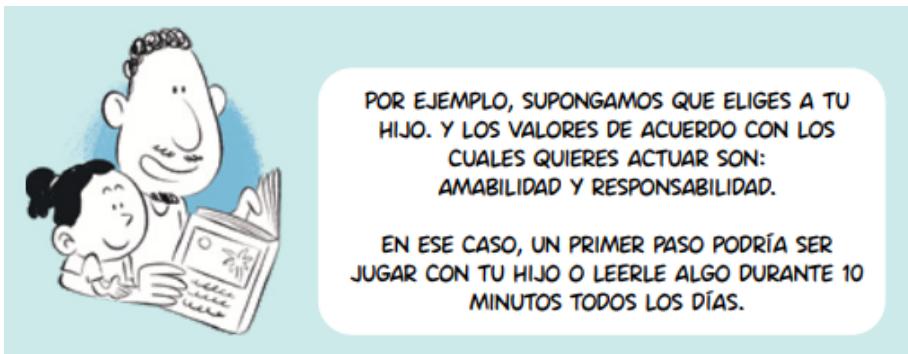
En los períodos de estrés, preste atención a sus propias necesidades y sentimientos. Ocúpese de actividades saludables que le gusten y que encuentre relajantes. Haga ejercicio regularmente, mantenga sus rutinas habituales de sueño y consuma alimentos saludables. (OPS, 2020, p. 6)

La lectura no aparece mencionada. Tampoco se la menciona en *Primera ayuda psicológica. Juntos más fuertes. Una guía para ayudarle a usted y a su comunidad* (OPS, 2020) ni *En tiempos de estrés, haz lo que importa* (OPS, 2022), adaptación y traducción de *Doing What Matters in Times of Stress: An Illustrated Guide* (WHO, 2020).

En otras publicaciones, audios y videos de la página web de la OPS referida a Salud mental y COVID-19 tampoco encontramos recomendaciones sobre la práctica de la lectura, salvo cuando se la propone como actividad de acompañamiento de los niños.

Figura

(título de la figura)



POR EJEMPLO, SUPONGAMOS QUE ELIGES A TU HIJO. Y LOS VALORES DE ACUERDO CON LOS CUALES QUIERES ACTUAR SON: AMABILIDAD Y RESPONSABILIDAD.

EN ESE CASO, UN PRIMER PASO PODRÍA SER JUGAR CON TU HIJO O LEERLE ALGO DURANTE 10 MINUTOS TODOS LOS DÍAS.

Fuente: (OPS, 2022, p. 30)

Castillo afirma, citando a la propia OMS, que “La lectura fue una de las formas de ayudarse, ayudar a otras personas y a la comunidad para manejar la ansiedad y el estrés” (2021, p. 202). Sin embargo, nada de lo que encontramos en la página oficial parece acreditar que el organismo le concediera esa centralidad.

Igualmente, llamativa es la ausencia de toda alusión a la dimensión espiritual. Es conveniente recordar el documento titulado *La dimensión espiritual en la estrategia mundial de la salud para todos en el año 2000*, punto 19 del orden del día de la 37.^a Asamblea Mundial de la Salud tratado el 15 de mayo de 1984. En este documento se invita a los Estados Miembros a estudiar la posibilidad de incluir en sus estrategias de salud para todos una dimensión espiritual, de conformidad con sus características sociales y culturales. Se propone “una estrategia práctica de salud para todos encaminada a alcanzar una meta compuesta a la vez de un elemento material y de un elemento no material”, puesto que “la dimensión espiritual contribuye en gran medida a motivar a las poblaciones en la búsqueda de su propia realización en todos los aspectos de la vida”. Los valores e ideales nobles, se indica, “han añadido a la salud, tal como viene definida en la Constitución de la OMS, una dimensión espiritual” (1984). No obstante, en los documentos de la página “Salud y Covid”, la OPS no la menciona.

Otros antecedentes

A pesar del escepticismo de la OMS, la psicología y otras especialidades reconocen y hacen suya una perspectiva más amplia, en donde establecen una relación entre salud y espiritualidad a través de la práctica de la lectura. Según Alvarado-Díaz y Pagán-Torres, “varios autores resaltan que la oración, la lectura de textos sagrados y el apoyo de una congregación pueden aliviar los síntomas de angustia del trauma, generando bienestar en las personas con estas experiencias” (2021, p. 3). Desde esta perspectiva, añaden, las técnicas psicoterapéuticas de base religiosa y espiritual han sido eficaces para el manejo adaptativo de eventos estresantes y situaciones de crisis, y sostienen que se evidencia un impacto positivo del involucramiento religioso en la salud mental, en mayor proporción “en países donde la gente es eminentemente religiosa (e.g., Estados Unidos y países de Latinoamérica, África y Asia)” (p. 2).

Así lo confirman recientes investigaciones. Refiriéndose estrictamente a las lecturas de los docentes de República Dominicana, Berenice Pacheco-Salazar y Cristina Amiama-Espaillat (2023) señalan que el 46 % de los docentes lee literatura; el 39 %, libros de uso personal —entre los que se califican los libros religiosos y de autoayuda y libros “prácticos” como de cocina—, y el 15 %, textos de uso profesional. “Es relevante resaltar —señalan— que la Biblia fue el texto con mayor número de menciones en todas las categorías” (p. 207).

La lectura de la Biblia en América Latina es un tema abordado en numerosos estudios. Cardona Ramírez y Montaño Vélez (2021) sostienen:

En el continente la Biblia es, de lejos, el libro más divulgado. Muchos creyentes, entre ellos, comunidades sencillas y populares tienen la Biblia en sus manos para la lectura, la oración y el estudio; de ella extraen refranes y proverbios que animan la existencia. (p. 281)

En el contexto de la pandemia, resulta significativo observar el comportamiento de lectura de la Biblia y de libros religiosos; sin embargo, los datos son contradictorios según el contexto geográfico de referencia. Investigacio-

nes del universo anglosajón recogen tanto el aumento de la lectura de la Biblia (Christian Research, 2020) como su abrupta caída (BITE Project, 2022). La Biblia aparece como uno de los libros más leídos, según distintas asociaciones cristianas, pero estas no tienen fundamentos empíricos o retoman el citado estudio de Christian Research. La consultora Kantar Ibope Media (2020), en un estudio sobre la población de España, señala que el 50 % leyó más durante la pandemia, pero no indica qué se leyó. En otros relevamientos referidos al mismo universo, compendiados por Elena Guardiola y Josep Baños (2021), también se atestigua, y se indica que, inicialmente, las lecturas se relacionaban con información sobre temas de salud y enfermedad. Se trata de lecturas “prácticas” o informativas, según nuestra taxonomía.

Metodología

Como se observa en este recorrido de antecedentes, la información es fragmentaria. En esta investigación nos proponemos generar información con la que contribuir a reducir la falta de datos del contexto latinoamericano. El estudio se emplaza en Córdoba, Argentina, una ciudad mediana de aproximadamente un millón quinientos mil habitantes. Esta ciudad protege el acervo colonial español de su cultura, exhibe un parque industrial —donde la fabricación de automóviles es el rubro más relevante— y al mismo tiempo constituye un importante centro de estudios universitarios. Es, en este sentido, medianamente comparable con otras ciudades latinoamericanas de igual tamaño. En cuanto a las restricciones de la crisis sanitaria, Córdoba, al igual que la mayor parte de las ciudades de Argentina, estableció largas etapas de distanciamiento social desde marzo de 2020 hasta diciembre de 2021, con excepción de un interregno de cuatro meses, entre diciembre de 2020 y marzo de 2021, cuando se flexibilizaron las medidas.

Abordamos el universo de la población de Córdoba a través de una metodología mixta (Creswell, 2014), de dos fases articuladas. La primera consistió en una encuesta denominada “Actividades culturales en Córdoba. El impacto de la pandemia”, realizada durante el tercer y cuarto fines de semana de mayo

de 2021 como parte del proyecto de investigación “Las tramas sociales de la cultura”, financiado por la Universidad Nacional de Córdoba. En la etapa piloto diseñamos, corregimos y validamos el cuestionario. Utilizamos una muestra de cuatrocientos casos, seleccionados por un muestreo proporcional al tamaño de la población, aleatorio y probabilístico, en el ejido urbano de Córdoba. Comprendió veinticinco radios censales, cada uno de los cuales cuenta con alrededor de trescientas viviendas. Los encuestados fueron mayores de dieciocho años, uno por cada hogar a fin de evitar la captura de fenómenos relacionados con el mismo seno familiar. El intervalo de confianza fue del 95 %.

El formulario, de treinta y seis preguntas, tuvo distintos ejes: datos socio-demográficos del encuestado y del hogar —edades, sexo, nivel de estudios alcanzado e ingresos del hogar—, prácticas culturales habituales y durante la pandemia del encuestado, prácticas culturales habituales y durante la pandemia del hogar, acceso a tecnologías de la información. Las preguntas abarcaron las actividades habituales de tiempo libre y actividades culturales favoritas, su frecuencia y modalidad, su continuidad o discontinuidad en la pandemia y las razones para ello. Incluimos preguntas cerradas con opciones de respuesta construidas de acuerdo con la prueba piloto, y campos abiertos para captar emergentes no previstos —“Otros: especificar”—. Se generó así un contenido cualitativo enriquecedor. Estas respuestas, cuando fue posible, se asignaron a códigos ya existentes, ampliando su definición. En ocasiones demandaron la creación de un nuevo código. Se puede acceder a síntesis de los resultados en el repositorio abierto de la Universidad Nacional de Córdoba (Papalini *et al*, 2024).

La investigación se orientó a la dimensión cultural de la vida social, distinguiéndola de otras tales como el trabajo, el estudio o la vida doméstica. Siguiendo este criterio, al preguntar por la lectura de libros, revistas y prensa, se excluyeron los textos que formaran parte de un proceso de enseñanza-aprendizaje o las lecturas requeridas para el desempeño o actualización laboral.

Aun con esta especificación, uno de los datos llamativos fue la elevada proporción de lectores relevada. Casi el 75 % de los encuestados dijeron que la lectura formaba parte de sus actividades culturales habituales. Retomamos, por

lo tanto, esta información en la segunda fase, que consistió en la conformación de grupos focales divididos según una variable etaria. Aunque establecimos cuatro segmentos etarios —18-23, 24-49, 51-59 y 60 y más—, seleccionamos para este análisis dos que, manteniendo actividad laboral o social habitual, se distanciaran generacionalmente. Optamos por el grupo de jóvenes (18-23) y adultos (51-59), dejando por fuera el grupo de adultos jóvenes y adultos mayores. Realizamos cuatro grupos focales que trataron las actividades culturales en general, y dos específicamente orientados a la lectura. En relación con el género, se consideró una variable de poca incidencia, por lo que se propusieron grupos mixtos, conformados por ocho participantes.

El reclutamiento de participantes se realizó a través de “porteros” de organizaciones sociales, y por muestreo “bola de nieve”, es decir, un contacto remite a otro.¹ Se solicitaron algunos datos y se firmaron consentimientos informados antes de la participación en el grupo. Las reuniones, de aproximadamente dos horas de duración, tuvieron lugar entre octubre y diciembre de 2022 en Córdoba, Argentina.

A fin de recabar información y resguardar la identidad de los participantes, elaboramos consentimientos a partir de la resolución 2857 de 2006, Marco ética de referencia para Ciencias Sociales y Humanidades (CONICET), y la resolución SECyT-UNC N° 469 de 2019 (UNC). Allí consignamos los datos del equipo de investigación y garantizamos la confidencialidad de los datos personales y de los datos producto de la colaboración. Brindamos toda la información disponible sobre los procedimientos y propósitos de la investigación antes de la participación en ella. Las sesiones fueron registradas mediante grabador de voz y una fotografía grupal.

¹ Los “porteros” participan de organizaciones no gubernamentales, tales como merenderos o comedores comunitarios, bibliotecas y clubes deportivos, en diferentes circunscripciones barriales de la ciudad. Estas personas son reconocidas dentro de su comunidad. Se las denomina “porteros” porque son la puerta de acceso al campo: brindan datos sobre potenciales participantes de la investigación y son garantes de confianza reciproca entre las investigadoras y los entrevistados.

Análisis de los resultados

En la encuesta indagamos en las actividades culturales habituales tanto de las personas como de los hogares, para tomarlas como punto de referencia en relación con los cambios acontecidos durante la pandemia. Para esta comunicación, seleccionamos los datos relativos a la base de personas, ya que la lectura de orientación subjetiva, que es el eje abordado, es fundamentalmente una actividad individual. Preguntamos, en relación con las prácticas habituales previas a la pandemia: “¿Hacías alguna de estas actividades que te vamos a mencionar, al menos dos veces al año?”; si responde “Sí”, se solicitaba especificación: “¿De qué tipo?”. Se despliega una lista de opciones organizada por categorías generales y subcategorías con espacio para aquellas no contempladas en las opciones predefinidas:

Figura 1.

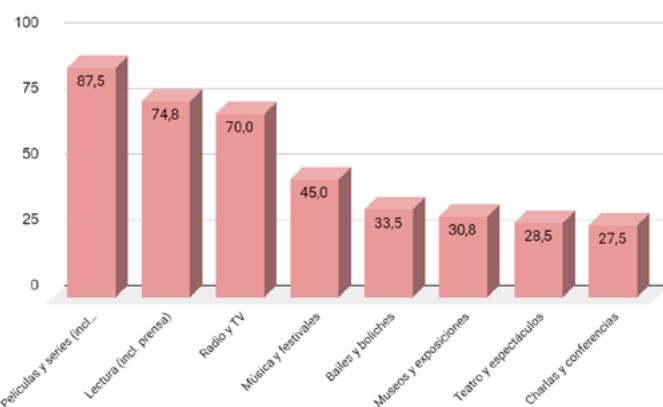
Ejemplo de preguntas con opciones cerradas y especificación abierta

Lectura y prensa	Sí	No	
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
			□ Encuentros literarios /Festivales de poesía
			□ Leer libros (de qué tipo?) /escuchar narraciones / cuentos
			□ Leer revistas especializadas / historietas
			□ Lecturas de información de actualidad/ diarios / noticias
			□ Otros (especificar)

Fuente: Encuesta “Actividades culturales en Córdoba: el impacto de la pandemia”. Mayo de 2021. Equipo “Las tramas de la cultura” SECyT-UNC.

Figura 2.

Actividades culturales habituales, Córdoba, Argentina, 2021

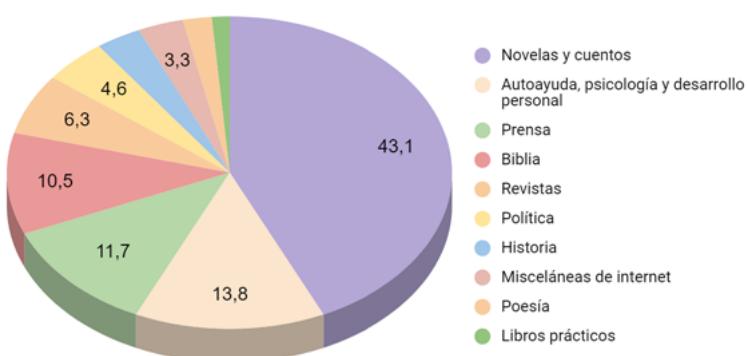


Fuente: Encuesta “Actividades culturales en Córdoba: el impacto de la pandemia”. Mayo de 2021. Equipo “Las tramas de la cultura” SECyT-UNC.

Como se observa, la lectura ocupa el segundo lugar entre las actividades culturales habituales o de un alto porcentaje de elección. Registramos los géneros de lectura favoritos a partir de la información descriptiva de las subcategorías: las novelas y los cuentos ocupan el primer lugar en las preferencias. La Biblia es el libro más mencionado, apareciendo en el 10,5 % de las respuestas.

Figura 3.

Lecturas habituales por tipo, Córdoba, Argentina, 2021

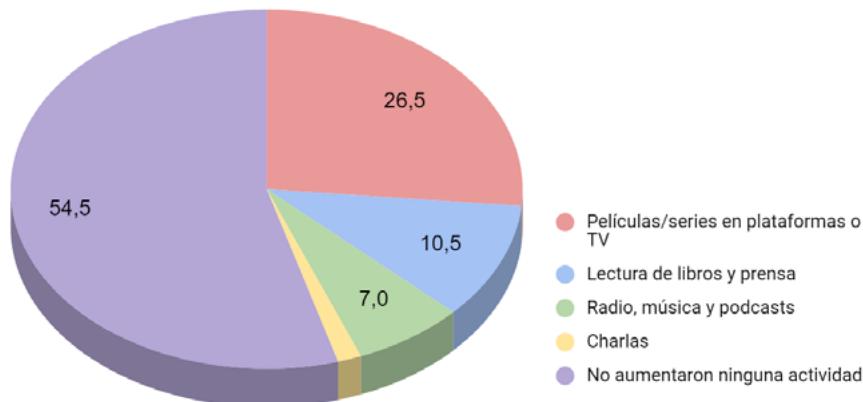


Fuente: Encuesta “Actividades culturales en Córdoba: el impacto de la pandemia”. Mayo de 2021. Equipo “Las tramas de la cultura” SECyT-UNC.

Preguntamos también por la frecuencia en pandemia de las actividades registradas como favoritas —“Desde que empezó la pandemia, ¿hacés alguna de ella más seguido?”; si la respuesta era afirmativa, solicitábamos especificar la actividad—. De esta pregunta surge que, durante el período del confinamiento, pocas actividades culturales ven incrementada su frecuencia. Entre estas, se menciona el visionado de películas y series —26,5 %— y, en segundo término, la lectura —10,5 %—. En efecto, la práctica de la lectura, al igual que el visionado de películas que habitualmente tienen lugar en el hogar, no es interrumpida o afectada por la pandemia. Incluso, el 25 % de las personas declara que las condiciones de aislamiento les deja más tiempo para leer.

Figura 4.

Actividades culturales incrementadas durante la pandemia por tipo, Córdoba, Argentina, 2021

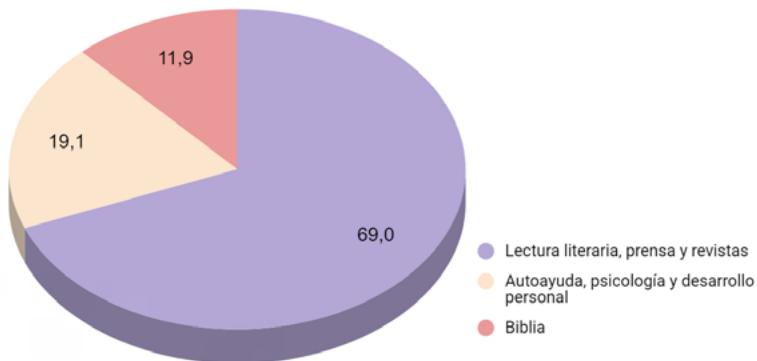


Fuente: Encuesta “Actividades culturales en Córdoba: el impacto de la pandemia”. Mayo de 2021. Equipo “Las tramas de la cultura” SECyT-UNC.

Dentro de la categoría “Lectura”, pero también en “Charlas”, se mencionan específicamente las lecturas de la Biblia, de filosofía para la vida y de meditación, con lo que se da cuenta del peculiar paisaje subjetivo de esa etapa. Si se observan las dos categorías más inmediatamente ligadas a esta dimensión, puede notarse un incremento significativo en la lectura de libros de autoayuda, psicología y desarrollo personal —5,3%— y un aumento ligero en relación con la Biblia —1,4%—, en comparación con las prácticas habituales mostradas en la figura 2.

Figura 5.

Aumento de la lectura en pandemia por tipo, Córdoba, Argentina, 2021

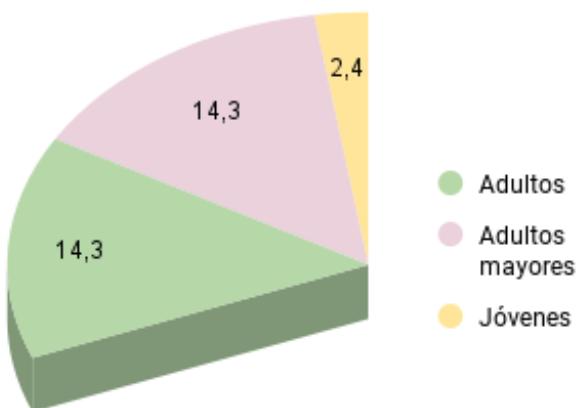


Fuente: Encuesta "Actividades culturales en Córdoba: el impacto de la pandemia". Mayo de 2021. Equipo "Las tramas de la cultura" SECyT-UNC.

El grupo que aumenta la lectura orientada a la subjetividad suma el 31 %. Desagregados en grandes segmentos (jóvenes, adultos y adultos mayores) podemos observar el peso equivalente entre los dos grupos de adultos, mientras que los jóvenes tienen una representación mucho menor.

Figura 6.

Aumento de la lectura de orientación subjetiva en pandemia según grupos etarios, Córdoba, Argentina, 2021



Fuente: Encuesta "Actividades culturales en Córdoba: el impacto de la pandemia". Mayo de 2021. Equipo "Las tramas de la cultura" SECyT-UNC.

Para comprender la significación de este tipo de lecturas, es decir, para abordar la dimensión subjetiva, se requiere un abordaje conversacional. Los grupos focales complementan y en ocasiones ayudan a reinterpretar estos resultados.

Significaciones de las lecturas de orientación subjetiva

Al profundizar en la significación de las lecturas de orientación subjetiva, en los grupos focales emergen claramente dos tipos de acercamientos: uno circunstancial y ligado a un momento de crisis y otro como parte de hábito en el que la dimensión espiritual o reflexiva es una elección de vida. En el primer grupo se ubican varios adultos, de distintos géneros, que manifiestan, por ejemplo, leer “libros de Bucay”—un autor del espacio de la autoayuda (Papalini, 2015)—frente a crisis vinculares.

Por ejemplo, dentro de sectores socioeconómicos medios, Gonzalo, de cincuenta años, vendedor independiente de productos médicos y eventualmente gastrónomo, y Paula, de cincuenta y tres años, comerciante que, además, en ocasiones se desempeña como docente en el área de artes, indican que han leído libros de autoayuda en la circunstancia de la separación de sus parejas acontecida durante la pandemia (Grupo focal 5–Adultos–Lectura).

En sectores populares, los participantes del grupo focal indican que miembros de la Iglesia Universal llegan hasta su puerta para dejar folletos religiosos o la Biblia, y que a veces leen esos textos impresos. La incorporación de la lectura parece menos sistemática, más ocasional y fragmentaria que los casos antes referidos: Daiana, de treinta, es colaboradora en un comedor comunitario situado en Villa Martínez, un barrio en la zona oeste de la ciudad de Córdoba donde se alojan amplios sectores de familias con escasos recursos materiales. A pesar de definirse como católica, eventualmente recurre a ese material de lectura. Dice: “de vez en cuando, querés leer algún versículo” (Grupo focal 4–Adultos–Consumos culturales).

La lectura espiritual emergió con mayor claridad en personas que se definieron como practicantes de una fe religiosa. Es especialmente interesante la práctica de la lectura de la Biblia, integrada a una rutina autorreflexiva, en los jóvenes. Lara, de veintiún años, dijo:

Escribo todo lo que me pasa, tengo cuadernos llenos ahí guardados, mis amigas se ríen. [...] Un diario espiritual es un diario y vas anotando, no sé, yo siempre arranco a escribir según la lectura del día. El evangelio del día. Lo uso como un disparador de hacer, no sé si alguna vez escuchaste hablar de exégesis bíblica; bueno, hacer exégesis como una reflexión y preguntarme qué me dice el texto a mí y qué le puedo decir yo al texto y de ahí ir desglosando a cosas más personales, como que bajarlo a mi realidad. No solo desde el ámbito religioso, desde lo que comí hasta lo que soñé. (Grupo focal 6–Jóvenes–Lectura)

Lara es católica; Adrián, de veinte años, cristiano evangélico. Ambos pertenecen a sectores medios-altos. A pesar de la diferencia religiosa, también para él la lectura es parte de una organización sistemática de la vida cotidiana:

Bueno, yo lo que hago, me levanto a la mañana para estudiar, me armo un café y leo el versículo del día. Una aplicación de la Biblia. Lo que hago es reflexionar 5-10 minutos y si tengo tiempo me pongo a leer la Biblia. Se trata de leer eso y proyectarlo en mi vida, o sea, tomarlo en cuenta. Todas las enseñanzas que brinda la Biblia, básicamente la Palabra de Dios, entonces, nada, como una forma de vida. O sea, trato de seguir eso e implementarlo. Es una forma de vida. Es un pilar importante en mi vida. (Grupo focal 6–Jóvenes–Lectura)

Agustina, de veintitrés años, es estudiante universitaria. Corresponde al mismo segmento socioeconómico. En el grupo focal, y a pesar de definirse como practicante de una religión, estableció una diferencia entre las lecturas de pandemia y las de postpandemia, que volvieron a centrarse en el estudio:

Aprendí mucho en la pandemia, a escucharme, a elegir, me sacó un poco de compartir cosas y estar pendiente de otras cosas. Lo que uso muy fuerte hoy son las cosas para la facultad, pero si no... un poco porque estoy haciendo lo que me gusta. Yo soy creyente practicante, empecé de nuevo a basarme en mi fe. (Grupo focal 2–Jóvenes–Consumos culturales)

Hablando no de las lecturas, sino de las charlas de contenido espiritual, Rosana, de veintiún años, estudiante universitaria de sectores medios, se refirió a una página de Instagram que siguió durante la pandemia, donde desa-

rrollaban un ciclo de meditaciones. “Esa gente —dijo— hacen podcasts que reflexionan de la vida, de la existencia, y a mí me gusta ese tipo de consumo”. Refiriéndose a ese tema, desplegó ampliamente lo que significó la pandemia a nivel subjetivo y cómo se llegó a las prácticas espirituales o subjetivas, con lo que también echa luz sobre las lecturas de este mismo tipo:

Supuestamente, veintiún días es lo que tarda el inconsciente en generar un hábito. Entonces se empezaron un montón de hábitos en la pandemia, obviamente, venían de antes, pero en la pandemia hubo un *boom* de difusiones de estos grupos y que dependiendo el grupo eran: hábitos para dormir bien, hábito para comer mejor o hábito para repensarte. Bueno, yo me tomé la pandemia en un principio en esto de “estamos todos en la vorágine de lo cotidiano y de repente la estructura social y la estructura personal colapsa, todo entra en crisis, tu sistema familiar, económico, de amigos, y el sistema, y la carrera y nadie sabe qué hacer con nada”. Entonces para mí era necesario que hubiera un momento de volver hacia adentro y de reflexión. Yo me lo tomé así. Estos grupos de gente *random* algunos tenían este discurso, entonces yo entraba a ver qué onda y había un montón de gente copada. Copada en hacer meditación, reflexionar acerca de las cosas, de qué quieren hacer después, cómo se sentían antes, de si lo necesitaban en sus vidas o no, si los trastoca. A mí la verdad fue una experiencia que me gustó. [...] Yo empecé a hacer meditaciones, gané un sorteo para aprender a hacer Reiki, hice nivel 1, 2, 3, maestría, ahora hago Reiki, empecé tarot, yo agarré ese viaje. (Grupo focal 2–Jóvenes–Consumos culturales)

Las lecturas de orientación subjetiva realizadas durante la pandemia parecen estimuladas por una crisis existencial de proporciones. No aparecieron en nuestros registros voces apocalípticas ni desesperadas; en cambio, se hizo evidente la voluntad de actuar sobre las propias emociones y la necesidad de establecer una rutina, de reconstruir una estructura sobre un “yo” más sólido y afirmado en un sí mismo que, en muchos de los casos, reconoce una dimensión trascendente. Ello se hizo especialmente visible en los grupos de jóvenes; en los adultos no se explicitó, porque no sucedió o porque no quisieron hablar de ello. En los pocos casos en los que emergió, resultó una actividad episódica, incluso instrumental, que no modificó la cotidianidad, tampoco se señaló su resonancia subjetiva. Quizá ello se deba a que los adultos ya han estructurado sus vidas y cualquier redefinición conlleva más inestabilidad e incertidumbre que conjurar, sobre un trasfondo de por sí excepcional. También en el caso de los adultos la definición del sí mismo está más consolidada y es menos sensible

a replanteos y modulaciones. Y, por último, podemos interpretar que existió cierto pudor a exponer frente a otros estas dimensiones íntimas, ya que en las encuestas estas lecturas aumentaron especialmente entre los adultos.

Discusión

Como hemos visto en los antecedentes recogidos, la lectura en pandemia pudo cumplir la función de “pasar el tiempo”, intentar estabilizar la incertidumbre provocada por la crisis sanitaria o servir de catarsis emocional. ¿Cuál es el vínculo entre pandemia, lectura y espiritualidad? Esta es, en efecto, una pregunta relevante, pero no fácil de responder empíricamente y hemos, por ello, realizado un camino complejo para acercarnos a una respuesta.

Parece confirmarse lo que plantean Alvarado-Díaz y Pagán-Torres (2021): las lecturas religiosas u orientadas a los malestares subjetivos constituyeron un pilar durante la crisis sanitaria. Así quedaron registrados los datos de nuestra encuesta. El matiz que se agrega en los grupos focales es que los jóvenes han recurrido más a este tipo de lecturas que los adultos e incluso lo han consumido en otros soportes, como las redes sociales o los videos. Y si bien la información ha sido un factor relevante en el aumento de la tasa de lectura durante la pandemia, como relevan Guardiola y Baños (2021), no ha sido el único factor. El peso relativo de la Biblia entre las lecturas coincide con los resultados que exponen Pacheco-Salazar y Amiama-Espaillat (2023) en relación con los docentes, aunque en nuestro caso puede extenderse a la totalidad de la población. Las restantes categorías no coinciden con las nuestras ya que en los libros “personales” incluyen lecturas que consideramos “prácticas”; por lo tanto, no son comparables. Nuestros datos se posicionan cerca de los registrados por la Christian Research (2020). Cabría preguntarse si, en el contexto postpandémico, se registraría una caída de la lectura de la Biblia tal como releva el BITE Project (2022). Para obtener precisiones sobre este aspecto, parece necesario realizar un estudio longitudinal en el que se aprecie la evolución de las preferencias por género: si con la irrupción de la pandemia

la información sirvió para afrontar la incertidumbre, en la medida en que el distanciamiento social se prolongó, surgieron necesidades de distinto tipo, que van del hastío a la angustia.

Al igual que lo que postulan Cardona Ramírez y Montaño Vélez (2021), en los grupos focales encontramos que los sectores populares son los que parecen acceder a lecturas netamente religiosas como apoyo, orientación y fuente de serenidad. No es posible generalizar a partir de esta técnica, existen indicios en esa dirección.

Conclusiones

La lectura constituye una de las actividades culturales habituales de la población de la ciudad de Córdoba. Para la mayoría, es la actividad más frecuente. Leer es una práctica reconocible y fácil de determinar, pero su objeto puede no serlo. Se leen diversos tipos de textos y con distintos objetivos y disposiciones. Durante el período de la pandemia, se registra un aumento en las lecturas de orientación subjetiva —textos religiosos, espirituales y de autoayuda— en el 31% de la población. Aunque en términos cuantitativos el segmento de los jóvenes parece minoritario, estos expresan una búsqueda existencial durante el período de la pandemia, que no solo los obligó a “estar adentro”, sino que les ofreció la ocasión de una doble mirada hacia el interior, como ellos lo expresan: “de volver hacia adentro”. En algunos casos, estas lecturas —sobre todo, de la Biblia— se consolidaron como hábitos cotidianos, mientras que, en otros, al regresar las condiciones normales, tendieron a desaparecer. En el caso de los adultos, explayarse sobre la incorporación de estas lecturas en sus vidas generó cierto pudor; se las reconoció como ligadas a las crisis y como un recurso eventual más que como una práctica continuada.

Desde nuestra perspectiva, no existen disposiciones previas, sino condiciones, y la pandemia constituyó una condición favorable para la lectura, entendida como una práctica que densifica la subjetividad, que *puede* desplegarse hacia la espiritualidad. Lectura y trabajo subjetivo se refuerzan recípro-

camente. Según surge de la investigación, entonces, el recurso a las lecturas de orientación subjetiva fue estimulado por la crisis existencial que produjo la pandemia. Se refuerza así la tesis de que el aumento de la lectura está asociado a contextos de encierro, así como la tendencia a la apropiación terapéutica de textos sagrados lo está a condiciones subjetivas cruciales. La perdurabilidad en el tiempo de estas prácticas dependerá de qué tan fuerte se haya tramado la relación.

Con este análisis vuelve a plantearse la fertilidad del concepto de “máquina lectora”, un especial engranaje que funciona merced al engarce de la obra, el lector y las condiciones de la lectura. Contrastan con la prácticamente inexistente invitación a la lectura de parte de los organismos de salud, que no parecieron considerarla un dispositivo útil para el trabajo sobre las emociones, el sentido e, incluso, la crisis subjetiva. Los lectores parecen decir otra cosa.

Declaración de contribución de autoría

Vanina Papalini participó como autora y directora del equipo de investigación. Melisa Maina participó como autora y miembro del equipo de investigación cuyos resultados originales se presentan en este artículo.

Conflicto de interés

Las autoras 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 lo tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Alvarado-Díaz, E., & Pagán-Torres, O. M. (2021). Consideraciones sobre la espiritualidad y la religión como recursos de afrontamiento durante la pandemia del COVID-19. *Revista Caribeña de Psicología*, 5, 1-12. <https://revistacaribenadepsicologia.com/index.php/rcp/article/view/5007>
- Balhoul, J. (2002). *Lecturas precarias*. Fondo de Cultura Económica.
- BITE Project. (2022). Estudio: lectura de la Biblia disminuyó durante la pandemia COVID-19. <https://biteproject.com/estudio-lectura-de-la-biblia-disminuyo-durante-la-pandemia-covid-19/>
- Boito, M.E., Espoz Dalmasso, M.B., Martínez, F. & Parisi, M. (2022). *Consumos mediáticos, culturales y tecnológicos en la ciudad de Córdoba en contexto de pandemia*. Nodo.
- Castillo, N. (2021). Aspectos biopsicosociales de la lectura en tiempos de pandemia. *Societas*, 23(2), 195-210. <https://revistas.up.ac.pa/index.php/societas/article/view/2309>
- Cardona Ramírez, H. & Montaño Vélez, C. (2021). La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe. La impronta bíblica del Concilio Vaticano II. *Perseitas*, 9, 265-291. <https://doi.org/10.21501/23461780.3944>
- Christian Research. (2020). Hope in the Bible. <https://www.christian-research.org/reports/recent-research/hope/>
- Creswell, J. (2014). *Research design. Qualitative, quantitative and Mixed Methods Approaches*. Sage Publications.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1988). *Mil mesetas*. Pre-textos.
- Foucault, M. (2000). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2015 [1930]). *El malestar de la cultura*. Amorrortu.

- García-Mejía, B. E. (2022). La lectura, un nuevo hábito en tiempos de pandemia. *Con-Ciencia. Boletín Científico de la Escuela Preparatoria* 3, 9(17), 51-52. <https://repository.uaeh.edu.mx/revistas/index.php/prepa3/article/view/8315>
- Guardiola, E. & Baños, J. (2021). La lectura durante la pandemia de COVID-19. *Revista de Medicina y Cine*, 16(e), 7-12. <https://doi.org/10.14201/rmc202016e0712>
- Hernández Reyes, J. F., Ojeda Ramírez, M. M. & Sánchez-Sosa, E. R. (2023). Promoción de la lectura a través del cine durante la pandemia del covid-19. *LiminaR*, 21(1), e962. <https://liminar.cesmeca.mx/index.php/r1/article/view/962>
- Jauss, H. R. (2002 [1972]). *Pequeña apología de la experiencia estética*. Paidós.
- Kantar Ibope Media. (2020). *Datos de consumo de medios en Argentina*. <https://www.kantaribopemedia.com.ar/>
- Kantar. (2020). ¿Qué hacen los españoles para mantener el bienestar mental durante el confinamiento? <https://www.kantar.com/es/inspiracion/coronavirus/la-lectura-y-la-conexion-con-otros-actividades-mas-realizadas-para-bienestar-mental-durante-covid-19>
- Maina, M. & Angelozzi, S. M. (2022). Lectores en la ciudad de Córdoba (Argentina): aproximación a las prácticas lectoras antes y durante la pandemia. *Información, Cultura Y Sociedad*, (47), 13-26. <https://doi.org/10.34096/ics.i47.11554>
- Moguillansky, M., Fischer, M. & Focás, B. (2020). Prácticas culturales, información y política en la pandemia Instituto de Altos Estudios Sociales. *Documento de Investigación*, 12. <https://www.unsam.edu.ar/escuelas/idaes/publicaciones.asp>

- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2020). *Primera ayuda psicológica. Juntos más fuertes. Una guía para ayudarle a usted y a su comunidad* (2.ª ed.). https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/52571/OPSWNMHMHCovid-1920040_spa.pdf?sequence=3&isAllowed=y
- Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2022). *En tiempos de estrés, haz lo que importa. Versión adaptada para América Latina. Versión ilustrada.* <https://iris.paho.org/handle/10665.2/55829>
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (1984). *La dimensión espiritual en la estrategia mundial de salud para todos en el año 2000. Asamblea Mundial de la Salud, 37, 19. 12a sesión plenaria, 15 de mayo.* <https://apps.who.int/iris/handle/10665/200061>
- Oficina Regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud y Organización Panamericana de la Salud (OPS) (s. f.). *Salud Mental y COVID 19.* <https://www.paho.org/es/salud-mental-covid-19>
- Papalini, V. (2012). *Aproximaciones a los modos de leer: Sobre la lectura como experiencia, como práctica y como herramienta. VII Jornadas de Sociología de la UNLP, 5 al 7 de diciembre de 2012, La Plata, Argentina.* Memoria Académica [Repositorio]. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2169/ev.2169.pdf
- Papalini, V. (2015). *Garantías de felicidad.* Adriana Hidalgo Editora.
- Papalini, V. (2016). *Forjar un cuarto propio.* Eduvim.
- Papalini, V., Angelozzi, S., Cabezas, M. C., Copari, L., Flores, C., Magallanes, L., Maina, M. y Niño, E. (2024). *Participación cultural en Córdoba: el impacto de la pandemia Informe de resultados.* Anachivo.
- Papalini, V., Maina, M. & Prato, M. P. d. (2023). El confinamiento de la cultura: La ciudad de Córdoba durante la pandemia del Covid-19. *La Trama de la Comunicación*, 26(2), 95–111. <https://doi.org/10.35305/lt.v26i2.809>

- Pacheco-Salazar, B. & Amiama-Espaillat, C. (2023). ¿Qué leen los docentes? Análisis de los libros que los docentes dominicanos declaran haber leído. *RECIE. Revista Caribeña de Investigación Educativa*, 7(2), 199-214. <https://doi.org/10.32541/recie.2023.v7i2.pp199-214>.
- Pérez Pulido, M. (2001). Prácticas de lectura en prisión: estudio de actitudes y comportamiento de los reclusos en el centro penitenciario de Badajoz. *Anales de documentación*, 4, 193-213.
- Petit, M. (2006). *Lecturas: del espacio íntimo al público*. Fondo Económico de Cultura.
- Pierini, M., Porras, G. & Navas, P. (2006). *Lectura en la prisión: Entre la libertad y el control. XIV Jornadas Argentinas de Historia de la Educación, 9 al 11 de agosto de 2006, La Plata, Argentina. Habitar la escuela: producciones, encuentros y conflictos*. Memoria Académica [Repositorio]. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.13307/ev.13307.pdf
- Salas Tonello, P., Simonetti, P. & Papez, B. (2021). En casa. Consumos, prácticas culturales y emociones en la vida cotidiana durante la pandemia por covid-19 en Argentina. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 20(58), 53-65. https://notablesdelaciencia.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/133870/CONICET_Digital_Nro.2af543ca-00b0-4023-8a7c-00624e51002d_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- Veyne, P. (1995). *Séneca y el estoicismo*. Fondo de Cultura Económica.
- World Health Organization (WHO). (2020). *Doing What Matters in Times of Stress: An Illustrated Guide*.

SINODALIDAD EN PERSPECTIVA FEMINISTA: IMPLICACIONES Y DESAFÍOS PARA LA IGLESIA DEL SIGLO XXI^a

Synodality from feminist perspective: implications and challenges for the 21th-century church

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4812>

Recibido: octubre 13 de 2023. Aceptado: junio 12 de 2024. Publicado: septiembre 30 de 2024

Luz Milena López Jiménez*
Natacha Ramírez Tamayo**

Resumen

Para hablar de sinodalidad en la Iglesia, es necesario reflexionar, seriamente, sobre la misión de la mujer en la comunidad eclesial del siglo XXI. Por esto es que, el presente escrito pretende identificar las implicaciones y desafíos que se desprenden del clamor profético de las teólogas feministas frente a la

^a Este artículo se vincula al Grupo de Investigación *Humanitas* como resultado del proyecto titulado “Teología y humanidades: a la verdad por la fe y la ciencia” de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia).

* Religiosa Hija de María Auxiliadora. Magíster (c) en Humanidades de la Universidad Católica de Oriente; Teóloga, Universidad Católica de Oriente. Docente del Centro Educativo Casa Mamá Margarita (Medellín, Colombia). Correo electrónico: luz.lopez3955@uco.net.co

** Doctora en Literatura, Universidad de Antioquia, (Medellín, Colombia). Magíster en Hermenéutica Literaria, Universidad EAFIT (Medellín, Colombia); Teóloga, Universidad Católica de Oriente. Profesora Asistente del Centro de Formación Teológica de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Integrante del grupo de investigación Teología y mundo contemporáneo de la misma Universidad. Línea de investigación: Teología sistemática y género. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7109-1278>, Correo electrónico: natacha.ramirezt@javeriana.edu.co

participación activa de las mujeres, como parte de una propuesta integral del espíritu en la construcción de una iglesia en sinodalidad. En este sentido, el texto inicia con la presentación de algunas características del modelo conciliar que, plasmadas en la eclesiología del pueblo de Dios, iluminan esta temática; posteriormente, identifica diversos desafíos y retos señalados por las teólogas y las síntesis de la primera fase del Sínodo sobre la sinodalidad en la búsqueda de la visibilización de la mujer en el contexto eclesial, del liderazgo compartido con los varones y en la toma de decisiones; finalmente, plantea diferentes propuestas, en clave feminista, para la consolidación de una Iglesia sinodal y concluye que, la edificación de una auténtica sinodalidad implica, inexorablemente, la incorporación de las mujeres en todos los escenarios eclesiales.

Palabras clave

Eclesiología; Igualdad; Liderazgo; Mujeres; Sinodalidad; Teología feminista.

Abstract

To talk about synodality in the Church it is necessary to reflect seriously on the mission of women in the 21th-century ecclesiastical community. Therefore, the following paper aims to identify the implications and challenges derived from the prophetic claim of feminist theologians facing the active participation of women, as part of an integral proposal for the Spirit in the development of a Church in synodality. Thus, the text starts introducing some characteristics of the conciliar model that, expressed in the ecclesiology of God's people, enlightens the topic. Afterward, this paper identifies various challenges pointed out by women theologians, as well as the synthesis of the first stage of the Synod on synodality in the search of women visualization within the ecclesiastical context, the leadership shared with men and the decision-making. Finally, the text sets out different feminist proposals towards a consolidation of a synodical church. Consequently, the construction of an authentic synodality inexorably implies the incorporation of women within every ecclesiastical scenery.

Keywords

Ecclesiology; Equality; Feminist theology; Leadership; Synodality; Women.

Introducción

Pensar, hablar y soñar una Iglesia verdaderamente sinodal sin señalar y resaltar la situación de la mujer dentro y fuera de ella da como resultado una construcción eclesial contracultural y nada evangélica. En la actualidad, se asiste a un momento histórico favorable para plantear diversos cambios que tienen su fundamento en el Evangelio y la *praxis pastoral*, que pueden sustentarse en algunos escritos del magisterio de la Iglesia católica.

Al teorizar sobre el binomio sinodalidad y mujer, el acento se pone en identificar la implicación y los desafíos que tiene la Iglesia católica al asumir la sinodalidad como una forma real de responder a los signos de los tiempos en la sociedad del siglo XXI, cada vez más consciente de la equidad e igualdad de los derechos de las mujeres y los hombres en todos los escenarios sociales, civiles, políticos, culturales y económicos.

Con la certeza de que la “*ruah divina*”, sopla de modos inesperados y, a su ritmo, “se configura el rostro de la Iglesia y el tejido relacional que hace posible la comunión” (Franco, 2023, p. 25). El presente escrito pretende identificar algunas implicaciones y desafíos que se desprenden del clamor profético de las teólogas feministas frente a la participación activa de las mujeres en la Iglesia católica, como parte de una propuesta integral del espíritu en la construcción de una Iglesia en sinodalidad.

A nivel metodológico, el texto se estructura en tres momentos. El primero, presenta algunas características del modelo conciliar que, plasmadas en la eclesiología del pueblo de Dios, iluminan esta temática; el segundo, identifica diversos desafíos y retos señalados por las teólogas y las síntesis de la primera fase del Sínodo sobre la sinodalidad en la búsqueda de la visibilización de la mujer en el contexto eclesial, del liderazgo compartido con los varones y en la toma de decisiones; el tercero, plantea diferentes propuestas, en clave feminista, para la consolidación de una iglesia sinodal.

El modelo conciliar: puerta abierta a la participación e igualdad de oportunidades para las mujeres

Una Iglesia demasiado temerosa y estructurada puede ser permanentemente crítica ante todos los discursos sobre la defensa de los derechos de las mujeres, y señalar constantemente los riesgos y los posibles errores de esos reclamos. En cambio, una Iglesia viva puede reaccionar prestando atención a las legítimas reivindicaciones de las mujeres que piden más justicia e igualdad.

—Papa Francisco, *Christus vivit*

La Comisión Teológica Internacional (2018) expuso que “el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio” (núm. 1). Esto, sin duda, recuerda los planteamientos del Concilio Vaticano II, sobre la participación de todo el pueblo de Dios, con una mirada más amplia que la misma colegialidad.

Aquello se pudo sistematizar, inicialmente, en una eclesiología del pueblo de Dios en el Concilio Vaticano II, plasmada en la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium* (1964), en la que se resalta de forma fundamental la vocación, la misión y los carismas de todo el laicado (núm. 30), y, en el mismo horizonte, la importancia de la participación de las mujeres, puesto que, en virtud del bautismo, comparten la función sacerdotal, profética y real de Cristo en igualdad de condiciones que los varones, además, de una común dignidad horizontal y llamada a la perfección en la que no puede existir desigualdad ni exclusión de ningún tipo.

Con este incentivo, se da lugar a un acontecimiento de relevancia en la historia eclesial que, quizá, pocos recuerdan, cuando, en pleno Concilio Vaticano II, al debatir sobre la naturaleza y el rol de la Iglesia católica, el cardenal Suenens lanza una pregunta de tinte profético que sigue resonando en la actualidad: “¿Por qué no hay mujeres entre los auditores? Si no estoy mal informado,

ellas son la mitad de la humanidad" (Corpas de Posada, 2020, p. 28). Ante esta inquietud, veintitrés mujeres (religiosas y laicas) participaron como auditores conciliares, lo que recordó que, hasta el momento, el concilio había tenido una participación exclusiva de varones. Cabe resaltar que, aunque no tuvieron voz activa en la sala conciliar, su presencia fue una forma de abrir puertas a otro modo de relaciones y presencia en la iglesia.

Aquel despertar eclesial, unido a la creciente inserción de la mujer en la vida pública, alentó a muchas mujeres a cuestionar su ser y misión dentro de la iglesia, hasta llevarlas a luchar por pasar de ser simples espectadoras de la experiencia eclesial a ser protagonistas. Sin tener estadísticas concretas, pero a partir de la visibilización académica de algunas mujeres, se constata que, un buen número de ellas, decide tomar la iniciativa de formarse en las facultades de teología que, incluso en la actualidad, son un ámbito de rostro predominantemente masculino y clerical. Sin embargo, una vez abiertas las puertas al público femenino, aquellas facultades se han ido llenando de mujeres intrépidas que buscan construir otro modo de ser de la iglesia, con su aporte tanto de pensamiento como de producción académica.

En consonancia con lo anterior, el papa Juan XXIII (1963), con su visión de futuro, en su *Carta Encíclica Pacem In Terris*, ya vislumbraba el empoderamiento femenino que, poco a poco, se alejaba de la sumisión pidiendo el reconocimiento de su dignidad y la reclamación de sus derechos. Aquel, al referirse a la presencia de la mujer en la vida pública, expresó:

La mujer ha adquirido una conciencia cada día más clara de su propia dignidad humana. Por ello no tolera que se la trate como una cosa inanimada o un mero instrumento; exige, por el contrario, que, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública, se le reconozcan los derechos y obligaciones propios de la persona humana. (núm. 41)

Con todo, este camino, abierto veladamente por el concilio hace sesenta años, no ha tenido la aplicación que se esperaba y la participación femenina en los ámbitos de dirección y liderazgo se da a pasos lentos.

Al parecer, la participación reconocida de la mujer en el ámbito eclesial ha quedado solo plasmada en el papel, como es el caso de lo propuesto por Concilio Vaticano (1965a): “Como en nuestros tiempos participan las mujeres cada vez más activamente en toda la vida social, es de sumo interés su mayor participación también en los campos del apostolado de la Iglesia” (núm. 9). La *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*, menciona que: “La mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre” (Concilio Vaticano II, 1965b, núm. 9). Asimismo, en la *Exhortación Post-sinodal Christifideles Laici* (1988), los padres sinodales reconocen la acción rejuvenecedora del Espíritu Santo en la vida eclesial y expresan que “ello queda testificado... por la participación más amplia y significativa de la mujer en la vida de la Iglesia y en el desarrollo de la sociedad” (núm. 2).

Al retomar las palabras de estos documentos eclesiásticos relacionadas a la mujer, se percibe una brecha entre lo escrito por el Magisterio eclesial y la vivencia cotidiana en el interior de la iglesia y los órganos que la conforman, desde los dicasterios hasta los consejos parroquiales. De igual manera, se puede apreciar que, salvo en el interior de la Iglesia católica de estructura clero-céntrica, la mujer ha obtenido cierta igualdad en diversos contextos sociales, estatales y religiosos.

Si bien el concilio abrió la puerta para acabar con la discriminación social de la mujer por lo menos a nivel teórico, no sucede lo mismo en el nivel directivo e interno de la iglesia. A pesar de todo lo propuesto en la eclesiología de comunión, el poder, el liderazgo, la participación y toma de decisiones se continúa comprendiendo como una relación vertical entre clero y laicado, concentrado en la jerarquía eclesiástica. No en vano en el *Documento para la Etapa Continental del Sínodo de la sinodalidad* (DEC), expedido el 27 de octubre de 2022 en el capítulo “Carismas, vocaciones y ministerios”, la Conferencia Episcopal de México se hizo portavoz de esta problemática de la Iglesia al puntualizar:

Como obispos reconocemos que la “teología bautismal” que impulsó el Concilio Vaticano II, base de la corresponsabilidad en la misión, no ha sido suficientemente desarrollada, por tanto, la mayoría de los bautizados no sienten una plena identificación

con la Iglesia y menos corresponsabilidad misionera. Además, los liderazgos en las actuales estructuras pastorales, así como la mentalidad de muchos presbíteros, no favorecen dicha corresponsabilidad. (Sínodo, 2022, núm. 66)

En consecuencia, la presencia de las mujeres, en el contexto eclesial, se sigue experimentando desde la perspectiva patriarcal o desde un “paternalismo y maternalismo solidario”, es decir, como la participación de personas amables que desean ayudar al clero, pero sin desmontar el estereotipo de que a las mujeres les pertenecen unos roles establecidos, debido a su sexo, o determinados, como voluntad de Dios. Esta visión continúa circunscribiendo a las mujeres al ámbito privado de la Iglesia, lo que la excluye de los lugares de liderazgo.

Por otro lado, persiste el cuestionamiento del tema de la visibilización femenina, la cual debería darse no solo por las acciones que la mujer ejerce de cuidado, enseñanza, canto, servicio social, enfermería, entre otras, o por situaciones pastorales de extrema necesidad como la ausencia del clero, sino no por su capacidad de liderar, formar, tomar decisiones y guiar comunidades eclesiales. Tampoco porque sean un grupo aparte de la iglesia que es necesario incluir, como lo denunciaba la religiosa Mary Luke Tobin en 1965, auditora del Concilio Vaticano II, quien, al participar en la clausura de este y ver que se estaban premiando diferentes “categorías”, entre ellas a tres mujeres, como si fueran un grupo aislado, expresaba desconcertada: “Nosotras no somos una categoría dentro de la Iglesia; mujeres y varones formamos la Iglesia” (como se cita en Gómez-Acebo, 2015, p. 27).

Ante este panorama descrito se desarrolla, mientras se escribe este artículo, un acontecimiento que para los creyentes es suscitado por el Espíritu Santo y es el desarrollo del Sínodo sobre la sinodalidad (2021-2024), que no puede entenderse como un neologismo, sino como una realidad reconocida desde los primeros siglos de la iglesia, que invita a caminar juntos y juntas como pueblo de Dios. Así lo recuerdan Luciani y Noceti (2021): “Se trata de un ‘nosotros eclesial’ en el que todos somos iguales y articulados en una comunión de fieles con las mismas responsabilidades en la relación a la identidad y misión de la Iglesia” (p. 35).

Este momento histórico y eclesial favorecido por el pontificado del papa Francisco, deseoso de nuevos aires y de volver a las raíces cristianas,¹ propone una nueva concepción de iglesia como: “*Una pirámide invertida* en la que se integran el pueblo de Dios, el colegio episcopal y el mismo sucesor de Pedro” (Schickendantz, 2017, p. 39). De esta forma, la sinodalidad marca un tiempo de nuevas oportunidades y de *kairós* para todas las personas creyentes, puesto que “tiene su punto de partida y su punto de llegada en el Pueblo de Dios” (*Episcopalis Communio*, 2018, núm. 7). De manera particular, para las mujeres que esperan ser reconocidas y participar activamente en el liderazgo, propuestas y ejecución del porvenir eclesial, en sintonía con la eclesiología de comunión propuesta por el Concilio Vaticano II y descrita en los párrafos anteriores.

La búsqueda de visibilización de la mujer en el contexto eclesial y sinodal

Al hablar en términos de un “nosotros eclesial” en igualdad de condiciones, las mujeres empiezan a cuestionar con contundencia qué realidad implica ese caminar juntos y juntas. En este punto, resulta oportuno señalar que, esa inquietud, se manifiesta en forma de clamor profético hecho por las teólogas feministas, que ya no están dispuestas a ser consideradas como fieles de segunda categoría y en minoría de edad o, en palabras de la historiadora italiana Lucetta Scaraffia (2016): “Mujeres en el último banco de la Iglesia” (p. 17).

En este camino de hacer visible la misión de la mujer en todos los ámbitos eclesiales, las teólogas han tenido su punto de arranque y apoyo en la teología feminista, la cual “se presenta como una búsqueda radical de la dignidad y el lugar de la mujer, así como del papel que ha de desempeñar y los derechos que ha de ejercer en la sociedad y en la Iglesia” (Vélez, 2018, p. 20). Cabe destacar

¹ A pesar de la apertura que el papa Francisco ha mostrado, la entrevista dada a la revista *América* el 22 de noviembre de 2022 ha dejado a más de un teólogo y teóloga pensando si, en verdad, con el pontífice se abrirá un camino de liderazgo para las mujeres en la Iglesia católica, ya que, al responder a la pregunta sobre la ordenación femenina, añadió un nuevo argumento, no tenido en cuenta por sus antecesores: “Esta vez, basándose en el teólogo Hans Urs von Balthasar, el papa afirma que el *no* a dicha ordenación responde a motivaciones teológicas, es un problema *teológico* y distingue tres niveles: la dimensión ministerial de la Iglesia, su dimensión nupcial, porque la Iglesia es la esposa de Cristo, y la dimensión administrativa. Y aunque no tiene *peso* magisterial, sin embargo, contiene el que le da el ser la opinión, nada menos, que del Romano Pontífice” (Arana, 2022, pár. 2).

que esto ha representado un recorrido nada fácil, porque el pensamiento teológico feminista ha sido visto con sospecha y desconfianza por el marco androcéntrico de las estructuras eclesiales.

Con este sentir, lo formula la religiosa católica, filósofa y teóloga feminista Ivone Gebara, citada por Bautista (2015), cuando dice: “¡Cuántas luchas hay que librar para encontrarse a sí misma cuando se es mujer en una sociedad [Iglesia] en la que los hombres tienen la última palabra! ¡Cuántas luchas para fomentar el bien y la justicia!” (p. 30). Ella, llama a este mal como mal sufrido por el hecho de no tener las mismas oportunidades ni la misma libertad para expresar lo que se piensa y siente.

En esta parte, resulta oportuno mencionar que, este escrito, habla desde el enfoque de la teología feminista y no desde la teología de “la mujer”. Aunque ambos modos de hacer teología parezcan sinónimos, no lo son. En cuanto a la teología de la mujer, se refiere a la construcción de una teología específica desde la voz masculina de la iglesia, lo que piensan los papas, el clero y algunas teólogas y teólogos clásicos. En esta línea, el magisterio eclesial ha visto la necesidad de emprender “A entrepris d’élaborer progressivement une théologie systématique de ‘la Femme’ ou, si l’on préfère, une anthropologie théologique dont elle est l’object spécifique [la tarea progresiva de elaborar una teología sistemática de “la Mujer” o, si se prefiere, una antropología teológica donde ella es el objeto específico]” (Dermience, 2000, p. 493).

Con todo, esta corriente teológica ha recibido la crítica de autoras como Lucetta Scaraffia (2019), quien expresa que, la teología de la mujer, termina siendo “una teología escrita por los hombres para las mujeres, lo cual no tiene nada que ver con la teología feminista, que lleva al menos veinte años siendo explorada por estudiosas de probada preparación y seriedad” (p. 934). Además, autoras como Silvia Martínez Cano (2020), Carme Soto Varela (2021), Olga Consuelo Vélez (2001) y Alice Dermience (2000) diferencian con claridad, en sus diversas producciones, que la teología de la mujer surge desde la institucionalidad eclesiástica, es homogénea, como si existiera un solo molde de mujer, es separada de los varones, es una reflexión sobre todo normativa y

teórica que no tiene en cuenta la diversidad contextual de las mujeres, por lo tanto, la mujer, como objeto de estudio, es observada desde fuera y, a partir del realce que hace del llamado “genio femenino”, desarrolla una idealización de la feminidad reducida a la corporeidad, que continúa circunscribiendo a la mujer en los papeles tradicionales de esposa, hermana y madre.

Desde otro ángulo, surge una reflexión alternativa, sobre la cuestión femenina en la iglesia, que se hace desde la voz de las propias mujeres, generalmente, desde la de las teólogas laicas y religiosas, quienes, desde la academia y la experiencia pastoral (en su mayoría no ocupan cargos eclesiásticos), contribuyen con su trabajo riguroso a la construcción de la teología feminista. Otros rasgos por destacar de esta teología es su carácter ecuménico; por otro lado, tiene en cuenta los aportes de los diversos movimientos emancipadores de las mujeres y los contextos socioculturales de ellas, es heterogénea y no excluye a los varones, dado que es un asunto que concierne a la comunidad eclesial en general.

En esta dinámica y dando grandes saltos en la historia, se va atribuyendo cuerpo a la teología feminista que, como bien lo explica Soto (2021), es una corriente que se empeña en “hacer teología desde el compromiso con la liberación y el empoderamiento de las mujeres, incluyendo sus luchas y anhelos en la reflexión sobre la fe, la espiritualidad y la conducta moral” (p. 21).

Por esto, es fundamental señalar que, gracias a este modo femenino de vivenciar la experiencia de Dios y teorizar sobre ella, muchas mujeres han tomado conciencia de la contradicción al mensaje del Evangelio, que es equidad, y a la experiencia actual de las mujeres en la iglesia. Lo anterior es favorecido por el carácter contextual de esta manera de hacer teología, ya que, en sus principios, está el llevar la teoría, en su mayoría fundamentada por varones, a la vida cotidiana, dado que

es ahí donde asume el desafío profético de hablar desde el sufrimiento, la injusticia, los fracasos que viven los seres humanos, en especial las mujeres, para quienes el mensaje de Jesús de Nazaret ha de ser consuelo y esperanza, para quienes Dios ha de ser amor, salvación y perdón. (Soto, 2021, p. 105)

Así, las teólogas feministas y algunas autoras, como Estévez y Martínez-Gayol (2022), Noceti (2022), Soto, (2021), Corpas de Posada (2020), Martínez (2020), Scaraffia (2019), Vélez (2018) y Gómez-Acebo (2015), al reflexionar sobre la participación de la mujer en la iglesia, expresan en su lenguaje un binomio que resulta siendo dos caras de la misma moneda, el cual es mencionado como presencia-ausencia. Esta ambivalencia señala, en primera instancia, una presencia física de las mujeres en la iglesia, la cual es mayoritaria, solidaria, bondadosa, educadora y evangelizadora, especialmente, en lugares de periferia. Sin embargo, la contracara es la reducida y casi nula participación de las mujeres en las instancias de gobierno, en las que se toman las decisiones y se define el futuro de la iglesia.

Esta realidad es confirmada por los resultados de las diversas síntesis, de lo consultado al pueblo de Dios en la primera fase del proceso sinodal, recogidas por las Conferencias Episcopales, las cuales han sido sistematizadas en el *Documento para la Fase Continental del Sínodo (DEC)*, que, de modo concreto, en el apartado “Repensar la participación de las mujeres”, manifiesta que la llamada a una conversión eclesial está directamente relacionada con la necesidad de establecer nuevas estructuras, un nuevo modo de construir Iglesia: “Esto se refiere, sobre todo, al papel de las mujeres y a su vocación, enraizada en la dignidad bautismal común, a participar plenamente en la vida de la Iglesia” (núm. 60).

A medida que se avanza en la lectura del DEC, se evidencia una llamada unánime de las iglesias particulares de todos los continentes para que la vocación, misión y carismas de las mujeres sean valoradas en la vida de la iglesia, de la cual con frecuencia se sienten marginadas. En este punto, resulta oportuno mencionar lo expuesto por la síntesis de la primera etapa del sínodo hecha en Tierra Santa:

Las más comprometidas con el proceso sinodal fueron las mujeres, que parecen haberse dado cuenta no solo de que tenían más que ganar, sino también más que ofrecer al ser relegadas a una orilla profética, desde la que observan lo que ocurre en la vida de la Iglesia..., en una Iglesia en la que casi todos los responsables de la toma de decisiones son hombres, hay pocos espacios en los que las mujeres puedan hacer oír su voz. (núm. 61)

En este mismo sentir, se pronuncia la síntesis coreana que, con realismo, señala que “a pesar de la gran participación de las mujeres en diversas actividades eclesiásticas, a menudo son excluidas de los principales procesos de toma de decisiones” (DEC) (Sínodo, 2022, núm. 61). Un caso concreto que revela esta paradoja es la liturgia, que es vivenciada, en su mayoría, por las mujeres. Sin embargo, los hombres son quienes tienen en su poder las funciones de liderazgo y dirección del culto.

Sin duda, esta falta de equidad en la participación femenina continúa constituyendo un enorme desafío, tal y como lo explicita la Conferencia Episcopal de Nueva Zelanda: “La falta de igualdad de las mujeres en la Iglesia se considera un obstáculo para la Iglesia en el mundo moderno” (DEC), (Sínodo, 2022, núm. 62). En breve, es posible observar que, el proceso sinodal, clama proféticamente por una mayor participación de las mujeres creyentes en la toma de decisiones dentro de la comunidad de fe.

Ahora bien, también es importante destacar los aportes de los institutos de vida consagrada que, del mismo modo, se unen a la denuncia de la minusvaloración de la misión de las mujeres laicas y religiosas, quienes llevan en sus hombros la carga más pesada del trabajo evangelizador, pero, en muchos momentos, por los sesgos de género, son consideradas como “empleadas domésticas” de la vida eclesial y, en los trabajos de decisión, a menudo son desplazadas por ministerios como el diaconado permanente, además de la devaluación que se le hace a vida religiosa sin hábito. Por esto, la Unión de Superiores Generales (USG) y la Unión Internacional de Superioras Generales (UISG) han dicho en tono claro y tajante:

En los procesos de decisión y en el lenguaje de la Iglesia, el sexism está muy extendido.... En consecuencia, las mujeres se ven excluidas de funciones importantes en la vida de la Iglesia y sufren discriminación al no recibir un salario justo por las tareas y servicios que realizan. Las religiosas suelen ser consideradas mano de obra barata. (Sínodo, 2022, núm. 63)

Lo anterior, pone de presente varios aspectos que marcan la discriminación de la mujer en el interior de la Iglesia: exclusión de la toma de decisiones, mayor carga laboral sin una justa retribución, poco reconocimiento de sus

funciones, sacerdotes que actúan como patrones y no como colegas de una misma función, entre otras situaciones que muestran la mentalidad y el actuar androcéntrico de la comunidad eclesial.

Aquellas conductas se convierten en una antítesis frente a la presencia activa de las mujeres en el movimiento de Jesús y en los primeros siglos del cristianismo. En este sentido, sigue siendo actual y necesaria la recomendación de Scaraffia (2016) de “lograr un reconocimiento de las verdaderas raíces del cristianismo, de su revolucionaria propuesta de igualdad entre hombres y mujeres en el reconocimiento de su diversidad” (pp. 43-44).

En esta misma dinámica, urge reconocer y destacar los diversos estudios bíblicos feministas que, a partir de la puesta en práctica de la “hermenéutica de la sospecha”, propuesta por Elisabeth Schüssler Fiorenza (1989), logran dar voz a los silencios y ecos de las mujeres en los relatos evangélicos, lo que demuestra que ellas han estado desde el “primer momento en la comunidad del Reino inaugurada por Jesús. Ellas fueron receptoras y anunciantes del primer Kerigma cristiano” (Soto, 2021, p. 109). De manera que no es coherente con el mensaje evangélico seguir negando y excluyendo a las mujeres de una participación con voz autorizada y voto decisivo en los ámbitos de toma de decisiones de la Iglesia, puesto que el reconocimiento de esta autoridad

se legitima desde el principio por la huella pascual en la base de los relatos evangélicos, impensable sin sus testimonios. Una experiencia que, entonces como ahora, se expresa con palabras, ideas, sensibilidades y gestos propios, cuya plena fecundidad y novedad en el lenguaje y en la vida de las Iglesias cristianas exigiría un “discipulado de iguales” que aún espera ser puesto en marcha. (Prisciandaro, 2022, p. 13)

Las teólogas feministas se han visto obligadas a recordar constantemente el discipulado de iguales como un clamor profético. Por tanto, la reiteración de las teólogas no proviene de modas o ideologías, como muchas veces se ha querido hacer ver para deslegitimar sus voces, sino que son propuestas concretas del Espíritu Santo radicadas en el corazón mismo del cristianismo. Por esto, en este mismo horizonte, se continúan identificando los diversos desafíos que hasta ahora se han expuesto en este artículo y que la teología feminista,

a partir de la academia rigurosa, la reflexión y, especialmente, desde la vida cotidiana en sororidad con otras mujeres, van puntuizando y abordan con seriedad teológica.

En efecto, no es una novedad que uno de los problemas eclesiales más cuestionado por las teólogas sea la unión que se hace entre el ministerio ordenado y la facultad de gobierno en la iglesia, lo cual ha sido denunciado por el papa Francisco como *clericalismo*, que se da de modo bidireccional tanto en el clero como en algunos sectores del laicado. En este punto, existe diversidad de opiniones y parece que la reflexión sobre la ordenación de las mujeres se ha estancado, puesto que, el patriarcalismo eclesial, no la deja avanzar hacia el campo práctico. De igual forma, tampoco se progresan en presentar otros modos alternativos de emancipación, gobernanza y participación con autoridad de las mujeres, en la comunidad eclesial, sin necesidad de acceder al sacerdocio.

Con todo, sean las respuestas afirmativas o negativas, desde el punto de vista de la teología feminista no se trata tanto de ganar o perder un debate ministerial, sino de escuchar la voz de las teólogas (y en ellas de las mujeres creyentes de la comunidad eclesial), quienes, desde el derecho que les otorga la vocación bautismal, instan a revisar y reconstruir estructuras en las que la capacidad de decisión sea más equitativa y no se centralice en la jerarquía eclesiástica. En esta línea, la teóloga española Carme Soto Varela (2021) expone que es urgente

crear espacios nuevos que permitan reformular el modo de entender los ministerios para que no se sostengan en relaciones de poder y privilegios que faciliten el clericalismo, sino que posibiliten dinamismos relacionales liberadores en los que el liderazgo y el servicio se articulen desde la igualdad y la reciprocidad. (p. 108)

Aun así, pese a las últimas declaraciones del pontífice actual con respecto al sacerdocio femenino, es importante no olvidar dos peticiones hechas, anteriormente, respecto a posibles ministerios eclesiales para las mujeres, concretamente en lo tocante al diaconado femenino: la primera, hecha por la Unión Internacional de Superioras Generales y, la segunda, planteada en el Sínodo Panamazónico.

En el año 2016, las superioras cuestionaron al papa sobre el acceso de las religiosas al ministerio ordenado, dado que, a nivel mundial, es conocido el trabajo de las mujeres consagradas con los más pobres y la misión casi sacerdotal que ejercen en lugares de ausencia del clero, donde desarrollan servicios como distribución de la comunión, guía en las oraciones y, muchas veces, la predicación de la homilía. En este sentido y concretamente frente el ministerio diaconal femenino, se le preguntó al papa Francisco:

En la Iglesia existe la función del diaconado permanente, pero está abierto solo a los hombres, casados y no. ¿Qué impide a la Iglesia incluir a las mujeres entre los diáconos permanentes, precisamente como sucedía en la Iglesia primitiva? ¿Por qué no constituir una comisión oficial que estudie la cuestión? ¿Nos puede poner algún ejemplo acerca de dónde usted ve la posibilidad de una mejor inserción de las mujeres y de las mujeres consagradas en la vida de la Iglesia? (De Mingo, 2017, párr. 2)

La segunda petición fue planteada en el Sínodo Panamazónico (2019), que sugería la ordenación de mujeres para el diaconado en la iglesia amazónica, donde el 90 % del liderazgo de las seiscientas siete comunidades que la conforman tiene rostro femenino. Fruto de estos encuentros se crearon comisiones para estudiar sobre el diaconado de las mujeres, teniendo como telón de fondo los primeros tiempos de la Iglesia. Aunque el resultado de la comisión no fue el esperado, estas peticiones, los estudios de la teología feminista, así como las síntesis de la primera fase del Sínodo de la sinodalidad han sentado un precedente en el que las mujeres se pronuncian por una presencia más reconocida, en la comunidad eclesial, a partir del acceso al ministerio ordenado.

Las síntesis de las Conferencias Episcopales presentadas al comité organizador del Sínodo dejan entrever, en cuanto al tema que se está desarrollando, que el liderazgo femenino en la iglesia ya no es una inquietud de unas cuantas personas, sino que es una realidad que germina en el corazón de muchos fieles, tanto hombres como mujeres, y que desafía a la iglesia en su modo de organización estructural y ministerial. Así quedó plasmado en la síntesis general:

Muchas síntesis, tras una atenta escucha del contexto, piden que la Iglesia continúe el discernimiento sobre algunas cuestiones específicas: el papel activo de las mujeres en las estructuras de gobierno de los organismos eclesiásticos, la posibilidad de que las mujeres con una formación adecuada prediquen en los ambientes parro-

quiales, el diaconado femenino. Se expresan posturas mucho más diversificadas con respecto a la ordenación sacerdotal de las mujeres, que algunas síntesis reclaman, mientras que otras la consideran una cuestión cerrada. (Sínodo, 2022, núm. 64)

En esta misma tónica, se aborda la cuestión de una presencia femenina con voz y voto en los diferentes escenarios eclesiales. En este aspecto todavía falta un buen camino por recorrer, se espera que, en algún momento, se llegue a la paridad de género en la comunidad eclesial.

Sin embargo, se reconocen con esperanza los progresivos nombramientos que ha hecho el papa Francisco en instancias que, históricamente, han sido netamente masculinas. Por mencionar algunos: la elección de la religiosa Nathalie Becquart como subsecretaria del Sínodo de los Obispos, mujer que, por primera vez en la historia de la Iglesia Católica, tiene derecho a voto en un sínodo; sor Raffaella Petrini, quien ocupa el segundo puesto en la gobernación de la Ciudad del Vaticano; Emilce Cuda, nombrada secretaria de la Comisión Pontificia para América Latina; las religiosas Raffaella Petrini e Yvonne Reungoat y una mujer laica de la Orden de las Vírgenes Consagradas, Dra. María Lía Zervino, nombradas en el Dicasterio de los Obispos el 13 de julio de 2022, tendrán parte en la elección de las candidaturas de obispos.

En este punto, son de resaltar las modificaciones que el papa Francisco introdujo el 26 de abril de 2023 respecto a la composición de la asamblea y al número de participantes que tendrán derecho a voto en la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. Los cambios consisten en dos aspectos concretos: el primero, en lugar de la participación acostumbrada de diez clérigos pertenecientes a los Institutos de Vida Consagrada, esta intervención se sustituye por la presencia de cinco religiosas y cinco religiosos, elegidos por las directivas de la Unión Internacional de las Superioras y Superiores Generales, al ser miembros de la asamblea todos tienen derecho al voto.

El segundo, consiste en que desaparece la figura tradicional de los auditores, en cambio, se va a dar una participación de setenta personas no obispos (pueden ser sacerdotes, consagrados, fieles laicos y diáconos) que representarán al pueblo de Dios con la petición específica de que, el 50 % de partici-

pantes, sean mujeres, lo que va a posibilitar que el voto femenino alcance un rango más amplio, lo que superará el hito histórico que se había señalado con la religiosa Nathalie Becquart, quien, inicialmente, era la primera mujer con facultad para votar en un sínodo.

Con esta renovación, la votación del documento final dejará de tener un rostro exclusivamente episcopal y masculino al permitir que los laicos, tanto hombres como mujeres, puedan votar. Es así como las teólogas ven en ello una respuesta del espíritu al clamor de la igualdad y corresponsabilidad, aunque señalan que los pasos podrían ser más audaces e incisivos, porque sigue existiendo la sombra de una mayoría clerical, como bien lo han matizado el arzobispo Jean-Claude Hollerich, relator del Sínodo, y el cardenal Mario Grech, Secretario General del Sínodo, al señalar que esto no es una revolución porque continúa siendo una reunión de obispos (representan un 75 %) con la presencia de miembros no obispos.

Ante esto, sigue resonando la anotación de la teóloga Serena Noceti (2018), expresada así:

Son precisamente las mujeres las que muestran que lo que está en juego, no es simplemente un cambio 'incremental', logrado gracias a una ampliación de los sujetos implicados o a la cooptación de las mujeres en una labor de cooperación con la jerarquía, que seguirá siendo el sujeto principal y real en la misión eclesial. El desafío es el de una reforma en conjunto. (p. 112)

En esta dinámica, la teóloga española Cristina Inogés Sanz (2023), miembro de la Comisión Metodológica de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre la Sinodalidad, celebra con esperanza la decisión del papa Francisco, no sin antes reafirmar su postura de equidad, entre varones y mujeres, en la toma de decisiones, al denunciar con fuerza: "No puede ser que unos pocos decidan por todos; no puede ser que se tomen decisiones sin tener en cuenta las peculiaridades y diferencias culturales; no puede ser que algunos varones decidan siempre por las mujeres" (párr. 4).

Estas noticias poco a poco evidencian el interés del papa Francisco de poner por obra la percepción conciliar de participación igualitaria que se prescribió en el Código de Derecho Canónico (CDC) de 1983, el cual, de acuerdo con las funciones que pueden ejercer los fieles cristianos en razón de su bautismo y de su idoneidad (CDC 228.1; 228.2), señala la posibilidad de que las mujeres puedan participar en instancias ejecutivas de la dirección de la iglesia, con el derecho a “ser consultoras de todos los Dicasterios de la Curia Romana.... Asimismo, también pueden ser nombradas Delegadas y Observadores de la Santa Sede ante Organismos Internacionales, Conferencias, etc.” (CDC 363,2). E incluso Legadas del Romano Pontífice (CDC 363,1) (Peña, 2017, p. 411). Lo anterior, aunque agradable y con horizonte esperanzador, al mismo tiempo es cuestionable, puesto que, las teólogas feministas, exigen que no basta con figurar como

“Una entre muchos”. No es suficiente cumplir con la “cuota mínima” de mujeres, sino que se deben dar pasos más allá para tender a un equilibrio entre hombres y mujeres en los lugares de organización y decisión de la Iglesia. (Martínez, 2020, pp. 354-355)

De esta manera y recapitulando lo expuesto en este apartado, se evidencia la continua exclusión de la mujer de la toma de decisiones, en el interior de la comunidad eclesial, y la conciencia del pueblo de Dios de subsanar esta invisibilización. Se reconoce que se han dado pequeños pasos en este sentido, pero todavía falta un largo camino por recorrer. Como la sinodalidad es una forma de vivir en esperanza, el apartado siguiente realiza algunas propuestas para lograr una iglesia donde los creyentes se sientan en igualdad de condiciones por su condición bautismal.

Propuestas en clave feminista para la consolidación de una Iglesia sinodal

Así las cosas, las teólogas proponen algunas claves femeninas que pueden favorecer la construcción de una iglesia en sinodalidad: la aceptación y apropiación de la realidad de la reivindicación de la mujer; alentar la

incorporación de las mujeres en las facultades de Teología; reconocer el aporte de la teología feminista al pensamiento y quehacer teológico y aprender a caminar juntos con parresía.

Aceptación y apropiación de la realidad de la reivindicación de la mujer

Esta clave tiene como objetivo que, el pueblo de Dios, asuma que la mujer debe ser reivindicada en el contexto eclesial, dado que, hasta que no haya una aceptación auténtica de esta situación, es difícil caminar sinodalmente. En el interior de la Iglesia se constata que, para muchas personas, incluidas mujeres, el papel del liderazgo femenino, en la comunidad creyente, es un tema secundario, lo que deja que quede a merced de la apertura del ministro ordenado o de quien dirija la toma de decisiones.

No en vano los documentos de información teológica para el Sínodo 2023, en el resumen sobre la discusión académica, que arroja la cuestión de la participación plena e igualitaria de las mujeres contenida en el documento de trabajo para la Etapa Continental y teniendo presente el aporte de teólogas como Kochurani Abraham (2021), Sandra Arenas (2020), Anne-Béatrice Faye (2022), Silvia Martínez Cano (2020), Phyllis Zagano (2021), reconocen la urgencia de un cambio estructural, dado que “la inclusión de las mujeres en la toma de decisiones requiere esfuerzos deliberados que impliquen cambios estructurales, para que la participación de las mujeres no sea un favor o una opción ‘por si acaso’” (Moons & Álvarez, 2023, p. 51).

Al respecto, es perentorio afirmar que, esta reivindicación y búsqueda de participación activa en la comunidad cristiana católica, compromete a toda la iglesia, conformada por discípulos implicados en la edificación de la sinodalidad, como bien lo enuncia Noceti (2022) al puntualizar que “se trata de pensar en una iglesia sinodal, como una iglesia de ‘hombres y mujeres’ y abordar aquellas resistencias culturales y estructurales que aún están presentes ante la palabra y la voz de las mujeres en la vida eclesial” (p. 26). En consecuencia, se invita a que todos los creyentes se cuestionen sobre este tema escuchándolo y

conociéndolo con objetividad dentro del seno eclesial, teniendo en cuenta que es una materia que también atañe como ciudadanos. De esta manera, puede decirse que la iglesia está abierta a la escucha del Espíritu Santo y atenta a los signos de los tiempos.

Alentar la incorporación de las mujeres en las facultades de Teología

Ámbito de mayoría varonil y eclesiástico en el que, poco a poco, las mujeres han ido incursionando y, no sin pocas resistencias, han enriquecido con sus construcciones e investigaciones el pensamiento teológico. El papa Francisco (2014, 2022), en diversos momentos, ha reconocido la importancia de la participación de las mujeres en la reflexión teológica, como deja ver en su invitación y exigencia en el *Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional*: “Quiero destacar la mayor presencia de mujeres —aún no tantas... ¡pero se necesitan más! —, presencia que es invitación a reflexionar sobre el papel que las mujeres pueden y deben desempeñar en el campo de la teología” (párr. 3). Posteriormente, en otro discurso dirigido a los miembros de la comisión citada, vuelve a interpelar: “Creo que quizás sería importante aumentar el número de mujeres, no porque estén de moda, sino porque piensan de forma diferente a los hombres y hacen de la teología algo más profundo” (párr. 12).

Es importante resaltar el reconocimiento que hace el papa del pensamiento diferencial de las mujeres, que contribuye positivamente a la construcción teológica. En las facultades de Teología, no basta con llamar la atención de una presencialidad física y meramente receptiva de las mujeres, sino que es necesario que su contribución tenga voz y autoridad en los ámbitos de liderazgo dentro de la academia, como la enseñanza y las decanaturas. Asimismo, el aporte positivo que pueden ofrecer en la formación de los seminaristas.

De igual manera, las teólogas hacen un llamado a que su producción teológica sea visibilizada, puesto que la realidad señala que, a pesar de la excelente preparación de un buen grupo de mujeres como teólogas y biblistas, “el reconocimiento de su solvencia como pensadoras e investigadoras acreditadas sigue siendo muy inferior a la de sus homólogos varones” (Soto, 2021, p. 100).

Reconocer el aporte de la Teología feminista al pensamiento y quehacer teológico

Esta clave está ligada a la anterior, pues reconoce, en la teología feminista, un modo alternativo y válido de construir el pensamiento teológico que, si bien es vista con cierto escepticismo por parte de algunos, posibilita “ofrecer sendas de encuentro con el Dios de la vida, un Dios que se hace salvación en la experiencia cotidiana de las mujeres como lo hizo en la de Magdalena y sus compañeras de la Pascua” (Soto, 2021, p. 115).

Por otro lado, la teología feminista ha sido fundamental para movilizar a muchas mujeres al ver y redescubrir la realidad desde el lente femenino, a menudo empañado e invisibilizado en la historia eclesial. De ahí que, al partir de la experiencia femenina como lugar teológico, se evidencie una reacción con sabor a resistencia y creatividad como toma de conciencia de la situación de desigualdad que la mujer ha padecido por tantos siglos y que conduce a un deseo constante de estudiar e investigar lo que ocasiona esta realidad para superarla con dignidad (Bautista, 2015).

Igualmente, la teología feminista conduce a una recuperación de la memoria histórica de las mujeres que han hecho parte de la historia eclesial. Esto pone en evidencia la presencia y aporte de las mujeres como sujetos históricos, en palabras de la teóloga brasileña María José Rosado Nunes citada por Corpas (2009), “sujetos de la acción de teologizar” (p. 39), con la capacidad de actuar en la iglesia e incorporar su experiencia en el discurso sobre Dios, a pesar de la marginalización a la que han sido sometidas.

En este punto, conviene puntualizar que la teología feminista, aunque se esfuerza en una reformulación del lenguaje y las representaciones simbólicas de Dios que continúan siendo de corte masculino, no se reduce solo a un intento de hablar todo en femenino o de llamar a Dios Madre otorgándole características “maternas” como la ternura, el cuidado, el sacrificio y otras cualidades que la cultura androcéntrica ha asignado a la mujer, puesto que esto ya está en la Biblia, a pesar de que poco se hable de ello.

En el fondo, se trata es de cuestionar toda estructura que discrimine e impida la plena humanidad y dignidad de la mujer en la relación con la divinidad y la comunidad creyente. Así, lo refiere Rosemary Radford Ruether, citada por Soto (2021), en su obra *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* de 1983, al hablar sobre el principio crítico de esta teología, enseña que:

Desde el punto de vista teológico hay que pensar que todo lo que empequeñece la plena humanidad de las mujeres no puede ser considerado reflejo divino, ni auténtica relación con lo divino, ni reflejo de la verdadera naturaleza de las cosas, ni mensaje u obra de un auténtico redentor o de la comunidad de redención. (Soto, 2021, p. 37)

De esta forma, para caminar en sinodalidad, es necesario cambiar las estructuras mentales y de exclusión que separan a las mujeres de la igualdad existente entre todos los miembros de la comunidad creyente.

Aprender a caminar juntos con parresía

Por último, otra clave, en palabras de la teóloga española Silvia Martínez Cano (2020), es el aprender a caminar juntos con parresía, como un reto del Espíritu Santo que implica construir comunidad eclesial en reciprocidad, lo que sustancialmente exige un cambio profundo en las estructuras de animación y gobierno, porque, como bien lo anota Luciani, citado por Estévez y Martínez-Gayol (2022), no es suficiente con “generar canales y estructuras participativas, sino que se requiere ‘crear nuevas formas y estructuras en las que sea posible el ejercicio del poder compartido’ ... ‘Lo que afecta a todas/os debe ser tratado y aprobado por todas/os’” (p. 572).

La parresía, entendida como la valentía de hablar las cosas con claridad, trae consigo replantear un equilibrio en el reparto de responsabilidades y liderazgo significativo en los dicasterios y en otras instancias de gobierno de la iglesia, en las que hombres y mujeres, en razón no de su sexo, sino de su bautismo, de sus capacidades y preparación, puedan desplegar todo su potencial en la iglesia. Además, esta clave de caminar juntos implica “dejar que la pregunta sobre las reivindicaciones de las mujeres católicas en la Iglesia sea acogida en su seno y se concrete en una vida comunitaria más saludable” (Martínez, 2020, p. 366).

En este horizonte, Soto (2021) ofrece una luz de claridad y complementariedad al recordar que

La meta de la teología Feminista no está en darle la vuelta a la tortilla y cambiar el género del sistema opresor. Tampoco es conseguir un trozo de esa tortilla. El esfuerzo de la teología feminista es hacer entre todos, hombres y mujeres una nueva tortilla. No se trata, por tanto, de hacer pequeños y a veces incómodos cambios en el *status quo*, sino una profunda reformulación de la teología y de la tradición. (p. 42)

En consecuencia, el reparto equitativo del liderazgo supondría derribar el estereotipo de “inclusión testimonial”, que reproduce la idea de que hay que integrar a las mujeres como si no hicieran parte de la iglesia o fueran un ente aislado de esta, cuando en la realidad constituyen la mitad de la humanidad y casi el 80 % de la comunidad eclesial. Por lo tanto, el reconocer que existe otra mitad que experimenta a Dios desde el punto de vista femenino posibilita el enriquecimiento de la teología, de la iglesia y del mundo.

Conclusiones

La sinodalidad se presenta como un momento favorable para generar desde la raíz cambios estructurales, mentales y eclesiales en el modo de ser iglesia, especialmente, en lo relativo al binomio mujer e iglesia. De modo que, las palabras pronunciadas por el papa Pablo VI, el 08 de diciembre de 1965 en

el mensaje a las mujeres en la Clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II, se hacen realidad después de sesenta años de búsqueda de visibilización femenina en la iglesia:

La Iglesia está orgullosa, vosotras lo sabéis, de haber elevado y liberado a la mujer, de haber hecho resplandecer, en el curso de los siglos, dentro de la diversidad de los caracteres, su innata igualdad con el hombre. Pero llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer se cumple en plenitud, la hora en que la mujer adquiere en el mundo una influencia, un peso, un poder jamás alcanzado hasta ahora. (párrs. 2-3)

Por tanto, este clamor con parresía ya es imparable y la iglesia no lo puede esquivar tan fácilmente dando soluciones a medias tintas o ignorando lo que la sociedad contemporánea asume con más naturalidad, puesto que

las reivindicaciones de los legítimos derechos de las mujeres, a partir de la firme convicción de que varón y mujer tienen la misma dignidad, plantean a la Iglesia profundas preguntas que la desafían y que no se pueden eludir superficialmente. (Francisco, 2013, núm. 104)

El camino sinodal es el momento oportuno para que, en el interior de la comunidad eclesial, sean reconocidas y llevadas a la práctica las reivindicaciones históricas de las mujeres creyentes. “¿Cómo no ver en estas reclamaciones de las mujeres la voz del Espíritu, que clama por un mundo diferente?... ¿No se comprende ahora que hay que discernir los espíritus, pero no apagar el Espíritu?” (Codina, como se cita en Soto, 2021, p. 121).

Así, el Concilio Vaticano II ha abierto la puerta a esta posibilidad, la teología feminista ha teorizado y reflexionado de manera académica y espiritual sobre el tema; por lo tanto, es el momento en que, finalmente, se tomen acciones a gran escala que contribuyen a reconocer a las mujeres creyentes por su formación académica y teológica, su capacidad de liderazgo y decisión, más allá de su funcionalidad en labores de cuidado y de los estereotipos del “genio femenino” que, generalmente, ha sido reducido a una idealización de la mujer que le otorga una feminidad meramente esponsal y maternal que lleva a una valoración exclusiva desde la perspectiva corpórea. Solo así se construirá una experiencia sinodal que responda a la vivencia actual del Evangelio que

no excluye, sino que valora y reconoce a todos en la igualdad que confiere la teología de la dignidad bautismal como hijos de Dios corresponsables en la construcción eclesial.

Declaración de contribución de autoría

Luz Milena López Jiménez, investigadora principal, se encargó de la conceptualización y redacción del texto. Natacha Ramírez Tamayo, coinvestigadora, participó en la redacción del texto, en su revisión crítica y fue la asesora del proyecto investigativo.

Conflicto de interés

Las autoras 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 lo tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Abraham, K. (2021). Sinodalidad: cuestiones críticas y preocupaciones de género desde Asia. *Concilium: Revista internacional de teología*, (390), 199-210.
- Arana, M.J. (2022). A propósito de la entrevista del papa sobre el “no” teológico a la ordenación de las mujeres. *Religióndigital*. https://www.religiondigital.org/opinion/proposito-entrevista-Papa-teologico-ordenacion_0_2514648514.html

- Arenas, S. (2020). Sin exclusiones: catolicismo, mujeres y liderazgo distribuido. *Teología y Vida* 61 (4), 537-553. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492020000400537>
- Bautista, E. (2015). En búsqueda de la justicia perdida. En C. Picó (Ed.), *Resistencia y creatividad: ayer, hoy y mañana de las teologías feministas* (pp. 30-58). Editorial Verbo Divino.
- Código de Derecho Canónico. (1983). *Ciudad del Vaticano*. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonicali/cic_index_sp.html
- Comisión Teológica Internacional. (2018). *La Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1964). *Constitución Dogmática sobre la Iglesia. Lumen Gentium*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1965b). *Constitución Pastoral. Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Concilio Vaticano II. (1965a). *Decreto. Apostolicam Actuositatem. Sobre el apostolado de los laicos*. 18 de noviembre de 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decre_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html
- Corpas de Posada. (2009). Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico? *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 51(151), 37-76
- Corpas de Posada, I. (2020). ¿Ordenación de mujeres? Un aporte al debate desde la eclesiología del Vaticano II y la teología feminista latinoamericana. Corpas de Posada Publicaciones.

- Dermience, A. (2000). Théologie de la Femme et théologie féministe. *Révue théologique de Louvain*, (31), 492-523. https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2000_num_31_4_3117
- De Mingo, A. (2017). La restauración del diaconado femenino. *Vida religiosa*. <https://vidareligiosa.es/la-restauracion-del-diaconado-femenino/>
- Estévez López, E., & Martínez-Gayol Fernández, ACI, N. (2022). "Escuchar, dialogar y discernir" con las mujeres: Retos de una Iglesia sinodal. *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 97(381-382), 555-589. <https://doi.org/10.14422/ee.v97.i381-382.y2022.009>
- Faye, A-B. (2022). "La sinodalidad en femenino: nuevos espacios de discernimiento y de colaboración en la Iglesia". En Rafael Luciani, Serena Nocetti y Carlos Schickendantz (Coords.), *Sinodalidad y reforma. Un desafío eclesial*. (pp. 203-227). PPC.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual Gaudium et Spes*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. (2014). *Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141205_commissione-teologica-internazionale.html
- Francisco. (2018). *Constitución Apostólica sobre el Sínodo de los Obispos Episcopalis Communio*. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/09/18/cong.html>
- Francisco. (2019). *Exhortación Apostólica Post-sinodal dirigida a los jóvenes y a todo el pueblo de Dios Christus Vivit*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html

- Francisco. (2022). *Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional en el Palacio Apostólico del Vaticano*. <https://es.zenit.org/2022/11/25/las-tres-directrices-del-papa-a-la-comision-teologica-internacional/>
- Franco, G. (2023). *Con ellas: Mujeres consagradas en el espíritu de la sinodalidad*. CELAM.
- Gómez-Acebo, I. (2015). Una habitación con puertas. En C. Picó (Ed.), *Resistencia y creatividad: ayer, hoy y mañana de las teologías feministas* (pp. 16-28). Editorial Verbo Divino.
- Inogés Sanz, C. (26 de abril de 2023). *Cristina Inogés, sobre el voto femenino en el Sínodo: "No puede ser que algunos varones decidan siempre por las mujeres"* Vida Nueva Digital. <https://www.vidanuevadigital.com/2023/04/26/cristina-inoges-sobre-el-voto-femenino-en-el-sinodo-no-puede-ser-que-algunos-varones-decidan-siempre-por-las-mujeres/>
- Juan Pablo II. (1988). *Exhortación Apostólica Post-Sinodal sobre la vocación y misión de los laicos en la iglesia y en el mundo Christifideles Laici*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html
- Juan XXIII. (1963). *Carta Encíclica sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad Pacem In Terris*. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html
- Luciani, R., & Noceti, S. (2021). Colegialidad Episcopal, Colegialidad Sinodal y Eclesialidad Sinodal. Un camino de profundización en la recepción del Concilio Vaticano II. *La revista católica*, 1210, pp. 33-44.
- Martínez Cano, S. (2020). Hablar de sinodalidad es hablar de mujeres. En Rafael Luciani y M^a Teresa Compte (Coords.), *En camino hacia una Iglesia sinodal. De Pablo VI a Francisco* (pp. 347-368). PPC. <http://hdl.handle.net/11531/52844>

- Moons, J. H. M., & Alvarez, R. (2023). Documentos informativos de teología para el Sínodo 2023. Faculty of Theology and Religious Studies. https://kuleuven.limo.libis.be/discovery/search?query=any,contains,LIRIA_S4133126&tab=LIRIAS&search_scope=lirias_profile&vid=32KUL_KUL:Lirias&offset=0
- Noceti, S. (2018). Reformas que queremos las mujeres en la Iglesia. En M. Vidal (Ed), *Reforma y reformas en la Iglesia. Miradas críticas de las mujeres cristianas* (pp. 107-126). Editorial Verbo Divino.
- Noceti, S. (2022). Una palabra inaudita: las mujeres y la sinodalidad en la Iglesia. *Revista SIC*, 84(837), 25-29.
- Pablo VI. (1965). *Clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II, mensaje a las mujeres*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html
- Peña, C. (2017). Presencia de la mujer en la Iglesia desde la perspectiva canónica. *Revista CONFER*, 56(215), 401-414. <https://repositorio.comillas.edu/rest/bitstreams/133853/retrieve>
- Prisciandaro, V. (2022, junio 30). El relanzamiento de las teólogas. *L'Osservatore Romano: Donne Chiesa Mondo*, 12-13.
- Scaraffia, L. (2016). *Desde el último banco: Las mujeres en la Iglesia*. PPC.
- Scaraffia, L. (2019). Mujeres en la Iglesia: asignaturas pendientes. *SAL TERRAE Revista de Teología Pastoral de la Compañía de Jesús en España*, 107(1249), 929-941.
- Schickendantz, C. (2017). La reforma de la Iglesia en clave sinodal. Una agenda compleja y articulada. *Teología y Vida*, 58(1), 35-60. <https://teologiyvida.uc.cl/index.php/tyv/article/view/1047>
- Schüssler, E. (1989). *EN MEMORIA DE ELLA. Una reconstrucción teológico-feminista de los Orígenes del cristianismo*. Desclée De Brouwer.

- Sínodo. (2022). *Documento de Trabajo para la Etapa Continental del Sínodo: Sínodo 2021-2024: Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión.* Secretaría General del Sínodo. <https://www.synod.va/content/dam/synod/common/phases/continental-stage/dcs/Documento-Tappa-Continentale-ES.pdf>
- Soto Varela, C. (2021). *Cuando Dios habla no solo en masculino. La teología feminista.* PPC.
- Vélez, O. (2001). Teología de la mujer, feminismo y género. *Theologica Xaveriana*, (140), 545-564. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20961/16276>
- Vélez, O. (2018). *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente.* Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Zagano, P. (2021). "Whom to Obey: the Law or the Prophets?", *Horizonte. Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 19, (59), 630-645. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2021v19n59p630>