

PERSEITAS

Vol. 13

UNIVERSIDAD CATÓLICA LUIS AMIGÓ

Fondo Editorial
Universidad Católica Luis Amigó

2025 | ISSN (En línea): 2346-1780 | Medellín - Colombia

©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. 13, enero-diciembre de 2025
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
Sebastián Álvarez Díaz
Kevin Rios Ospina

Traductora
Margarita María Osorio Arango

Asistente de revistas
Daniela Flórez González

Editora de la revista
Andrés Alfredo Castrillón Castrillón
ORCiD: 0000-0002-5136-9997

Revista



PERSEITAS

Comité Editorial
Ph. D. Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil.
ORCiD: 0000-0003-1957-6117
Ph. D. José Manuel Camacho Delgado, Universidad de Sevilla, Sevilla, España.
ORCiD: 0000-0001-6655-727
Ph. D. Jesús Manuel Conderana Cerrillo, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España.
ORCiD: 0000-0002-4699-0463
Ph.D. Josefina Manjarrez Rosas, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.
ORCiD: 0000-0002-4323-6422
Ph. D. Encarnación Ruiz Callejón, Universidad de Granada, Granada, España.
ORCiD: 0000-0003-3559-2264
Ph. D. Roberto Rodríguez Milán, Hellenic Open University (Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο), Petras, Grecia.
ORCiD: 0000-0002-1876-467X

Comité Científico
Ph. D. Carmen López Sáenz, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España.
ORCiD: 0000-0003-4207-0579
Ph. D. Alberto Sánchez Rojo, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
ORCiD: 0000-0003-2532-5867
Ph. D. Josu Ahedo Ruiz, Universidad Internacional de La Rioja, Logroño, España .
ORCiD: 0000-0002-2480-5423
Ph. D. Bernardo Pérez Andreo, Instituto Teológico de Murcia, Murcia, España.
ORCiD: 0000-0001-5966-3392
Ph. D. Daniel J. García López, Universidad de Granada, Granada España.
ORCiD: 0000-0003-0601-1395
Ph. D. Nicolas Beauclair, Universidad de Montreal, Montreal, Canadá.
ORCiD: 0000-0003-2316-6479
Ph. D. Pablo García 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
Ph. D. Tulio Andrés Clavijo Gallego, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
Mg. María Cecilia Aponte Isaza, Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá, Colombia.
Ph. D. Alfons Gregori i Gomis, Adam Mickiewicz University, Poznań, Polonia.
Ph. D. Rafael Muñiz Pérez, Universidad Rosario Castellanos, Ciudad de México, México.
Ph. D. Rebeca Vilchis Díaz, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
Ph. D. Ernesto Colomo Magaña, Universidad de Málaga, Málaga, España.
Ph. D. Anna Teresa Rovella, Universidad Nacional de San Luis, San Luis, Argentina.
Ph. D. Gustavo Delgado Lechuga, Universidad Cuauhtemoc Plantel Aguascalientes, Aguascalientes, México.
Ph. D. Jahir Alexander Gutiérrez Ossa, Tecnológico de Antioquia, Medellín, Colombia.
Ph. D. Enrique Santiago Mayocchi, Universidad Católica Argentina, La Plata, Argentina.
Ph. D. Carlos Mateo Martínez Ruiz, Universidad Nacional de Córdoba, Los Reartes, Argentina.
Ph. D. Alvori Ahlert, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândio Rondon, Paraná. Brasil.
Ph. D. Malik Tahar Chaouch, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
Ph. D. Juan Serna Cruz, Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, España.
Ph. D. Ángela Pérez-Jijena, Pontificia Universidad Católica, Santiago de Chile, Chile.
Mg. Samuel Benedetto Santacruz Moncayo, Universidad Técnica Particular de Loja, Loja, Ecuador.
Ph. D. Manuel Antonio Durán Luzuriaga, Universidad de Salamanca, Salamanca, España.
Ph. D. Luciano Zaccara, Qatar University, Doha, Qatar.
Ph. D. Sonia Elizabeth Ramos Medina, Sonia Elizabeth Ramos Medina, Universidad de Salamanca, Salamanca, España.
Ph. D. Sonia Liced Sánchez Rivera, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá Colombia.
Ph. D. Milagros Otero Parga, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, España.
Ph. D. Jazmín Arias Hernández, Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, Colombia.
Ph. D. Roberto Domínguez Cáceres, Tecnológico de Monterrey, Ciudad de México.
Mg. Mario Antonio Parra Pérez, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, Colombia.
Ph. D. Piotr Roszak, Nicolaus Copernicus University, Torun, Polonia.
Ph. D. Blas Rivera Balboa, Universidad de Jaén, Jaén, España.
Ph. D. Nayeli Olivia Amezcua Constandce, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México.

Ph. D. Luis Menendez-Antuna, Boston University, Boston, USA.
Ph. D. Edgar A. López, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
Ph. D. Héctor Jesús Zagal Arreguín, Universidad Panamericana, Ciudad de México. México.
Ph. D. Jorge Martín Montoya Camacho, Universidad de Navarra, Pamplona, España.
Ph. D. Diego Leonardo Mundaca Machuca, Universidad de Concepción, Concepción, Chile.
Ph. D. Jorge E ugenio Traslosheros Hernández, Universidad Nacional Autónoma de México, ciudad de México, México.
Ph. D. Luis Aarón Jesús Patiño Palafox, Universidad Autónoma del Estado de México, Tolúca, México.
Ph. D. (c). Pablo Uribe Ulloa, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.
Ph. D. Roberto Caicedo Narváez, UNIBAUTISTA, Cali, Colombia.
Ph. D. Guillermo Bustamante Zamudio, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia.
Ph. D. Emanuel Delgado Osuna, Universidad Nacional Autónoma de México, ciudad de México, México
Ph. D. Agustina Ortiz-Soriano, Universidad de la Ciénega del Estado de Michoacánde Ocampo, Zamora, Michoacán.
Ph. D. David Esteban Zuluaga Mesa, Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia.
Ph. D. Mauricio Amar Díaz, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
Ph. D. Leopoldo José Prieto López, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España.
Ph. D. José Manuel Azcona Pastor, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España.
Ph. D. Jorge Chauca García, Universidad de Málaga, Málaga, España.
Ph. D. Fernando Martínez Herrera, Universitat de Barcelona, Barcelona, España.
Ph. D. Joaquín García Alandete, Universidad de València, València, España.
Ph. D. Jairo Alberto Merlo Pinzón, Corporación Universitaria del Meta, Bogotá-Colombia.
Ph. D. Cristian Andrés Di Renzo, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina.
Ph. D. Ma. Alicia Hernández de Gante, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México.
Ph. D. (c). Diego Pereira Ríos, Universidade Estadual del Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo-PR, Brasil.
Ph. D. Frank Bolívar Viteri Bazante, Universidad Plitécnica Salesiana, Quito Ecuador.
Ph. D. Sebastián Kaufmann Salinas, Universidad Central, Santiago de Chile.
Ph. D. Antonina Maria Wozna Urbanczak, Universidad Graz, Graz, Austria.
Ph. D. Marilú Rojas Salazar, Universidad Iberoamericana, ciudad de México, México.

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
Andrés Alfredo Castrillón Castrillón
Editor Perseitas
Universidad Católica Luis Amigó

Transversal 51A #67B-90
Medellín–Colombia
Teléfono (604) 4487666
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

© 2025 Universidad Católica Luis Amigó

OPEN ACCESS

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

(CC BY-NC-ND 4.0)

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

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

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

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

Contenido

PRESENTACIÓN
Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

EDITORIAL
¿Cómo mediar el mundo de la vida con la racionalidad instrumental en la universidad?
Isabel Cristina Vallejo Merino

Artículos

Los lugares de memoria histórica como lugares de educación para la paz: una forma de mitigación de tensiones entre lo público y lo privado. El caso del Parque Monumento afavit 1
Places of historical memory as places of education for peace: a way of mitigation of tensions between the public and the private. The case of the AFAVIT Monument Park
Yefrey Antonio Ramírez, William Mendieta Mendieta, Luis Hernán Peña Infante, Alejandro Olaya Arenas

The concepts of biopolitics and necropolitics in the philosophical framework of foucault and mbembe as references in the construction of interculturality 36
Los conceptos de biopolítica y necropolítica en los postulados filosóficos de Foucault y Mbembe como referentes en la construcción de la interculturalidad
Juan Illicachi Guzñay, Pedro Antonio Carretero Poblete, Rómulo Arteño Ramos

Evolución de los posgrados en Colombia: deserción e inactivación 67
Evolution of postgraduate degree in Colombia: desertion and inactivation
Olga Vélez Bernal, Iván-Darío Toro-Jaramillo, Ledy Gómez Bayona, Roger Alexander González Ramírez, Luis Horacio Botero Montoya

Aprender a ser feliz: claves para educar la felicidad en la familia 109
Learning to be happy: keys to educate happiness in the family
Carmen María Martínez-Conde, Fátima Ruiz-Fuster, Josu Ahedo Ruiz

Discursos escatológico-utópicos en la teología cristiana de la liberación, modernidad filosófica y modernización capitalista: un análisis sobre su significación filosófico-social 140
Eschatological-utopian discourses in Christian liberation theology, philosophical modernity and capitalist modernization: an analysis of their philosophical-social significance
Juan Matías Zielinski

Religión frente al secularismo en América Latina: el eje de los posicionamientos ideológicos, económicos y sociales de la élite parlamentaria 174
Religion versus secularism in Latin America: axis of the ideological, economic and social positions of the parliamentary elite
Aldo Adrián Martínez Hernández, Nicolás Miranda Olivares

Resiliencia femenina como heroísmo erótico: lectura desde el Cantar de los Cantares en el contexto del conflicto armado colombiano 209
Female resilience as erotic heroism: reading from the Song of Songs in the context of the Colombian armed conflict
Patricia Milena Osorno Zuluaga, Vicente Valenzuela Osorio

La mariología copto-ortodoxa de Gabriele Giamberardini. Una exposición introductoria a la maternidad divina virginal de María y a su inmaculada concepción 240
The Coptic-Orthodox Mariology of Gabriele Giamberardini. An introductory presentation to the divine virginal Motherhood of Mary and her Immaculate Conception
Ashraf N. I. Abdelmalak

Teología espiritual y fenomenología encarnada en diálogo para la reconstrucción del sentido 276
Spiritual theology and embodied phenomenology in dialogue for the reconstruction of meaning
Ismael Leonardo Ballesteros Guerrero, José Edwar Escobar Mejía, Ciro Javier Moncada Guzmán

Redes neuronales artificiales (RNA) a la luz de las relaciones entre la inteligencia y la voluntad humanas en Santo Tomás de Aquino 310
Artificial neural Networks (ANN) in the light of the relationships between human intelligence and the will in Saint Thomas Aquinas
Manuel Ocampo Ponce

El carácter sinonímico de la "interpretación" bíblica. Un acercamiento a la revista de interpretación bíblica latinoamericana (ribla) 335
The synonymic character of biblical "interpretation". An approach to the Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)
Hernán Cardona-Ramírez

¿Puede el alma existir sin el cuerpo? Las posturas de Tomás de Aquino, Domingo Báñez, Francisco de Toledo y Francisco Suárez 371
Can the soul exist without the body? The positions of Thomas Aquinas, Domingo Báñez, Francisco de Toledo, and Francisco Suárez
Antonio Ñahuincopa Arango

Propuesta educativa de Quiroga desde la mirada de su secretario Cristóbal Cabrera 396
Quiroga's educational proposal as seen by his secretary Cristobal Cabrera
Pablo Arce-Gargollo, Mónica del Carmen Meza-Mejía, Gabriel González-Nares

La interpretación de la actividad inmanente como producción intrapsíquica en la filosofía y teología de Duns Escoto 427
The interpretation of immanent activity as intra-psychic production in the philosophy and theology of Duns Scotus
Ignacio Miralbell Guerín

Bible reading practices by four christian-inspired collectives in the context of social protests in colombia (2019–2021) 454
Prácticas de lectura bíblica por parte de cuatro colectivos de inspiración cristiana en el marco de las manifestaciones sociales en Colombia (2019-2021)
Norida Rodríguez-Moreno, Juan-Alberto Casas-Ramírez, Alejandro Olaya-Arenas, Jhon-Fredy Mayor-Tamayo

La vocación del profesor kant: enseñar a saber vivir 489
Professor Kant's vocation: Educating on how to Live
Jesús David Cifuentes Yarce

The avicennian understanding of the commonness of nature and its influence on John Duns Scotus 509
La concepción aviceniana del carácter común de la naturaleza y su influencia en John Duns Escoto
María José Jaramillo Gómez

Battles of history and memory. A first general mapping of conceptions and proposals from Latin America and Europe 537
Batallas de la Historia y la memoria. Un primer mapeo general de concepciones y propuestas de América Latina y Europa
Barria-Asenjo, N. A., Camargo-Castillo, J., Maiwald, F., Salas, G., Ayala-Colqui, J., Vergara Muñoz, F. A.

El deseo en Schopenhauer: una cuestión ontológica 566
Desire in Schopenhauer: an ontological matter
David Oswaldo Zapata Tamayo

Las concepciones de Estado y zonas marrones en el pensamiento político de Guillermo O'Donnell: elementos y revaloración crítica 593
Conceptions of the State and brown zones in Guillermo O'Donnell's political thought: elements and critical reappraisal
Edicson Andrés Oviedo Hernández

Prayer and metaphysics: a method for the knowledge of god according to gabriel marcel 615
Oración y metafísica: método del conocimiento de Dios según Gabriel Marcel
David Solís-Nova, Ángela Alarcón-Alvear, Andrea Báez-Alarcón

Links between uteruses and sugarcane. Socio-environmental ethical challenges for the menstrual health of women in the global south 648
Vínculos entre úteros y caña de azúcar. Desafíos éticos socioambientales para la salud menstrual de las mujeres del sur global
Verónica Naranjo Quintero

Espacio literarios

Escenas romanas 670
Pablo Montoya

El anacrónico Marco Aurelio de Pablo Montoya 675
Juan Esteban Londoño

«Mi literatura, más que fantástica, es fantasmagórica»: entrevista a Pablo Montoya 684
Juan Esteban Londoño

Une autre politique, un nouveau communisme. Dialogues intellectuels et politiques sur le XXIe siècle et au-delà 706
Another politics, a new communism. Intellectual and political dialogues on the 21st century and beyond
Otra política, un nuevo comunismo. Diálogos intelectuales y políticos sobre el siglo XXI y más allá
Nicol A. Barria-Asenjo, Alain Badiou

Forma de citar este artículo en APA:
Castrillón Castrillón, A. A. (2025). Presentación. *Perseitas, 13,* XIII-XVIII.
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5326

Presentación

La revista *Perseitas* ofrece a su público lector y a las comunidades académicas este volumen 13, cuya editorial, a cargo de Isabel Cristina Vallejo Merino, hace un llamado a pensar en la relación entre racionalidad instrumental y el ámbito de la vida académica en la universidad, la cual debe ser mediada para evitar caer en extremos o terminar en servilismos exclusivamente técnicos. Ambas partes son necesarias, el riesgo, como lo indica Vallejo, es normalizar la práctica mecánico-operativa cerrando la posibilidad a la manifestación del mundo de la vida y del contexto académico universitario.

Un gran aporte de este texto es la invitación a encontrar salidas a un camino que puede resultar estéril para la actividad docente e intelectual y que puede quedar subyugado al mecanicismo de la operatividad exclusivamente productiva y no pensante. Por otro lado, hay puentes comunicantes entre esta editorial y la presentación del volumen 10, que reflexiona sobre la crisis de las humanidades en nuestra actualidad. Sea esta convergencia temática un preludio de próximas discusiones a propósito de problemas que requieren nuestra atención.

El presente volumen reúne estudios de problemas filosóficos, teológicos y de las humanidades que se relacionan con ámbitos y disciplinas cercanas. En este sentido, el público lector encontrará trabajos sobre memoria histórica, conflicto armado, biopolítica, educación, una lectura de las luchas políticas por la memoria y acontecimientos en América Latina, además de una lectura sobre los resquicios estatales y el pensamiento político de O'Donnell. De igual modo,

OPEN ACCESS

se presentan investigaciones sobre mariología, teología espiritual, la posibilidad del conocimiento de Dios según Marcel, así como trabajos sobre filosofía tomista y medieval y de autores modernos como Kant y Schopenhauer, entre otros temas de relevancia. Y, en el Espacio literario, se incluyen textos de distinguidos autores y escritores.

El primer artículo titulado "Los lugares de memoria histórica como lugares de educación para la paz: una forma de mitigación de tensiones entre lo público y lo privado. El caso del Parque Monumento AFAVIT", propone entender este lugar emblemático como un espacio para la formación en la paz, pese a las tensiones que allí se presentan, de modo que se comprenda como un servicio público a la sociedad. En el artículo "Los conceptos de biopolítica y necropolítica en los postulados filosóficos de Foucault y Mbembe como referentes en la construcción de la interculturalidad" se analizan estos conceptos con la finalidad de encontrar aspectos positivos y limitaciones en relación con un proyecto intercultural que se contraponga a la biopolítica y a la necropolítica, en tanto estas tiene fisuras que se pueden aprovechar en beneficio de otras comunidades.

Por su parte, el artículo "Evolución de los posgrados en Colombia: deserción e inactivación" analiza el desarrollo de estos programas a partir de la pregunta por las causas adversas que los afectan; la investigación identifica posibles situaciones que producen este fenómeno y que pueden ayudar a contrarrestarlas. El artículo "Aprender a ser feliz: claves para educar la felicidad en la familia", propone estrategias orientadas para que la familia eduque a hijos e hijas en la felicidad y, con ello, enfatiza en la necesidad de la aceptación personal y del servicio a otros.

En el caso del artículo "Discursos escatológico-utópicos en la teología cristiana de la liberación, modernidad filosófica y modernización capitalista: un análisis sobre su significación filosófico-social", se presenta una lectura crítica del vínculo teórico entre los hallazgos de la Modernidad filosófica y la ideología de los proyectos de modernización establecidos en América Latina desde el horizonte de la escatología utópica liberacionista de corte cristiana. En cuanto al artículo "Religión frente al secularismo en América Latina: el eje de

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.xxxx

los posicionamientos ideológicos, económicos y sociales de la élite parlamentaria", identifica el tipo de perfil religioso de los representantes parlamentarios latinoamericanos, con la finalidad de precisar algunas de las características ideológicas, económicas y morales sustentadas en las creencias religiosas de esta élite.

En el ámbito de los estudios religiosos, se encuentra el trabajo "Resiliencia femenina como heroísmo erótico: lectura desde el Cantar de los Cantares en el contexto del conflicto armado colombiano" en el que se hace una interpretación de este libro sagrado, como un libro resiliente, para relacionarlo con los procesos de resignificación de algunos traumas que experimentaron mujeres víctimas de conflicto armado en Colombia. En una temática cercana está el artículo "La mariología copto-ortodoxa de Gabriele Giamberardini. Una exposición introductoria a la maternidad divina virginal de María y a su inmaculada concepción", el cual presenta los estudios histórico teológicos de Giamberardini en relación con la figura de María, desde la tradición de la Iglesia egipcia-copta-alejandrina. También se publicó el artículo "Teología espiritual y fenomenología encarnada en diálogo para la reconstrucción del sentido", en el que se presenta el aporte de la fenomenología al conocimiento teológico, esto, a partir de la socialización de un estudio sobre la espiritualidad en el contexto contemporáneo realizado en una población seleccionada.

En la esfera de la filosofía, se presenta el artículo "Redes neuronales artificiales (RNA) a la luz de las relaciones entre la inteligencia y la voluntad humanas en Santo Tomás de Aquino", que explora una relación entre horizontes de estudio en torno al conocimiento que, en un primer momento, parecen lejanos, pero que en el trabajo se contrastan de modo que el estudio del cerebro puede verse correlacionado con lo que pensó Aquino de la inteligencia y la voluntad. Otro artículo con influencia tomista es "¿Puede el alma existir sin el cuerpo? Las posturas de Tomás de Aquino, Domingo Báñez, Francisco de Toledo y Francisco Suárez", en el que se analiza los enfoques de estos filósofos sobre esta pegunta y se estudia las implicaciones de sus concepciones de la identidad de la persona, la conciencia y la moralidad del alma tras su muerte. Ahora, el artículo de revisión, "El carácter sinonímico de la "interpretación" bíblica. Un acercamiento a la

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.xxxx

Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)", reconstruye, por medio de un trabajo hermenéutico y a través de una revisión de alrededor de noventa números publicados, la connotación que tiene el carácter sinonímico de la noción "interpretación" en la revista.

Continuamos con el artículo "Propuesta educativa de Quiroga desde la mirada de su secretario Cristóbal Cabrera" que, con base en documentos históricos, realiza un análisis de esta propuesta a partir, primero, de los momentos configuradores del pueblo-hospital que recopiló Cabrera en tres escritos y, segundo, de una contextualización del territorio de Santa Fe de la Laguna, Michoacán, antes y después de la conquista española. Otro artículo con temática de filosofía medieval es "La interpretación de la actividad inmanente como producción intrapsíquica en la filosofía y teología de Duns Escoto", cuyo propósito consiste en evidenciar el uso del concepto "producción" en Escoto con la finalidad de analizar cómo dicho concepto se relaciona tanto con los procesos mentales desarrollados en la mente humana como con los procesos trinitarios que se desarrollan en la divinidad. Por su parte, el artículo "Prácticas de lectura bíblica por parte de cuatro colectivos de inspiración cristiana en el marco de las manifestaciones sociales en Colombia (2019-2021)", se propuso indagar en la correlación entre determinadas maneras de lectura de la Biblia y el compromiso sociopolítico de las personas pertenecientes a estos colectivos durante las manifestaciones sociales, asimismo, la investigación exploró si la interpretación del texto sacro influyó en la decisión de participar en protesta social.

En cuanto al trabajo "La vocación del profesor Kant: enseñar a saber vivir", este no se detiene en la reconocida faceta del filósofo de las tres críticas, sino que propone explorar las motivaciones que Kant tuvo como profesor, por medio del análisis de los anuncios en la prensa de sus clases y de las lecciones. El artículo "The avicennian understanding of the commonness of nature and its influence on John Duns Scotus" examina la influencia de Avicenna en la teoría de Escoto y la evolución del concepto de naturaleza común en este último, para demostrar que, Escoto, añade ideas valiosas a dicho concepto que no están en Avicenna. Ahora, el artículo "Battles of history and memory. A first general mapping of conceptions and proposals from Latin America and Europe", tiene como obje-

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.xxxx

tivo discutir la posibilidad de concebir la memoria y la emergencia de la novedad a partir de las ideas de Horkheimer y Arendt en torno a las luchas políticas por la memoria y, además, busca contrastar esta perspectiva con acontecimientos en América Latina, donde se han dado violaciones a los derechos humanos, de tal modo que el contraste permita visualizar y analizar algunos conflictos y aspectos particulares relevantes para los dilemas globales.

El objetivo del artículo "El deseo de Schopenhauer: una cuestión ontológica" busca establecer las características ontológicas definidas por Schopenhauer frente al deseo subjetivado, a partir de un análisis hermenéutico con el que se interpretaron fragmentos seleccionados de las obras *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *El mundo como voluntad y representación*. Según el artículo "Las concepciones de Estado y zonas marrones del pensamiento político de Guillermo O'Donnell: elementos y revaloración crítica", en los Estados hay lugares donde el orden político estatal y la fuerza que las sostiene son desafiados, por lo que se crea una estatalidad limitada, por lo tanto, el trabajo estudia este fenómeno mediante el análisis de elementos en el pensamiento político de Guillermo O'Donnell. Y el artículo "Oración metafísica: método del conocimiento de Dios según Gabriel Marcel", con base en la propuesta filosófica de este pensador, puso su foco de interés en la pregunta por la posibilidad conocer a Dios por medio de la oración, para lo cual parte de la hipótesis de que la oración es imprescindible para este conocimiento, dada la forma en que se manifiesta Dios, según Marcel. Cerramos los artículos con "Vínculos entre úteros y caña de azúcar. Desafíos éticos socioambientales para la salud menstrual de las mujeres del sur global" en el que se establece un contraste entre las mujeres del Estado indio de Maharashtra y las afrodescendientes del Pacífico colombiano, a propósito de los desafíos éticos socioambientales derivados de su relación con la caña de azúcar.

Espacio literario

El Espacio literario ha promovido las voces poéticas y narrativas que expresan una correlación y cercanía entre el pensar y el poetizar. En esta ocasión, es un privilegio y un motivo de alegría contar con una serie de textos sobre el

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.xxxx

reconocido escritor Pablo Montoya, los cuales giran en torno a su vasta obra narrativa a través de una entrevista, "«Mi literatura, más que fantástica, es fantasmagórica»: entrevista a Pablo Montoya", y de una reseña "El anacrónico Marco Aurelio de Pablo Montoya" realizadas por Juan Esteban Londoño. En ambas se apertura la voz del escritor a propósito de la creación, los temas y complejidades de su narrativa y se presenta, en la reseña, una perspectiva de su obra con la mirada de un conocedor de esta producción. Las prosas poéticas, "Escenas romanas" del escritor Pablo Montoya, y que presentan un movimiento anacrónico, cuyo eje está en los recuerdos de un escritor, cierran este corto dossier.

Finalmente, la maravillosa entrevista realizada a Alain Badiou por Nicol Barria-Asenjo « Une autre politique, un nouveau communisme. Dialogues intellectuels et politiques sur le XXIe siècle et au-delà », contribuye notablemente al ámbito de la historia de las ideas del siglo XX.

Reiteramos nuestra invitación al público lector para que se apropie de este volumen y permita el intercambio discursivo y académico basado en el respeto y los argumentos.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.xxxx

Forma de citar este artículo en APA:
Vallejo Merino, I. C. (2025). ¿Cómo mediar el mundo de la vida con la racionalidad instrumental en la universidad? [Editorial]. *Perseitas, 13*, XIX-XXXV.
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

Editorial

¿Cómo mediar el mundo de la vida con la racionalidad instrumental en la universidad?

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

Isabel Cristina Vallejo Merino[*]

Camino a la universidad, conversaba con un colega sobre una pregunta filosófica que rondaba mi mente: ¿cómo mediar el mundo de la vida con la racionalidad instrumental? Para nadie es un secreto que, en el quehacer universitario, la lógica de la medición —expresada en el alcance de los indicadores estratégicos, tácticos y operativos— ha permeado la manera en la que se crean, modifican y mejoran los programas académicos. Esta forma de entender el mundo se deriva de una racionalidad instrumental, la cual entra en tensión con el mundo de la vida.

En este texto se sustentará que dicha racionalidad es necesaria en el ámbito universitario, es decir, el "interés técnico", en palabras de Habermas (1968/2023) resulta productivo hasta cierto punto. El problema radica en su

[*] Magíster en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Docente con funciones de aseguramiento de la calidad, Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Correo electrónico: isabel.vallejome@amigo.edu.co. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9517-887X.

OPEN ACCESS

normalización, en su defensa ciega y en su magnificación, que invisibilizan por completo el mundo de la vida y, por tanto, el interés de conocimiento práctico y el interés de conocimiento crítico desde el lente habermasiano.

Por lo anterior, para mediar el mundo de la vida con la racionalidad instrumental, propongo dos posibles salidas: la salida desde el sujeto y la salida estructural.

Algunos apuntes sobre la racionalidad instrumental

José Ortega y Gasset (1940), en su texto *La ingratitud del hombre y la desnuda realidad,* expresa que la borrachera del siglo XVIII consistió en creer en una razón superpoderosa, es decir, en otorgarle una gran importancia, como si fuera la salvadora del destino de la especie humana. Ahora bien, esa borrachera se venía gestando desde mucho antes. Según Max Horkheimer (1947/1973), en su libro *Crítica de la razón instrumental*, esta forma de entender la razón —aunque presente en algunos sofistas— empezó a emerger progresivamente desde el siglo XVII con el empirismo inglés y pasó por un largo proceso hasta volverse una herramienta funcional.

De acuerdo con Horkheimer (1947/1973) la razón instrumental tiene que ver con un tipo de racionalidad entendida como un instrumento para llevar a cabo fines, sin importar si estos son éticos y, por tanto, justos. La pregunta está centrada en el *cómo* y, por ello, en la eficiencia y la utilidad.

Cabe añadir que, para este filósofo alemán, la razón instrumental alude a una razón subjetiva que se contrapone a una razón objetiva. La razón subjetiva se refiere a los intereses del sujeto —ya sea individuo o sistema—; de esta manera, la razón instrumental pone el énfasis en los medios más eficaces para alcanzar los fines, sin cuestionarlos. La razón objetiva, en cambio, alude a la búsqueda de fines universales y éticos; su mirada, por tanto, no se centra en los medios, sino en los fines. En palabras de Horkheimer (1947/1973), para la

razón instrumental, enmarcada en una razón subjetiva, "la afirmación de que la justicia y la libertad son de por sí mejores que la injusticia y la opresión no es científicamente verificable y, por lo tanto, resulta inútil" (p.26).

Una expresión sistemática de la razón instrumental es el positivismo. No es en vano que autores como Auguste Comte, padre de la Sociología —nacido en 1798 y fallecido en 1857—, buscaran darle tal peso a la razón, como para afirmar que esta puede predecir el comportamiento de la sociedad. De esta manera, Comte representa una postura filosófica conocida con el nombre de positivismo, que sostiene que la búsqueda de conocimiento se circunscribe a aquello que pueda ser observable, verificable, medible y derivado de la experiencia sensorial.

En concomitancia con lo anterior, los datos verificados comienzan a cobrar relevancia. En otras palabras, la "evidencia empírica" se convierte en la fuente del conocimiento "verídico". En este sentido, el positivismo otorga un lugar predominante a la experiencia, es decir, a aquello que se puede percibir e interpretar por medio de la lógica para su control. Frente a este planteamiento, desde la perspectiva crítica que propone Horkheimer, el positivismo reduce el conocimiento a la mediación de la razón instrumental, con un énfasis en lo empírico y lo utilitario.

En la actualidad, la razón instrumental se manifiesta en el ámbito universitario a través de la analítica de datos, la cual busca predecir el comportamiento de inscritos, admitidos y matriculados, así como la contratación de profesores, la tasa de deserción, la tasa de ausentismo intersemestral, la tasa de graduación, la producción intelectual, entre otros. El fundamento de su importancia radica en que, con buenas prácticas de sistematización y gobernanza de la información, se pueden tomar decisiones oportunas que contribuyan a la construcción de estrategias orientadas a favorecer la permanencia estudiantil, aportar al éxito académico y al bienestar de la comunidad y, por tanto, garantizar la continuidad de la universidad.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

Sin lugar a dudas, se requiere una analítica de datos, pues ¿cómo podrían las diferentes unidades tomar decisiones que afectan las funciones sustantivas si no hay un análisis de la información? Un ejemplo de ello es la permanencia estudiantil. Si se desea que los estudiantes de un programa no deserten, es necesario analizar información como la caracterización y revisar aspectos como: ¿dónde vive el estudiante?, ¿dónde labora?, ¿dónde estudia? Si la respuesta a estas tres preguntas corresponde a tres lugares distintos, la probabilidad de deserción es cercana al 100 %.

Al identificar estas probabilidades, se pueden tomar decisiones mediante un sistema de alertas tempranas para idear estrategias que promuevan la permanencia. De igual manera, si en la analítica de datos se encuentra que el 50 % de los estudiantes es víctima del conflicto armado, esta caracterización permite entender la necesidad de crear, por ejemplo, estrategias de bienestar diferenciadas que favorezcan la permanencia de la población estudiantil.

Todo lo anterior, desde mi perspectiva, invita a reconocer la importancia de la racionalidad instrumental, aunque solo hasta cierto punto. Queda claro que es necesaria en el ámbito universitario, porque ¿qué hay de malo en predecir, con base en datos, asuntos que pueden ayudarnos a tomar mejores decisiones en ese contexto?

El problema de todo lo anterior no radica en la existencia de la racionalidad instrumental en el mundo universitario, pues, en cierto modo, esta se requiere. Ahora bien, es importante enfatizar que, para Horkheimer (1947/1973), la razón instrumental debe ser reemplazada o superada por una racionalidad crítica, la cual no solo se reduce a la pregunta por los medios, sino que indaga principalmente por los fines. En síntesis, para este filósofo, la racionalidad tradicional debe transformarse en una racionalidad con contenidos éticos y, por tanto, con sentido de justicia, asuntos que conducen a la libertad y la emancipación.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

Para comprender mejor el problema, me remito a la perspectiva de Habermas (1968/2023), quien en su libro *Conocimiento e Interés*, asocia el positivismo (ciencia empírico-analítica) y la razón instrumental con el interés del conocimiento técnico, y propone reivindicar el conocimiento práctico y el conocimiento crítico para devolverle un sentido ético al conocimiento.

Según Habermas (1968/2023), el interés del conocimiento técnico tiene que ver con la necesidad imperante de controlar y predecir el mundo natural y social para dominarlo. Por su parte, el interés del conocimiento práctico busca facilitar la comunicación, comprender e interpretar los significados construidos sobre el mundo natural y social, todo ello asociado con la hermenéutica. Finalmente, el interés del conocimiento crítico promueve una reflexión emancipatoria sobre la sociedad, orientada a fortalecer la autonomía, la justicia y la libertad, lo que, a su vez, se vincula con la teoría crítica.

El problema no es el interés por el conocimiento técnico, ya que, como afirma Habermas (1968/2023), no se trata de eliminarlo, sino de reconocerlo como un interés legítimo para acceder al conocimiento junto con los otros dos intereses: el práctico y el crítico. En otras palabras, este conocimiento empírico-analítico es necesario y válido. El problema surge cuando predomina y obnubila los otros dos intereses, como si el interés técnico fuera la única forma de acceder al saber.

Lo anterior, visto desde el mundo universitario, permite comprender que el interés de conocimiento técnico no debe abolirse, pero tampoco puede erigirse como el único interés hegemónico, porque, de ser así, puede reducir el conocimiento a lo medible, lo predecible y al control técnico de los procesos universitarios, lo cual se traduce en evaluación y sanción. Por esta razón, sostengo a continuación que el problema no es la existencia de la racionalidad instrumental, que responde a un interés de conocimiento técnico en las universidades, sino su normalización, su defensa ciega y su magnificación.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

Su normalización

Ya no causa sorpresa ni interpela el mundo de la racionalidad instrumental; se asume como algo cotidiano, normalizado. De tal manera, ya no hay tiempo para pensar: se requiere aplicar los criterios de calidad que otros ya dispusieron, se requiere ejecutar. Así pues, aquello que sale de esta lógica es visto como "sospechoso" o como una "pérdida de tiempo". En el caso de Colombia, los criterios de alta calidad son establecidos por el Consejo Nacional de Acreditación (CNA), entidad encargada de definir los máximos estándares que deben cumplir las universidades. A la luz de la lógica establecida por el CNA, las universidades sufren y padecen la interpretación de cómo aplicar las normas y operativizarlas.

La cultura de lo inerte, de lo que está muerto, es lo normalizado: resulta más importante el formato de Excel y la sistematización que lo que acontece en lo cotidiano. Finalmente, esta cultura inerte termina imponiéndose en las universidades, que se convierten en herederas del mundo empresarial, cuya lógica de los procesos se enmarca en el ciclo PHVA (planear, hacer, verificar y actuar), traducido en la dinámica de la evaluación universitaria: "diga lo que hace", "haga lo que dice", "pruébelo" y "mejórelo" (Consejo Nacional de Acreditación, 2020). En otras palabras, se requiere demostrar lo que se está haciendo para mejorar, porque aquello que no se guarda o sistematiza es como si no se realizara.

El problema no es la evidencia —esta se requiere—; el problema es que prime más el formato que el pensamiento y la reflexión sobre lo que se hace, que prevalezca, además, sobre el diálogo y la transformación, generando una inercia que conduce a producir el dato de manera mecánica, rutinaria y acrítica.

Su defensa a ciegas

Quienes defienden la racionalidad instrumental en las universidades niegan todo vínculo entre esta y el neoliberalismo. Esta defensa de la lógica de la eficiencia resulta peligrosa porque se lleva a cabo de manera acrítica. Además,

una cosa es reconocer que este tipo de racionalidad se requiere hasta cierto punto, y otra muy distinta es no cuestionarla. Al respecto, ya mostró la Escuela de Frankfurt que una de las consecuencias de no problematizar la racionalidad instrumental fue el Holocausto llevado a cabo por el régimen de la Alemania nazi (Adorno & Horkheimer, 1944/1969; Bauman, 1989/1997).

Ahora bien, una de las consecuencias de la lógica instrumental en las universidades es la falta de ética y la instrumentalización del otro. Prácticas como aumentar la categoría de un grupo de investigación sin criterios transparentes o justos en la selección de investigadores y en los mecanismos de publicación evidencian el deterioro de las universidades, inmersas en una especie de "carrusel de las publicaciones". En otras palabras, se publican contenidos acelerados, repetitivos y carentes de profundidad; asimismo, se publica por publicar, prima la cantidad sobre la calidad, surgen coautorías repetitivas con grupos cerrados que se intercambian favores y utilizan la escritura de los estudiantes —estos últimos vistos como un medio por parte de los investigadores—. En síntesis, se produce para aumentar los indicadores, sin importar el contenido ético de las acciones ni sus fines.

La reducción tecnocrática de la razón está asociada con el neoliberalismo. Este último se relaciona con los procesos de desentendimiento cada vez más marcados del Estado respecto de sus responsabilidades —como la salud y la educación—, lo que da lugar a fenómenos como la privatización. El proceso neoliberal, bajo la idea de la "autonomía", invita a las universidades a hacerse responsables de su propia solvencia económica, razón por la cual muchos procesos académicos terminan difuminados bajo una lógica instrumental que busca garantizar la supervivencia institucional. De este modo, el miedo se convierte en el móvil que guía el curso de las instituciones de educación superior. Las universidades se mueven por el temor a que les nieguen programas, registros o reacreditaciones, entre otros procesos sin los cuales no habría sustento económico y, por tanto, tampoco universidad.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

Su magnificación

La lógica instrumental se ha convertido en la parte medular del mundo universitario. La mayoría de las decisiones de los órganos colegiados giran en torno a procesos de medición, control y evidencia. Esto no es un fenómeno exclusivo de Colombia, sino que también se presenta en otros países, donde los sistemas de aseguramiento de la calidad han logrado situar la analítica de datos y los estándares por encima del debate y la reflexión académica (Asatryan et al., 2025; Correa Hincapié et al., 2024; European Education and Culture Executive Agency, 2018; Organisation for Economic Co-operation and Development, 2018; Quality Assurance Agency for Higher Education, 2017; Sorour & Atkins, 2024). En efecto, la analítica de datos y los criterios de calidad son necesarios; el problema no es su existencia ni su relevancia, sino que se conviertan en lo más importante, es decir, que el interés de conocimiento técnico se vuelva hegemónico.

El interés de conocimiento técnico atraviesa el núcleo de los procesos tanto académicos como administrativos, desplazando el pensamiento crítico. Ha prevalecido hasta tal punto que muchas de las decisiones tomadas en el marco de las políticas de calidad se han hecho, en buena medida, a espaldas de la academia.

Insisto: el interés técnico es necesario, pero no debe ocupar el lugar central ni invisibilizar los otros tipos de interés de conocimiento —el práctico y el crítico—, ya que estos se relacionan con el mundo de la vida. En su libro *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas (1981/1987) afirma:

> En este lugar he de contentarme con introducir el *concepto de mundo de la vida* sólo como correlato de los procesos de entendimiento. Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aproblemáticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación que los implicados presuponen como aproblemáticas. En sus operaciones interpretativas los miembros de una comunidad de comunicación deslindan *el* mundo objetivo y el mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros

> colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo. (p.104)

De acuerdo con lo anterior, el mundo de la vida está presente en cada interacción; es un mundo compartido, con un trasfondo común implícito, que incluye creencias e ideas asumidas sin cuestionamiento. En otras palabras, el mundo de la vida constituye un horizonte de interpretación de las situaciones que permite a los sujetos entenderse y comunicarse. Ahora bien, cuando los sujetos se enfrentan a conflictos o problemas, según Habermas (1981/1987), se requiere de la acción comunicativa, la cual, mediante el diálogo, posibilita renegociar los sentidos. Por tanto, la acción comunicativa depende del mundo de la vida; sin este, la acción comunicativa —y, en consecuencia, el diálogo— no es posible.

En el marco de sentido planteado, el mundo de la vida es la condición de posibilidad de la acción comunicativa, así como del interés de conocimiento práctico y del interés de conocimiento crítico. El mundo de la vida, como escenario que permite la interacción a través del lenguaje y los valores culturales compartidos, hace viable la acción comunicativa mediada por el diálogo para la coordinación de acciones. El interés de conocimiento práctico opera dentro del mundo de la vida, posibilitando la comprensión e interpretación de significados, lo cual se concreta en la acción comunicativa de las personas. A su vez, el interés de conocimiento crítico, al hacer énfasis en la reflexión y la emancipación, cuestiona los problemas y tensiones que surgen en el mundo de la vida, con el propósito de protegerlo y transformarlo hacia una acción comunicativa libre.

Pese a lo anterior, Habermas (1981/1987) advierte como problemático el hecho de que el mundo de la vida sea invadido por la racionalidad instrumental, lo que va en detrimento del diálogo, la construcción de sentido y, por tanto, de la comunicación libre y ética. Esto se hace visible en las universidades cuando existe un énfasis exacerbado en los resultados, las métricas, la eficiencia y las estadísticas por encima de la formación humana y las relaciones interpersonales.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

De la obra de Habermas (1981/1987) se desprenden tres posibles efectos de la colonización del mundo de la vida, que en este caso aplicaré en el ámbito universitario. En primer lugar, la deshumanización, pues ya no se respeta al otro por el simple hecho de ser persona, sino que se le percibe y trata únicamente como un medio o instrumento codificado en una cifra: número de participaciones, número de capacitaciones, número de profesores que publican, entre otros. En segundo lugar, la pérdida de sentido, dado que lo funcional desplaza la ética y, por tanto, se ponen en entredicho los valores que dotaban de contenido las acciones, lo que conduce, por ejemplo, a la búsqueda del aumento de indicadores sin atender a criterios de justicia y transparencia. Por último, una crisis de legitimidad, en tanto no existe consenso entre quienes diseñan las políticas de calidad, quienes las ejecutan y quienes las viven, es decir, la comunidad académica.

A modo de conclusión: dos posibles salidas

Por todo lo anterior, queda claro que aún estamos anquilosados en una racionalidad instrumental y que esta coloniza el mundo de la vida. Teniendo en cuenta esto, ¿cómo darle lugar al interés práctico y al interés crítico sin abolir el interés técnico? En otras palabras, ¿cómo mediar la racionalidad instrumental con el mundo de la vida en el contexto universitario?

En la conversación con el colega (la cual mencioné al inicio), mientras nos dirigíamos a la universidad, a él se le ocurrió una posible salida:

La salida desde el sujeto

Mi colega me habló de una compañera de trabajo en la universidad con la que ambos hemos trabajo y quien, si bien lleva a cabo las lógicas institucionales de forma eficiente y eficaz, dota de vida sus procesos mediante la cercanía, el diálogo y su accionar ético. Desde esta perspectiva, cada universidad, cada

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

profesor y cada investigador puede mediar la racionalidad instrumental con el mundo de la vida. ¿Cómo? A continuación, presento algunos posibles argumentos:

- No normalizar la racionalidad instrumental, porque hacerlo lleva a la deshumanización. Se trata, más bien, de convivir con ella y aprovechar lo mejor que ofrece, tomando decisiones que puedan mejorar la realidad de las personas y transformarlas. En otras palabras, es importante retomar los beneficios del interés de conocimiento técnico, comprendiendo su razón de ser y usándolo para tomar decisiones que favorezcan a los estudiantes, a los docentes y a la comunidad académica en general. Así, la población universitaria no se reduce a un dato instrumentalizado, sino que puede ser reconocida como un fin en sí misma en las interacciones cotidianas. Finalmente, para no normalizar esta lógica instrumental, es necesario dar mayor relevancia a las acciones vinculadas con la vida y lo orgánico, por encima de lo inerte, es decir, a las interacciones cotidianas, donde los gestos, la cercanía y la palabra tienen un lugar significativo. En la universidad, ese mundo de la vida se concreta en el tiempo para el debate, la deliberación, la reflexión crítica, la toma de decisiones informadas, basadas en la ética y la justicia.
- No defender la racionalidad instrumental a ciegas, porque esto conlleva una pérdida de sentido. Implica comprender los riesgos de aplicar sin reflexión los criterios de calidad. En este punto, no se trata de eliminar los indicadores, sino de dotarlos de sentido y de fines, en los que la ética, la transparencia y la justicia sean fundamentales en la toma de decisiones diarias. En otras palabras, se requiere que los sujetos actúen guiados por la ética para avanzar hacia el ideal de una universidad crítica y libre.
- No magnificar la racionalidad instrumental, ya que esto deslegitima el papel de las universidades ligado a la academia y la transformación genera deslegitimación. Es decir, se debe reconocer la importancia de la racionalidad técnica sin convertirla en lo más importante. Esto

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

> implica devolver el protagonismo a las discusiones académicas y avanzar hacia un interés de conocimiento práctico y un interés de conocimiento crítico que permitan volver a centrar la mirada en el mundo de la vida y en la acción comunicativa entre los actores claves que inciden en la toma de decisiones dentro de la universidad.

Los argumentos anteriores se derivan de la salida desde el sujeto. Los ejemplos que podrían encontrarse para hacerle frente a la racionalidad instrumental son diversos, y dependen de dónde o de quién emergen. Desde el docente, esto puede expresarse en la resistencia a través de la lectura y la escritura de textos sobre pedagogía crítica. Desde los directivos, en la posibilidad de propiciar espacios que den cuenta de los aspectos técnicos necesarios para la toma de decisiones que beneficien a la comunidad académica, sin que estos se conviertan en el centro, sino en un elemento periférico, otorgando más tiempo a la deliberación académica en los órganos colegiados. Desde quienes lideran las universidades —decanos, vicerrectores y demás—, se trata de emplear la racionalidad instrumental para tomar decisiones estratégicas y cuestionarla cuando sea necesario. Desde los Sistemas de información y aseguramiento de la calidad (SIAC), la tarea consiste en formular propuestas a la máxima autoridad en educación orientadas a simplificar los procesos, con el propósito de liberar más tiempo a favor de lo académico. Finalmente, desde el Ministerio de Educación Nacional, la salida pasaría por buscar perfiles más académicos en el área de educación universitaria y aseguramiento de la calidad que, lejos de limitarse a verificar mediante listas de chequeo lo que tienen o les falta a las universidades, sean lectores críticos con una competencia lingüística sólida que les permita comprender los andamiajes académicos de los cuales se deriva la calidad, poniendo incluso en cuestión este último concepto, que proviene del ámbito empresarial y no logra dar cuenta de los procesos reflexivos y autónomos del mundo académico universitario.

Esta salida desde el sujeto, aunque me parece válida, plausible e incluso romántica, no termina de convencerme. ¿Y si existiera una segunda salida o perspectiva? A esta la llamo la salida estructural.

La salida estructural

Es evidente que en las universidades existe una tensión entre quienes diseñan las políticas de calidad (entidades acreditadoras), quienes las aplican (sistemas de información y aseguramiento de la calidad de las universidades) y quienes las padecen (directivos, profesores, estudiantes y comunidad en general). Por esta razón se requiere mejorar la acción comunicativa y la escucha entre los tres actores mencionados, con el fin de propiciar soluciones conjuntas. De allí la necesidad de una salida estructural que permita hacer frente a los tres problemas identificados anteriormente, como se plantea a continuación:

- No normalizar la racionalidad instrumental para evitar la deshumanización. Es decir, no se debe pretender que la calidad se resuelva únicamente mediante resultados e indicadores, sino que es importante reformular la normatividad asociada a la calidad y darle lugar a aquello que no es medible. La calidad también implica reconocer al sujeto y al contexto, así como reducir los tiempos dedicados al interés de conocimiento técnico para favorecer el tiempo dedicado a la lectura y la reflexión. Para ello, los lineamientos de calidad establecidos por las entidades acreditadoras deberían simplificar los procesos en términos de criterios y de burocracia: lo simple y sintético puede abrir espacios para dedicar más tiempo, desde la academia, a lo verdaderamente importante, esto es, al interés de conocimiento práctico y al interés de conocimiento crítico. El primero se refiere a todas las acciones que facilitan la comprensión mutua y el diálogo para la construcción de sentidos, la libre deliberación y la toma de decisiones éticas. El segundo, tiene que ver con la continua pregunta ¿Por qué debe hacerse así lo que hacemos? ¿Podría realizarse de otra forma? Es decir, pone bajo un lente de sospecha lo que se realiza en el día a día de forma burocrática, en especial, todo aquello que reduce lo académico a la eficiencia. Mas este último, no solo cuestiona, sino que también busca la emancipación pedagógica e institucional, lo cual es el corazón de las universidades.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

- No defender la racionalidad a ciegas y, en cambio, apostarle a la producción de sentido. En este punto resulta valiosa la contribución de la tesis doctoral de María Cristina Martínez (2012), quien sostiene que la agencia política del maestro es posible a través de las redes y colectivos pedagógicos. En consecuencia, es fundamental que las redes académicas dialoguen con las redes de calidad de las universidades y que reconozcan el carácter neoliberal implícito en la lógica instrumental, no para desconocer el papel de esta racionalidad, sino para interpelarla desde la academia.
- No magnificar la racionalidad instrumental porque esto deslegitima el papel de las universidades ligado a la academia y la transformación. Es necesario promover acciones comunicativas entre quienes diseñan, ejecutan y experimentan las políticas de calidad en las universidades. No se trata de organizar encuentros destinados únicamente a capacitar o ejecutar lo ya diseñado por otros, sino de crear espacios que posibiliten el diálogo y la búsqueda de consensos que legitimen los procesos de calidad frente a la comunidad académica. Esto permitirá avanzar hacia soluciones conjuntas y fortalecer los intereses de conocimiento práctico y crítico, fundamentales para reivindicar el mundo de la vida.

Frente a la salida estructural, las entidades acreditadoras de las universidades tienen un papel muy importante: proponer reformas de cara a la academia que sean más simples, es decir, una flexibilización normativa que reformule los criterios desde un enfoque más ético que técnico.

Finalmente, ya sea desde la salida del sujeto, desde la salida estructural o desde ambas, es importante volver a la ética en las universidades. Es necesario y urgente crear las condiciones de posibilidad para que, desde el lugar donde estamos, surja el mundo de la vida y se teja humanidad.

He expuesto dos posibles salidas; sin embargo, la pregunta sigue abierta para el lector: ¿cómo mediar el mundo de la vida con la racionalidad instrumental en la universidad?

Quisiera mencionar algunas respuestas que me compartieron colegas y amigos después de leer este editorial:

> Yo soy escéptico de que eso vaya a cambiar, porque cada vez en las universidades está más instaurado ese discurso instrumental junto a unos mecanismos de poder casi imperceptibles. Los docentes están sometidos a esta racionalidad; ya no hay mucho por hacer, salvo que exista una resistencia informada, que actúe de modo subjetivo con prácticas de solidaridad y cooperación. Yo lo único que veo que se puede oponer a la razón instrumental es la cooperación, la solidaridad, la alteridad y la ayuda mutua. No creo en otra cosa. A esto le sumaría un sujeto que pueda construir una estética de sí con rutinas que hagan florecer su placer por la vida y el cuidado de sí y de los otros. No veo posible la ejecución de la teoría de la acción comunicativa de Habermas porque es muy ingenua —¿y si la gente no quiere dialogar?—, ni la excesiva crítica de Horkheimer, porque es demasiado binarista e inejecutable. Sin embargo, veo en tu texto el palpito de una esperanza, de amor por el otro, de una preocupación genuina por aportar a este desierto de hostilidad, individualismo y sobrevivencia. (Profesor universitario, comunicación personal, 25 de marzo de 2025)

> Los directores deben cuestionarse a sí mismos y ser valientes, no quedarse cual rata en el agua hirviendo perpetuando un sistema que daña la posibilidad de salvar vidas humanas. Por su parte, los estudiantes deben ser portadores del fuego, de la búsqueda de la sabiduría, no para ser los más sabios, ni tener los más grandes salarios, ni para superar duelos psicológicos asociados a sus crianzas poco funcionales, sino para hacer de sus mentes, sus mundos y los que habitan en ellos un mejor lugar para estar. La vida es muy dura como para estar haciendo de la ignorancia la peor de las armas. En síntesis, los estudiantes han de reclamar humanidad en la formación, justicia en las decisiones y amor en el trato cotidiano; eso me lo enseñaste tú. (Profesor universitario, comunicación personal, 29 de marzo de 2025)

Frente a estas respuestas, mantengo la esperanza. Algún día —cuando salgamos de la borrachera de la razón instrumental— la reflexión, el diálogo, el debate y, en sí, la racionalidad crítica, volverán a tomarse las universidades y serán lo nuclear. Se acudirá a la analítica de datos, pero solo en momentos estratégicos, para tomar decisiones orientadas a la dignificación de la comunidad académica, porque el centro de las reuniones será la academia. Los profesores universitarios podrán dedicar tiempo a la lectura sin sentir que están dejando de ser productivos o que están perdiendo el tiempo; las investigaciones serán realmente un reflejo no solo de indicadores, sino también de transformación social; y la universidad recuperará su proyección social, de ayuda y cambio en la parcela de realidad en la que está inmersa. Ese día, habrá mejorado lo que llamamos “calidad”.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

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

Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica de la Ilustración* (J. Vázquez, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1944)

Asatryan, S., Hakobyan, L., & Adamyan, N. (2025). The role of big data and learning analytics in the quality assurance process of higher education [El papel del big data y el análisis del aprendizaje en el proceso de garantía de calidad de la educación superior]. *Education in the 21st Century, 7*(1), 87-99. https://doi.org/10.46991/educ-21st-century.v7.i1.087

Bauman, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto* (M. Ortuño, Trad.). Ediciones Sequitur. (Obra original publicada en 1989)

Consejo Nacional de Acreditación. (2020). Acuerdo 02 de 2020. Por el cual se actualiza el modelo de acreditación en alta calidad. https://www.cna.gov.co/1779/articles-402848_documento.pdf

Correa Hincapié, N., Pérez Juárez, J., & Cornejo, J. W. (2024). Los sistemas de información y el aseguramiento de la calidad en Instituciones de Educación Superior. *SIGNOS – Investigación en Sistemas de Gestión,* 16(2), 243–258. https://doi.org/10.15332/24631140.10086

European Education and Culture Executive Agency. (2018). *Spain: Quality assurance in higher education* [España: Aseguramiento de la calidad en la educación superior]. Eurydice. https://eurydice.eacea.ec.europa.eu/eurypedia/spain/quality-assurance-higher-education

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (T. Domènech, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1981)

Habermas, J. (2023). *Conocimiento e interés* (J. F. Ivars, & L. Martín Santos, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1968)

Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental* (H. A. Murena, & D. J. Vogelmann, Trad.). Editorial Sur. (Obra original publicada en 1947)

Martínez Pineda, M. C. (2012). *Redes pedagógicas: la constitución del maestro como sujeto político.* Editorial Magisterio.

Organisation for Economic Co-operation and Development. (2018). *Rethinking quality assurance for higher education in Brazil* [Repensar la garantía de calidad en la educación superior en Brasil]. OECD Publishing. https://doi.org/10.1787/9789264309050-en

Ortega y Gasset, J. (1940). *Ideas y creencias*. Espasa-Calpe.

Quality Assurance Agency for Higher Education. (2017). *Cultures of Quality: An International Perspective. Final Report of Phase 2* [Culturas de calidad: una perspectiva internacional. Reporte final de la fase 2]. https://www.qaa.ac.uk/docs/qaa/about-us/cultures-of-quality-an-international-perspective-phase-two-17.pdf

Sorour, A., & Atkins, A. S. (2024). Big data challenge for monitoring quality in higher education institutions using business intelligence dashboards. *Journal of Electronic Science and Technology*, *22*(1), 1-14. https://doi.org/10.1016/j.jnlest.2024.100233

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5316

Artículos

Forma de citar este artículo en APA:
Ramírez, Y. A., Mendieta Mendieta, W., Peña Infante, L. H., y Olaya Arenas A. (2025). Los lugares de memoria histórica como lugares de educación para la paz: una forma de mitigación de tensiones entre lo público y lo privado. El caso del Parque Monumento AFAVIT. *Perseitas, 13*, 1-35. **DOI:** https://doi.org/10.21501/23461780.4883

LOS LUGARES DE MEMORIA HISTÓRICA COMO LUGARES DE EDUCACIÓN PARA LA PAZ: UNA FORMA DE MITIGACIÓN DE TENSIONES ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO. EL CASO DEL PARQUE MONUMENTO AFAVIT[a]

Places of historical memory as places of education for peace: a way of mitigation of tensions between the public and the private. The case of the AFAVIT Monument Park

Artículo de investigación

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4883

Recibido: enero 25 de 2024. Aceptado: junio 13 de 2024. Publicado: enero 30 de 2025

Yefrey Antonio Ramírez[*]
William Mendieta Mendieta[**]
Luis Hernán Peña Infante[***]
Alejandro Olaya Arenas[****]

[a] Este artículo es producto del proyecto "Los lugares de memoria histórica como lugares de educación para la paz: una tensión entre lo público y lo privado. El caso del Parque Monumento de AFAVIT", financiado por la Uniagustiniana de Bogotá y desarrollado en articulación con la Unicatólica de Cali.

[*] Doctor en Filosofía. Docente investigador Uniagustiniana, integrante del grupo de investigación Parrhesía, Bogota-Colombia. Correo electrónico: yefrey12@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-7972-5095

[**] Magíster en Filosofía. Docente investigador Uniagustiniana, Bogotá-Colombia. Correo electrónico: williammendieta2@gmail.com

[***] Magíster en Ciencias de la Religión. Docente investigador Unicatólica, integrante del grupo de investigación Yeshua, Cali-Colombia. Correo electrónico: luis1420p@gmail.com, https://orcid.org/0009-0003-4245-6401

[****] Magíster en Educación. Docente investigador Unicatólica, integrante del grupo de investigación Yeshua, Cali-Colombia. Correo electrónico: aolaya@unicatolica.edu.co, https://orcid.org/0000-0001-8446-3835

OPEN ACCESS

Resumen

Este artículo tiene como objetivo proponer la comprensión de los lugares colombianos de memoria histórica como lugares de educación para la paz, a partir del análisis de la situación actual del Parque Monumento de la Asociación de Familiares Víctimas de la Masacre de Trujillo (AFAVIT). Se analiza este caso por ser emblemático y pionero en el país, al llevar más de veinte años de funcionamiento. Entender el Parque Monumento como un lugar de educación para la paz ayuda a mitigar dos tensiones que aparecen entre lo público y lo privado: la imagen de Trujillo y el sostenimiento financiero del parque. Los argumentos expuestos están sustentados en testimonios y escritos de miembros de AFAVIT, así como también en varios textos académicos sobre las temáticas tratadas.

Palabras clave

Cultura de paz; Lugar de educación para la paz; Lugar de memoria histórica; Parque Monumento AFAVIT; Víctimas.

Abstract

This paper proposes the understanding of Colombian places of historical memory as places of education for peace based on the analysis of the current situation of the Monument Park of the Association of Relatives Victims of the Trujillo Massacre (AFAVIT). This case is analyzed because it is emblematic and pioneering in the country as it has been in operation for more than twenty years. Understanding Monument Park as a place of education for peace helps mitigate two tensions that appear between public and private: the image of Trujillo and the financial support of the park. These arguments are supported by testimonies and writings of AFAVIT members, as well as various academic texts on the topics discussed.

Keywords

AFAVIT Monument Park; Culture of peace; Place of historical memory; Place of peace education; Victims.

Introducción

El Parque Monumento de AFAVIT, que surgió como una reparación simbólica a familiares de víctimas por la Masacre de Trujillo, ha crecido y se ha desarrollado bajo su liderazgo desde 1997. Después de más de veinte años de haber sido inaugurado, el parque se encuentra, actualmente, con dos tensiones que ponen en duda su futuro: el desacuerdo de algunos pobladores de Trujillo que consideran que la memoria histórica ahí realizada promueve la mala imagen del municipio y la falta de apoyo económico permanente por parte del Estado para su sostenimiento.

Una de las posibles razones de la existencia de estas tensiones es la consideración de que el parque es un lugar privado que no presta un beneficio real para la sociedad. El énfasis tan marcado en la reparación de las víctimas y las demandas de justicia para ellas ha producido la apreciación de que el parque sirve solo para fines privados. La dificultad con esta perspectiva reside en que agudiza las tensiones anteriormente nombradas, lo que pone en peligro la continuidad del parque una vez que ya no estén los familiares de primer grado de las víctimas de la masacre.

Este artículo propone una comprensión del Parque Monumento como un espacio de educación para la paz, como forma de evidenciar el servicio público que este lugar de memoria histórica le presta al municipio de Trujillo y a la sociedad colombiana, lo cual puede ayudar a mitigar las tensiones descritas. Para desglosar esta forma de mitigación, primero, hay que empezar por mostrar cómo el concepto "lugar de memoria histórica" es "maleable" según sus contextos; segundo, especificar la manera en que se han entendido estos sitios en Colombia; tercero, explicar las tensiones entre lo público y lo privado alrededor del Parque Monumento; finalmente, detallar la manera en que la comprensión de este lugar de memoria como un lugar de educación para la paz ayuda a aliviar esas tensiones descritas, lo que daría más esperanza al futuro del parque.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4883

Los desarrollos que se presentan están sustentados en testimonios de miembros de AFAVIT, trabajos académicos sobre memoria histórica, educación para la paz y el Parque Monumento, así como en documentos inéditos de la líder social Maritze Trigos.

Los lugares de memoria histórica

Los lugares de memoria histórica proliferan en diferentes países que han vivido fuertes y sistemáticas violaciones a derechos humanos, como forma de aprender de lo ocurrido. Un ejemplo de ello lo da la Red de Sitios de Memoria Latinoamericanos y Caribeños (RESLAC) que cuenta, hasta ahora, con 52 instituciones en 13 países (RESLAC, 2023). En esta red, confluyen diferentes tipos de estos lugares, muchos de ellos de memoria histórica. Lo mismo sucede con la Red Colombiana de Lugares de Memoria (RCLM), donde se encuentran varias decenas de asociados (Guglielmucci, 2018).

Sin embargo, si bien en ambas redes aparecen descripciones muy próximas a la memoria histórica, se ha creído conveniente mantener el genérico "memoria" en lugar de especificar que se trata de "memoria histórica". Esta decisión ha seguido cierta corriente, extendida a nivel internacional, que prefiere hablar simplemente de lugares de memoria (Alday, 2011; Vinyes, 2018). Dos podrían ser las razones de esta preferencia: la primera, tiene que ver con la maleabilidad de la noción de memoria histórica y, la segunda, con el origen de estos lugares.

Comenzando por la primera, a partir del calificativo maleable se quiere expresar que la memoria histórica es una noción que se ha dejado moldear de diferentes maneras según los contextos. Ciertamente, es el entorno sociopolítico el que determina el modo en que se unen estas dos palabras: memoria e historia, que parecen repelerse en varios sentidos, incluso, desde la perspectiva de autores como Halbwach (1968), Erice (2008), Blatz y Ross (2009) y Míguez (2018). Por ejemplo, la memoria puede convertirse en forma dinámica de aprehensión de la historia (Wood, 1994) o entenderse como su oposición

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4883

por su relación, por ejemplo, con el olvido (Pérez & Manzano, 2010). Por esta razón, puede haber variaciones y diferencias entre las concepciones de memoria histórica en diferentes países.

Pasando a la segunda razón expuesta, los lugares de memoria histórica tienen su origen en Francia, concretamente, en el conocido proyecto llevado a cabo por Nora y Cuesta (1998), que se convirtió en la mejor forma de luchar, en el país galo, contra la discontinuidad historiográfica por la que pasaban en los años ochenta. Esa problemática se intentó resolver mediante "una historia que no se interesa por la memoria como recuerdo, sino como economía general del pasado en el presente" (p. 26). Se vio, en la memoria, la posibilidad de que la historia se presente de manera más dinámica en favor de la identidad colectiva (Nora & Cuesta, 1998).

Para lograrlo, se consideró el simbolismo como un aliado clave, pues permite que el pasado aparezca de diferentes maneras a quienes lo observan (Wood, 1994). *Les lieux de mémoire* en Francia fueron, además, pensados como forma de otorgarle un sentido al pasado desde la idea de ciudadanía, cuyos valores son promulgados por estos sitios para mantener la idea de "República" (Wood, 1994; Valero Escandell, 2021). Por ello, este movimiento francés fue ideado desde la memoria colectiva (Valero Escandell, 2021, Halbwach 1968).

Varios de los países europeos asumieron este enfoque tratando de relacionar estos lugares con la identidad nacional (Luego, 2012). Países como Eslovaquia siguieron el ejemplo francés, aunque, para ellos, memoria histórica fue una expresión utilizada por la dificultad de traducir al eslovaco el plural *mémoires* (memorias) y la necesidad de distinguirla de la noción de memoria de la sicología cognitiva (Šutaj, 1997). En España, sí se rompió con esta visión de los lugares de memoria unidos a la memoria colectiva y la identidad nacional. Dos razones principales podrían explicar este cambio: la primera, la memoria colectiva al servicio de la identidad nacional había sido utilizada por el franquismo (Sánchez-Biosca, 2009; Míguez, 2018); la segunda, urgía luchar contra el olvido que había impuesto tanto la dictadura como la transición a la democracia (Michonneau, 2009; Míguez, 2018). Por estos motivos, la memoria histórica, en el país ibérico, no se entendió desde la nación, sino, por el contrario,

desde los individuos víctimas de la dictadura. Los lugares de memoria histórica se pusieron, así, de lado de la tramitación del duelo, la búsqueda de la justicia y la reconciliación de la sociedad (Valero Escandell, 2021).

Algunos países latinoamericanos han transitado por la misma vía de España; especialmente, aquellos que tuvieron que pasar por dictaduras. Por esta razón, los lugares de memoria han estado vinculados a las víctimas en tanto han sido una oportunidad de denuncia y protesta frente a los Estados (Schindel, 2009). También, han surgido varios sitios de memoria erigidos por gobiernos como forma de "cumplir sus obligaciones en materia de justicia, verdad, memoria y reparación" (MERCOSUR, 2012, pp. 3-4).

Países como Argentina y Chile han sido abanderados en este tipo de políticas. En estas naciones, han aparecido lugares de memoria establecidos en sitios de conmemoración o en el sitio de los hechos (Schindel, 2009), aunque han primado los que se han levantado en sitios de reclusión, de violencia o de fuertes y sistemáticas violaciones de derechos humanos (Guglielmucci, 2018; Feld, 2016; Wechler, 2015). Estos lugares tienen "un valor jurídico-documental, un significado afectivo, un capital político y un potencial pedagógico" (Schindel, 2009, p. 70). En definitiva, el fenómeno de los lugares de memoria histórica en países latinoamericanos, especialmente del cono sur, han estado vinculados con la reparación de las víctimas, la promoción de la democracia y los derechos humanos (Guglielmucci, 2018; Herrera & Merchán Días, 2012).

Los lugares de memoria histórica en Colombia: resistencia y educación para la paz

Como es de esperarse, Colombia comparte las características descritas de los lugares de memoria histórica en América Latina, aunque, este fenómeno, en el país andino, adquiere ciertas particularidades, propias de su contexto, que demuestran una vez más la maleabilidad de la memoria histórica. La primera de ellas trata directamente de las víctimas: como en España y los países del cono

sur, la centralidad reside en ellas (Torres, 2013; Giraldo & Trigos, 2014; Cuervo, 2017; Bonilla & Herrera, 2016; Guglielmucci, 2018; Grupo de memoria histórica [GMH], 2011; Marín & Buritcá, 2020; Cancimance, 2013; Aponte, 2017). En efecto, han sido las victimas quienes se han comprometido mayoritariamente con la memoria histórica (Cancimance, 2013). De esta manera, su función ha sido profundamente activa en la medida en que "la memoria se traduce en un proceso organizativo entre y para las víctimas" (Giraldo & Trigos, 2014, p. 72).

La razón principal del este protagonismo de las víctimas en Colombia se encuentra en que los sitios de memoria han sido construidos y constituidos en medio del conflicto (Perdomo Patiño, 2018; Guglielmucci, 2018). Por ello, estos lugares difieren de algunos que se encuentran en países como España, Argentina o Chile, que adquieren su sentido de las violaciones de derechos humanos cometidos por las dictaduras (Michonneau, 2009; Valero Escandell, 2021; Schindel, 2009).

En Colombia, la dictadura del siglo XX no se encuentra en el pasado reciente, como sí sucede con la guerra entre grupos armados y el Estado (GMH, 2013; Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022); conflicto armado que continua a pesar de los Acuerdos de paz del 2016 (Comité Internacional de la Cruz Roja [CICR], 2023). En este sentido, los lugares de memoria histórica, en Colombia, han servido para documentar y narrar lo que sigue pasando (Guglielmucci, 2018), resistir al contexto agreste que sigue produciendo nuevas víctimas (Mariño, 2011; Giraldo & Trigos, 2014; Guglielmucci, 2018) y denunciar lo que continúa ocurriendo (Cuervo, 2017; Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2011; Bonilla & Herrera, 2016). De esta manera, las actividades culturales, artísticas y religiosas que se llevan a cabo en estos lugares buscan "[no] olvidar lo sucedido, denunciar y visibilizar no solo en la sociedad colombiana, sino ante la comunidad internacional estos graves hechos" (Cuervo Sotelo, 2017, p. 83). Por un lado, el olvido y, por el otro, la impunidad, son los puntos de combate de la memoria histórica cuando se pretende, en este contexto, luchar por la justicia.

Esta búsqueda de justicia ha provocado que aquello que se promueva en los lugares de memoria histórica diste de ser una memoria oficial y sea más una memoria histórica comunitaria desde el pueblo, que se levanta a exigir justicia a los mismos entes estatales (Colectivo de abogados "José Alvear Restrepo" [CAJAR] & Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado [MOVICE], 2022). Por esta razón, los lugares de memoria se han convertido en una forma de materializar la lucha por la justicia y la dignificación de las víctimas. De hecho, el Estado colombiano ha tenido que construir, como reparación por sus delitos en acción u omisión, varios lugares de memoria histórica como medida de reparación simbólica (Guglielmucci, 2018). Estos sitios se han relacionado, entonces, de forma bidireccional con la justicia: por un lado, algunos de ellos han sido fruto de fallos de los tribunales nacionales o internacionales, y, por el otro, han servido para exigirle a esos tribunales justicia mediante la lucha por la verdad de los hechos ocurridos.

Otra de las características que sobresalen en los lugares de memoria histórica en Colombia es la petición del "¡Basta ya!" y "¡Nunca más!" (GMH, 2013; López & Quintero, 2020), lo que ha suscitado que estos lugares excedan la apuesta por la justicia y la referencia al conflicto armado, para darle paso a la promoción de valores democráticos y culturales que ayudan a la convivencia pacífica (Guglielmucci, 2018). Esto se ha desarrollado mediante la pedagogía de la memoria y expresiones artísticas que aseguran una toma de conciencia desde la vivencia y no tanto desde la pura intelectualidad (Schindel, 2009; Aponte, 2017; Ortega, Merchán, & Véléz, 2014). Con ello, se pretende impactar el contexto transformándolo a través de la instauración de una conciencia de paz que ayude a que los conflictos se puedan resolver por medios no violentos (Cabezudo, 2012).

Adicionalmente, la apuesta por la paz de los lugares de memoria histórica da a conocer las víctimas desde su resiliencia y resistencia: "Varios activistas de la RCLM exponen que su trabajo excede la referencia al conflicto armado y que, más bien, se orienta a destacar los valores culturales y las acciones de resistencia comunitaria" (Guglielmucci, 2018, p. 17). De este modo, la educación para la paz no se concentra únicamente en la presentación de las víctimas desde el

sufrimiento y el dolor, sino que hace énfasis en su capacidad para seguir adelante y contribuir a la construcción de una sociedad más justa y democrática (Aponte, 2017; Cortés & Carranza, 2018).

El vínculo entre memoria histórica y educación para la paz ha sido reconocido por el Estado colombiano desde hace varios años. En el marco de las negociaciones con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el Gobierno estableció la "Cátedra de la paz en todas las instituciones educativas del país" (Congreso de la República de Colombia, 2014, Ley 1732, Artículo 1) como obligatoria en la educación de las nuevas generaciones. Su decreto regulatorio, el 1038 de 2015, en sus artículos 2 y 4, "establece la memoria histórica como uno de los ejes para generar una cultura de paz, por su posibilidad para desarrollar desde los escenarios escolares competencias necesarias con el propósito de reconstruir el tejido social" (Del Pozo et al., 2018, pp. 90-91).

Desde esta perspectiva, los lugares de memoria histórica tienen una gran relevancia, pues conjugan un espacio con el arte para poder transmitir el mensaje de "¡Nunca más!" y "¡Basta ya!". En definitiva, los lugares de memoria histórica, en Colombia, hacen un llamado a la sociedad y autoridades a un verdadero compromiso con la paz, impartiendo justicia y construyendo garantías para la no repetición de estos hechos.

El Parque Monumento de la Asociación de Familiares Víctimas de la Masacre de Trujillo: un lugar de memoria histórica en medio de tensiones

Dentro de los lugares de memoria histórica en Colombia existe uno que sobresale por su trayectoria y por ser pionero en este tipo de procesos: El Parque Monumento de Trujillo. Este lugar conmemora una masacre ocurrida de manera sistemática, entre los años 1988 y 1994, en los municipios de Trujillo

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4883

y Riofrío, en el departamento del Valle del Cauca. Según AFAVIT, fueron 342 víctimas, muchas de las cuales no han sido reconocidas por el Estado (GMH, 2008).

El parque surge después de que, en el año 1995, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) promulgara un informe final histórico en el que pidió al Gobierno colombiano reconocer su culpabilidad en la masacre e impartir justicia y reparación a las víctimas (Comisión de investigación de los sucesos violentos de Trujillo, 1995). Este lugar de memoria se materializa cuando AFAVIT decide que no desea, como reparación simbólica, un solo monumento, sino un parque en el que pudieran tener los restos de sus familiares o, al menos, algo simbólico que permitiera dignificar su memoria (AFAVIT, 2021). Es así como, aproximadamente desde 1997, se empieza su construcción, época en la que en el país se pensaba, principalmente, en acabar la guerra mediante las armas.

Aquello que empezó como una idea de Parque Monumento con ángulo de parque cementerio, hoy en día se ha constituido, principalmente, en un parque temático en el que no solo se conmemora las víctimas de la Masacre de Trujillo, sino, también, a las de otras masacres, lo que promueve el respeto a los derechos humanos y a la convivencia pacífica. Se cuenta, actualmente, con cuatro áreas: "la de los hechos, la del entierro (donde están los osarios), el área de la memoria (donde están el muro y el mausoleo) y, finalmente, una galería de la memoria que pretende servir de biblioteca" (CNMH, 2008, p. 210). Cada una de las áreas contiene diferentes espacios en los que, mediante el arte y la simbología, se transmite un mensaje en favor de las víctimas y de petición de no repetición.

Por ejemplo, "se encuentran 235 osarios de las 342 víctimas, cada osario contiene los restos mortales de 70 víctimas, los demás contienen objetos simbólicos ofrecidos por los familiares" (AFVMT, 2023). También, está el Sendero nacional de la memoria, en el que se recuerdan 14 masacres emblemáticas del país; la Ermita del abrazo, en la que se hace memoria de sucesos de América Latina; el Mausoleo del Padre Tiberio, quien es la víctima más visible de la masacre; la Galería de la memoria, en la que se encuentran los rostros de las

víctimas; el Salón Palabras de dignidad; el Oratorio en memoria del padre Tiberio, en el que aparecen varios de sus objetos personales religiosos y el Muro internacional del amor, donde se conmemora la protección y resistencia de las mujeres (Giraldo & Trigos, 2014).

Este último espacio trae consigo una gran importancia porque es una materialización simbólica de la lucha femenina que se ha dado alrededor del Parque Monumento. En efecto, AFAVIT y la gestión del parque ha estado marcada por el liderazgo de mujeres que asumieron el reto de liberar la palabra y exigir al Estado reparación y justicia, así como enseñar a la sociedad que, hechos así, no deben volver a repetirse (Cuervo, 2017).

Las mujeres de AFAVIT que han desarrollado esta labor son llamadas "matriarcas", término que obedece a sus funciones de madres o hermanas de los fallecidos y representa el respeto de la comunidad hacia ellas (Giraldo & Trigos, 2014; CNMH, 2008). En esta población vallecaucana, la memoria histórica del Parque Monumento ha sido escrita en clave de ellas, si bien esto no excluye la participación de hombres, quienes también han luchado, en la asociación, por la conservación y desarrollo del parque (Trigos, s.f.1).

Podría pensarse que, por lo dicho hasta ahora, este lugar de memoria histórica goza de una amplia aceptación en la sociedad trujillense y una colaboración sostenida por parte del Gobierno nacional colombiano. No obstante, su situación es diferente: el Parque Monumento sufre de rechazo por parte de la población de su municipio y olvido del Estado colombiano; lo cual lo posiciona a un futuro incierto, dado que fue construido para la perennidad y el consuelo de los familiares de víctimas, quienes, si bien se han ocupado de él, se encuentran en edades avanzadas. Incluso, el parque ha sido varias veces vandalizado y objeto de atentados, sin que se tenga un apoyo decidido de las autoridades regionales y nacionales (AFVMT, 2021; Giraldo & Trigos, 2014).

Hay una posible razón que explica la constante falta de apoyo al Parque Monumento: la tensión entre lo público y lo privado. Como se mencionó, el parque surge como una reparación del Estado a unas personas en específico que son familiares de víctimas de la masacre, por lo que este espacio de memo-

ria histórica ha sido considerado un lugar de memoria histórica privado con intereses, por lo mismo, privados. Concepción causada, posiblemente, porque el Parque Monumento, desde AFAVIT, "se ha volcado de manera significativa hacia los mismos familiares, se ha centrado en reconstruir un tejido social hacia dentro, a fortalecerse como Asociación" (Perdomo, 2018, p. 86).

Si es esta la razón o no de la problemática, es cierto que no parece tan claro, para algunos pobladores trujillenses, que el parque sea un bien o un beneficio para toda la comunidad; es decir, que sea de utilidad pública (Giraldo & Trigos, 2014). Lo mismo sucede con el Estado quien, dependiendo de la afinidad política de los gobernantes con la memoria histórica, ha colaborado esporádicamente con el parque (AFVMT, 2021). A estos casos se ha decidido llamarlos tensiones, debido a que se constituyen como fuerzas que se oponen al parque.

Tensión por la imagen del Municipio: la memoria de la masacre promueve la mala imagen de Trujillo

La primera oposición al Parque Monumento se da por cierta parte de la población en Trujillo, que considera que los familiares de las víctimas no deberían recordar más la masacre (Perdomo, 2018), pues, para perdonar, hay que olvidar, por lo que perdonar lo sucedido en la masacre significaría dejarlo atrás y concentrarse en el presente (Giraldo, 2010). Por lo tanto, el hecho de que el parque siga abierto y las familias de las víctimas continúen comprometidas con la memoria es entendido como que la herida sigue abierta: "Algunos llegan a decir: '¡hombre! para que escarban tanto la herida, no la van a dejar sanar; para qué le van a quitar una costra más'" (N. Cano, comunicación personal, 2022). Este reproche a las familias de las víctimas surge como una clara oposición al parque, pues, desde la lógica del perdón y el olvido, la memoria es un compromiso con la herida. Por eso, no están de acuerdo con la transmisión de la memoria a las nuevas generaciones (Ortiz, 2018; Garzón-Ochoa, 2019). Claramente, quienes sostienen esta posición no tienen en cuenta la apuesta política y ética que trae consigo la memoria (Mariño, 2011; Antequera, 2011; Barbosa, 2013; Marín & Buriticá, 2020).

El rechazo descrito pasa por considerar que recordar la masacre es hablar mal del municipio[1]. Una de las matriarcas de AFAVIT expresó: "Al principio nos insultaban, nos trataban mal y nos estigmatizaron porque nosotros denunciamos. Y, entonces, decían: 'Tan chismosos, hablando mal del pueblo'" (E. Marín, comunicación personal, 2022). En el presente, se han reducido los ataques verbales a los miembros de AFAVIT y los ataques de vandalismo y destrucción al parque (Giraldo & Trigos, 2014). Sin embargo, continúa la falta de apoyo de parte de la población de Trujillo, que considera que el parque no debería existir, pues lo siguen viendo como un lugar encerrado en sí mismo (López & Quintero, 2020; Perdomo, 2018; Garzón-Ochoa, 2019).

Otra de las razones que aparecen, en el momento de expresar el desacuerdo con el parque, es el miedo ante el contexto que sigue siendo violento. Trujillo continúa viviendo el conflicto armado, de ahí que la memoria que hace el parque sea una memoria agredida y amenazada (GMH, 2008; CINEP/PPP, 2014; Garzón-Ochoa, 2019). Seguir hablando de la masacre y apoyar la apuesta por la justicia del parque significa ponerse en peligro. Es más, "el Parque Monumento ha sido profanado e incendiado en cuatro ocasiones" (CINEP/PPP, 2014, p. 73), lo que demuestra que la memoria histórica que realiza AFAVIT no agrada a los violentos.

En resumen, el Parque Monumento suele ser visto, por algunos pobladores de Trujillo, como una apuesta de las víctimas para beneficio propio a partir de la explotación del pasado violento del municipio. Por lo mismo, no se encuentra un apoyo completo al parque de parte de la administración local, que no le ha dado un apoyo sostenido al parque, ni tampoco de algunos miembros de la comunidad, quienes consideran que, las familias de las víctimas escarban la herida y no permiten que el perdón llegue a la población con el olvido. Por todo ello, el parque termina mostrando una cara de Trujillo que los mismos habitantes qui-

[1] El Centro de Memoria Histórica constató esta postura mediante entrevistas: "Uno de los temas que más han llamado la atención del equipo es el debate que se esboza a partir de algunos de los testimonios, y que muestra que no hay un consenso en torno al significado de algunos de los componentes de la reparación. Se puede constatar que hay algunos residentes que no comparten las apreciaciones de afavit, en especial, respecto del parque monumento. Afirman que, si bien es correcto que exista un hito físico recordatorio, no se justifica la magnitud del parque, dados sus elevados costos de mantenimiento. Arguyen, además, que el parque representa un estigma para el municipio, ya que es un recordatorio permanente de unos episodios que deberían ser olvidados, para tranquilidad de los residentes: el Monumento es 'echar sal en la herida'" (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2008, p. 317).

sieran olvidar, pues les recuerda la cruenta violencia que vivieron hace unas cuantas décadas y quita visibilidad e importancia a otras apuestas y cualidades que tiene el municipio, por las que sí pudiera ser mejor reconocido.

Tensión por el sostenimiento del Parque: lugar de memoria privado

Como se explicó, el Parque Monumento surge como una reparación simbólica del Estado a las víctimas de la masacre después de que la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) lo responsabilizara por lo sucedido (Comisión de investigación de los sucesos violentos de Trujillo, 1995). El terreno fue comprado en 1997 y familiares de las víctimas se encargaron de su adaptación y construcción, como forma de transitar el dolor y dignificar a sus familiares caídos (AFVMT, 2023). En palabras de Trigos la construcción del parque "sirvió para elaborar duelos, pero además para llenarse de fuerza para continuar" (AFVMT, 2021). AFAVIT, creada después del informe de la CIDH, se volvió la responsable de este espacio de reparación simbólica.

Por lo anterior, el parque se convirtió en un punto de unión y reunión para resistir a la impunidad: "A través del Parque Monumento se busca rescatar la dignidad humana y exigir justicia" (Trigos, s.f.2). Aunque parezca poco creíble, los hechos de esta masacre aún no han encontrado total justicia penal que merece, pues, el colectivo de abogados "José Alvear Restrepo" tiene abiertos varios procesos judiciales en contra de los responsables de la masacre, como exigencia de justicia restaurativa para ciertas víctimas (AFVMT, 2021). La apuesta por la justicia y lucha contra la impunidad que suscita el Parque Monumento no está, pues, terminada, lo que justifica que las intenciones con las que fue fundado continúen en el presente, a pesar de que han pasado alrededor de treinta años de la masacre.

Por lo explicado, el Parque Monumento ha sido entendido como una apuesta privada de las víctimas (Garzón-Ochoa, 2019). Ciertamente, lo que hoy se puede apreciar allí ha sido fruto del admirable trabajo de AFAVIT que hace crecer este lugar y mantiene la lucha contra la impunidad (AFVMT, 2021).

Justamente, por este desempeño tan activo de los familiares de las víctimas se producen incertidumbres sobre el futuro del parque, cuando se aprecia la edad avanzada de los líderes de AFAVIT y la vocación de perennidad del parque.

Lo que la asociación ha hecho ante ello es constituir un grupo de "herederos de la memoria". Ahora, ¿los herederos de la memoria que releven a los actuales líderes de AFAVIT continuarán con la misma fortaleza para buscar recursos que mantengan el parque? "¿Cómo compartir una historia que no se ha vivido?" (Michonneau, 2009, p. 17). Se entra, aquí, en los debates de la llamada posmemoria (Hirsch, 2008; Pighin, 2018), donde las respuestas dejan un margen amplio de incertidumbre.

Conscientes de esta realidad, la RCLM ha puesto, dentro de sus objetivos, una petición de recursos públicos para la conservación de estos sitios de memoria. En específico, han pretendido "trabajar por una política pública de memoria en Colombia que garantice lo que han denominado el PASS: la participación, la autonomía, la sostenibilidad y la seguridad de los lugares de memoria" (Guglielmucci, 2018, p. 9).

El informe final de la Comisión de la Verdad de Colombia ha recogido también esta necesidad y recomienda al Gobierno nacional "discutir, concertar y poner en marcha una política de memoria y verdad para la construcción de paz y la no repetición" (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2022). La Comisión cita, incluso, casos de lugares de memoria que han desaparecido por la falta de apoyo estatal como Tumaco y San Carlos (Redacción Colombia, 2022).

A pesar de estos llamados, aún no se ha logrado avanzar en que el Gobierno colombiano destine recursos permanentes para el sostenimiento de los lugares de memoria histórica privados. Hasta el 2023, el compromiso con la memoria se ha visto reflejado, especialmente, en lugares creados y administrados por el mismo Estado, como el CNMH, el Museo Casa de la Memoria de Medellín y la Casa de las Memorias del Conflicto y la Reconciliación de Cali. Estas acciones han sido interpretadas como la puesta en marcha de una política de la memoria hegemónica y centralista que no promueve las memorias territoriales (Agui-

lar-Forero, 2018; Antequera, 2011). Se critica un intento velado de controlar el relato sobre el pasado, lo que puede confundir la memoria histórica pública con una memoria oficial o estatal.

En el contexto actual, la disputa entre la memoria oficial y las memorias independientes parece agudizarse por la necesidad de alcanzar una paz total o una paz grande (Comisión de la Verdad de Colombia, 2022). Cuando es de vital importancia volver al pasado para comprender el presente, la historia del conflicto interno del país se repite, pues, la manera en que se narra lo que ha sucedido se vuelve también una contienda (Del Pozo et al., 2018).

Una de las posibles explicaciones de este conflicto de interpretaciones proviene de las diferencias culturales del país, ya que cada pueblo, cada etnia, tiene sus formas de vivir, interpretar y contar de forma diferente el conflicto sucedido. Estas memorias, dentro de las cuales se incluye la del Parque Monumento de Trujillo, representan la diversidad del país. El problema aparece cuando esta diversidad se comprende como un peligro para el Gobierno, pues la demanda de inversión pública a los lugares de memoria privado se enturbia y parece volverse improcedente.

En resumen, se puede decir que se ha constituido una tensión con el Estado por el sostenimiento del Parque Monumento de AFAVIT. La tensión surge por considerar al parque como un lugar privado de las víctimas y para las víctimas desde la noción de reparación simbólica y de resistencia a la impunidad. En este sentido, se considera que el beneficio del parque se queda únicamente en AFAVIT. Por esta razón, no parece procedente que el parque reciba financiamiento constante del Estado, según lo pretende la RCLM y el Informe final de la Comisión de la verdad, como forma de asegurar el futuro de este lugar de memoria ante la edad avanzada de los líderes de AFAVIT.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4883

El Parque Monumento de la Asociación de Familiares Víctimas de la Masacre de Trujillo como lugar de educación para la paz: una propuesta de mitigación de las tensiones entre lo público y lo privado

El presente trabajo propone, como forma de mitigar las tensiones descritas entre lo público y lo privado, entender al Parque Monumento no solo como un lugar de memoria histórica, sino, también, como un lugar de educación para la paz. Esta propuesta proviene; por un lado, de la relación íntima que tienen los lugares de memoria histórica en Colombia con la no repetición de los hechos violentos, como se describió anteriormente; por otro, de las actividades y potencialidades que tiene el parque en lo referente a la educación para la paz (López, 2022; Garzón-Ochoa, 2019).

La segunda razón evidencia que el parque ha venido realizando actividades educativas para la paz desde hace tiempo, por lo que la nueva comprensión no es un cambio sustancial en la forma de gestionar este lugar de memoria. Al contrario, pretende reconocer y valorar en su especificidad lo que se ha venido haciendo.

Una de las primeras apuestas que abrieron la puerta a que el Parque Monumento se fuera constituyendo como un lugar de educación para la paz fue la concepción de que este sería un sitio para la recuperación de la confianza. En su página de internet (2023), se lee

> Tenemos el Parque Monumento a la vida como un espacio físico donde se recuerda a nuestros seres queridos, convirtiéndose en el punto de partida para la recuperación de la confianza y punto de encuentro para todos en las peregrinaciones y celebraciones religiosas (párr. 2).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4883

Recuperar la confianza es fundamental en la medida en que moldea la memoria histórica allí realizada en favor de la reconciliación. Ciertamente, la memoria podría utilizarse como forma de acrecentar el odio y la división social, pero, en el caso de Trujillo, se ha insistido en que se recuerda el pasado buscando la reconciliación. Trigos (s.f.2) explica al respecto lo siguiente:

> La Asociación, sin ánimo de lucro, se ha propuesto como camino hacia la Reconciliación: esclarecer la verdad de los hechos en la Memoria histórica en múltiples expresiones culturales, religiosas y políticas, exigiendo justicia con reparación integral; crear conciencia crítica del contexto en que sucedieron los hechos; formarse en derechos humanos desde una dimensión de fe y fortalecer la organización como proceso de resistencia; promover programas para la recomposición del tejido social y mejorar la calidad de vida de las víctimas, en un reconciliarse consigo mismo y con los demás; acompañar y brindar asesoría jurídica a familiares de víctimas, en permanente trabajo de Memoria, en actitud profética de denuncia y esperanza; promover políticas educativas hacia la niñez y la juventud en vista a construir la paz con justicia en el respeto a los derechos humanos y la convivencia pacífica. (p. 5).

Como es notorio, la búsqueda de la reconciliación abre la puerta a procesos educativos por la paz que demuestran que AFAVIT tiene, en sus propios objetivos, un compromiso con la sociedad que va más allá de la petición de justicia y reparación de las víctimas. El acompañamiento religioso que han recibido desde la fe católica ha sido fundamental para logarlo (CNMH, 2008; CINEP/PPP, 2014; AFVMT, 2021).

Justamente, la apuesta por la reconciliación demuestra el compromiso de AFAVIT y del parque con la no repetición de los hechos: “El Parque Monumento a la vida y dignificación de la memoria a los mártires nos enseña que recordar y no olvidar es la manera para conocer lo que jamás debe repetirse en Colombia y el mundo” (AFVMT, 2023). AFAVIT ha sido consciente de que su memoria posibilita a las personas que se encuentren con el horror que ha dejado la guerra, lo que crea conciencia y hace que se produzcan aprendizajes de paz para la vida (Carrillo, 2022; Aponte, 2017). El “¡Nunca más!” adquiere, así, el peso e importancia que debe tener, pues está soportado en la proyección vivencial que se realiza con las víctimas cuando se conoce su pasado doloroso (Sacavino, 2015).

Este compromiso con el "¡Nunca más!" demuestra que el Parque Monumento ha estado comprometido con la educación para la paz en la medida en que no se ha hecho memoria de la masacre quedándose en el pasado, sino como un servicio para la construcción de presente y la proyección de futuro (López, 2022; Garzón-Ochoa, 2019). No hay, pues, un anquilosamiento en el pasado, como lo evidencia el mural de la galería de la memoria en el que aparecen dibujados el ayer, el hoy y el mañana.

Es más, este mensaje de construcción de presente y futuro es el que permite decir que, el Parque Monumento, es un lugar de educación para la paz, pues, con el objetivo de la no repetición de los hechos, se han emprendido una serie de procesos, espacios y metodologías que aportan significativamente a la construcción de una cultura de la paz mediante la conciencia de los horrores que ha dejado la violencia en el pasado (AFVIT, 2021; CINEP/PPP, 2014; Garzón-Ochoa, 2019; Ortiz, 2018).

Estas diferentes formas de transmitir el mensaje de paz mediante la conciencia de los horrores que deja la violencia se realizan como un saber práctico para la vida. Ciertamente, la memoria histórica trabajada en el parque no es de tipo académico, sino vivencial, punto importante para la educación para la paz, pues no se trata, únicamente, de que las personas se vuelvan teóricas de la paz, sino de que aprendan a vivir en paz (Herrera & Merchán, 2012; Betancur-Giraldo et al., 2021). El visitante del parque, por lo tanto, va a aprender del pasado a través de una memoria materializada, narrativa y simbólica que lo lleva a involucrar mucho más que su intelecto en los aprendizajes recibidos (Giraldo & Trigos, 2014, p. 133).

La educación para la paz muestra la resiliencia de las víctimas y su compromiso con la sociedad

Aparte de lo explicado sobre las potencialidades del Parque Monumento en la educación para la paz, es adecuado especificar la forma en que esta comprensión del parque ayuda a aligerar la tensión que se ha dado por la imagen del municipio. Según se expuso, esta tensión gira en torno a la relación

necesaria entre perdón y olvido, a la vergüenza por el pasado violento del municipio, al miedo de resistir contra el contexto que sigue siendo peligroso y a la consideración de que los únicos beneficiados con el parque son las familiares de las víctimas. Mostrar el enfoque del parque como lugar de educación para la paz ayuda a entender que la realidad alrededor de este sitio no es necesariamente la descrita por esta tensión.

Por ejemplo, que las familias de las víctimas realicen actos de educativos para la paz mediante la memoria histórica evidencia que el perdón no tiene que estar atado al olvido: "La memoria a nuestras víctimas no tiene la función de mantener abiertas las heridas, sino que su objetivo es la de cerrarlas y curarlas a través del perdón, pero con justicia" (CINEP/PPP, 2014, p. 78). El perdón es importante, para AFAVIT, porque les significa soltar los odios y rencores, aunque debe de estar unido a la memoria porque trae consigo la necesidad de justicia: "Este perdón no cabe totalmente en la categoría política-jurídica, sería aceptar la impunidad, es preciso seguir todo un proceso de justicia para que la víctima sane profundamente su vida y el victimario se convierta" (Trigos s.f.2, p. 14).

Un perdón sin justicia dejaría atrás la responsabilidad con la sociedad, pues quedaría como un acto privado de pura gratuidad y se desconocería que no solo el individuo queda con heridas tras una masacre, sino, también, la sociedad (Del Pozo, Gómez et al., 2018). En verdad, la sociedad sana cuando se logra cambiar las estructuras sociopolíticas que han posibilitado hechos como la masacre de Trujillo. Se generan, así, procesos de resubjetivación que cambian la relación de las víctimas con los diferentes contextos sociales (Hurtado, 2019).

Acentuar el enfoque de educación para la paz del Parque Monumento ayuda, además, a superar la posible vergüenza por el pasado violento de Trujillo. Cuando el parque deja de ser visto únicamente desde la demanda de justicia de las víctimas y pasa a valorarse por el compromiso con la construcción de una paz positiva, se pone el acento en la resiliencia de los familiares de las vícti-

mas. Esto significa ver la otra cara de la moneda, pues, la existencia misma del parque muestra la resistencia de las víctimas al contexto violento y su lucha por lograr un presente y un futuro mejor:

> Son numerosas las formas con las que se intentó silenciar u ocultar lo sucedido en Trujillo: la impunidad judicial, los duelos reprimidos por la coacción de los victimarios y la ostentación de poder de los perpetradores. Pero son numerosas también las expresiones de resistencia, de solidaridad y los recursos de memoria puestos en acción por las víctimas. (CNMH, 2008, p. 27)

La Masacre de Trujillo fue, sin duda alguna, un suceso completamente penoso en la historia de esta población vallecaucana, pero, a la vez, dio lugar a un movimiento de memoria histórica y defensa de derechos humanos que atrae la admiración de locales y foráneos. Esta admiración proviene de la conciencia de la dificultad que comporta para las víctimas distanciarse de su pasado para poder repensar lo ocurrido y, a partir de ello, profundizar en la relación memoria-política, memoria-perdón y memoria-justicia (López, 2022).

Esto es especialmente remarcable en cuanto que los miembros de AFAVIT han logrado superar el miedo a contar lo ocurrido, a pesar de las amenazas de su contexto violento. Claramente, hay aquí un testimonio de coraje y gallardía que se vuelve ejemplo para que la violencia no enmudezca los deseos de alcanzar una sociedad en paz. Las matriarcas de AFAVIT resaltan especialmente en este aspecto (CNMH, 2008).

La valentía de las víctimas hace que la existencia del parque y la memoria de la masacre sean vistos como una resistencia a la violencia y a los grupos armados que siguen operando en el lugar (CNMH, 2008). Recordar lo que sucedió hace ya tres décadas pasa a significar una apuesta por la paz, que se vuelve más fuerte en tanto está anclada y justificada en el dolor de las víctimas (Garzón-Ochoa, 2019). La promoción de la confianza, la reconciliación, la resolución pacífica de los conflictos, la democracia y el respeto a la dignidad humana son una contrafuerza al orden que han intentado establecer los victimarios.

Es más, la memoria histórica es comprendida en AFAVIT como una memoria subversiva, pues, su ejercicio, permite subvertir el orden de violencia y muerte que imponen los responsables de masacres (Trigos s.f.1). El lema: "Resistir, persistir y nunca desistir" resuena como un grito de oposición hacia los que pretenden mantener la población sumida en el miedo y en los abusos.

Esta resistencia a la violencia, sumado a que los familiares de las víctimas se hayan convertido en "la memoria viva, fuente y la conciencia de humanidad, quienes luchan por sus derechos" (Giraldo & Trigos, 2014, p. 133), demuestra su admirable generosidad. Para muchas personas es mejor dejar el pasado doloroso en sus recuerdos, en lo privado; sin embargo, aquí se asiste a una apertura completa de ese pasado en favor de que otras personas aprendan lo que no debe repetirse. En palabras de Vanegas (Comunicación personal, 2022), a cargo de la presidencia de AFAVIT:

> Yo no estoy solamente aquí por mí hijo, estoy para ser la voz de aquellas que no se atreven a hablar... para mí es muy satisfactorio aportarle a otra persona para que puedan también tener en su memoria ese recuerdo y aprender de él.

Como lo explican Betancur-Giraldo et al. (2021), mediante la narrativa se permite al otro que participe y adentre en el propio mundo, lo que propicia un encuentro vivencial con lo que se ha vivido de manera personal. El compartir lo recuerdos provoca que los aprendizajes adquieran un significado más profundo.

En definitiva, el Parque Monumento, en lugar de promover una imagen negativa de Trujillo, muestra la fortaleza de sus habitantes, quienes, a pesar de haber tenido que sufrir los horrores de la guerra, dan ejemplo de resiliencia, resistencia y civismo al negar la violencia como forma de resolver los conflictos y comprometerse con la construcción de condiciones para que acciones así no se vuelvan a repetir. Conocer que hubo una masacre en Trujillo, con más de trescientas víctimas, mediante el Parque Monumento, en lugar de generar una idea negativa de esta población, es objeto de admiración y punto de referencia para comprometerse con la paz, aunque el contexto violento siga estando presente. El Parque Monumento ha sido, de hecho, este punto de referencia, desde

el momento en que, en el 2015 se crea, dentro de sus instalaciones, la RCLM (Guglielmucci, 2018). Trujillo, entonces, ya ha venido siendo un modelo de cómo la memoria histórica trabaja por la paz y la reconciliación.

La educación para la paz permite evidenciar el servicio público de un lugar de memoria histórica privado

Aunque ya se ha hablado que la comprensión del Parque Monumento como un lugar de educación para la paz evidencia el servicio público que este lugar de memoria está prestando a la sociedad, es importante insistir ahora, rápidamente, en cómo este servicio justifica una financiación pública permanente. Hasta el presente, el Gobierno colombiano no ha hecho completamente efectiva la responsabilidad que adquirió en la Ley 1448 de 2011, referente a la memoria histórica. Lida Tascón, directora de la Casa de las Memorias del Conflicto y de la Reconciliación de Cali, así lo reconoce: "El Estado debería apoyar todas las iniciativas de memoria. La misma ley 1448 del 2011 establece el deber del Estado a la memoria" (Comunicación personal, 2023). No obstante, ella, a la vez, observa que, en la práctica, aún esto no sucede: "Entonces, sí me parece que en términos ideales el Estado debería apoyar todas las iniciativas y garantizar que siga funcionando, pero en términos prácticos, uno sabe que eso no necesariamente pasa" (Comunicación personal, 2023).

Por eso, es necesario seguir mostrando la pertinencia y beneficios que traen consigo los lugares de memoria histórica como el Parque Monumento de Trujillo, de tal manera que se avance hacia una política de memoria que reconozca, a nivel presupuestal, la importancia de estos lugares que se han vuelto espacios de educación para la paz.

El Parque Monumento de Trujillo es un claro ejemplo de cómo un lugar de memoria histórica ayuda a que se promueva la paz. Si bien proviene de una reparación privada de los miembros de AFAVIT, es importante reconocer que el parque ha tenido desde hace años un compromiso con la promoción de los valores que constituyen una cultura de paz, tales como la reconciliación, la resolución pacífica de conflictos, el respeto por la dignidad humana y la pro-

moción de la democracia (López, 2022; CNMH, 2008). Así lo demuestran actividades como las peregrinaciones, la visita guiada al parque y su apertura al público, incluso, el número de trabajos académicos realizados sobre su memoria histórica y el registro de visitas de colegios y universidades.

El Parque Monumento se ha ido constituyendo, pues, en un espacio privilegiado para la educación para la paz, en la medida en que el visitante allí se puede encontrar con la memoria contada por los mismos familiares de víctimas, lo que hace que su relato sea más realista, palpitante y eficaz porque son los testigos quienes cuentan el pasado desde su vivencia y el interés de denunciar (Todorov, 2000/2002, pp. 155-157). Este encuentro estremecedor con el pasado reciente de la sociedad ayuda a que las demandas en el presente por la justicia, la dignidad y los derechos humanos sean más intensas y vehementes (Betancur-Giraldo et al., 2021; Del Pozo et al., 2018).

Se logra, de esta forma, generar conciencia de paz y solidaridad con los familiares de las víctimas, como se busca en la memoria histórica y en la pedagogía para la paz (Cancimance, 2013). Por todo, la generosidad de las familias de las víctimas para que otros aprendan de lo que les sucedió es el insumo fundamental que hace que las enseñanzas que ahí se ofrecen sea tan pertinentes para alcanzar la transformación cultural que solicitó la Comisión de la Verdad de Colombia (2022) cuando expuso que las últimas cuatro o cinco generaciones han crecido en medio del conflicto armado. Su financiamiento constante, por parte del Gobierno, parece ser apenas razonable.

Por otro lado, hay que reiterar que, una política de memoria que reconozca y ayude las iniciativas comunitarias como el parque de Trujillo, haría efectivo el principio de descentralización de la ley de víctimas y restitución de tierras (Congreso de Colombia, Ley 1448, 2011, Artículo 144); además, seguiría el enfoque territorial que recomienda la Comisión de la Verdad de Colombia (2022):

> La paz es territorial o no es paz en Colombia, y esto supone un nuevo modelo de articulación del Estado, las regiones y territorios, de forma que el enorme potencial de las comunidades y del país revierta en un Estado y en un régimen político incluyentes, que son la base de la democracia.

Asimismo, que el Estado cree un programa de financiamiento para lugares de memoria histórica, como reconocimiento de su aporte a la educación para la paz, significa que el compromiso estatal por la paz no se queda en la educación formal. Si bien es cierto que ha sido un gran paso la institución de la Cátedra de paz, también lo es que la educación para la paz no puede quedarse en el aula porque, por un lado, en las aulas este no pasa de ser un conocimiento lejano y un aprendizaje académico, por otro, la educación para la paz debe estar abierta a todas las generaciones, en especial, a aquellas que posiblemente han normalizado la violencia o han visto permeada su cultura de rasgos violentos. Los lugares de memoria histórica como el Parque Monumento de Trujillo permiten este acceso abierto al aprendizaje de la cultura de paz a todas las generaciones y se convierte en un aliado y complemento ideal para la educación formal.

Conclusiones

En este trabajo se ha podido mostrar que la comprensión del Parque Monumento de AFAVIT como un lugar de educación para la paz es una forma de mitigar las tensiones entre lo público y lo privado, que se han generado en torno al sostenimiento económico del parque y a la imagen del municipio de Trujillo. Esta forma surge de la maleabilidad del concepto "lugar de memoria histórica", el cual, en el contexto colombiano, ha estado unido a la promoción de la paz debido a que los sitios de memoria se han erigido en medio del conflicto armado y levantado como una resistencia contra la violencia imperante.

Entender el Parque Monumento como un lugar de educación para la paz ayuda a evidenciar el servicio público que ha venido ofreciendo este lugar de memoria histórica a la sociedad, lo que posibilita valorar, con mayor énfasis, la resiliencia y generosidad de las familias de las víctimas al hacer del parque un espacio en el que las personas pueden adquirir aprendizajes para la paz.

Así lo demuestra el solo hecho de que partes del parque hayan sido pensados más desde la necesidad de crear conciencia sobre los horrores de la violencia que desde la reparación de las víctimas. Las peregrinaciones, la aper-

tura del parque al público y la disponibilidad para contar sus historias hacen del Parque Monumento de AFAVIT una riqueza para el país que, en lugar de enturbiar la imagen del municipio, la eleva como ejemplo de resistencia contra la impunidad y de compromiso con la paz.

Este servicio público que se presta a la sociedad ayuda a suscribir y evidenciar la necesidad ya solicitada por la RCLM y la Comisión de la Verdad de Colombia; a saber, que lugares de memoria histórica, como el Parque Monumento, reciban un apoyo financiero constante del Estado, sin que esto implique que el parque pierda su independencia. La política de memoria, en Colombia, debe respetar el enfoque territorial en tanto que es en los territorios donde la memoria histórica puede cumplir mejor su función de promoción de la paz.

Así pues, los lugares de memoria histórica no pueden ser un privilegio para los habitantes de las capitales, sino que deben establecerse y apoyarse en los territorios donde han ocurrido las violaciones de derechos humanos. La tarea transformadora de estos sitios de memoria podrá alcanzar, entonces, sus mayores metas en favor de la no repetición de hechos violentos como la masacre de Trujillo.

Declaración de contribución de autoría

Yefrey Antonio Ramírez, fue el líder del proyecto de investigación del cual surgió este producto en la Uniagustiniana de Bogotá. En esta medida, fue el investigador principal responsable de la elaboración y escritura del artículo. William Mendieta Mendieta, coinvestigador, colaboró con la recolección y análisis de datos, así como con parte de la redacción y revisión. Luis Hernán Peña Infante, coinvestigador responsable de la articulación entre la Uniagustiniana y la Unicatólica de Cali, en el proceso de investigación que dio como resultado el artículo. Contribuyó con la recolección de datos, debates y parte de la revisión. Alejandro Olaya Arenas, coinvestigador, también hizo parte de la articulación entre la Uniagustiniana y la Unicatólica de Cali. Colaboró en la recolección de datos, debates y parte de la revisión.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4883

Conflicto de intereses

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.

Referencias

Aguilar-Forero, N. (2018). Políticas de la memoria en Colombia: iniciativas, tensiones y experiencias (2005-2016). *Historia Crítica*, *68*(1), 111-130. https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/hiscrit/article/view/4543/3933

Alday, R. (2011). *Diccionario de memoria histórica: conceptos contra el olvido.* Los Libros de la Catarata.

Antequera, J. D. (2011). Memoria histórica como relato emblemático. Consideraciones en medio de la emergencia de políticas de memoria en Colombia [Tesis de maestría, Universidad Javeriana]. Repositorio Institucional Javeriano. https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/1467/AntequeraGuzmanJoseDario2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Aponte Grisales, C. Y. (2017). Memoria Histórica y Conflicto armado: Elementos para la construcción de una educación para la paz en la escuela colombiana. *Revista Cambios y Permanencias*, *8*(2), 999-1009. https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistacyp/article/view/7833/8005

Asociación de Familiares de Víctimas de la Masacre de Trujillo. (2021). *Informe a la Comisión de Justicia Especial para la Paz JEP* [Manuscrito inédito].

Asociación de Familiares de Víctimas de la Masacre de Trujillo. (15 de noviembre de 2023). *AFAVIT*. https://afavit.webnode.com.co/parque-monumento/

Barbosa Delgado, F. R. (2013). La memoria, la historia y el derecho a la verdad en la Justicia Transicional en Colombia: una paradoja. *Revista Derecho del Estado*, (31), 97-117. https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/3605/3785

Betancur-Giraldo, H., Monroy, J. A., Pineda-Patrón, J. M., & Olivera-Paniagua, D. (2021). Experiencias pedagógicas para la memoria histórica y la construcción de la paz. Repensando la escuela rural en medio del conflicto armado colombiano. *Encuentros*, *19(02)*, 74-90. http://ojs.uac.edu.co/index.php/encuentros/article/view/2707

Blatz, C., & Ross, M. (2009). Historical Memories [Memorias históricas]. En P. Boyer & J. Wertsch, *Memory in Mind and Culture* (pp. 223-237). Cambridge University Press.

Bonilla, Y. M., & Herrera, E. A. (2016). *Trujillo: Memorias de una masacre en la impunidad. Análisis sistemático de la literatura desde el año 1992 al año 2016* [Tesis de pregrado, Universidad Cooperativa de Colombia]. Repositorio institucional UCC. https://repository.ucc.edu.co/server/api/core/bitstreams/9c2be223-f1b9-4abf-86c9-946e6d46a8f9/content

Cabezudo, A. (2012). Educación para la paz: una construcción de la memoria, la verdad y la justicia. Desafío pedagógico de nuestro tiempo en América Latina. *Ciencias Sociais Unisinos*, *48*(2), 139-145. https://www.redalyc.org/pdf/938/93823715009.pdf

Cancimance López, A. (2013). Memoria y violencia política en Colombia. Los marcos sociales y políticos de los procesos de reconstrucción de memoria histórica en el país. *Revista Eleuthera*, *9*(2), 13-38. http://vip.ucaldas.edu.co/eleuthera/downloads/Eleuthera9_3.pdf

Carrillo Flores, I. (2022). Principios para una pedagogía de la memoria crítica. *Temps d'Educació*, (62), 123-139. http://www.publicacions.ub.edu/revistes/tempsDEducacio62/documentos/1792.pdf

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2008). *La Masacre de Trujillo, una tragedia que no cesa.* https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/Trujillo-Una-tragedia-que-no-cesa.pdf

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad.* Imprenta Nacional. https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/descargas.html

Centro de Investigación y Educación Popular / Programa por la Paz. (2014). *Trujillo, la otra versión.* https://www.cinep.org.co/publi-files/PDFS/20141203.Trujillo_otra_version.pdf?

Colectivo de abogados "José Alvear Restrepo", & Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado. (2022). *Cinco mínimos de verdad sobre la criminalidad estatal y su configuración como práctica social genocida cometida en Colombia.*

Comisión de investigación de los sucesos violentos de Trujillo. (1995). *Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad. Caso 11.007 de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.* Santa Fe de Bogotá.

Comisión de la Verdad de Colombia. (2022). *Convocatoria a la paz grande–Hay futuro, si hay verdad. Informe final.* Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición.

Comisión de la Verdad de Colombia. (2022). *Hallazgos y recomendaciones de la Comisión de la Verdad de Colombia. Informe final "Hay futuro, si hay verdad".* Comisión de la Verdad.

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. (2022). *Hallazgos y recomendaciones de la Comisión de la Verdad de Colombia.*

Comité Internacional de la Cruz Roja. (15 de 10 de 2023). *El conflicto armado en Colombia: un dolor que no se va*. https://www.icrc.org/es/colombia-conflicto-armado-dih-balance-humanitario

Congreso de la República de Colombia. (2011*). Ley 1448 de 2011. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones*. Diario Oficial 48.096 de 10 de junio de 2011. https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma_pdf.php?i=43043

Congreso de la República de Colombia. (2014). *Ley 1732 de 2014. Por la cual se establece la Cátedra de paz en todas las instituciones educativas del país*. Diario Oficial 43.261 de 1 de septiembre de 2014. https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma_pdf.php?i=59313

Cortés, A., & Carranza, F. E. (2018*). Estudio memoria histórica y educación para la paz. Caso Sumapaz. Instituo para la Investigación educativa y el Desarrollo Pedagógico (IDEP)*. https://repositorio.idep.edu.co/bitstream/handle/001/1468/611.pdf?sequence=3&isAllowed=y

Cuervo Sotelo, Y. (2017). Colombia, "la memoria en transición". Experiencias desde la memoria histórica y los lugares de memoria. *Revista de Ciencias Sociales, 9*(31), 81-93. https://ridaa.unq.edu.ar/bitstream/handle/20.500.11807/1677/6-RCS_n31_dossier5.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Del Pozo, F., Gómez, Y., Trejos, L. F., & Tejeda, D. (2018). Educación para la paz y memoria histórica: necesidades percibidas desde las escuelas y las comunidades. *Revista de cultura de paz*, *2*, 85-108. https://www.revistadeculturadepaz.com/index.php/culturapaz/article/view/35/19

Erice, F. (2008). Memoria histórica y deber de memoria. Las dimensiones mundanas de un debate académico. *Entelquia*, (7), 77-96.

Feld, C. (2016). Trayectoria y desafíos de los estudios sobre memoria en Argentina. En C. Feld, V. Salvi, F. Larralde Armas, A. D'Ottavio, & M. L. Diz, *Estudios sobre memoria. Situación, dificultades, emergentes* (pp. 4-21).

Centro de Investigaciones Sociales. https://publicaciones.ides.org.ar/documento-trabajo/nro-32-estudios-memoria-situacion-dificultades-emergentes

Garzón-Ochoa, E. (2019). Valoración patrimonial del Parque-Monumento, Trujillo, Colombia. *Revista CS*, (28), pp. 87-124.

Giraldo, J. (2010). Memoria histórica y construcción de futuro. En E. Barrero, *Memoria, silencio y acción psicosocial. Reflexiones críticas sobre por qué recordar en Colombia* (pp. 183-196). Ediciones Cátedra Libre.

Giraldo, J., & Trigos, M. (2014). *Trujillo, la otra versión.* Centro de Investigación y Educación popular / Programa por la paz.

Guglielmucci, A. (2018). Pensar y actuar en red: los lugares de memoria en Colombia. *Aletheia, 8*(16), 1-31. https://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/ATHv8n16a07/10779

Halbwach, M. (1968). *Mémoire collective* [Memoria colectiva]. PUF.

Herrera, M. C., & Merchán, J. (2012). Pedagogía de la memoria y enseñanza de la historia reciente. En R. García, A. Jiménez, & J. Wilches, *Las luchas por la memoria* (pp. 137-156). Fondo Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Hirsch, M. (2008). The Generation of Postmemory [La generación de la postmemoria]. *Peotics Today* 29(1), 103-128. https://doi.org/10.1215/03335372-2007-019

Hurtado, J. J. (2019). El papel de la verdad en los procesos de re-subjetivación de las víctimas en Colombia. *Análisis político*, *32*(95), 62-81. https://doi.org/10.15446/anpol.v32n95.80830

López, S., & Quintero, M. (2020). Lugares de memoria en Colombia: desafíos de la memoria ejemplar. *Hallazgos*, *17*(34), 209-240. https://doi.org/10.15332/2422409X.5243

López, J. A. (2022). *Iniciativas de Memoria Histórica de Trujillo – Valle: un Aporte a la Cultura de Paz en Colombia* [Tesis de posgrado, Universidad Nacional Abierta y a Distancia]. Repositorio Institucional UNAD. https://repository.unad.edu.co/bitstream/handle/10596/49074/jalopezgallego.pdf?sequence=3&isAllowed=y

Luego, J. (2012). Los lugares de la memoria en España. *Alcores*, (13), 215-231.

Marín Castillo, J. C., & Buritcá Arango, E. D. (2020). Memoria de las víctimas en Colombia: por un nuevo concepto de justicia restaurativa. *Revista Jurídicas, 17*(2), 126-145. https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/juridicas/article/view/2448

Mariño, M. A. (2011). *Sangre de mártires semilla de esperanza: construcciones de las nociones de cuerpo y memoria tras la masacre de Trujillo.* Editorial Universidad del Rosario.

Michonneau, S. (2009). ¿Los lugares de memoria o memoria de los lugares? Estrategia discursiva para expresar un trauma. *Historia y política*, 1-18. https://hal.science/hal-01674082/document

Míguez, A. (2018). Un pasado negado. Los lugares de violencia y lugares de memoria del golpe, la guerra civil y el franquismo. *CONFLUENZE*, *10*(2), 127-151. https://doi.org/10.6092/issn.2036-0967/8885

MERCOSUR. (2012). *Principios fundamentales para las políticas públicas sobre sitios de memoria.* Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos.

Nora, P., & Cuesta, J. (1998). La aventura de Les lieux de mémoire. *Memoria e Historia*, (22), 17-34. https://www.revistasmarcialpons.es/revistaayer/article/view/nora-la-aventura-de-les-lieux-de-memoire

Ortega, P., Merchán, J., & Véléz, G. (2014). Enseñanza de la historia reciente y pedagogía de la memoria: emergencias de un debate necesario. *Pedagogía y Saberes*, (40), 59-70. https://revistas.upn.edu.co/index.php/PYS/article/view/2770

Ortiz, D. L. (2018). *Parque Monumento de Trujillo: despliegue de significados y construcción de valores de los actores (Líder y niños) con la memoria, el espacio y los hechos* [Tesis de pregrado, Universidad del Valle]. https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/entities/publication/6043fad6-39ec-4823-bb3a-609d289f4163

Perdomo Patiño, J. C. (2018). *El Parque Monumento en homenaje a las víctimas de la Masacre de Trujillo: Una experiencia de memoria* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de La Plata]. https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/71458/Documento_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Pérez, J. S., & Manzano, E. (2010). *Memoria histórica.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Catarata.

Pighin, D. (2018). Transmisión del pasado traumático: posmemoria y enseñanza de la historia reciente. *Clío & Asociados* (27), 118-126. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.9490/pr.9490.pdft

Presidencia de la República de Colombia. (2015). *Decreto 1038 de 2015. Por el cual se reglamenta la Cátedra de la Paz*. https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=61735#:~:text=DECRETA%3A,2014%20y%20de%20este%20decreto

Redacción Colombia. (20 de mayo de 2022). La crisis económica de la Casa de la Memoria de Tumaco por la que nadie responde. *El Espectador*. https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/casa-de-la-memoria-de-tumaco-esta-a-punto-de-cerrar-por-falta-de-recursos/

Red de Sitios de Memoria latinoamericanos y Caribeños. (15 de noviembre de 2023). *Red de Sitios de Memoria Latinoamericanos y Caribeños*.

Sacavino, S. (2015). Pedagogía de la memoria y educación para el “nunca más” para la construcción de la democracia. *Folios*, (41), 69-85. https://revistas.upn.edu.co/index.php/RF/article/view/2946/2652

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4883

Sánchez-Biosca, V. (2009). Los lugares de memoria franquistas en el NO-DO. *Artcultura: Revista de História, Cultura e Arte*, *11*(18), 95-108. https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/7307/4714

Schindel, E. (2009). Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano. *Política y cultura*, (31), 65-87. https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/1079

Šutaj, Š. (1997). Réflexions sur l'étude de la mémoire historique [Reflexiones sobre el estudio de la memoria histórica]. *Cahiers du CEFRES. Histoire et mémoire*(6F), 20-24.

Todorov, T. (2000/2002). *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX* (Manuel S. C., Trad.) Ediciones Península. https://www.derechopenalenlared.com/libros/todorov_tzvetan_memoria_del_mal_tentacion_del_bien.pdf (Obra original publicada en 2000).

Torres Ávila, J. (2013). La memoria histórica y las víctimas. *Jurídicas*, *10*(2), 144-166. http://vip.ucaldas.edu.co/juridicas/downloads/Juridicas10(2)_9.pdf

Trigos, M. (s.f.1). *La memoria y el impacto psicosocial en las familias de AFAVIT: sentido e importancia* [Manuscrito inédito].

Trigos, M. (s.f.2). *La reconciliación: ¿será posible? Camino de reconciliación: una mirada de fe desde el proceso de AFAVIT-Trujillo* [Manuscrito inédito].

Trigos, M. (s.f.3). *La memoria y el impacto psicosocial en las familias de AFAVIT: sentido e importancia* [Manuscrito inédito].

Valero Escandell, J. R. (2021). Los lugares de memoria histórica: más allá de la Guerra Civil. *Revista valenciana d'estudis autonòmics*, (66), 185-218. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/122932/1/Valero-Escandell_2021_RevValEstudiosAutonomicos.pdf

Vinyes, R. (2018). *Diccionario de la memoria colectiva.* Gedisa.

Wechler, W. (2015). Comentario bibliográfico. Guglielmucci, Ana: La consagración de la memoria: una etnografía de la institucionalización del recuerdo sobre los crímenes del terrorismo de Estado en Argentina. *Rey Desnudo. Revista de libros*, (6), 186-194.

Wechsler, W. (2020). Cambia las políticas de memoria. *Aletheia*, *10*(20). https://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/ALEe052/12832

Wood, N. (1994). Memory's remains: Les lieux de mémoire [Retos de la memoria: Los lugares de memoria]. *History and Memory, 6*(1), 123-149.

APA citation format for this article:
Illicachi Guzñay, J., Carretero Poblete, P. A., & Olaya Arenas, A. (2025). The concepts of biopolitics and necropolitics in the philosophical framework of Foucault and Mbembe as references in the construction of interculturality. *Perseitas, 13*, 36-66. **DOI:** https://doi.org/10.21501/23461780.4887

THE CONCEPTS OF BIOPOLITICS AND NECROPOLITICS IN THE PHILOSOPHICAL FRAMEWORK OF FOUCAULT AND MBEMBE AS REFERENCES IN THE CONSTRUCTION OF INTERCULTURALITY

Los conceptos de biopolítica y necropolítica en los postulados filosóficos de Foucault y Mbembe como referentes en la construcción de la interculturalidad

Research Article

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4887

Received: February 16, 2024. Accepted: June 14, 2024. Published: January 31, 2025

Juan Illicachi Guzñay[*]
Pedro Antonio Carretero Poblete[**]
Rómulo Arteño Ramos[***]

[*] Ph.D. in Anthropology. Professor and Researcher at the National University of Chimborazo. Member of the Design and Visual Culture Research Group, Ecuador. Email: jillicachi@unach.edu.ec, https://orcid.org/0000-0001-6283-6290

[**] Ph.D. in Ancient History. Senior Research Professor (Principal Researcher 1) at the National University of Chimborazo. Member of the Puruhá Research Group, Ecuador. Email: pcarretero@unach.edu.ec, https://orcid.org/0000-0001-8998-7275

[***] Ph.D. in Higher Education, University of Palermo, Buenos Aires, Argentina. Professor and Researcher at the National University of Chimborazo. Member of the Puruhá Research Group: Archaeology and History of the Puruhá Nation. Email: rramos@unach.edu.ec, https://orcid.org/0000-0001-9606-6546

OPEN ACCESS

Abstract

This paper aims to analyze the categories of biopolitics and necropolitics within the philosophical tenets of Michel Foucault (2006) and Achille Mbembe (2011) through a qualitative research paradigm. Both philosophers belong to the contemporary period, yet to different geospatial contexts: the former was born in Europe, and the latter in Africa. However, Mbembe's theoretical framework is partially constructed by drawing upon Foucauldian philosophical approaches. On this basis, the study seeks to identify the strengths and limitations that may arise in articulating an intercultural project capable of confronting biopolitics (the management of life) and necropolitics (the governance of death), a field that is undoubtedly not harmonious but rather contested. The methodology employed is grounded in the examination of both primary and secondary sources related to Foucauldian biopolitics and Mbembenian necropolitics. The research method used is hermeneutic, due to the historical-philosophical interpretation of biopolitical and necropolitical texts. The main conclusions suggest that: (a) biopolitics administers, safeguards, and multiplies human life; (b) necropolitics manages human death and destroys cultures, epistemes, and entire peoples by rendering them expendable; (c) the exercise of both biopolitics and necropolitics is never absolute or unbreakable, as it always contains lines of escape that may benefit affected populations; and (d) interculturality not only promotes respectful and symmetrical dialogue among cultures, human beings, and epistemes, but also extends this relationship to nature itself, recognizing it as a mother.

Keywords

Biopolitics; Foucault; Interculturality; Mbembe; Necropolitics; Politics.

Resumen

El texto se propone analizar las categorías biopolítica y necropolítica en los postulados filosóficos de Michel Foucault (2006) y Achille Mbembe (2011) mediante el "paradigma cualitativo". Ambos filósofos pertenecieron a la época contemporánea, pero a lugares geoespaciales diferentes; el primero, nació en Europa; el segundo, en África, aunque, en parte, Mbembe construye su cartografía teórica alimentándose de los planteamientos filosóficos foucaultianos. Sobre estas bases, se plantea identificar las bondades y limitaciones que pudieran existir en cuanto a la articulación de un proyecto intercultural para ponerse frente a la biopolítica (gestión de la vida) y necropolítica (gobierno de la muerte), que, de seguro, no es un campo pacífico sino disputado. La metodología esgrimida parte de la investigación de las fuentes primarias y secundarias respecto al concepto biopolítico foucaultiano y necropolítico mbembeniano. El método de investigación utilizado fue el hermenéutico, debido a la interpretación histórico-filosófica de los textos biopolíticos y necropolíticos. Las conclusiones relevantes sugieren: (a) la biopolítica administra, cuida y multiplica la vida de las personas; (b) la necropolítica gestiona la muerte humana, destruye culturas, epistemes y pueblos enteros, considerándolos superfluos; (c) se piensa que el ejercicio de la biopolítica y de la necropolítica nunca es inquebrantable, siempre tiene líneas de fuga para el beneficio de las poblaciones afectadas; (d) la interculturalidad no solo propone un diálogo respetuoso y simétrico entre las culturas, seres humanos y epistemes, sino con la misma naturaleza, considerando a esta como su madre.

Palabras clave:

Biopolítica, Foucault, Interculturalidad, Mbembe, Necropolítica, Política.

Introduction

This text offers a theoretical and historical overview—albeit tangential—of the origins, conceptualizations, and debates surrounding the category of biopolitics, as well as the ways in which this category has gained analytical fertility within the fields of education and the social and human sciences, becoming a "toolbox" (Foucault, 2012). From this perspective, it is argued that the concept of biopolitics is not univocal; rather, it is characterized by its polysemic, heterogeneous, and controversial nature. Foucault (2003) introduced the term for the first time "through lectures delivered at various institutions in Rio de Janeiro in October 1974" (López, 2012, p. 236), specifically "in the social medicine course at the State University of Rio de Janeiro" (Cortés, 2014, p. 204), and in several of his lectures at the Collège de France between 1977 and 1979, whose central thesis consists in administering human life as a species.

On the other hand, the Cameroonian philosopher Mbembe (2011) is credited with coining and developing the category of necropolitics in 2003, building upon the Foucauldian concept of biopolitics to analyze the ways in which governments determine "who may live and who must die" (p. 19), as well as how people will live and how they will die (Estévez, 2015). Mbembe (2011) understands necropolitics as the manner in which modern sovereignty institutionalizes death and makes it its primary practice.

This article is structured around a general objective: to analyze the concepts of biopolitics and necropolitics in the philosophical tenets of Foucault (2006) and Mbembe (2011) as reference frameworks in the construction of interculturality. From this general objective, three specific objectives are developed: (a) to analyze the concept of biopolitics within Foucault's philosophical framework (2012); (b) to examine the concept of necropolitics in Mbembe's philosophical thought (2011); and (c) to identify the strengths and limitations of the intercultural project in relation to biopolitics and necropolitics within a field of ongoing contestation.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4887

The methodology employed in this study is based on the examination of primary and secondary sources related to the concept of biopolitics in Foucault (2012) and necropolitics in Mbembe (2011). The research method used is hermeneutic, aimed at achieving a historical-philosophical interpretation of the authors under consideration.

The article is organized into three sections. The first presents an approach to and conceptual understanding of biopolitics as developed by Foucault (2006, 2012). The central thesis of biopolitics lies in administering life or managing an entire population in motion through technologies of domination. The second section offers a brief analytical overview of the concept of necropolitics in Mbembe's philosophical thought, a category referring to the power to dictate death. The third reflects on how the intercultural project is reconfigured within spaces of resistance and insurgency—political, educational, and epistemic—vis-à-vis the bio- and necro-political machinery of power.

The Concept of Biopolitics in Michel Foucault

The biopolitical paradigm has, at present, attained central importance in the field of research, as it has become a key topic for understanding the contemporary world. Understanding biopolitics entails addressing the following questions: What does the concept of biopolitics mean, and when did it emerge? "How was it configured as such, and what aporias does it still carry within itself?" (Esposito, 2006, p. 16).

In this context, etymologically, the term biopolitics is composed of the prefix "bio," derived from the Greek word bios (life), and the semanteme "politics," also from the Greek polis (Inostroza, 2015). Biopolitics refers to the relationship between life and politics, or to the way life is treated or studied by and within politics. From a structural perspective, Esposito (2006) notes that Foucault did not coin the term; however, his work re-signified the entire spirit of political philosophy and other areas of knowledge.

According to Benente (2009), the philosopher Rudolf Kjellén may have been the first to use the term biopolitics. Similarly, Lemke (2017) argues that the "Swedish political scientist Rudolf Kjellén may have been the first to employ it" (p. 21). Nevertheless, the paradigm gained prominence and importance in Foucault's work (2012). Even so, Foucault underscores the need to examine liberalism before undertaking an analysis of biopolitics. Paradoxically, although the book is titled The Birth of Biopolitics, it addresses the category only superficially. While Foucault (2012) himself states that he intended to develop a course specifically on biopolitics, he justifies this limited treatment by arguing that, in order to understand biopolitics, one must first grasp the meaning of the liberal governmental regime.

According to Benente (2009), Esposito (2006) appears to align with the period in which Foucault (2010) situates the origin[1] of biopolitics. For the Italian thinker, traces of biopolitics can already be found indirectly in the work of Hobbes[2]; however, biopolitical practices intensified during the eighteenth century. In contrast, Cortés (2014) notes that Foucault dates the emergence of biopolitics in a more nuanced manner—first in the mid-eighteenth century, and later in the early nineteenth century:

> The term "biopolitics" appears at various points in Foucault's work. It seems that he first used it in one of the lectures he delivered in a course on social medicine at the State University of Rio de Janeiro (Brazil) in 1974. There, Foucault argued that power is not exercised solely through consciousness or ideology; rather, politics also entails a specific field of intervention in and through the body. (Cortés, 2014, p. 204)

For Benente (2009), it is possible to argue—if such a concept can indeed be identified within Foucault's work (2012)—that biopolitics was not extensively or systematically developed as a category in his oeuvre. Nevertheless, the work in which Foucault (1976/2014) most directly addressed biopolitics is The History of Sexuality, Volume I: An Introduction, specifically Chapter 5, entitled "Right of Death and Power over Life."

[1] In this line of analysis, "while for Foucault and Esposito biopolitics would be a modern phenomenon, for Giorgio Agamben—another contemporary Italian author—it would not originate in modernity, but rather would have always been embedded in Western politics" (Quintana, 2006, pp. 44–45, as cited in Benente, 2009, p. 5).

[2] Mauro Benente notes: "If one were to provide a very brief reference to the work of Thomas Hobbes, one might turn to the preface of De Cive, written in France in 1642. The analysis of the state of nature becomes important, according to Hobbes, because it allows us to understand the rights of states and the duties of subjects" (Hobbes, 2000, p. 43, as cited in Benente, 2009, p. 4).

The Operation of Biopolitics

Ávila-Fuenmayor (2006) argues that power relations within the academic sphere have undergone significant transformations since the late 1970s. For instance, following the decline of Marxism, Foucault (2003) gained a prominent position within the social and human sciences. In particular, the emergence of the categories of *biopolitics* and *biopower* has, in recent years, become increasingly significant in the studies and debates of Latin American political theory and political science, "as well as in the multiplicity of perspectives and approaches that unfold when addressing policies over life in the present" (Grinberg, 2013, p. 9).

The category of biopolitics also becomes relevant when analyzing how contemporary, institutionalized education has undertaken the (re)production of social divisions, hierarchies, and asymmetries related to class, gender, and ethnicity (Cheli, 2013). There exists a classification of children into categories such as healthy and sick, robust and weak, normal and abnormal—often stereotyped and discriminated against. In this way, education, as an institution, produces lives that are functional to capitalism.

The purpose of institutions is to distribute individuals in space and organize them in time, with the outcome expected to exceed the mere sum of individual forces (Deleuze, 2014). Likewise, biopolitics proves useful because it enables us to understand, from multiple angles, how power extends its operation over the lives of populations at all levels: students, parents, bodies of knowledge, teachers, administrative staff, neighborhoods, and Indigenous communities. In contrast, interculturality respects the life of all beings in nature, even going so far as to question biocentrism.

On the other hand, it must first be acknowledged that the understanding of biopolitics is not uniform; rather, it presents itself as a fundamentally polysemic and even controversial concept. In other words, biopolitics constitutes a heterogeneous field that is difficult to subsume under a single perspective (Conno, 2013; Giorgi, 2014). This is not only because the two terms that compose the concept—life and politics—are themselves polysemic and contested, but

also because biopolitics fundamentally brings into relation two lexicons that, within the dominant tradition of European philosophical-political thought, have generally been examined as substantially opposed (Conno, 2013).

One of the philosophers who has most extensively engaged with this category is Roberto Esposito (2006), building upon Foucauldian analyses of biopolitics[3], which revolve around a question that, according to him, remains unresolved—or rather admits multiple possible answers: "Why is it that, at least up to now, a politics of life always threatens to turn into an action of death?" (p. 16). Esposito (2006) does not deny the extraordinary analytical strength of Foucault's work (2010), but he questions the absence of a definitive answer to this question, as if demanding a single valid and universal response—although he himself acknowledges the coexistence of multiple answers to the problem posed by Foucault (2006). In this sense, Esposito (2006) advocates for an affirmative biopolitics, whereas Agamben (1995/2003) advances a thanatopolitical interpretation of biopolitics, evident in totalitarian states and concentration camps, both under fascist and Nazi regimes.

When Agamben (2003) argues that power can become an action of death, this can be understood to mean that power operates through interruptions or pauses in its acts of killing—it is as if power momentarily rests only to resume killing with greater force. In contrast to this thesis, it may be argued that power kills continuously, since its exercise is permanent; its governance over life is ongoing and extends across all the networks it weaves.

In this context, Valverde's (2015) reflections are particularly relevant, as they suggest that governments do not kill directly through their armies, but rather allow people to die. Children with chronic illnesses, elderly women and men are left to die—an approach that runs counter to the intercultural paradigm. Within this alternative framework, even nature is treated as a living subject. By contrast, biopolitics operates in two directions: on the one hand,

[3] For Antonio Negri (2013), Foucault's book The Birth of Biopolitics, based on a course delivered in 1979 at the Collège de France, despite sharing the same title, develops neoliberalism in greater depth, thereby neglecting the category of biopolitics.

regulatory power presents itself as a constructor of life, while simultaneously controlling its contingencies, risks, and deficiencies; on the other hand, it indirectly diminishes life by allowing death to occur.

The question is thus reiterated: What is life for biopolitics in the reflections of Esposito and Foucault? Or, for example, what might the lives of schoolchildren represent within a biopolitical framework? To address this, one turns to the problematizations proposed by Esposito (2006), who, in *Bios: Biopolitics and Philosophy*, explains why modern politics—grounded in the protection of *bios*—is also fundamentally a politics of death[4], that is, a thanatopolitics, insofar as it requires that political power continuously make decisions over life and death. In this framework, one segment of the human species may be selected and eliminated so that another may continue to live. Esposito (2006) further suggests that affirmative biopolitics may constitute a form of politics that is not a power over life, but rather a politics of life itself.

Foucault's (2010) relative silence regarding the question —what concept of life underlies his notion of biopolitics? —was addressed by theorists such as Giorgio Agamben (2003) and Antonio Negri and Michael Hardt (2002). The former introduces the concept of "bare life," an alternative formulation of biopolitical life, while the latter develops the notion of "productive life," another conceptualization within the biopolitical framework. From the perspectives of Foucault (2010), Esposito (2006), Agamben (2003), and Negri and Hardt (2002), politics acquires the status of biopolitics; that is, it becomes a mode of governance that statizes *bios* (Pankova, n.d.).

As Cortez (2015) reflects, Antonio Negri and Michael Hardt (2002) identify in Nietzsche and Foucault a conceptual continuity that allows for the analysis of the contemporary emergence of biopolitics through an immanent and posthuman temporality. Esposito (2006) himself notes that Nietzsche's notion of *bios* lends particular depth to biopolitical analysis.

[4] When modern politics becomes a politics of death, it is thanatopolitics (eugenics, genocide, racism), whereas modern politics grounded in the care of life is, from a biopolitical perspective, oriented toward the preservation of life.

Furthermore, "all the literature on Nietzsche has consistently emphasized the vital element: life as the only possible representation of being. Yet what holds evident ontological relevance must also be interpreted in political terms" (Esposito, 2006, p. 129). For this thinker, life has always been political, understood as the original mode in which the living exists or in which being lives: "Nietzsche conceives the political dimension of *bios* not as the character, law, or destiny of something that exists prior to life, but as the power that from the outset shapes life in all its extension, constitution, and intensity" (Esposito, 2006, p. 130). Although for Nietzsche (2016) life is the will to power, from Esposito's perspective this does not imply that life requires power, nor that power captures and develops a purely biological life; rather, life knows no mode of being other than that of continuous intensification.

The term bios has also inspired the emergence of other debates. For instance, Negri (2013), during his visit in 2012 to the Latin American Faculty of Social Sciences (FLACSO) in Ecuador to deliver a series of seminars and lectures, addressed the concept of biocapitalism, which fundamentally carries two meanings:

> The first refers to an industrial capitalism applied to the development of the biological sciences in general. The second refers to a form of capitalism that, in its process of valorization (that is, profit-making), has already incorporated the entirety of society. (p. 20)

This even extends to the domination and subordination of Pachamama (Mother Nature).

In this sense, biocapitalism appropriates all life. It becomes the owner and master of life, with the authority to make decisions about life and over life itself. Put differently, drawing on the reflections of Negri and Hardt (2002) in one section of Empire, biopower expands under the guise of humanitarian organizations: pacifist groups, Médecins Sans Frontières (Doctors Without Borders), Amnesty International. These non-governmental organizations (NGOs) extend their reach across the entire scope of biopower; they function as the capillaries of contemporary networks of power or, to return to the broader metaphor, as the wide base of the triangle of global power. For Negri

and Hardt (2002), the actions of NGOs align with the operations of the Empire "beyond politics," within the terrain of biopower, thereby addressing the needs of life itself.

Within this framework, it becomes especially relevant for this section to raise the following theoretical questions: Can biopolitics and biopower, as a theoretical horizon, constitute a "toolbox" for thinking about contemporary education, interculturality, knowledge, and our social reality, despite their polysemic and controversial conceptualizations? Put differently, is it possible to establish an intersection between interculturality and the Foucauldian conceptual cartography? These questions will be addressed in the following sections; however, prior to that, the concept of necropolitics, as developed by Mbembe (2011, 2016), will be examined.

The Concept of Necropolitics in Achille Mbembe

The Cameroonian philosopher Achille Mbembe (2011) coins and develops the concept of necropolitics to analyze "the hypothesis that the ultimate expression of sovereignty resides, to a large degree, in the power and capacity to determine who may live and who must die" (Mbembe, 2011, p. 19), as well as how individuals are to live and how they are to die. For Mbembe (2011, 2016), necropolitics is intrinsically linked to politics and death. In this vein, Rodríguez (2017) argues that "politics is therefore death that constantly threatens human life; that is, life is placed in jeopardy by the threat of annihilation, by being subjected to death" (p. 150). For Mbembe (2012), the term necropolitics essentially encompasses three aspects:

> First, the contexts in which the state of exception has become the rule; second, the technologies of power directed toward populations deemed superfluous or disposable, materially destroying their bodies; and third, those configurations in which power or government continuously appeals to emergency and to a fictionalized or phantom-like notion of the enemy—such that, under the premise of being threatened, one may indiscriminately kill those judged to be enemies. (p. 136)

Mbembe (2012) understands necropolitics as the form of modern sovereignty that institutionalizes death and makes it its defining practice. According to Rodríguez (2017), human beings within necropolitical zones are treated as objects of buying and selling, governed by economic calculations; in other words, their life and death acquire surplus value depending on the decisions of those in power. This is where necro-economics operates. In the reflections of Montag (2005), it can be argued that within necroeconomics, the market demands that death be enabled and legitimized by sovereign power, as well as by those who are destined to die due to their condition of poverty.

Similarly, Valverde (2015), drawing on Mbembe's (2011) concept of *necropower*, emphasizes that, within necropolitics, life becomes an object of calculation, whereby those deemed unprofitable are left to die: dependents, chronically ill individuals, the elderly, and the homeless—who are often blamed for their own condition. In this sense, the excluded are rendered "dead while alive." In line with this argument, Nogales (2020) contends that "capitalism is always an economy and has existed both in times of sovereignty and in those of biopower and necropower" (p. 2006); however, Nogales (2020) underscores that in contemporary society the function of death within the economy has intensified: "Never before has death occupied such a prominent place in society as a whole" (p. 2006). "It can also be understood as a death-in-life, because, being constantly threatened with annihilation or placed in a condition of abandonment, human beings, despite being alive, become 'living dead' (zombies), a paradoxical expression" (Rodríguez, 2017, p. 150).

Valverde (2015) further stresses that bodies deemed useless to the system—those that neither produce nor consume—are left to die. Likewise, for Nogales (2020), life and death become commodities when individuals, in exchange for money or other goods, place themselves at the disposal of those who wish for someone else's death. At this point, it is important to emphasize that Achille Mbembe (2011), as a careful reader of Franz Fanon (2011, 2018), intertwines the category of *necropower* with racism, arguing that radical racism seeks to exterminate and annihilate humanity without necessarily committing murder, or alternatively, to treat certain human groups as slaves deemed inferior:

> The condition of the slave is therefore the result of a triple loss: loss of a "home," loss of rights over one's body, and loss of political status. This triple loss amounts to absolute domination, an alienation from birth, and a social death (which is an expulsion from humanity). (pp. 31–32)

The theoretical cartography of necropower is further elaborated by Mbembe (2011) in *Necropolitics. On Private Indirect Government*. In this work, biopolitics proves insufficient for understanding how life is subjected to the power of death in the African context. Whereas Foucauldian biopolitics is characterized by the power to "make live and let die," Mbembenian necropower is defined by the power to dictate death more directly and expansively. Following this line of analysis, it can be argued that Foucauldian biopolitics is incomplete and insufficient for understanding contemporary and Latin American realities. For Mbembe (2011), the limitations of biopower were evident; only necropower could adequately explain contemporary forms of domination. In this regard, he states:

> I have attempted to demonstrate that the notion of biopower is insufficient to account for contemporary forms of the subjugation of life to the power of death. I have also employed the notions of the politics of death and the power of death to account for the various ways in which, in our contemporary world, weapons are deployed with the aim of maximizing the destruction of persons and creating death-worlds—new and unique forms of social existence in which vast populations are subjected to conditions of life conferring upon them the status of living dead. (pp. 74–75)

Within necropolitics, individuals function as "living dead," whereas within biopolitics they operate as subjects who ostensibly possess freedoms and rights, where life is supposedly maximized (Rodríguez, 2017). As Estévez (2015) puts it:

For theorists of biopolitics, it constitutes a fundamental starting point for analyzing relations of domination; however, in the context of the Global South, it proves insufficient, because the dispositifs, techniques, practices, and strategies involved in relations of domination produce far more radical effects. (p. 144)

As evidenced by the effects of wars against drug trafficking, organized crime, and mass deaths in Ecuadorian prisons, for example, these cases demonstrate that it is not only life that is administered (biopolitics), but also death (necropolitics). There is neither opposition nor rupture between necropolitics and biopolitics; rather, they operate relationally. According to Gigena's (2020) interpretation, Mbembe (2016) argues that in global modernity (our present), disciplinary, biopolitical, and necropolitical forms are articulated in a way capable of achieving "absolute" domination over certain populations, much as occurred during the colonial period with enslaved peoples. A concrete example can be observed, as Morena (2022) notes:

> Throughout 2021, Ecuador experienced the worst prison crisis in its history. During the months of February, July, September, and November, four massacres took place in different correctional facilities across the country, resulting in the deaths of approximately 250 inmates, carried out with inhuman brutality. (para. 1)

This situation suggests that in Ecuador and in so-called "developing" countries, necropolitics prevails over biopolitics, serving as an indicator of the presence of a politics of death rather than a politics of life, as understood by Foucault (Mbembe, 2011). However, this does not imply that biopolitics and necropolitics are opposed; rather, they operate simultaneously. One key point to emphasize is that:

> Various theorists from Africa, Latin America, and Eastern Europe have highlighted that biopolitics does not function uniformly across contexts and is insufficient to explain the objectives of power relations in the Global South, where both criminal violence and state violence reveal that the aim is not the regulation of life but of death. (Estévez, 2015, p. 144)

In other words, Mbembe (2011) does not dismiss the importance of disciplinary and biopolitical forms of power; rather, he argues that they are insufficient for analyzing the exercise of power across all geographic and geopolitical contexts.

According to Estévez (2018), the African philosopher emphasizes that the proliferation of weapons and the existence of "death-worlds"—zones in which subjects are so marginalized that they effectively live as the living dead—serve

as evidence of a politics of death rather than a politics of life, as articulated by Foucault. However, this interpretation by Estévez (2018) appears incomplete, insofar as Mbembe (2011) does not posit a rupture or discontinuity between biopolitics and necropolitics; on the contrary, he identifies an interrelation and continuity between the forms of power theorized by Foucault and Mbembe's own concept of necropolitics.

Furthermore, Mbembe (2011) goes even further in developing the articulation of different forms of power when he asserts that, under the apartheid regime —a particular form of terror— biopower (Foucault, 2014), the state of exception, and the state of siege (Schmitt, 1994) are interwoven. Power becomes formidable and terrifying precisely through this combination of power modalities.

Mbembe's notion of necropolitics, bearing Foucauldian traces and legacies, proposes to conceptualize sovereignty as the power to dictate life and death exercised by African leaders over their populations. Similarly, Valenzuela (2019), with whom this perspective aligns, argues that Mbembe (2016) reactivates Foucault's (2002) conception of biopower and biopolitics, highlighting the control exerted by power over the domain of life. "His proposal of necropolitics incorporates concepts such as the politics of death and the power of death, in which weapons function as instruments of maximal destruction, creating death-worlds" (p. 100).

Both authors emphasize Mbembe's (2016) theoretical grounding in Foucault's (2012) concept of biopolitics. For his part, Schwarz (2015) contends that, in the Global South, both biopolitics and necropolitics function as strategies within the same apparatus. In this sense, necropolitics "refers to the power to inflict death through technologies of exploitation and bodily destruction such as massacres, femicide, executions, slavery, and sexual trafficking" (Estévez, 2018, p. 10), as well as kidnappings and enforced disappearances.

In summary, biopolitics administers life, whereas necropolitics administers death. However, based on these shared reflections, Estévez (2018) proposes, as a hypothesis, that these are neither separate nor isolated categories, but rather

constitutive of one another—that is, they are mutually co-constructed. Mbembe (2011) himself, drawing on the Palestinian case, argues that "late modern colonial occupation represents an entanglement of multiple forms of power: disciplinary, biopolitical, and necropolitical. The combination of these three enables colonial power to exercise absolute domination over the inhabitants of the occupied territory" (p. 52). Within this framework of connection and interaction, Quiñones (2023) asserts that "since 2006, governance has operated through states of exception, applying necropolitics and necroeconomics within the necrocolony—the colony of death" (p. 207).

It is therefore not possible to deny the interrelation between biopolitics and necropolitics simply because the latter emerged in contrast to the former. Biopolitics is not only a Eurocentric—or more specifically, Francocentric—concept, but it also proves limited in explaining the exercise of power across diverse contexts, as it does not operate uniformly everywhere. From this standpoint, Valenzuela (2019) notes that the concept of necropolitics has gained particular relevance in recent years,

> where sovereignty is ultimately understood as the possession of the power to decide who may live and who must die. To make die or to let live thus becomes the central condition of sovereignty, defined as the right to kill. (p. 99)

According to Valverde (2015), necropolitics is a form of politics grounded in the notion that, for power, some lives have value while others do not. Etymologically,

> necropolitics (from the Greek *nekro*, death), within neoliberalism, does not require weapons to kill those who are excluded. Through its policies, the excluded live as the living dead or are allowed to die because they are not profitable. They are not even useful as slaves. (pp. 15–16)

In light of this reality, what conceptual or theoretical framework can guide resistance? Is the intercultural project capable of countering biopolitical and necropolitical operations? These and other questions will be addressed in the following section.

Interculturality as an Alternative to Biopolitics and Necropolitics

It is important to begin with several definitions of interculturality understood in dynamic and context-sensitive terms. As a discourse, interculturality has gained strength in the Latin American context, particularly in Andean countries, where it has functioned as a driving force for ethnic reivindications in response to biopolitics and necropolitics. Krainer (2023) emphasizes that the intercultural project gained prominence in the 1990s as a concept, a collective practice, and a social project aimed at the (re)vitalization of cultural diversity.

In this sense, the intercultural paradigm continues to be "a source of inspiration and, at the same time, a vehicle for articulating contextual critiques of the dominant culture; critiques that must, in turn, be formulated by considering a dual dimension" (Fornet-Betancourt, 2006, p. 19),

> that is, on the one hand, they must constitute a critique of what dominates or is imposed through the domination of the dominant culture—such as homogenizing thought, individualism, the commodification of human relations, consumerism, the erasure of memory, as well as the means and instruments through which dominance expands—information systems, advertising, the entertainment industry, fashion, among others. On the other hand, they must also be articulated as expressions that give voice to what is (supposedly) dominated by the dominant culture, that is, they must serve as spokespersons for all that the domination of the dominant culture oppresses, marginalizes, or violates. (Fornet-Betancourt, 2006, p. 19)

Interculturality must be understood simultaneously as a concept, a collective and individual practice, and a project of society (Torres, 2010; Walsh, 2009). It constitutes both a theory and a practice of relationships. "In striving for human coexistence, interculturality is the art of relating and of making relationships conscious; it is a theory and practice of relationships, and as such, it provides the key to overcoming the obstacle of cultural relativism" (Fornet-Betancourt, 2006, p. 17). From this perspective, interculturality promotes respectful interrelations not only among human beings but among all living entities, whereas biopolitics governs human life in terms of power relations.

For their part, Castro et al. (2016), in addressing the question —what is meant by interculturality?— note a certain consensus that its conceptual construction is diffuse and, at times, ambiguous, to the extent that it may even facilitate the (re)production of biopolitical and necropolitical frameworks. Several fundamental considerations can be derived from this characterization, following Torres (2010) and Fuller (2002): (a) the concept of interculturality is polysemic, taking on different meanings for subordinated cultures than for dominant ones; (b) concepts of interculturality are relative, depending on context, time, and space; (c) the concept depends on the standpoint from which it is formulated and by whom; (d) interculturality is neither static nor universal; and (e) the diversity of definitions demonstrates that interculturality is a complex and broad idea—yet one that remains useful for questioning and resisting biopolitics and necropolitics.

Within this conceptual framework, according to Claros and Viaña (2009), the conservative and dominant notion of interculturality is understood as a respectful dialogue and interaction among diverse groups aimed at harmonious coexistence. Similarly, Briones (2002) defines interculturality as a relationship among equals, rather than one established from a dominant sector toward a subordinate one, in contrast to how power administers life and death.

This definition could be interpreted as a demagogic discourse—projected from loudspeakers or public platforms to elicit mass applause—if it is not accompanied by concrete and observable actions; it may also be understood as a theoretical and political trend. Interculturality, however, should constitute a substantive component of the political culture of participatory democracies in pluricultural contexts such as Ecuador (Tubino, 2002), in order to confront and mitigate the effects of biopolitics and necropolitics.

> Intercultural policies seek to address the problems generated by positive discrimination and affirmative action, as well as those issues that such measures fail to resolve. I believe that intercultural approaches still contain significant programmatic gaps that must be clearly identified and rigorously examined. (Tubino, 2002, p. 73)

For the thinkers Claros and Viaña (2009), "interculturality as an aspiration toward a type of social relationship based on respect and dialogue among diverse groups for harmonious coexistence does not exist as a general social phenomenon, nor will it exist" (p. 7), unless the established economic, educational, political, social, and cognitive canons are dismantled. Without transforming these structures, interculturality would exist only in the realm of aspiration and oblivion. Similarly, Fuller (2002) argues that interculturality remains a desire and a blocked utopia, because, in reality, relationships among diverse groups are grounded in injustices and inequalities, particularly in access to material and symbolic resources.

It must also be emphasized that promoting cultural tolerance alone is insufficient to achieve a symmetrical intercultural dialogue; rather, there must be a committed effort—especially on the part of the state and civil society—to foster interculturality. Furthermore, "the intercultural questioning of the current techno-scientific complex aims to provoke a process of reflection within the dominant culture of our contemporary societies" (Fornet-Betancourt, 2001, p. 52). However, in practice, it is often the marginalized who undergo such processes, as if interculturality were solely an issue concerning the poor and excluded.

From Walsh's (2002) perspective, in the Ecuadorian context, interculturality is emerging as a social, political, and epistemological model and proposal driven by Indigenous and Afro-descendant populations. The intercultural must necessarily engage with the economic sphere; otherwise, necroeconomics will continue to operate. Therefore, the intercultural proposal fundamentally entails the establishment of a politics of de-subalternization and decolonization across all domains. It also implies confronting all forms of coloniality, necropower, and biopower. Correspondingly, Alvarado (2002) states that "the construction of an intercultural society entails a political project that enables dialogue among cultures. This dialogue must begin with the recognition of one's own identity and self-esteem" (p. 36).

Based on these reflections, interculturality, on the one hand, can serve—according to the experiences of the authors of this work—as a means for shaping cultural, epistemic, and political insurgencies from subaltern positions; on the other hand, it may also function as a mechanism of neutralization and control within hegemonic culture. In this sense, interculturality is not a peaceful field, but rather one characterized by tension and contestation. In particular, during the period analyzed by Barabas (2006),

> Interculturality in Latin America does not, at least for now, correspond to a set of relationships characterized by tolerant and respectful coexistence among diverse ethnic groups (Indigenous peoples), within the framework of policies that effectively promote cultural pluralism. Instead, it refers to a discriminatory, racist, and exploitative form of interculturality that unfolds, at best, within the ideological and political sphere of a pluralism that lacks substantial implementation in terms of legal frameworks and the protection of ethnic rights. (p. 6)

For his part, and within the same analytical context, Albó (2006) emphasizes the necessity of interculturality not only for harmonious coexistence among diverse groups, but also as a means of mutual enrichment.

In the Latin American and Ecuadorian context, interculturality confronts a necropolitical and biopolitical project that destroys ways of life, languages, and entire cultures. More specifically, through school curricula—designed and agreed upon by hegemonic powers—there is an attempt to shape regional, national, and global citizenship characterized by reflective capacity, high competitiveness, discipline, obedience, and political moderation in line with biopolitical logic (Cheli, 2013).

When referring to hegemonic powers, this encompasses the cultural, economic, political, and educational hegemony of the West.

> In parallel, according to Lander, the social sciences and humanities taught in most of our universities not only carry the "colonial legacy" of their paradigms but, more critically, contribute to reinforcing the cultural, economic, and political hegemony of the West. (Castro-Gómez, 2007, p. 79)

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4887

In this same line of reflection, Fuller (2002), referring to Bolivian[5] education, acknowledges that the educational system (re)produces (neo)colonial domination and that, in order to address it, curricula must value particular forms of knowledge. Ecuadorian education, at all levels, must become a "toolbox" that contributes to the development of a just, equitable, plurinational, and intercultural society.

Power operates as a machine that has always been driven by the notion that some individuals are worth more than others, in line with necropolitical logic. Those deemed unprofitable can be discarded and excluded from the realm of rights. Interculturality promotes a project referred to as "unity in diversity," which includes respect for nature, as if it were a mother that gives birth and nurtures life. In contrast, within necropolitics—or the politics of death—the distinction between human beings, objects, and commodities is erased, leaving no one exempt from this process—not women, not Black people, not white people, nor men (Mbembe, 2016).

From the perspective of intercultural projects grounded in Indigenous populations, human beings are not considered disposable or superfluous on a large scale, as necroeconomics proposes (Mbembe, 2016). Neither humanity nor *Pachamama* (Mother Nature) are reduced to objects of economic calculation or statistical evaluation within the intercultural framework. These are fundamental reasons why the encounter between biopower, necropower, and interculturality becomes a constant battlefield marked by significant asymmetries. For instance, the intercultural project lacks access to the machinery of cultural hegemony (Gramsci, 1999), unlike the forms of power analyzed by Foucault (2002, 2010) and Mbembe (2011, 2016).

Extending Mbembe's line of thought, one might also speak of *necroeducation*, understood as an education of death—not because educational institutions are literal concentration camps, nor because teachers or administrative staff "kill" their students, nor because military or police forces enter academic campuses with weapons to cause physical death—but because such systems allow people to die ontologically, epistemologically, and historically, thereby functioning as

[5] This educational reality in Bolivia is also present in the Ecuadorian context.

a machine of death. Krainer (2023), based on studies of Ecuadorian education, demonstrates that the educational system (re)produces colonial and neocolonial domination, normalizing the coloniality of knowledge. To counter this, education in general must value and preserve orality, ancestral knowledge, and the Andean worldview. Achieving this, in part, requires greater oversight in teacher selection and training, as well as in the organization of curricular content (Briones, 2002).

Drawing on Achille Mbembe (2011), it can be argued that the ultimate discourse of "the epistemic structure lies largely in the power and the capacity to decide which forms of knowledge may live and which must die, which are to be made visible and which are not" (Illicachi & Valtierra, 2018, p. 156). "To make live or let die" (Mbembe, 2011, p. 19) thus constitutes the limits of the triangular canon of coloniality: power, knowledge, and being (Mignolo, 2014). In other words, epistemic sovereignty entails the power and capacity to determine which knowledge survives and which is eliminated. "To make die or to let live therefore constitutes the limits of sovereignty, its principal attributes" (Mbembe, 2011, pp. 19–20).

From a Foucauldian perspective (2010), biopower appears to operate by excluding certain forms of knowledge—those that must "die"—from those that are allowed to "live." It even seems normalized that global knowledge operates under a logic of survival through disappearance. Its underlying rationale is to eliminate other knowledges (and, by extension, other human subjects) in order to persist; otherwise, it risks its own extinction.

> This form of epistemic extermination can be traced back to colonial expansion, but it also persists as a structure that remains in place beyond the colonial period. Mbembe (2011) argues that necropolitics reveals what Foucault's concept of biopower could not fully capture—namely, new forms of domination, subjugation, and extraction, particularly in the postcolonial African context, although this argument can be extended to broader postcolonial geopolitical scenarios. (Illicachi & Valtierra, 2018, p. 156)

Here, the challenge is to propose interculturality in terms of a dialogical engagement among different rationalities—spaces of encounter between distinct logoi or critical ways of thinking (Fornet-Betancourt, 2006). Interpreting Fornet-Betancourt (2001), it can be argued that the challenge of interculturality lies in thinking through the multiple temporalities that humanity inhabits and produces in its everyday practices and diverse ways of living, as opposed to focusing exclusively on the "dominant spirit" of a given era. While biopolitics and necropolitics entail death, a singular worldview, and the control and disciplining of life, interculturality presents itself as both a theory and a practice of possibilities for life—not only human life, but also that of Pachamama (Mother Nature).

Thus, interculturality disrupts the monologue of dominant culture, enabling spaces for those who have been silenced and rendered invisible (Fornet-Betancourt, 2006). Beyond the risks and potential distortions arising from its manipulation, the essence of interculturality is a call for life and for the flourishing of all beings on the planet. The intercultural field must therefore be understood as a continuous space of both play and struggle.

Conclusions

The analysis confirms the relevance and utility of the conceptual cartographies of biopower, biopolitics, and necropolitics within the social and human sciences. Biopolitics constitutes a heterogeneous and polysemic field, one that is difficult to subsume under a single perspective. Regarding the disputed origins of the category of biopolitics, Esposito (2006) attributes it to the Swedish thinker Kjellén (1920); however, the concept was further developed by Foucault (2014). Negri and Hardt (2002) and Esposito (2006) agree in situating the emergence of biopolitics in the eighteenth century, although Esposito (2006) also identifies implicit references to biopolitics in Hobbes (2005), with its full development intensifying during that same eighteenth century.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4887

Achille Mbembe (2011) is the philosopher who coins and develops the necropolitical paradigm to analyze the ways in which power determines "who may live and who must die" (p. 19), that is, the capacity to "make die and let live" (p. 19). Mbembe (2011) understands necropolitics as the form through which modern governance institutionalizes death and makes it its defining practice. Within necropolitical zones, individuals are treated as objects of exchange, managed according to economic calculations; in other words, their life and death acquire surplus value depending on governmental decisions.

As a discourse, interculturality has gained significant traction in the Latin American context, particularly in Andean countries, where it has functioned as a catalyst for ethnic reivindications in response to biopolitics and necropolitics; for instance, in Ecuador, several Indigenous uprisings have taken place. Krainer (2023) emphasizes that interculturality emerged forcefully in the 1990s as a concept, a collective practice, and a social proposal aimed at (re)vitalizing cultural diversity. In working toward human coexistence, interculturality can be understood as the art of relating and making relationships conscious.

However, interculturality, as a project aimed at establishing a form of social relationship based on respect and dialogue among diverse groups for harmonious coexistence, does not exist as a general social phenomenon—nor will it—unless the necroeconomic, educational, political, social, and cognitive structures imposed by power are critically challenged. Moreover, it must be emphasized that promoting cultural tolerance alone, in a multicultural sense, is insufficient to achieve symmetrical intercultural dialogue. What is required is a committed effort—particularly from the state and civil society—to advance interculturality, even though it may be argued that the bourgeois state, entrenched globally, is unlikely to promote or tolerate such transformations, as they directly challenge the mechanisms through which it sustains its hegemony.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4887

Author Contributions Statement

Juan Illicachi Guzñay, Principal Investigator, was responsible for conceptualization, writing, and final revision of the article. Pedro Antonio Carretero Poblete, Co-investigator, contributed to conceptualization and writing. Rómulo Arteño Ramos, Co-investigator, contributed to conceptualization and writing.

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest with any institution or organization of any kind. Likewise, the Universidad Católica Luis Amigó (University institution) assumes no responsibility for the management of copyright by the authors in their articles; therefore, the accuracy and completeness of citations and references are the sole responsibility of the authors.

References

Agamben, G. (2003). *State of Exception. Homo Sacer, II, I* (F. C. & I. C., Trans.). Adriana Hidalgo Editora. (Original work published 1995).

Albó, X. (2006). Toward a plurinational and intercultural Bolivia. In A. Barabas (Ed.), *Diversity and recognition: Approaches to multiculturalism and interculturality in Latin America* (Supplement of Diario de Campo, No. 39, pp. 65–78). https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo%3A19149

Alvarado, V. (2002). Public policy and interculturality. In N. Fuller (Ed.), *Political interculturality: Challenges and possibilities* (pp. 33–50). Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad del Pacífico Research Center; Instituto de Estudios Peruanos. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Interculturalidad%20y%20Politica.pdf

Ávila-Fuenmayor, F. (2006). The concept of power in Michel Foucault. *Telos, 8*(2), 215–234. https://www.redalyc.org/pdf/993/99318557005.pdf

Barabas, A. (2006). Multiculturalism and interculturality in Latin America. In *Diversity and recognition: Approaches to multiculturalism and interculturality in Latin America* (Supplement of *Diario de Campo,* No. 39, pp. 5–12). https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/articulo%3A19149

Benente, M. (2009). From biopolitics to the camp. Nómadas. *Revista Crítica de las Ciencias Sociales y Jurídicas, 21*(1), 1–11. https://www.redalyc.org/pdf/181/18111521007.pdf

Briones, C. (2002). Living in the shadow of shadowless nations: Poetics and politics of (self-)marking the "Indigenous" in contemporary disputes over the right to intercultural education. In N. Fuller (Ed.), *Political interculturality: Challenges and possibilities* (pp. 318–418). Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad del Pacífico Research Center; Instituto de Estudios Peruanos. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Interculturalidad%20y%20Politica.pdf

Castro, M., García, L., Di Caudo, M., & Llanos, D. (2016). Pathways to approaching the dispute over interculturality from higher education and Indigenous youth in Latin America. In M. D. C. & D. Ll. (Coords.), *Interculturality and education from the Global South: Contexts, experiences, and voices* (pp. 7–29). Universidad Politécnica Salesiana; Universidad de Manizales; Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20161004101819/Interculturalidad_y_educacion.pdf

Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizing the university: The hybris of the zero point and the dialogue of knowledges. In S. C. & R. G. (Eds.), *The decolonial turn: Reflections for epistemic diversity beyond capitalism* (pp. 79–91). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Claros, L., & Viaña, J. (2009). Interculturality as a counter-hegemonic struggle: Non-relativist foundations for a critique of superculturality. In D. M. (Dir.), J. V., L. C., J. E., R. F., F. G., V. Q., & E. T., *Critical interculturality and decolonization: Foundations for debate* (pp. 81–119). Instituto Internacional de Integración de la Organización Convenio Andrés Bello.

Conno, D. (2013). The "biopolitical turn." In S. Grinberg (Ed.), *Biopolitical studies* (pp. 69–80). Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

Cortés, R. (2014). Political subjectivation as an effect of governance: Theoretical-methodological aspects for rethinking citizenship. In C. P., Á. D., & P. V. (Eds.), *Methodological approaches to political subjectivation: Latin American debates* (pp. 217–228). Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20140425024728/AcercamientosMetodologicosALaSubjetividad.pdf

Cortez, D. (2015). *Foucault, reader of Nietzsche.* Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador. https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55332.pdf

Cheli, M. (2013). Health and education policy: Medical-pedagogical discourses that defined "abnormal" childhood and its institutions in the Argentine context (1880–1930). In G. N. (Ed.), *Biopolitical studies* (pp. 27–52). Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

Deleuze, G. (2014). *Power: Course on Foucault,* Volume II (P. Ires & S. Puente, Trans.). Cactus. (Original work published 1986).

Estévez, A. (2015). The case of a Mexican asylum seeker in Texas: Necropolitical dislocation of persecution and biopolitics of migration. In B. Bolaños (Ed.), *Biopolitics and migration: The missing link of globalization* (pp. 139–190). Universidad Autónoma Metropolitana.

Estévez, A. (2018). Biopolitics and necropolitics: Constitutive or opposing? *Teoría y Debate*, (73), 9–43. https://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v25n73/1665-0565-espiral-25-73-9.pdf

Esposito, R. (2006). *Bios: Biopolitics and philosophy* (C. Molinari, Trans.). Amorrortu. (Original work published 2004).

Fanon, F. (2011). *Black skin, white masks*. Editorial Caminos: Cuba.

Fanon, F. (2018). *The wretched of the earth*. Fondo de Cultura Económica.

Fornet-Betancourt, R. (2001). *Intercultural transformation of philosophy*. Bilbao.

Fornet-Betancourt, R. (2006). *Interculturality under examination*. Herausgeber.

Foucault, M. (2002). *Discipline and punish* (A. Garzón, Trans.). Siglo XXI Editores. (Original work published 1975).

Foucault, M. (2003). *Society must be defended* (H. Pons, Trans.). Ediciones Akal: Madrid. (Original work published 1976).

Foucault, M. (2006). *Security, territory, population* (H. Pons, Trans.). Fondo de Cultura Económica. (Original work published 2004).

Foucault, M. (2010). *Essential works* (M. Moye, F. Álvarez, J. Varela, & A. Gabilondo, Trans.). Paidós: Barcelona. (Original work published 1994).

Foucault, M. (2012). *The birth of biopolitics* (H. Pons, Trans.). Fondo de Cultura Económica. (Original work published 2004).

Foucault, M. (2014). *The history of sexuality, Volume 1: An introduction* (U. Guiñazú, Trans.). Siglo XXI Editores. (Original work published 1976).

Fuller, N. (2002). The role of the middle classes in the production of national identity. In N. Fuller (Ed.), *Political interculturality: Challenges and possibilities* (pp. 419–440). Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad del Pacífico Research Center; Instituto de Estudios Peruanos. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Interculturalidad%20y%20Politica.pdf

Gigena, I. (2020). Feminism(s) and necropolitics: Pending dialogues in Latin America. In P. Lepe-Carrión (Ed.), *Chichitlalhuiliztli, rationalization, and human hunting: Essays on necropolitics in Latin America* (pp. 203–220). Mexico.

Giorgi, G. (2014). *Common forms: Animality, culture, biopolitics*. Eterna Cadencia Editora.

Gramsci, A. (1999). *Prison notebooks* (A. Palos, Trans.). Ediciones Era. (Original work published 1975).

Grinberg, S. (2013). Introduction to *Biopolitical studies*. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

Hobbes, T. (2000). *De Cive: Philosophical elements of the citizen* (C. Mellizo, Trans.). Alianza. (Original work published 1642).

Hobbes, T. (2005). *Leviathan*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.

Illicachi, J., & Valtierra, J. (2018). Education and liberation from the perspective of Leonidas Proaño. *Sophia, Collection of Philosophy of Education*, *24*(1), 145–170. https://www.redalyc.org/journal/4418/441853860004/html/

Kjellén, R. (1920). *The great powers: Outlines of contemporary geopolitics*. H. Geber. (Original work published 1976).

Krainer, A. (2023). *Intercultural dialogue in higher education in Ecuador*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador; Ediciones Abya-Yala. https://www.flacso.edu.ec/sites/default/files/2023-04/Dialogo_intercultural_INTRO.pdf

Lemke, T. (2017). *An introduction to biopolitics* (L. Tirado, Trans.). Fondo de Cultura Económica: México. (Original work published 2007).

López, C. (2012). Biopolitics and its derivatives in the thought of Michel Foucault. In S. Grinberg (Ed.), *Biopolitical studies* (Series No. 7, pp. 234–247). Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

Mbembe, A. (2011). *Necropolitics: On private indirect government* (E. Falomir, Trans.). Melusina. (Original work published 1999).

Mbembe, A. (2012). Necropolitics: A critical review. In H. Chávez (Curator), *Aesthetics and violence: Necropolitics, militarization, and grievable lives* (pp. 130–139). Museo Público y Universitario de Arte Contemporáneo; Universidad Nacional Autónoma de México.

Mbembe, A. (2016). *Critique of Black reason: An essay on contemporary racism* (E. Schmukler, Trans.). Editor Service. (Original work published 2013).

Mignolo, W. (2014). *Epistemic disobedience: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality, and the grammar of decoloniality*. Ediciones del Signo. https://monoskop.org/images/9/9b/Mignolo_Walter_Desobediencia_epistemica_retorica_de_la_modernidad_logica_de_la_colonialidad_y_gramatica_de_la_descolonialidad_2010.pdf

Montag, W. (2005). Necro-economy: Adam Smith and death in the life of the universal (A. Sainz, Trans.). *Youkali. Journal of Critical Arts and Thought*, 1, 5–18.

Morena, C. (2022). *The prisons of death in Ecuador.* https://nuso.org/articulo/las-carceles-de-la-muerte-en-ecuado/

Negri, A. (2013). Biocapitalism and the political constitution of the present. In M. Cerbino (Ed.), *Biocapitalism, governance processes, and social movements* (pp. 19–42). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador.

Negri, A., & Hardt, M. (2002). *Empire* (E. Sadier, Trans.). Paidós. (Original work published 2000).

Nietzsche, F. (2016). *Complete works. Volume IV: Late works II* (D. Sánchez Meca, J. Aspiunza Elguezabal, M. Barrios Casares, K. Lavernia, J. Bautista Llinares Chover, & A. Martín Navarro, Trans.). Tecnos.

Nogales, J. S. (2020). Necroeconomics: The economy of contemporary society. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *25*(90), 204–214. https://www.redalyc.org/journal/279/27965038014/27965038014.pdf

Pankova, V. (2011). School and biopolitics: The experience of inhabiting utopia. En A. Aripini, M. Alvarado, P. Ripamonti & C. Rochetti (Eds.), Filosofía yeducación en nuestra América, Políticas, escuelas, infancias (pp. 331-338). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

Quiñones, M. (November 17–18, 2023). *Necroeconomy, settler colonialism, or gentrification: Challenges to development* [Conference proceedings]. XIV International Meeting of Economists on Globalization and Development Issues.

Rodríguez, T. (2017). From biopolitical and necropolitical discourses to the discourse of subsistence. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, *56*(144), 147–152. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/28339/28408

Schmitt, C. (1994). *Legality and legitimacy*. Stru-hart.

Schwarz, T. (2015). Immigration and nationality in the Dominican Republic: Means of sovereignty for political ends. In B. Bolaños (Ed.), *Biopolitics and migration: The missing link of globalization* (pp. 87–138). Universidad Autónoma Metropolitana.

Tubino, F. (2002). Between multiculturalism and interculturality: Beyond positive discrimination. In N. Fuller (Ed.), *Political interculturality: Challenges and possibilities* (pp. 51–76). Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad del Pacífico Research Center; Instituto de Estudios Peruanos. https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Interculturalidad%20y%20Politica.pdf

Torres, V. (2010). *Intercultural public action*. Ediciones Abya-Yala. https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/6173/1/La%20accion%20publica%20intercultural.pdf

Valenzuela, J. (2019). *Traces of blood and fire: Bionecropolitics and juvenicide in Latin America*. CALAS.

Valverde, C. (2015). *From neoliberal necropolitics to radical empathy: Discreet violence, excluded bodies, and repoliticization*. Icaria.

Walsh, K. (2002). The problem of interculturality and the educational field. Paper presented at the OEI Congress "Multiculturalism, Identity, and Education."

Walsh, K. (2009). *Interculturality, state, and society*. Ediciones Abya-Yala.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4887

Forma de citar este artículo en APA:
Vélez Bernal, O., Toro-Jaramillo, I. D., Gómez Bayona, L., González Ramírez, R. A., & Botero Montoya, L. H. (2025). Evolución de los posgrados en Colombia: deserción e inactivación. *Perseitas, 13*, 67-108. **DOI:** https://doi.org/10.21501/23461780.4945

EVOLUCIÓN DE LOS POSGRADOS EN COLOMBIA: DESERCIÓN E INACTIVACIÓN

Evolution of postgraduate degree in Colombia: desertion and inactivation

Artículo de investigación

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

Recibido: abril 12 de 2024. Aceptado: septiembre 17 de 2024. Publicado: enero 31 de 2025

Olga Vélez Bernal[*]
Iván-Darío Toro-Jaramillo[**]
Ledy Gómez Bayona[***]
Roger Alexander González Ramírez[****]
Luis Horacio Botero Montoya[*****]

[*] Ph. D. en Administración, Magister en Administración, Especialista en Gerencia de Proyectos y Administradora de Empresas. Docente investigadora de la Institución Universitaria Marco Fidel Suárez, líder del grupo de investigación PROGER, Medellín, Colombia. Correo electrónico: Olga.velez@iumafis.edu.co; https://orcid.org/0000-0002-2291-0908

[**] Posdoctorado (PUC-Rio); Ph. D. en Filosofía y Ph. D. en Teología. Docente investigador, Editor revista *Cuestiones Teológicas* y revista *Escritos*, de la UPB; coordinador de la Línea de investigación: Humanismo y Organizaciones, Grupo de investigación Teología, Religión y Cultura, Medellín, Colombia. Correo electrónico: ivandario.toro@upb.edu.co; https://orcid.org/0000-0002-8639-3567

[***] Ph. D. en Administración, Magíster en Gerencia de Mercadeo (Universidad del Mar). Docente investigadora del Instituto Tecnológico Metropolitano-ITM. Correo electrónico: ledy.gomez@itm.edu.co; https://orcid.org/0000-0003-4122-0344

[****] Candidato a doctor en Ciencias de la Educación (Universidad san Buenaventura – Medellín), Magister en Educación, Correo electrónico: nisaro15@gmail.com; https://orcid.org/0000-0002-8090-5584

[*****] Ph. D. en relaciones Internacionales. Docente en áreas de gestión, administración y/o gerencia. Investigador, en categoría Asociado por Minciencias, en las áreas de gestión, economía circular, sostenibilidad, gobernanza y comunicación. Correo electrónico: luishoracio.botero@upb.edu.co; https://orcid.org/0000-0002-4116-8876

OPEN ACCESS

Resumen

El propósito de esta investigación es conocer la evolución de los posgrados en Colombia. Para las universidades, es una exigencia contar con posgrados que respondan a las condiciones y realidad del país. La pregunta que orientó esta investigación fue la siguiente: ¿Cuáles son las causas y razones de la deserción de los estudiantes de posgrados y por qué la inactivación de un buen número de estos posgrados?, la cual condujo a considerar, a partir del análisis de los resultados, las estrategias y acciones que han de implementar las universidades de acuerdo con los requerimientos del mercado laboral y las necesidades del país. Este estudio, que se hizo entre los años 2000 y 2022 a partir de una Revisión Sistemática de Literatura (RSL) y el empleo de las bases de datos del Sistema Nacional de Información de la Educación Superior (SNIES, Colombia) y la consulta de la base de datos *Scopus*, permitió construir el problema y método de investigación de análisis exploratorio. Estas búsquedas se completaron con la encuesta a directivos de posgrados, quienes, por su experiencia, ofrecieron pistas para el análisis de la situación de los posgrados. Asimismo, se emplearon herramientas digitales para el análisis y discusión de los resultados de la investigación.

Palabras clave

Colombia; Deserción; Evolución; Inactivación; Posgrados; Universidad.

Abstract

The purpose of this research is to understand the evolution of postgraduate studies in Colombia. Universities are required to have postgraduate studies that respond to the conditions and reality of the country. The question that guided this research: what are the causes and reasons for the dropout of postgraduate students and why the inactivation of a good number of these postgraduate studies? which led to consider, based on the analysis of the results, the strategies and actions that universities must implement according to the requirements of the labor market and the needs of the country. This study was carried out between 2000 and 2022, based on a Systematic Review of Literature and the use of the databases of the National Information System of Higher Education–SNIES (Colombia) and the consultation of the Scopus database, which allowed to build the problem and exploratory analysis research method. These searches were completed with a survey of postgraduate directors, who, based on their experience, offered clues for the analysis of the situation of postgraduate courses, and digital tools were used for the analysis and discussion of the results of the research.

Keywords

Colombia; Desertion; Evolution; Inactivation; Postgraduate; University.

Introducción

En general, la evolución de los posgrados en América Latina, particularmente las maestrías y doctorados, ha sido lenta. Si bien en los últimos años ha habido un mayor crecimiento de estos, lo que más preocupa a los directivos de los posgrados, en las universidades, son las causas de la deserción de estudiantes y la inactivación de algunos posgrados. Además, muchos otros asuntos interesan hoy a las universidades, como los que se refieren a la calidad y pertinencia de los posgrados, ya que, en ocasiones, la oferta no responde a aquellos sectores de la sociedad considerados prioritarios, o no contribuyen al desarrollo estratégico de ciertas áreas, lo que hace necesario mayor investigación en contextos de sociedades, cada vez más complejas, en las que los cambios acelerados, en buena parte debidos a las tecnologías, hacen que las estructuras tradicionales de la mayoría de las universidades no conversen lo suficiente con la necesidad de plantear nuevas estrategias, lo que hoy en día es necesario, atender los aspectos tradicionales así como la innovación. Para sociedades cambiantes, las universidades más tradicionales ya no responden a lo que se está requiriendo. Estas preocupaciones señalan los propósitos de este artículo.

Para muchas universidades, un factor de interés está relacionado con los *rankings*, que son una respuesta a principios de la racionalidad administrativa, ya que pueden incidir en la reputación corporativa y en la competitividad de las universidades, pues, muchos de ellos, se establecen a partir del número y calidad de los posgrados, ya que "la consolidación de la comunidad académica, científica y de desarrollo tecnológico, tal y como se ha planteado, está asociada a la vinculación entre formación de recursos humanos y el fortalecimiento y consolidación de instituciones del conocimiento y los grupos" (Jaramillo, 2009, p. 132), pues los posgrados deben contribuir a fortalecer las bases para la generación, transferencia, apropiación y aplicación del conocimiento.

Hace algunas décadas, la preocupación por la obtención de títulos de posgrado se dio debido a las exigencias internas de las mismas instituciones, para poder progresar en la carrera académica. Además, debido a la escasez de posgrados en Colombia, principalmente de nivel doctoral, fue necesaria la

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

formación en el exterior, lo que se ha comenzado a resolver en la medida en que la oferta de posgrados ha ido creciendo en los últimos años, en busca de responder también a la vinculación entre los posgrados y el mercado de trabajo.

Esta investigación se logró a partir de una detallada Revisión Sistemática de Literatura (RSL) y la elaboración de ecuaciones de búsqueda y rastreo de la información en las bases de datos del Sistema Nacional de Información de la Educación Superior (SNIES), del Ministerio de Educación Nacional (MEN) de Colombia, con el fin de analizar la evolución que los posgrados han tenido en el país. También, se hizo la consulta de bases de datos científicas (Scopus) y el empleo de ciertas técnicas, como la encuesta a directivos responsables de posgrados en las Instituciones de Educación Superior (IES), así como también de algunas herramientas, como JBI *Critical Appraisal Checklist por Systematic Review and Research Syntheses*.

La importancia de este artículo está precisamente en la identificación de las causas de deserción de los estudiantes de posgrado en Colombia, que sirva para realizar un análisis de estas causas, así como también las razones de la inactivación de algunos de los posgrados, aunque, en los últimos años, se han ido implementando ciertas estrategias que permiten resolver, principalmente, la deserción en las IES. Este artículo, en un primer momento, hace una RSL en la que se aclara algunos conceptos e ideas relacionados con la evolución de los posgrados en Colombia. En un segundo momento, expone la metodología que se siguió en la investigación para, posteriormente, presentar los principales hallazgos y resultados, que llevarán a la discusión y a las conclusiones de la investigación.

Marco teórico

El mercado laboral de los graduados de programas de pregrado y posgrado ha sido objeto de análisis por parte de importantes organizaciones como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Banco Mundial (BM). Estas instituciones destacan la necesidad de un desarrollo constante de las habilidades y del aprendizaje permanente debido a las demandas, en constante cambio, de la economía moderna.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

El BID (2024) ha destacado la creciente importancia de las habilidades en la digitalización, la inteligencia artificial y las economías verdes, señalando que muchos empleos están evolucionando o creándose en estos sectores. Destacan que los paradigmas laborales tradicionales ya no se aplican y que los trabajadores deben volver a capacitarse continuamente para seguir siendo competitivos en el mercado global. Esto es especialmente crítico para los graduados que ingresan a la fuerza laboral, ya que necesitan adaptarse a paisajes económicos que cambian rápidamente y que para prosperar requieren habilidades tanto técnicas como blandas.

Además, ambas instituciones destacan los desafíos de la informalidad en los mercados laborales, particularmente, en América Latina y el Caribe. La investigación del BM (2018) sobre los mercados laborales de graduados señala la necesidad de una eficiente correspondencia entre los puestos de trabajo y la prestación de servicios de empleo para reducir el desempleo y la desigualdad. El enfoque se centra, a menudo, en dotar a los graduados de las habilidades que exigen las nuevas tecnologías y los desafíos ambientales, lo que garantiza, al mismo tiempo, que los mercados laborales sean inclusivos y adaptables.

El Premio Nobel de Ciencias Económicas 2021, David Card, conocido por su innovadora investigación empírica sobre la economía laboral, particularmente relacionada con los efectos de los salarios mínimos, la inmigración y la educación en los resultados del mercado laboral, desafía en su trabajo los modelos tradicionales de oferta y demanda en los mercados laborales mostrando, en particular, que aumentar el salario mínimo no conduce necesariamente a un menor empleo, como sugiere la teoría clásica, y enfatiza en la complejidad de los mercados laborales y en la importancia de la evidencia empírica para dar forma a la política económica (Brice & Lempinen, 2021).

Por su parte, la Premio Nobel del 2023, Claudia Goldin, por su trabajo sobre las brechas de género en el mercado laboral, proporcionó un análisis histórico y empírico de la participación de la fuerza laboral de las mujeres, ilustrando cómo los cambios en las normas sociales y las estructuras económicas han dado forma a los resultados laborales de las mujeres. Su trabajo ha dado forma

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

a los debates sobre políticas en torno a la igualdad de género y la necesidad de cambios sistémicos para abordar estas disparidades en el mercado laboral (The Royal Swedish Academy of Sciences, 2023).

Ahora bien, el MEN en Colombia es el organismo encargado de otorgar los registros calificados de los programas de posgrado, previa verificación del cumplimiento de las condiciones de calidad. A partir de la Ley 30 de 1992, el MEN estableció una nueva regulación de la educación y, por tanto, de los posgrados, considerándolos un nivel de formación avanzada y presentando un esquema general de los mismos. Posteriormente, ajustó los programas de posgrados al Decreto 2566 del 2003c, dando otras disposiciones para los posgrados, para luego expedir el Decreto 1001 del 2006, con el fin, entre otros, de reglamentar el SNIES, en el que se clasifican los posgrados en especializaciones, maestrías y doctorados.

Actualmente, los programas de posgrado en Colombia contribuyen a fortalecer las bases para la generación, transferencia, apropiación y aplicación del conocimiento (MEN, 2006). El Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (Minciencias) se vincula por medio de estrategias para apoyar la formación de alto nivel, para que Colombia aumente sus capacidades en CTeI, mejore la productividad, el desarrollo social y el crecimiento económico. La formación de recursos humanos de alto nivel no ha logrado aún una estabilización de crecimiento continuo en la asignación de sus recursos, dependiendo más del ciclo económico y de las coyunturas particulares (Jaramillo, 2009, p. 134). Además, el Observatorio Colombiano de Ciencia y Tecnología (OCyT) actualiza cada año el Índice Departamental de Innovación para Colombia (IDIC), en el 2012, por ejemplo, presentó una tasa de inversión de las IdS, en Actividades de Ciencia, Tecnología e innovación (ACTI), del 22,22 %, en comparación con el 16,34 % que presentó en el 2021, lo que muestra una significativa disminución.

Por consiguiente, los posgrados son un nivel de formación que exige el apoyo de los gobiernos, el sector empresarial y la academia. Por esta razón es que en todos los países se cuenta con redes colaborativas, como la Red Colombiana de Posgrados (RCP), constituida en el 2008, que busca integrar diferentes organismos nacionales y extranjeros que tienen un objeto social

similar, permiten la participación activa, el intercambio de experiencias e ideas y poder realizar propuestas, estrategias y acciones en torno a los programas de posgrados en Colombia (RCP, 2019).

En la actualidad colombiana, las estadísticas de egresados en programas de posgrado son bajas, según los datos del MEN, comparadas con otros países. En 2008, 2009 y 2010 el porcentaje cubría menos del 50 % con respecto a algunos países de Estados Unidos, Europa y Latinoamérica. Anzola Montero (2011) estableció algunas causas que ocasionaron estas cifras: no era óptima la calidad académica, no existían posgrados en las zonas rurales ni en los municipios, el precio de las matrículas era alto, en ocasiones, no había facilidad de créditos, el mercado laboral expresa que los programas existentes no eran los requeridos por el medio y los salarios ofrecidos eran bajos. Cabe anotar que, Austria, Finlandia, Noruega, Alemania y Suecia, financian los posgrados con dinero del Estado, pero, en Colombia, los estudiantes se autofinancian el estudio.

No obstante, varias de las anteriores causas han permanecido durante los años y fueron más evidentes después de la pandemia del COVID-19, donde se presentaron desafíos como: la dificultad para internacionalizar los programas, escasez de recursos económicos por gran parte de la población mundial, fomento de las modalidades de educación como *B-learning* (Piñero et al., 2021). Asimismo, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) creó el término *coronateaching* para referirse al síndrome experimentado por la comunidad académica que se sentía abrumada por el exceso de uso de la información en las plataformas educativas, los celulares y el correo electrónico (Aguirre et al., 2019).

Ahora bien, las universidades buscan permanencia, calidad y efectividad en sus programas, lo cual repercute en una competencia natural medible por los distintos *rankings* universitarios, que evalúan tendencias e indicadores como producción en investigación, nivel salarial de los egresados, cantidad y nivel de formación de sus docentes, reputación empresarial, calidad de los programas, visibilidad en sus canales de comunicación, presencia internacional y número de estudiantes en cada programa de posgrados, donde la participación en redes permite lograr procesos colaborativos y de innovación empresarial (Bernal et al., 2019).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

El MEN, en su informe titulado "Estrategias para la permanencia en Educación Superior" (2015), señala que la permanencia es el proceso de no retirarse de un programa hasta su culminación. En este proceso, tiene incidencia el proyecto de vida del estudiante. La deserción, por su parte, se refiere a los estudiantes que no completan un programa académico tras haberse inscrito. La deserción es un fenómeno multicausal y, según el MEN, entre las causas más destacadas se encuentran los componentes socioeconómicos, psicosociales, académicos e institucionales.

Para el componente académico, por ejemplo, y al decir de Hederich-Martínez (2016), la educación en línea presenta alta deserción y niveles bajos de calidad en el aprendizaje. Como consecuencia de una alta deserción, se llega a una disminución en los costos financieros y a una afectación en la salud mental de los estudiantes, docentes y sociedad en general, así como también se tienen consecuencias sociales negativas de formación del capital humano y el ciclo de pobreza en Colombia (Quintero et al., 2016).

En relación con la inactivación de programas de posgrados, González-Hernández et al. (2022) indican que se evidencia un crecimiento en programas de maestrías y una cantidad significativa de programas inactivos de especialización, crecimiento que se puede deber a una transformación de los contenidos programáticos. De forma similar, otros estudios demuestran que, la inactivación de programas, responde más bien a razones de orden administrativo, como puede ser el hecho de tener que incurrir en gastos y tramitología (Carrillo, 2010) si no se tienen vigentes los registros calificados, lo que, finalmente, puede generar sanciones por publicidad engañosa ante el MEN (Duque, 2017).

Sin embargo, a través de los años se ha ido implementando actividades para reducir la deserción en educación superior, como lo es un mayor uso de las tecnologías de la información y la comunicación, la virtualización de contenidos curriculares, mayor seguimiento al rendimiento de cada estudiante, becas y políticas flexibles de pago y sistemas de alertas tempranas que el área de bienestar institucional o asuntos estudiantiles apoya (Cayon & Correa, 2014).

También, algunos autores como Cantillo et al. (2023) expresan que las universidades deben buscar modelos curriculares endógenos para satisfacer las necesidades de la región, buscar la calidad de la investigación, medir el impacto en los procesos educativos y revisar el apoyo económico por medio de entidades del gobierno, a fin de evitar la deserción de los estudiantes de posgrados.

Es de resaltar que las redes: Red de Escuela de Posgrado de Perú (RPU), Red de Postgrado e Investigación de México (AUSJAL), Red Iberoamericana de Estudios de Posgrado (REDIBEP), The Network of Erasmus Based European Orthodontic Postgraduate Programmes (NEBEOP), International Postgraduate Research network of China (CODEX) y la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP), reconocida por la UNESCO, propician sinergias interesantes y el intercambio de saberes, como es el caso de los modelos de posgrados de cada país, teniendo en cuenta que, los predominantes en el mundo son el alemán, enfocado en la investigación y la desescolarización; el inglés, focalizado-en la alta escolarización y la relevancia del tutor; el francés, dirigido a la investigación aplicada y la amplitud científica; el ruso, centrado en la investigación de algún nivel, sin escolaridad, y el estadounidense, encauzado hacia la alta especialización y la gran diversidad (Aguirre et al., 2020).

Pese a las dificultades planteadas, las universidades continúan ofertando sus programas de posgrado, sin embargo, han implementado algunas acciones: búsqueda de modelos educativos pertinentes, diversificación de los modelos de aprendizaje mediante entornos virtuales de aprendizaje, como el Blended y el virtual, diversificación en los productos y métodos emergentes de investigación (uso de metaversos, grupos focales en línea, etnografía virtual), acreditación de programas en alta calidad, estrategias para aumentar el número de matrículas de estudiantes, búsqueda de alianzas con el sector público y privado para ofrecer becas, flexibilidad e interdisciplinariedad en los currículos, adaptación para recibir estudiantes con discapacidades y, en general, población vulnerable, incremento en la protección del conocimiento por medio de derechos de autor y patentes (Camargo & Herrera, 2023; Martín et al., 2021).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

Metodología

Para dar respuesta al objetivo planteado en la investigación, inicialmente se hizo una RSL (Zawacki-Ritcher et al., 2020) y, luego, se realizaron búsquedas en las bases de datos del SNIES del MEN (Codina, 2017), con el fin de analizar la evolución que los posgrados han tenido en el país.

Protocolo

Se utilizó el diagrama de flujo para plasmar la RSL y el Preferred Reporting Items for Systematic Review and Meta-Analyses (PRISMA), con el fin de mostrar paso a paso la planeación y ejecución metodológica del estudio (Nawijn et al., 2019).

Fuentes de información

Se consultó, específicamente, la base de datos SCOPUS, porque contiene revistas interdisciplinarias con alto nivel de impacto. Varias editadas en países anglosajones que vinculan informes de metadatos científicos y fuentes de alta calidad con líneas temáticas dirigidas a fenómenos de las ciencias sociales, tendientes a enfocarse en problemas de orden local o regional (Ávila-Toscano et al., 2018). Esta consulta se realizó en documentos que datan entre el 2000 y 2023, y fue consultada en enero de 2023.

Estrategias de búsqueda

Siguiendo los parámetros PRISMA, se comenzó buscando documentos con el término “postgraduate”, lo que arrojó una cifra de 60 812, haciendo necesario aplicar filtros, así que se excluyeron los documentos de las áreas de medicina e ingeniería, ya que, el interés del estudio se centraba en posgrados de áreas sociales, lo que redujo la cifra a 22 852 documentos. (Fig. 1)

Al evidenciar que la cantidad seguía siendo alta, se procedió a cambiar el término de búsqueda con el fin de integrar las palabras "Desertion" con "Inactivation", pero no se encontraron documentos, luego, se utilizaron las palabras "Desertion" con "Posgraduate", no se obtuvieron documentos. Se continuó con la búsqueda "Desertion" con "Postgraduate", se encontraron tres documentos, pero todos de medicina, así que se continuó con las palabras "Inactivation" con "Postraduate" y, también, se hallaron tres documentos, todos de medicina. Finalmente, la búsqueda obtuvo resultados positivos al integrar las palabras "Postgraduate" con "Colombia", siendo la búsqueda en Scopus efectuada a partir de la ecuación: TITLE ("Postgraduate") AND TITLE ("Colombia")

Criterios de inclusión y exclusión

Los criterios de inclusión, en este caso, tienen que ver con las palabras clave que se desean analizar, dentro de los artículos científicos, para ser producto de análisis y responder a la pregunta de investigación. Por tanto, las palabras tenidas en cuenta fueron: *postgraduate* y *Colombia*. De esta forma, se identificaron 142 documentos entre el 2008 y 2023, lo que denota que es un tema de estudio reciente. Por su parte, los criterios de exclusión fueron los documentos de las áreas de medicina e ingeniería, quedando, finalmente, 71 documentos para analizar.

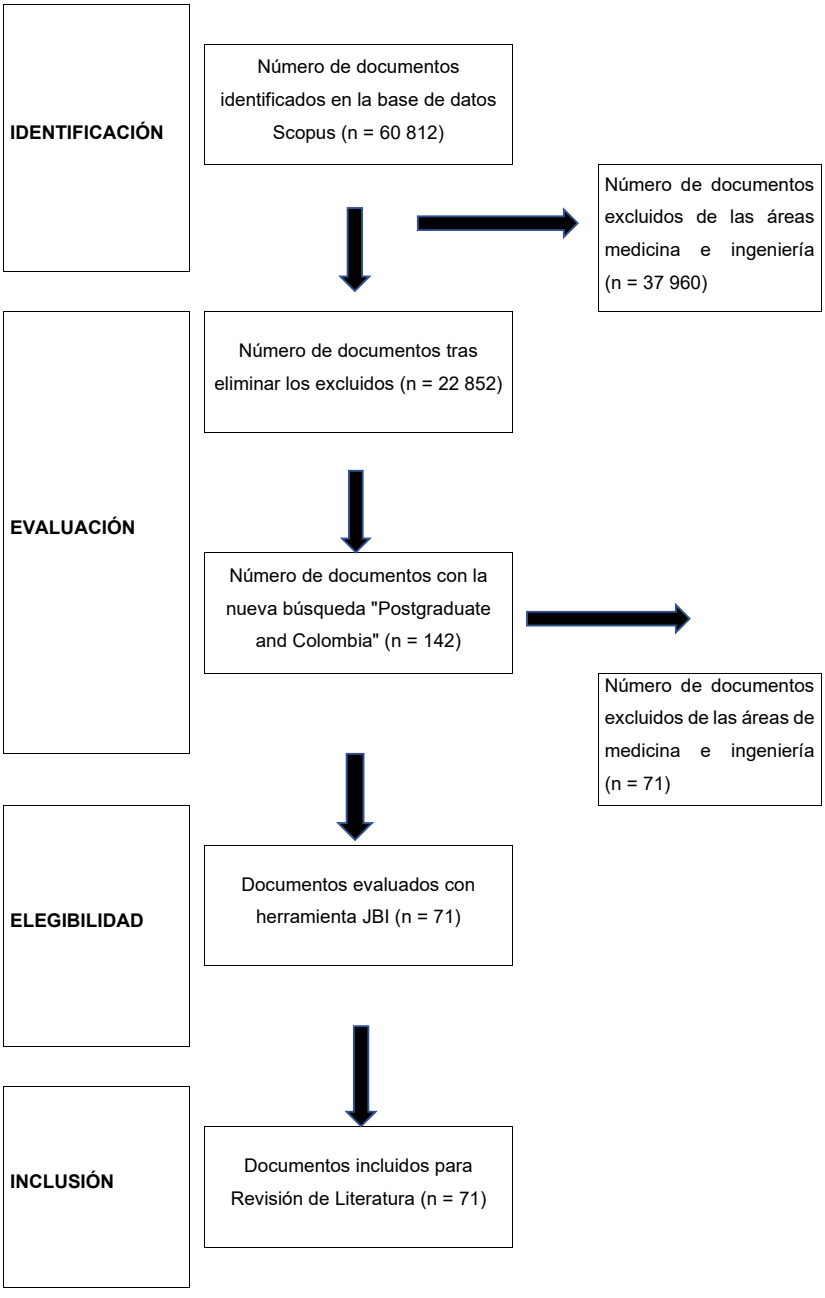
Gestión de datos

En consecuencia, a partir de la ejecución del proceso de inclusión y exclusión se lograron obtener 71 documentos para el análisis, haciendo la búsqueda específicamente en títulos, palabras clave y resúmenes de la base de datos Scopus, utilizando los términos: "postgraduate and Colombia".

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

Figura 1

Diagrama de flujo PRISMA



Análisis de datos

Para la evaluación de los artículos, se utilizó la herramienta JBI *Critical Appraisal Checklist por Systematic Review and Research Syntheses*, lo que permitió informar la síntesis y la interpretación de los resultados de estudio. Luego de la evaluación de los documentos, se procedió a crear una base de datos para registrar y sistematizar la información, consolidando los siguientes datos: autores, año de publicación, hallazgos y palabras clave. Finalmente, apoyados por el *software* de visualización de similitudes VOSviewer, herramienta para realizar análisis bibliométricos y RSL con eficacia, sintetizar y representar grandes volúmenes de documentos (Ren et al., 2020), se realizó el análisis y obtención de los resultados.

No obstante, se consideró la importancia no solo de realizar una RSL, sino de confrontarla con los indicadores de los posgrados en Colombia a partir del análisis en las bases de datos de la plataforma de SNIES, con el fin de mirar el comportamiento de posgrados entre el 2000 y 2022, presentados por el MEN de Colombia (Taborda & Mejía, 2022). Luego, se filtraron estas bases de datos buscando, primero, clasificar los distintos tipos de posgrados existentes en el país; segundo, analizar el comportamiento de cada tipo de posgrado a través de los años, tercero, evidenciar su permanencia en el tiempo.

Seguidamente, para obtener información de las causas por las cuales los estudiantes de los programas de posgrado desertan, se aplicó un cuestionario a un grupo de expertos conformado por 37 directivos de universidades que tienen a su cargo funciones relacionadas con este nivel de formación, para, finalmente, a partir de los datos recolectados en la RSL y el análisis de las bases de datos y de la información recolectada por medio del cuestionario, proceder con la triangulación y análisis de la información.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

Resultados

Se comenzó identificando los países de las revistas donde se han publicado las investigaciones de posgrados en Colombia (Tabla 1). Se observó que estos estudios no solo se muestran en revistas del país, lo que permite notar que las realidades colombianas puedan servir de ejemplo y punto de comparación para estudios similares en otros países, confirmando además que la ciencia es a nivel mundial.

Tabla 1. *Procedencia de la muestra analizada*

País	N.° de documentos
Colombia	48
España	5
México	3
Países Bajos	3
Reino Unido	3
Estados Unidos	3
Australia	2
Brasil	2
Canadá	1
Argentina	1
TOTAL	71

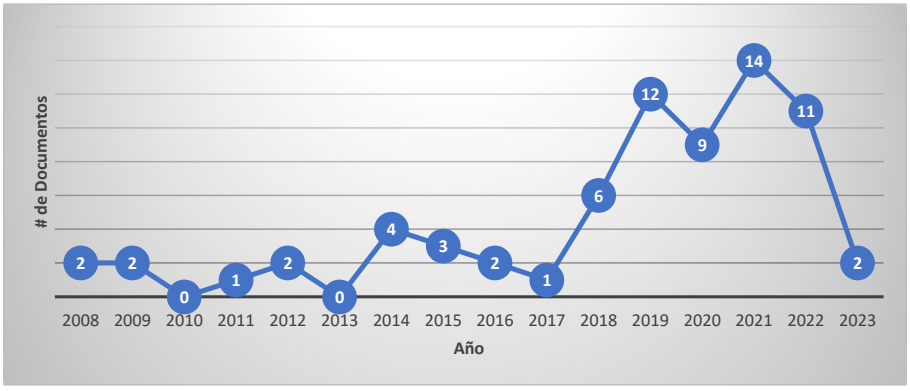
Siguiendo con el análisis a partir de la base de datos Scopus, se identificó que, el 77,5 %, eran artículos, seguidos de los libros, 7 %, y, en menores cantidades, de otros documentos. En cuanto a las áreas disciplinares, se observó que el 43 % de estos eran de ciencias sociales, seguidos de los relacionados con negocios, 16,7%; economía, 6,1 %; artes y humanidades, 4,4 %, medio ambiente y psicología, 3,5 % cada uno, el 26,3 % restante, lo componían, en menor porcentaje, las demás áreas disciplinares. Estos datos cobran importancia al destacar la publicación de artículos y las áreas de posgrados que han sido objeto de investigación.

En la Figura 2, se observa el comportamiento que ha tenido los estudios de posgrados en Colombia, siendo el 2021 el de mayor número, lo cual puede ser consecuencia de la pandemia por COVID-19, que trajo consigo retos importantes en el comportamiento humano y en los procesos de enseñanza-aprendizaje.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

Figura 2

Cantidad de documentos publicados por año



Luego, se desarrolló la evaluación de las temáticas estudiadas, como se presenta en la Tabla 2. La clasificación a la que corresponden, según el enfoque estudiado: Desarrollo económico y social 16; currículo y aprendizaje 15; Investigación 12; Redes colaborativas 9; Innovación 2 y otros 12. Esta clasificación permite determinar no solo la falta de estudios relacionados con deserción e inactivación de los programas, sino también en temas de innovación y de empleabilidad.

Tabla 2. *Análisis cualitativo de los artículos*

Cita	Palabras clave	Enfoque
(Sullivan & Gray, 2002)	Alianzas, enfermería, futuro.	Redes Colaborativas
(Puche-Navarro, 2008)	Educación superior, programa de doctorado en psicología, red de investigadores.	Investigación
(Reyes et al., 2009)	Gestión del conocimiento, convenios de cooperación, competitividad, talento humano (*humanware)*.	Redes Colaborativas
(Ulloa, 2009)	Proyecto arquitectónico, ciudad, espacio colectivo, *polis*.	Otros
(Ogliastri, 2011)	Comportamiento ciudadano organizacional, retornos de inversión, emprendimiento, macroeconomía, mercados bursátiles.	Desarrollo económico y social
(Guzmán et al., 2012)	Educación superior con fines de lucro, educación superior sin fines de lucro, investigación, universidades.	Investigación
(Osorio & Duart, 2012)	Aprendizaje híbrido, percepción de los estudiantes, interacción alumno-profesor, interacción alumno-alumno.	Currículo y aprendizaje
(Castaño et al., 2014)	Administración, perfiles, investigador, tipologías.	Investigación
(Hintjens & Zarkov, 2015)	Desarrollo económico, desarrollo geopolítico, conflicto, violencia, seguridad, paz.	Desarrollo económico y social
(Restrepo & Figueroa, 2014)	Aprendizaje combinado, diseño de currículo, juegos de video.	Currículo y aprendizaje

Continúa en la página siguiente

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

Inicia en la página anterior

Cita	Palabras clave	Enfoque
(Raufflet & Vera, 2014)	Desarrollo, libertad, liderazgo, microfinanzas, movilización, pobreza urbana.	Desarrollo económico y social
(Rodríguez, 2014)	Comunidades de práctica, red, desarrollo profesional, comunidad de aprendizaje profesional, investigación, colaboración docente.	Currículo y aprendizaje
(Invernizzi et al., 2015)	Nanoenergía, nanomedicina, nano-agua, nanotecnología, necesidades sociales.	Redes colaborativas
(Olmos-Vega et al., 2015)	Supervisión clínica, aprendizaje cognitivo, formación de posgrado, residencia, aprendizaje en el lugar de trabajo.	Currículo y aprendizaje
(Preece, 2016)	Lenguaje, identidad, lingüística aplicada.	Currículo y aprendizaje
(Ríos et al., 2016)	Aprendiendo, metodología de investigación, enseñando, habilidades de enseñanza.	Investigación
(Toledo Parra et al., 2017)	Cibernética organizacional, proceso de autoevaluación, sistemas sociales, universidades, modelo de sistema viable.	Currículo y aprendizaje
(Gootenberg & Dávalos, 2018)	Cocaína, colonización, desarrollo.	Desarrollo económico y Social
(Ladrón de Guevara et al., 2018)	Cooperación, desarrollo, economía solidaria, Innovación social, socioeconomía, solidaridad, economía solidaria.	Desarrollo económico y social
(Mueller-Hirth & Oyola, 2018)	Justicia transicional, procesos de paz, tiempo, temporalidad, posconflicto, víctimas, reconciliación.	Desarrollo económico y social
(Olmos-Vega et al., 2018)	Teoría de la coparticipación, comunidades de práctica, colaboración interprofesional, educación médica de posgrado, aprendizaje en el lugar de trabajo.	Redes colaborativas
(Pineda & Celis, 2018)	Educación a distancia, cursos online, grado en línea, programas de formación de docentes, modelos de enseñanza.	Currículo y aprendizaje
(Amariles et al., 2019)	Farmacia clínica, farmacia de la comunidad, red curricular, plan de estudios. farmacia hospitalaria, cuidado farmacéutico, enseñando.	Redes colaborativas
(Castro-Ríos et al., 2019)	Programas de doctorado, educación superior, estudios de posgrado en administración.	Otros
(García Mera et al., 2019)	Gobernanza, enfermería, programa de seguridad del paciente, empresa social.	Redes colaborativas
(Green & Ward, 2019)	ONG, violencia estatal, corrupción, activismo político, trabajo caritativo, resistencia civil.	Desarrollo económico y social
(Jaramillo & Morillo, 2019)	Archivística, Colombia, ciencias de la información, ciencia de la biblioteca.	Investigación
(Mejía, 2019)	Diversidad funcional, educación superior, participación, políticas públicas, derechos.	Desarrollo económico y social
(Mijangos et al., 2019)	Instituciones educativas, sufrimiento, disturbios de maestros.	Desarrollo económico y social
(Olmos-Vega et al., 2019)	Teoría de la coparticipación, comunidades de práctica, colaboración interprofesional, educación médica de posgrado, aprendizaje en el lugar de trabajo.	Redes colaborativas
(Puello-Socarrás & Puentes, 2019)	Educación de la población, percepción pública sobre la ciencia, proyectos de inversión social.	Desarrollo económico y social

Continúa en la página siguiente

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

Inicia en la página anterior

Cita	Palabras clave	Enfoque
(Sánchez-Calderón & Blanc, 2019)	Historia ambiental, historiografía, América Latina, naturaleza.	Otros
(Amariles et al., 2020)	Cuidado ambulatorio, servicios comunitarios de salud, servicios de farmacia comunitaria, prestación de atención de la salud integrada, farmacéuticos, primeros auxilios, práctica profesional.	Otros
(Forero et al., 2020)	Educación médica en Colombia, escuelas de medicina, programas de pregrado, programas de posgrado, desafíos, perspectivas.	Otros
(Fuentes López et al., 2020)	Jefes de hogar, capital humano, modelos de regresión, retornos a la educación, salarios.	Desarrollo económico y social
(Giraldo-Giraldo, 2020)	Experiencia de aprendizaje, programas de posgrado, estudiantes postgraduados, habilidades; escribiendo.	Currículo y aprendizaje
(Jaramillo Ángel et al., 2020)	Instituciones de salud, educación superior, recursos humanos en salud, práctica institucional, prácticas interdisciplinarias, enseñando, servicio de integración docente-sanitaria, hospitales universitarios	Redes colaborativas
(Middleweek et al., 2020)	Aprendizaje colaborativo, TIC, educación en periodismo y comunicación masiva, métodos mixtos, pedagogía, satisfacción del estudiante.	Redes colaborativas
(Pinzón-Medina, 2020)	Bioética, revisor fiscal, industria farmacéutica, contabilidad pública; desarrollo sostenible.	Otros
(Ramos-Monobe et al., 2020)	Evaluación del aprendizaje, comentario, normas internacionales de evaluación, múltiples casos.	Currículo y aprendizaje
(Aguilar Forero & Cifuentes, 2021)	investigación educativa, formación inicial del profesorado, condiciones institucionales.	Investigación
(Arias et al., 2021)	Emprendimiento, milenario, ruralidad, gente joven.	Desarrollo económico y social
(Ballesteros de Va et al., 2021)	Educación continua, educación ética, programas académicos de psicología, metodologías de enseñanza.	Otros
(Barragán-Giraldo et al., 2021)	COVID-19, ética del cuidado de sí, profesionales de la salud; educación superior, educación a distancia de emergencia, bienestar subjetivo, subjetividad.	Otros
(Bernal et al., 2021)	Competencias, reglamento educativo, formación de posgrado, formación turística.	Currículo y aprendizaje
(Correa et al., 2021)	COVID-19, educación médica de posgrado, simulación, educación virtual.	Otros
(Domínguez et al., 2021)	Diodo láser, láser, tratamiento de ortodoncia, tratamiento tópico, úlceras traumáticas.	Otros
(Muñoz, 2021)	Satisfacción académica, COVID-19, medicina interna, educación médica, pandemia, educación de posgrado, SARS-CoV-2.	Otros
(Pino-Mejías & Luque-Calvo, 2021)	Evaluación comparativa, análisis envolvente de datos, eficiencia, educación superior, múltiples criterios, Prometeo, clasificaciones, análisis de sensibilidad, análisis de incertidumbre.	Currículo y aprendizaje
(Ramírez et al., 2021)	Lumbalgia, terapia física, articulación sacroilíaca.	Otros

Continúa en la página siguiente

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

Inicia en la página anterior

Cita	Palabras clave	Enfoque
(Restrepo, 2021)	Cultura ciudadana, Colombia, universidad corporativa, institucionalización de los estudios culturales, maestría en estudios culturales.	Desarrollo Económico y Social
(Torres-Guevara et al., 2021)	Caso de estudio, implementación de economía circular, Colombia, sector de construcción, pymes; factores de éxito e investigación.	Investigación
(Achury Saldana et al., 2022)	Cuidado crítico, enfermería, condiciones de trabajo, perfil de trabajo.	Currículo y aprendizaje
(Alencar y Barbosa, 2022)	Cargo por procesamiento de artículos, capas, agencias de financiamiento, diarios acceso abierto.	Investigación
(Ascanio et al., 2022)	Formación de posgrado, demanda de salud, oferta de salud, servicios de salud.	Desarrollo económico y social
(Borjas et al., 2022)	Evaluación, aprendizaje significativo, dibujos, rúbricas, conocimientos previos, retroalimentación.	Currículo y aprendizaje
(Cabrera et al., 2022)	Experimento de elección discreta, modelo de clase latente, preferencias de los estudiantes.	Investigación
(López-Aguirre & Farías, 2022)	Colombia, igualdad de género, productividad científica, publicación científica, mujeres en la ciencia.	Investigación
(López-Laverde et al., 2022)	Práctica institucional, salud ocupacional, fisioterapia, alumno.	Desarrollo económico y social
(Molina-Vásquez, 2022)	Aprendizaje electrónico, calidad de la educación, educación superior, criterios de calidad, educación virtual.	Investigación
(Pérez Pérez, 2022)	Gestión de proyectos de construcción, gestión de proyectos, gestión de riesgos.	Currículo y aprendizaje
(Pérez Pérez, 2022a)	Café colombiano, innovación, administración de negocios internacionales, mercado internacional.	Innovación
(Stephanidis et al., 2022)	Interacción humano-computadora, experiencia de usuario, credibilidad, medios de comunicación, roles sociales, realidad aumentada, COVID-19.	Innovación
(Vivas et al., 2022)	*Bullying,* plan de estudios, medicina de urgencias, educación, medicina narrativa, profesionalismo.	Desarrollo económico y social
(Gutiérrez et al., 2023)	Bioseguridad, competencias clínicas, control de infección, enfermería de quirófano.	Currículo y aprendizaje
(Quintero-Sepúlveda et al., 2023)	Necesidades educativas, percepción de la formación, formación de posgrado, habilidades profesionales, ecuaciones estructurales.	Investigación

Continúa en la página siguiente

Posteriormente, se ingresó la información en el *software* VOSviewer para analizar la coocurrencia entre los artículos, es decir, las palabras compartidas. Inicialmente, se introdujeron todos los artículos encontrados con el término de búsqueda “postgraduate” y, seguidamente, se realizó el mismo proceso con los términos de búsqueda “postgraduate” and “Colombia”. En la Figura 3, se mues-

tra que el término que más comparten en ambos casos es “Human”, seguido de “Higher Education”, lo que demuestra la prevalencia del sujeto en el mundo, en toda su dimensión humana.

Figura 3

Matrices de coocurrencias de los artículos

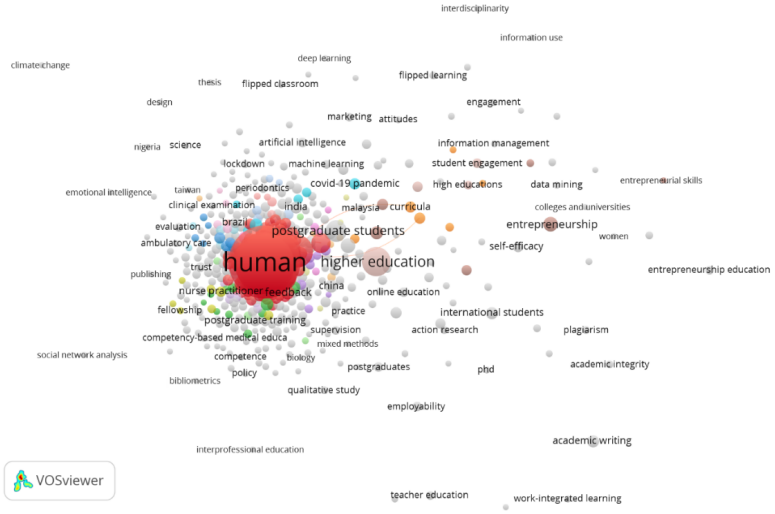
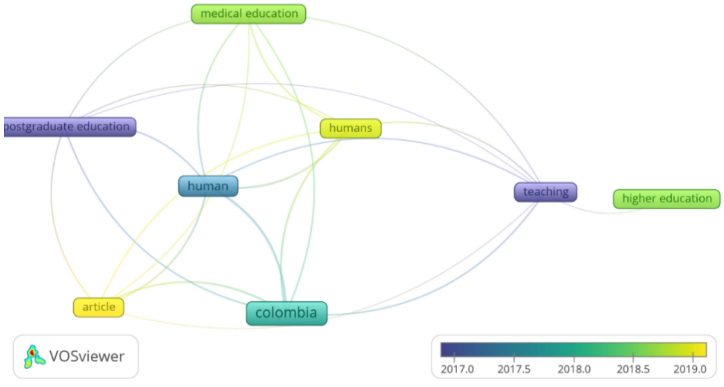


Figura 4

Programas activos e inactivos del SNIES



Luego, se obtuvo la información relacionada con los programas activos e inactivos que ofrece el SNIES, teniendo en cuenta que, el nivel que más ha crecido en términos absolutos y relativos de programas es el de maestría, que pasó de 318 programas, en el 2000, a 2 832, en el 2022, lo que implica un aumento del 790 %. Le sigue el nivel de doctorado, que pasó de 62 programas a 450, lo que supone un aumento del 626 %. El nivel que menos ha crecido es el de especialización, que pasó de 2 226 programas a 7 860, lo que significa un aumento del 253 %. En la Tabla 3, se hace referencia a los programas que obtuvieron registro calificado por año, en comparación con los programas activos.

Tabla 3

Número de posgrados registrados contra número de posgrados activos

Año	Programas de posgrado con registro calificado	Programas de posgrado activos	Porcentaje (%) de permanencia
2000	582	131	22,51
2001	713	139	19,50
2002	450	136	30,22
2003	190	98	51,58
2004	113	33	29,20
2005	151	71	47,02
2006	298	112	37,58
2007	296	168	56,76
2008	433	259	59,82
2009	313	211	67,41
2010	297	208	70,03
2011	258	169	65,50
2012	337	229	67,95
2013	385	315	81,82
2014	623	563	90,37
2015	620	562	90,65
2016	445	424	95,28
2017	292	283	96,92
2018	384	374	97,40
2019	376	370	98,40
2020	526	520	98,86
2021	462	459	99,35
2022	331	327	98,79

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

En los 23 años estudiados, se analizó que, en el 2001, 2014, 2015 y 2020, se tuvo registro calificado de más de 500 programas, mientras que, en los años 2003, 2004 y 2005, menos de 200 programas tuvieron registro calificado. En Colombia, los registros calificados se otorgan por 2, 5, 7 y 8,5 años, así que, cuando se va a cumplir el tiempo, la institución puede volverlo a solicitar.

Al discriminar el estado de los programas por el área de conocimiento, se encontró que, los mayores porcentajes de programas inactivos frente a activos, los registran las áreas de ciencias de la educación (17,2 % frente a 6,4 %), así como economía, administración, contaduría y afines (33,9 % frente a 23,0 %). Otras áreas de conocimiento, como matemáticas, ciencias naturales y ciencias de la salud, mostraron frecuencias mayores para los programas activos frente a los programas inactivos. "La inactivación de programas de posgrado puede obedecer a la pérdida de su pertinencia laboral, económica y social y, por ende, a una menor demanda que no los hace competitivos frente a otras áreas de conocimiento" (Camargo & Herrera, 2023, p. 27).

Tabla 4

Comparación de programas de posgrado activos e inactivos por área de conocimiento

Área de conocimiento	Estado activo n.° (%)	Estado inactivo n.° (%)
Bellas artes	123 (1,7)	58 (1,1)
Agronomía, veterinaria y afines	163 (2,3)	82 (1,6)
Matemáticas y ciencias naturales	283 (3,9)	126 (2,5)
Ciencias de la educación	461 (6,4)	883 (17,2)
Ciencias de la salud	959 (13,2)	500 (9,7)
Sin información	999 (13,8)	9 (0,2)
Ingeniería, arquitectura, urbanismo y afines	1151 (15,9)	713 (13,9)
Ciencias sociales y humanas	1442 (19,9)	1028 (20)
Economía, administración, contaduría y afines	1668 (23,0)	1742 (33,9)
Total	7249 (100)	5141 (100)

Nota. Fuente: Ministerio de Educación Nacional. SNIES, 2022

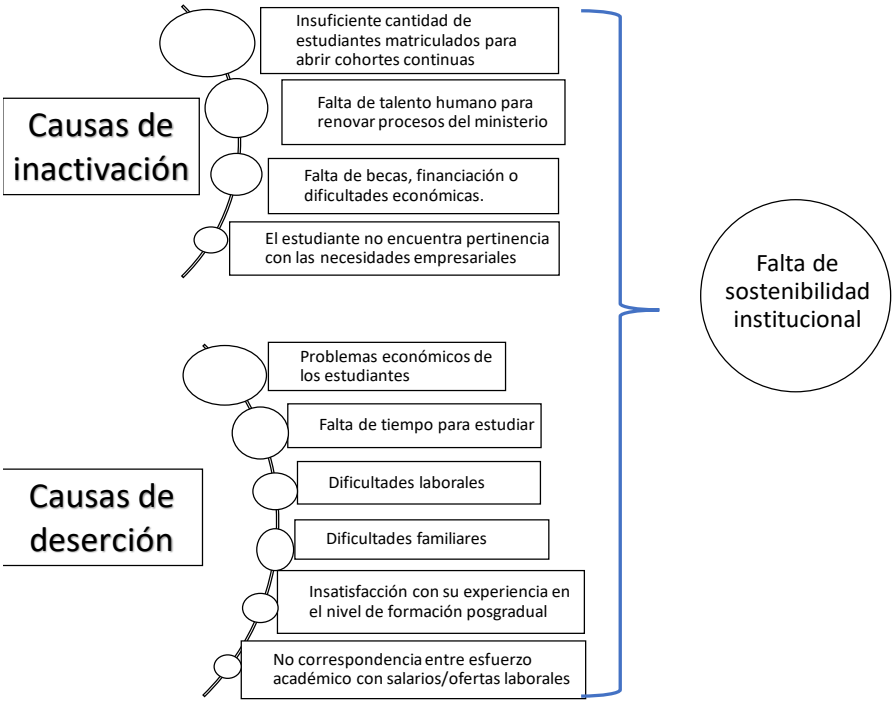
Para consultar las causas que ocasionan que los estudiantes deserten de los programas de posgrado, se recolectó información por medio del cuestionario aplicado a directivos de universidades. En él se realizaron unas preguntas con escala de Likert, a fin de evaluar 22 factores clave para causas de deserción y 10 para causas de inactivación de los programas posgraduales. Luego, se

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

promediaron los resultados hasta obtener, de mayor a menor, las principales causas de estos dos indicadores académicos, las cuales se presentan en la figura 5.

Figura 5

Causas de deserción e inactivación de programas posgraduales colombianos



Se preguntó por el rango de edad en el que hay mayor número de estudiantes de posgrados. 19 personas respondieron que tienen entre 20 y 30 años; 16, entre 30 y 40 años; 2, entre 40 y 50 años. Estas cifras indican que, la población que estudia un posgrado, tiende a ser más bien joven, lo que significa que no hay muchos años de distancia entre la consecución del título de pregrado y el comienzo de un programa posgradual. Otra de las preguntas que se les hizo fue si consideran que en Colombia un programa posgradual tiene un precio

elevado. 37 directivos respondieron que sí y, solo 1 de ellos respondió que no, resultado que muestra la necesidad de reducir los precios de las matrículas de posgrado para ofrecer asequibilidad a un mayor porcentaje de la población.

Otras causas de deserción de los programas de posgrado que indicaron los directivos fueron la imposibilidad o temor de sacar adelante el trabajo de grado, la falta de acompañamiento en las experiencias de vida de los estudiantes, las enfermedades físicas y psicológicas, la dedicación real de tiempo requerido para el trabajo académico, el alto costo de los programas, la falta de oferta de becas, el cambio de empleo o despidos, el cambio de programa a otro nivel posgradual, la falta de ética de algunos docentes de posgrado. Varios participantes anexaron problemas emocionales (depresión, ansiedad, bipolaridad, angustia, síndrome de *burnout*).

Asimismo, se les preguntó por otros motivos para la inactivación de los programas posgraduales, ante lo que plantearon el bajo reconocimiento económico a los docentes e investigadores, el agotamiento de la propuesta académica al saturar el mercado, la falta de éxito de los egresados y empleabilidad, el valor de matrícula (elevada), la exigencia de un mínimo de estudiantes para abrir una cohorte, la canibalización interna y fusiones de los programas, las exigencias económicas y sostenibilidad de los programas en el tiempo, la falta de rentabilidad del programa.

Discusión y conclusiones

Discusión

La formación posgradual fue analizada desde especializaciones, maestrías y doctorados. Los datos evidencian que, en el período que es objeto de análisis, las coocurrencias concentran los hallazgos alrededor de las categorías *human* y *teaching*, es decir, la investigación en este campo coincide en aspectos relacionados con los seres humanos y la enseñanza. Adicionalmente, se

muestra una relación de correspondencia entre la disminución de la oferta de posgrados nuevos y las tasas de activación de los programas. Como consecuencia, se evidenció que no hay un alto nivel de sostenibilidad a través del tiempo de los posgrados.

Por otro lado, en el nivel doctoral, en el período comprendido entre 2000 y 2007, se registraron 62 programas de doctorado con Registro Calificado. Desde entonces, se ha observado un aumento constante en el número de programas activos, hasta llegar a 169 programas en el período comprendido entre 2008 y 2015. Entre 2016 y 2022, se registraron 175 programas activos. En la actualidad, entre activos e inactivos, existen 450 programas de doctorado con Registro Calificado.

Respecto a las maestrías, en el período que comprende el 2000 y 2007, se registraron 318 programas con Registro Calificado. En el siguiente período, entre 2008 y 2015, se dio un incremento significativo en el número de programas activos, hasta llegar a 1 110. Entre el 2016 y 2022, se registraron 1 108 programas activos. En la actualidad, entre activos e inactivos, existen 2 832 programas de maestría con Registro Calificado.

Las especializaciones comprendidas entre el 2000 y 2007, se registraron 2 226 con Registro Calificado. En el siguiente período, entre 2008 y 2015, se evidenció una disminución en el número de programas activos, hasta llegar a 1 480. Entre el 2016 y 2022, se registraron 1 370 programas activos. En la actualidad, entre activos e inactivos, existen 7 860 programas de especialización con Registro Calificado.

En general, entre el 2000 y 2022 el número total de programas con Registro Calificado ha aumentado significativamente, pasando de 2 606 a 6 142, lo que representa un incremento del 135 %. Además, el nivel de formación con mayor proporción de programas activos respecto al total de sus Registros Calificados es el doctorado (98 %), seguido de la maestría (94 %) y la especialización universitaria (83 %). Esto indica que hay una mayor vigencia de los programas en los niveles más altos de formación.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

En cuanto a los resultados obtenidos en el cuestionario que se aplicó sobre motivos de deserción e inactivación de los programas, se observan motivos transversales a estos dos indicadores, como son las dificultades económicas, la falta de becas y auxilios, donde se hace énfasis en la importancia de buscar mecanismos en las instituciones para hacer asequible el valor de la matrícula a un mayor porcentaje de la población. Sin duda, entre las causas más determinantes de la deserción en posgrado se encontró que, el factor económico, es relevante (Ertem & Gokalp, 2019) y, con este, los problemas de financiación que son factores negativos en la experiencia de vida de un estudiante de posgrado (Corcelles et al., 2019).

También, la poca coherencia entre los requerimientos laborales del mercado, los salarios ofrecidos y las competencias adquiridas en los programas de este nivel académico. Todo lo anterior trae consigo que las universidades no tengan una continuidad de las cohortes ni un número significativo de graduados de los programas de posgrado, lo que repercute en una baja rentabilidad y, en ocasiones, en la insostenibilidad institucional.

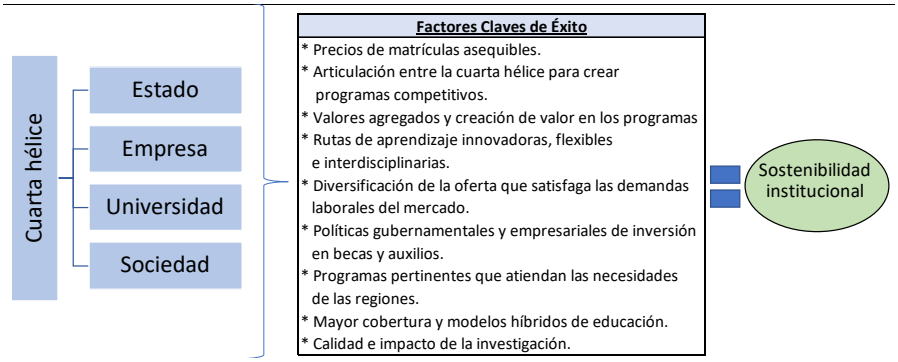
Las cifras presentadas muestran unas diferencias considerables entre los programas activos y aquellos con Registro Calificado, lo que denota que hay un alto porcentaje de programas que, aunque poseen Registro Calificado, no se encuentran activos. Algo similar ocurre al analizar la tendencia de registros calificados en el país, que debería ir en aumento, hecho que no ocurre. En el 2022 se tuvieron 331 programas con Registro Calificado, casi la mitad de los registrados en el 2014, esto plantea la posibilidad de hacer más estudios relacionados con este tema para determinar los motivos del no crecimiento de los programas de posgrado en Colombia.

De acuerdo con los anteriores resultados y análisis, se propone un modelo para las IES en Colombia, en el que, a partir de una mayor y mejor articulación de la Cuarta Hélice: universidad, empresa, Estado y sociedad, se busquen estrategias que impacten, de manera directa, sobre las causas planteadas de deserción e inactivación de los programas. En la Figura 6, se presentan los factores clave de éxito.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

Figura 6

Modelo Posgradual para Colombia



Se considera esencial el trabajo colaborativo entre redes que faciliten los procesos, en busca de la efectividad diaria y la innovación institucional. Finalmente, cabe resaltar que, Colombia, debería crear un modelo de educación como lo tiene Alemania, Inglaterra, Francia, Rusia o Estados Unidos, para este país en fase emergente. Se deja planteada la posibilidad de tener un modelo enfocado en dos aspectos fundamentales:

La diversidad de programas, según los temas de interés de cada región, y

la mezcla de la escolaridad y desescolaridad por medio de modelos híbridos.

Conclusiones

Es importante ampliar y diversificar la oferta de posgrados en Colombia, para lo cual se deben actualizar, permanentemente, los planes de estudio con una formación interdisciplinar y flexible, aplicando las nuevas herramientas de tecnologías de la información y la comunicación, promoviendo competencias por medio de procesos de enseñanza-aprendizaje dinámicos e innovadores, generando proyectos conjuntos entre la cuarta hélice (academia, empresa, estado y ciudadanía), fomentando los intercambios internacionales de

saberes y experiencias, alineando el perfil de los egresados en cuanto a los aspectos sociales y económicos a nivel nacional e internacional, pero, siempre, enfatizando en los valores humanos de estudiantes y docentes que conduzcan al logro del desarrollo integral de los egresados.

No obstante, los programas posgraduales deben satisfacer los requerimientos laborales del mercado, permitiendo una mayor empleabilidad de los egresados. De allí que, la generación de nuevos programas de posgrados, debe ser coherente con las necesidades de formación de los estudiantes, al punto de que les permita desarrollar capacidades y competencias para el mundo laboral y consolidar un proyecto de educación permanente y para toda la vida. A su vez, las universidades deben poseer planes de mejoramiento y evaluación constante, además, se requieren políticas gubernamentales de inversión en aspectos como becas y auxilios. Todo lo anterior conseguirá la mejora de las condiciones de vida de los ciudadanos y la sostenibilidad de los programas.

El modelo propuesto para impactar las causas de deserción e inactivación de los programas busca aportar los factores clave de éxito que, por medio de la articulación de la cuarta hélice, se podrían lograr. Además, es necesaria la creación de un modelo, para programas posgraduales, enfocado en la diversidad de programas según las necesidades de cada región y en la mezcla de la escolarización y desescolarización por medio de los programas híbridos que contempla modalidad presencial, a distancia, virtual y dual.

Con los modelos planteados en este artículo, se pretende lograr la Sostenibilidad Institucional y, por medio de la educación, aumentar la productividad de las empresas, lograr un mayor desarrollo de las regiones y mejorar la calidad de vida de la población colombiana. Teniendo en cuenta que la investigación de esta temática está involucrando los aspectos del ser humano y la enseñanza, se plantean oportunidades, para los investigadores, analizando los anteriores aspectos, con la incidencia que tienen en la permanencia y sostenibilidad de los programas de posgrado.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4945

Declaración de contribución de autoría

La investigadora, Dra. Olga-Vélez Bernal, tuvo bajo su responsabilidad el trabajo de campo (elaboración y aplicación de instrumentos), el Dr. Iván-Darío Toro-Jaramillo y la Dra. Ledy Gomez-Bayona, se responsabilizaron de la argumentación teórica y estructuración de datos, el Dr. Roger Alexander González Ramírez se ocupó de la Interpretación de datos y elaboración de gráficas y el Dr. Luis Horacio Botero como director de postgrados de la UPB, en su momento, a partir de la práctica y experiencias por estudiantes de postgrado, hizo aportes en este sentido.

Conflicto de intereses

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 del 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.

Referencias

Achury Saldana, D. M., Achury Beltran, L. F., Rodríguez, S. M., Alvarado, H. R., Cavallo, E., Ulloa, A. C., Merino, V., Da Silva, Andrade, D., Muñoz, D., Betancur, Y., Rodríguez J. E., González, A. A., Herrera, K., Andrade, B., Vargas, R., Martínez, S. & De las Salas Martinez, R. P. (2022). Perfil profesional y condiciones laborales de las enfermeras que trabajan en unidades de cuidados intensivos: un estudio multicéntrico. *Journal of Clinical Nursing*, *31*(11-12), 1697-1708. https://doi.org/10.1111/jocn.16026

Aguilar Forero, N., & Cifuentes, G. (2021). Maestros que investigan: un estatus aún en disputa. *Estudios pedagógicos (Valdivia*), *47*(3), 125-139. https://doi.org/10.4067/s0718-07052021000300125

Aguirre-Loaiza, H., Holguín, J., Arenas, J., Núñez, C., Barbosa-Granados, S., & García-Mas, A. (2020). Características psicológicas del rendimiento deportivo: Análisis de árbitros de fútbol profesionales y semiprofesionales. *Journal of Physical Education and Sport*, *20*(4), 1861-1868. https://doi.org/10.1590/1517-8692202228062022_0099

Aguirre Vélez, J., Castrillón Hernández, F., & Arango-Alzate, B. (2019). Tendencias emergentes de los postgrados en el Mundo. *Revista Espacios*, *40*(31), 9-25. https://www.revistaespacios.com/a19v40n31/19403109.html

Alencar, B. N., & Barbosa, M. C. (2022). Guidelines to sign Read and Publish Agreements in Brazil from the analysis of the transformative agreements of Germany and Colombia. Pautas para la firma de Acuerdos de Leer y Publicar en Brasil a partir del análisis de los acuerdos transformadores de Alemania y Colombia. *Transinformação*, *34*. https://doi.org/10.1590/2318-0889202234e220020

Amariles, P., Ceballos, M., & González-Giraldo, C. (2020). Primary health care policy and vision for community pharmacy and pharmacists in Colombia. Política de atención primaria de salud y visión de la farmacia comunitaria y los farmacéuticos en Colombia. *Pharmacy Practice (Granada)*, *18*(4). https://doi.org/10.18549/pharmpract.2020.4.2159

Amariles, P., Osorio-Bedoya, E. J., & Cardona, D. (2019). Enseñanza de la atención farmacéutica en América Latina: una revisión estructurada. *Farmacia Hospitalaria*, *43*(2), 66-73. https://doi.org/10.7399/fh.11193

Anzola, G. (2011). Realidad de los posgrados en Colombia y su situación frente a la reforma de la Ley 30. *Revista UDCA Actualidad & Divulgación Científica*, *14*(2), 3-5. https://doi.org/10.31910/rudca.v14.n2.2011.768

Arias Vargas, F. J., Ribes-Giner, G., Botero-Arango, D., & Garces, L. F. (2021). Factores sociodemográficos que inciden en el emprendimiento rural de jóvenes en Antioquia, Colombia. *Revista Venezolana de Gerencia*, *26*(96), 1219-1240. https://doi.org/10.52080/rvgluz.26.96.14

Ascanio, F. A., Vargas, V. E., & Romero, J. F. (2022). Demanda de servicios y posgrados de salud en la Región Caribe de Colombia y en Bogotá DC. *Formación universitaria*, *15*(1), 163-174. https://doi.org/10.4067/s0718-50062022000100163

Ávila-Toscano, J. H., Pérez, I. R., Guajardo, E. S., & Marenco-Escuderos, A. (2018). Influencia de la producción de nuevo conocimiento y tesis de postgrado en la categorización de los grupos de investigación en Ciencias Sociales: árbol de decisiones aplicado al modelo científico colombiano. *Revista Española de Documentación Científica*, *41*(4), e-218-e218. https://doi.org/10.3989/redc.2018.4.1547

Ballesteros de Valderrama, B. P., Berrío-Acosta, G. M., & Sánchez-Ramírez, M. (2021). Evaluación de la Formación Ética en Psicología Colombiana. *Avances en Psicología Latinoamericana*, *39*(3), 1-20. https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/apl/a.11401

Banco Interamericano de Desarrollo. (2024). *Labor markets and pensions*. https://www.iadb.org/en/who-we-are/topics/labor-markets-and-pensions

Banco Mundial. (2018). *The changing nature of work. Banco Mundial*. World development report 2019. https://www.worldbank.org/en/publication/wdr2019

Brice & Lempine. (2021, October 12). *How Nobel winner David Card transformed economics*. https://news.berkeley.edu/2021/10/15/berkeley-voices-nobel-prize-economics-david-card/

Barragán-Giraldo, D. F., Anzola-Pardo, G., & Guerrero-Lucero, M. A. (2021). Bienestar subjetivo en profesionales de la salud en Colombia: sobre la constitución de la subjetividad y la ética del cuidado en tiempos de pandemia por COVID-19. *Frontiers in Psychology*, *12*, 773173. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.773173

Bernal Alfonso, N. E., Mora, G. C. C., Bernal, M. A. R., & Castañeda, G. L. B. (2021, 20-21 de mayo) *Perspectives of Postgraduate Training in Tourism in Latin America: An Analysis Offered in Argentina, Brazil, Colombia and Costa Rica* [ponencia]. International Conference on Tourism Research, virtual. https://www.proquest.com/docview/2555423322?sourcetype=Conference%20Papers%20&%20Proceedings

Bernal Vélez, O. I., Ríos Beltran, J. A., Giraldo López, J. A., & Vargas Arias, F. J. (2019). Asociatividad empresarial y liderazgo ambidiestro como generadores de innovación. *Revista de Ciencias Sociales*, *25*(2), 51-72. https://produccioncientificaluz.org/index.php/rcs/article/view/27333

Borjas, M., Serrano, J. A. A., Molina, A. L., Altamar, J. F., & de Alba, M. (2022). El dibujo como oportunidad para evaluar el aprendizaje significativo en estudiantes universitarios. In Design and Measurement Strategies for Meaningful Learning (pp. 171-191). IGI Global. https://doi.org/10.4018/978-1-7998-9128-4.ch009

Cabrera Merejón, G., Mariel, P., & Abadía, L. K. (2022). Preferencias de estudios de posgrado de estudiantes de administración de empresas y economía de Colombia, Ecuador y España. *International Journal of Educational Research*, *112*, 101935. https://doi.org/10.1016/j.ijer.2022.101935

Camargo Lemos, D. M., & Herrera Villabona, E. (2023). *Posgrados colombianos en cifras*. Red Colombiana de Posgrados. https://repositoriocdim.esap.edu.co/bitstream/handle/20.500.14471/26443/Posgrados-Colombianos_VDigital-ASCUN.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Cantillo Castañeda, A. E., Arévalo, J. A. G., Runza, I. N. M., Ricardo, A. M. P., & Pérez, L. A. G. (2023). Retos en la gestión de la formación de posgrado en la sociedad del conocimiento. *Journal of Positive Psychology and Wellbeing*, *7*(1), 184-194. https://journalppw.com/index.php/jppw/article/view/15236/9835

Carrillo Duarte, I. (2010). *Rediseño del proceso para la liquidación de programas propios y en convenio realizados en la UNAB* [Tesis de pregrado, Universidad Autónoma de Bucaramanga]. Repositorio Universidad Autónoma de Bucaramanga. https://repository.unab.edu.co/bitstream/handle/20.500.12749/20060/2010_Tesis_Carrillo_Duarte_Isabela.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Castaño, G. A., Calderón, G., & Posada, R. (2014). Perfiles y tipologías de los investigadores en estudios empresariales en Colombia y su producción científica*. Innovar*, *24*(52), 45-58. https://doi.org/10.15446/innovar.v24n52.42505

Castro-Ríos, G. A., Noguera-Hidalgo, Á. L., & Gómez-Soler, S. C. (2019). Distinguishing characteristics of the doctorate programs in business administration in Colombia: The student perspective. *Management Research*, *17*(2), 205-220. https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/mrjiam-03-2018-0821/full/html

Cayon, E., & Correa, J. S. (2014). La educación personalizada y su papel en la reducción de la deserción escolar en Colombia: el caso del CESA. *European Journal of Social Science*, *42*(2), 255-263. https://www.researchgate.net/publication/269873397_Personalized_Education_and_its_Role_in_Reducing_Dropout_Student_Rates_in_Colombia_The_CESA_Case

Codina, L. (2017). *Investigación con bases de datos. Estructura y funciones de las bases de datos académicas. Análisis de componentes y estudio de caso*. https://repositori.upf.edu/bitstream/handle/10230/28135/Codina_2017_estrucbd.pdf

Corcelles, M., Cano, E. L., González-Ocampo, G., & Castelló, M. (2019). Experiencias positivas y negativas relacionadas con las condiciones de estudio del doctorado. Higher Education Research & Development, *38*(5), 922–939. https://doi.org/10.1080/07294360.2019.1602596

Consejo Nacional de Acreditación. (2023). *Definiciones Relativas a la Educación Superior en Colombia.* https://www.mineducacion.gov.co/CNA/1741/article-187237.html

Correa Sanchez, C. A., Zuñiga, D. G., Valbuena, F. J., Restrepo, F. B. L., & Luna, I. D. S. M. (2021). Percepción de la educación virtual y herramientas de simulación en las residencias médicas durante la pandemia por COVID 19. *Educación Médica Superior*, 35. https://ems.sld.cu/index.php/ems/article/view/2916

Domínguez, A., Velásquez, S. A., Santamaría, J. S., & Isaza, G. A. (2021). Efecto de la eliminación con láser de diodo sobre úlceras traumáticas durante tratamientos de ortodoncia: un ensayo clínico controlado aleatorizado. *Lasers in Dental Science*, *5*, 229-237. https://doi.org/10.1007/s41547-021-00143-w

Duque Cruz, J. C. (2017). Registro Calificado: estrategia para la acreditación de programas de posgrados [Tesis de especialización, Universidad Militar Nueva Granada]. Repositorio institucional UMNG. https://repository.unimilitar.edu.co/bitstream/handle/10654/17310/DuqueCruzJulioCesar2017.pdf;sequence=3

Ertem, H. Y., & Gokalp, G. (2019). El papel de los factores personales y organizacionales en la deserción estudiantil de la educación superior: una investigación de modelo mixto. *Journal of College Student Retention: Research, Theory & Practice*, *23*(4), 903-928.

Forero, D. A., Majeed, M. H., & Ruiz-Díaz, P. (2020). Tendencias actuales y perspectivas futuras de la educación médica en Colombia. *Medical Teacher*, *42*(1), 17-23. https://doi.org/10.1080/0142159x.2019.1659944

Fuentes López, H. J., Contreras Bravo, L. E., & González Guerrero, K. (2020). Educación de la fuerza laboral en Colombia y sus efectos en los salarios. *Revista Venezolana de Gerencia*, *25*(4), 364-376. https://doi.org/10.36260/rbr.v9i8.1052

García Mera, M., Hurtado, C. D. P. T., & Osorio, M. F. G. (2019). Gobernanza, enfermería, seguridad del paciente en una empresa social del estado colombiano. *Revista Venezolana de Gerencia*, *24*(2), 628-643. https://doi.org/10.37960/revista.v24i2.31616

Giraldo-Giraldo, C. (2020). Dificultades de la escritura y desperdicio de su potencial epistémico en estudiantes de posgrado. *Revista Colombiana de Educación*, (80), 173-192. https://doi.org/10.17227/rce.num80-9633

González-Hernández, E., Isaza-Gómez, G. D., Miranda-Calderón, K., & Mosquera-Vente, A. M. (2022). Panorama de la formación de posgrado para el área educación física, deporte, actividad física, recreación y afines en Colombia. *Revista Digital: Actividad Física y Deporte*, *8*(2), 1-11. https://doi.org/10.31910/rdafd.v8.n2.2022.2207

Gootenberg, P., & Dávalos, L. M. (2018). El Origen de la Cocaina. Routledge Taylor Francis Group. https://doi.org/10.4324/9780429489389

Green, P., & Ward, T. (2019). *Crimen de Estado y activismo civil: sobre la dialéctica de la represión y la resistencia*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315641454

Gutiérrez Galindo, E. B., Rubio, J. A. R., & Rus, T. I. (2023). Competencias de prevención y control de infecciones y bioseguridad en los programas de instrumentación quirúrgica en Colombia. *Educación Médica*, *24*(2), e-100786. https://doi.org/10.1016/j.edumed.2022.100786

Guzmán, A., Restrepo, J. M., & Trujillo, M. A. (2012). Instituciones de educación superior con fines de lucro en Colombia. *Innovar*, *22*(43), 67-76. http://www.scielo.org.co/pdf/inno/v22n43/22n43a07.pdf

Reyes Harker, A., Saavedra, N. F., & Plata, W. A. (2009, October). Una forma exitosa y económica de contar con los profesionales adecuados. In SPE Annual Technical Conference and Exhibition. OnePetro. https://doi.org/10.2118/124957-ms

Hederich-Martínez, C., López-Vargas, O., & Camargo-Uribe, A. (2016). Efectos del uso de un andamiaje metacognitivo flexible en el aprendizaje autorregulado durante la educación virtual. *International Journal of Technology Enhanced Learning*, *8*(3-4), 199-216. https://doi.org/10.1504/IJTEL.2016.10002201

Hintjens, H., & Žarkov, D. (2015). *Conflicto, Paz, Seguridad y Desarrollo* (Vol. 256). Routledge. https://www.routledge.com/Conflict-Peace-Security-and-Development-Theories-and-Methodologies/Hintjens-Zarkov/p/book/9780415844826

Invernizzi, N., Foladori, G., Robles-Belmont, E., Záyago Lau, E., Figueroa, E. A., Bagattolli, C., ... & Urquijo, W. (2015). Nanotecnología al servicio de las necesidades sociales: aportes de la investigación latinoamericana en las áreas de salud, energía y agua. *Journal of Nanoparticle Research*, *17*, 1-19. https://doi.org/10.1007/s11051-015-3037-y

Jaramillo Ángel, C. P., Vélez Álvarez, C., Giraldo Osorio, A., & Arboleda Isaza, V. (2020). Escenarios de práctica formativa en el modelo de salud colombiano. *Educación Médica Superior*, *34*(3). https://ems.sld.cu/index.php/ems/article/view/1949/1091

Jaramillo, O., & Morillo, J. P. (2019). Investigación en archivística, bibliotecología y ciencias de la información en Colombia: 2007-2017. *Bibliotecas, Anales de Investigacion*, *15*(2), 141-158. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7871024

Jaramillo Salazar, H. (2009). La formación de posgrado en Colombia: maestrías y doctorados, *Revista CTS*, *13*(5), 131-155. https://www.redalyc.org/pdf/924/92415269008.pdf

Ladrón de Guevara, R. D., Vargas Prieto, A., Blanco, L., Roa, E., Cáceres, L. S., & Vargas, L. A. (2018). Características de la economía solidaria colombiana. Aproximaciones a corrientes influyentes en Colombia. CIRIEC-España *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, (93), 85-113. https://doi.org/10.7203/ciriec-e.93.10327

López-Aguirre, C., & Farías, D. (2022). El espejismo de la productividad científica y cómo las mujeres se quedan atrás: El caso colombiano. *Tapuya*: *Latin American Science, Technology and Society*, *5*(1). https://doi.org/10.1080/25729861.2022.2037819

López-Laverde, J., Salazar, L. G., & López, T. T. (2022). Representaciones sociales sobre seguridad y salud en el trabajo en universitarios. *Fisioterapia*, *45*(2), 92-98. https://doi.org/10.1016/j.ft.2022.09.001

Martín Piñero, M. L., Rivera Esteban, E. R., Cotrina Rojas, A. R., & Becerra Callupe, S. F. (2021). Tendencias y desafíos de los programas de posgrado latinoamericanos en contextos de COVID-19. *Revista Venezolana de Gerencia*, *26*(93), 123-138. https://doi.org/10.52080/rvg93.10

Mejía, S. (2019). Diversidad funcional e inclusión en las instituciones de educación superior (IES) de Medellín. *Interdisciplinaria Revista de Psicología y Ciencias Afines*, *36*(2), 151-164. https://doi.org/10.16888/interd.2019.36.2.10

Middleweek, B., Mutsvairo, B., & Attard, M. (2020). Hacia una teorización de la colaboración en periodismo estudiantil en currículos internacionales. *Journalism & Mass Communication Educator*, *75*(4), 407-418. https://doi.org/10.1177/1077695820922725

Mijangos Herrera, S. N., Reyes, D. L., & Torres, J. G. E. (2019). Síndrome adquirido por el trabajo académico en instituciones educativas latinoamericanas. *Education Policy Analysis Archives*, *27*, 91-91. https://doi.org/10.14507/epaa.27.3763

Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación. (2023, 6 de febrero). *¿En busca de recursos para financiar tu maestría o doctorado en el exterior?* https://minciencias.gov.co/sala_de_prensa/en-busca-recursos-para-financiar-tu-maestria-o-doctorado-en-el-exterior-aplica-al

Molina-Vásquez, R. (2022). Calidad de los programas con metodología virtual: un caso de maestría en Colombia. *Quality Assurance in Education*, *30*(4), 446-463. https://doi.org/10.1108/qae-02-2021-0023

Mueller-Hirth, N., & Oyola, S. R. (Eds.). (2018). *Tiempo y temporalidad en sociedades en transición y postconflicto*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315208930

Muñoz Velandia, O. M. (2021). Satisfacción académica de los estudiantes de postgrado de Medicina Interna, durante la pandemia de SARS-CoV-2. *Educación Médica Superior,* (Suplemento especial), e2845. http://ems.sld.cu/index.php/ems/article/view/2845

Nawijn, F., Ham, W. H., Houwert, R. M., Groenwold, R. H., Hietbrink, F., & Smeeing, D. P. (2019). Calidad de los informes de revisiones sistemáticas y metanálisis en medicina de urgencias según la declaración PRISMA. *BMC Emergency Medicine*, *19*(1), 1-8. https://doi.org/10.1186/s12873-019-0233-6

Ogliastri, E. (2011, 20-21 de octubre). *Negociaciones entre Alemania y América Latina: un estudio cualitativo transcultural* [Conferencia]. 4th Annual EuroMed Conference of the EuroMed Academy of Business, Elunda, Creta, Grecia. https://enriqueogliastri.com/wp-content/uploads/2013/08/al-n-euromed-2011.pdf

Olmos-Vega, F., Dolmans, D., Donkers, J., & Stalmeijer, R. E. (2015). Comprender cómo cambian las preferencias de los residentes por los métodos de supervisión a lo largo de la residencia: un estudio de métodos mixtos. *BMC Medical Education*, *15*(1), 1-8. https://doi.org/10.1186/s12909-015-0462-7

Olmos-Vega, F. M., Dolmans, D. H., Guzmán-Quintero, C., Stalmeijer, R. E., & Teunissen, P. W. (2018). Desentrañando las interacciones entre residentes y supervisores en el lugar de trabajo: un estudio de intersubjetividad. *Medical Education*, *52*(7), 725-735. https://doi.org/10.1111/medu.13603

Olmos-Vega, F. M., Dolmans, D. H., Guzmán-Quintero, C., Echeverri-Rodriguez, C., Teunnissen, P. W., & Stalmeijer, R. E. (2019). Desenredar la participación de los residentes en las comunidades de práctica clínica en el lugar de trabajo. *Advances in Health Sciences Education*, *24*, 459-475. https://doi.org/10.1007/s10459-019-09874-9

Osorio Gómez, L. A., & Duart, J. M. (2012). Un enfoque híbrido para las actividades de aprendizaje de asignaturas universitarias. *British Journal of Educational Technology*, *43*(2), 259-271. https://doi.org/10.1111/j.1467-8535.2011.01175.x

Presidencia de la República de Colombia. (2006). Decreto 1001 de 2006. *Por la cual se organiza la oferta de programas de posgrado y se dictan otras disposiciones*. Diario Oficial 46230 del 3 de abril de 2006. https://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-96961_archivo_pdf.pdf

Pérez Pérez, J. E. (2022). Moresa: afrontar los riesgos en un entorno de alta incertidumbre. *Emerald Emerging Markets Case Studies*, *12*(4), 1-26. https://doi.org/10.1108/eemcs-08-2022-0275

Pérez Pérez, J. E. (2022a). ¿Tradición o innovación? Café Galavis, una marca con visión internacional. *Emerald Emerging Markets Case Studies*, *12*(1), 1-27. https://doi.org/10.1108/eemcs-08-2021-0249

Pineda, P., & Celis, J. (2018). La vorágine de los programas virtuales en la formación docente en Colombia. *Education Policy Analysis Archives*, *26*(114). http://dx.doi.org/10.14507/epaa.26.3873

Pino-Mejías, J. L., & Luque-Calvo, P. L. (2021). Encuesta sobre métodos de clasificación y evaluación comparativa de instituciones de educación superior. *Handbook of Operations Research and Management Science in Higher Education* (pp. 159-211). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-74051-1_6

Pinzón-Medina, R. M. (2020). La profesión de contaduría pública colombiana en el marco bioético emergente. *Producción+ Limpia*, *15*(1), 82-92. https://revistas.unilasallista.edu.co/index.php/pl/article/view/2330

Preece, S. (Ed.). (2016). *Manual de lenguaje e identidad de Routledge*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315669816

Puche-Navarro, R. (2008). Reseña sobre posgrados e investigación en psicología en Colombia. *Interamerican Journal of Psychology*, *42*(3), 415-430. http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rip/v42n3/v42n3a02.pdf

Puello-Socarrás, G. E., & Puentes, L. V. (2019). La salud ocupacional y su enfoque social en los trabajos de grado de las universidades de Bogotá. *Revista Cubana de Educación Médica Superior*, *33*(1), 1-21. https://ems.sld.cu/index.php/ems/article/view/1595

Quintero, G. A., Vergel, J., Arredondo, M., Ariza, M. C., Gómez, P., & Pinzon-Barrios, A. M. (2016). Currículo médico integrado: ventajas y desventajas. *Journal of Medical Education and Curricular Development.* https://doi.org/10.4137/JMECD.S18920

Quintero-Sepúlveda, I. C., Ospina-Nieto, Y., & Cubillos-González, R. A. (2023). Determinantes de la necesidad de formación de posgrado. *Industry and Higher Education*, *37*(1), 143-152. https://doi.org/10.1177/09504222221110468

Ramírez Ramírez, C., Ramírez, P. C., & Casas, A. S. (2021). Perspectiva de la práctica clínica de fisioterapeutas colombianos en el manejo de la disfunción de la articulación sacroilíaca. Estudio descriptivo. *Fisioterapia*, *43*(4), 192-200. https://doi.org/10.1016/j.ft.2021.01.006

Ramos-Monobe, A., Gallardo-Córdova, K., & Camacho-Gutiérrez, D. (2020). Análisis de prácticas de evaluación con metodología de casos múltiples relacionada con estándares internacionales de evaluación del aprendizaje. *Revista Electrónica Educare*, *24*(3), 251-273. https://doi.org/10.15359/ree.24-3.12

Raufflet, E., & Vera, L. D. (2014). Alicia Meneces y los retos de Aguablanca. *Emerald Emerging Markets Case Studies*, *4*(8), 1-7. https://doi.org/10.1108/eemcs-07-2013-0154

Red Colombiana de Posgrados. (2019). Naturaleza domicilio y duración. En *Estatuto de la Red Colombiana de Posgrado RCP* (pp. 2-25). https://redcolombianadeposgrados.org/wp-content/uploads/2019/10/Estatutos-RCP.pdf

Ren, R., Hu, W., Dong, J., Sun, B., Chen, Y., & Chen, Z. (2020). Una revisión sistemática de la literatura sobre logística verde y sostenible: análisis bibliométrico, tendencias de investigación y taxonomía del conocimiento. *International journal of environmental research and public health*, *17*(1), 261. https://doi.org/10.3390/ijerph17010261

Restrepo, A., & Figueroa, P. (2014, 22-25 de octubre). *Diseño de un currículo de aprendizaje combinado en el desarrollo de videojuegos* [Conferencia]. IEEE Frontiers in Education Conference (FIE) Conferencia, Madrid, España. https://doi.org/10.1109/fie.2014.7044292

Restrepo, E. (2021). ¿Quién necesita estudios culturales en Colombia? *Cultural Studies*, 35(6), 1090-1110. https://doi.org/10.1080/09502386.2021.1902544

Ríos Saldarriaga, J. G., Gómez, J. M., & Múnera, M. L. R. (2016). La formación en los postgrados en administración: Desarrollo de competencias para la investigación. *Revista Espacios*, *37*(10). https://www.revistaespacios.com/a16v37n10/163710e1.html

Rodríguez Bonces, M. (2014). Organizar una comunidad de aprendizaje profesional. Una estrategia para potenciar el desarrollo profesional. *Íkala. Revista de lenguaje y cultura*, *19*(3), 307-319. https://doi.org/10.17533/udea.ikala.v19n3a06

Sánchez-Calderon, V., & Blanc, J. (2019). Historia ambiental latinoamericana: cambios y continuidad en un campo en crecimiento. *Historia Crítica*, *1*(74), 3-18. https://doi.org/10.7440/histcrit74.2019.01

Stephanidis, C., Antona, M., & Ntoa, S. (Eds.). (2022, 22 de junio-1 de julio). *HCI International 2022 Posters* [Conferencia]. 24th International Conference on Human-Computer Interaction, Evento virtual. https://doi.org/10.1007/978-3-031-06391-6

Sullivan, E. J., & Gray, G. (2002). Presentando el futuro: la alianza académica internacional de enfermería. *Journal of professional nursing: official journal of the American Association of Colleges of Nursing*, *18*(5), 245-246. https://doi.org/10.1053/jpnu.2002.129225

Taborda García, D. C., & Mejía Salgado, N. (2022). El Caribe colombiano: Caracterización del acceso a la educación superior registrados en el SNIES entre el año 2014 y 2021. Los Libertadores. http://hdl.handle.net/11371/5163

The Royal Swedish Academy of Sciences. (2023). *The Sveriges Riksbank Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel 2023: Claudia Goldin*. The Nobel Prize. https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/2023/goldin/facts/

Toledo Parra, C. A., Gamboa Sarmiento, S. C., & Di Fatta, D. (2017). Estudiando la Universidad como sistema social a partir del modelo de sistemas viables: mApp y tecnologías de la web semántica en la Universidad Industrial de Santander. *Journal of Organisational Transformation & Social Change*, *14*(1), 56-77. https://doi.org/10.1080/14779633.2017.1291147

Torres-Guevara, L. E., Prieto-Sandoval, V., & Mejia-Villa, A. (2021). Factores de éxito para la implementación de la economía circular: un estudio de caso del sector de la construcción en Colombia. *Sustainability*, *13*(3), 1350. https://doi.org/10.3390/su13031350

Ulloa, M. (2009). La idea de ciudad en Salmona. A propósito de un análisis del Edificio de Posgrados de Ciencias Humanas. *Bitácora Urbano Territorial*, *15*(2), 127-144. https://revistas.unal.edu.co/index.php/bitacora/article/view/18500

Universidad de los Andes, & Centro de Estudios sobre Desarrollo Económico CEDE. (2014). *Determinantes de la deserción* [Informe]. https://www.mineducacion.gov.co/sistemasdeinformacion/1735/articles-254702_Informe_determinantes_desercion.pdf

Vivas, D. A., Chávez, N. R., & Jaimes, D. A. (2022). Historias de aprendizaje del profesionalismo en la formación de los médicos de urgencias en Colombia. *Educación Médica*, *23*(3), e100733. https://www.elsevier.es/es-revista-educacion-medica-71-articulo-historias-aprendizaje-del-profesionalismo-formacion-S1575181322000250

Zawacki-Richter, O., Kerres, M., Bedenlier, S., Bond, M., & Buntins, K. (2020). *Systematic reviews in educational research: Methodology, perspectives and application*. Springer Nature. https://doi.org/10.1007/978-3-658-27602-7

Forma de citar este artículo en APA:
Martínez Conde, C., Ruiz Fuster, F., y Ahedo Ruiz, J. (2025). Aprender a ser feliz: claves para educar la felicidad en la familia. *Perseitas, 13,* 109-139.
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

APRENDER A SER FELIZ: CLAVES PARA EDUCAR LA FELICIDAD EN LA FAMILIA[a]

Learning to be happy: keys to educate happiness in the family

Artículo de reflexión

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

Recibido: marzo 30 de 2024. Aceptado: septiembre 23 de 2024. Publicado: febrero 3 de 2025

Carmen María Martínez-Conde[*]
Fátima Ruiz-Fuster[**]
Josu Ahedo Ruiz[***]

[a] El artículo forma parte de la investigación del proyecto titulado La contribución del propósito -sentido de la vida- en el desarrollo de la virtud de la prudencia en universitarios financiado como proyecto propio de UNIR (2023-2025).

[*] Doctora en sociología. Docente de la Universidad Internacional de La Rioja Logroño, integrante del grupo de investigación El quehacer educativo en acción, España. Correo electrónico: carmen.martinezconde@unir.net, https://orcid.org/0000-0001-9951-6258, https://scholar.google.es/citations?user=Uj8U5vQAAAAJ&hl=es

[**] Doctora en Educación y Psicología. Docente de la Universidad Internacional de La Rioja Logroño, integrante del grupo de investigación El quehacer educativo en acción, España. Correo electrónico: fatima.ruiz@unir.net, https://orcid.org/0000-0002-0995-4172, https://scholar.google.com/citations?user=xhwUkCQAAAAJ&hl=es

[***] Doctor en Filosofía. Docente de laUniversidad Internacional de La Rioja Logroño, integrante del grupo de investigación El quehacer educativo en acción, España. Correo electrónico: josu.ahedo@unir.net, https://orcid.org/0000-0002-2480-5423, https://scholar.google.es/citations?user=MzO0EEUAAAAJ&hl=es

OPEN ACCESS

Resumen

El objetivo de este artículo es proponer estrategias para ayudar a la familia a educar a sus hijos en relación con la felicidad. Se afirma que es posible aprender a ser feliz y, también, que la familia es el principal ámbito para este aprendizaje. La justificación del objetivo se realiza mediante una aproximación al concepto de felicidad, entendido como fin último del ser humano, desde el punto de vista aristotélico que la comprende como vivir una vida plena y virtuosa. Por otra parte, la psicología positiva entiende la felicidad como bienestar emocional, para lo que se precisa educar las emociones, pero aclaramos que, la felicidad, es más que simplemente facilitar esta educación emocional. Como punto central del artículo, se propuso que, para alcanzar la felicidad personal, es necesario educar, más aún cuando es entendida como la actividad de la persona que consiste en amar conforme a la aceptación personal y a la donación al otro. Finalmente, se realiza un aporte de carácter educativo, ya que se lleva a cabo una propuesta práctica acerca de cómo alentar a las familias a que sean agentes de cambio capaces de promover el optimismo, la alegría y la generosidad. Se concluye que, educar en la felicidad en el ámbito familiar supone una contribución al desarrollo social, ya que, mejorar las relaciones familiares es el camino para lograr un verdadero cambio de la sociedad.

Palabras clave

Aceptación; Alegría; Aprendizaje socioemocional; Bienestar emocional; Donación; Familia; Felicidad.

Abstract

The purpose of this article is to propose strategies to help families educate their children to be happy. It is affirmed that it is possible to learn to be happy and that the family is the main environment for this learning process. The justification of the objective is made with an approach to the concept of happiness as the goal of the human being, from the Aristotelian point of view, who contemplates it as a full life, virtuous life. Likewise, positive psychology understands happiness as emotional well-being, which requires educating emotions, but we clarify that happiness is more than simply facilitating this emotional education. The central point of the article is the need to educate to achieve personal happiness, understood as the activity of the act of being personal, which is to love according to personal acceptance and donation to others. Finally, an educational contribution is made, as a practical proposal is made on how to encourage families to be agents of change capable of promoting optimism, joy and generosity. It is concluded that educating in happiness in the family environment is a contribution to social development, since improving family relationships is the way to achieve a real change in society.

Keywords

Acceptance; Emotional well-being; Family; Giveness; Happiness; Joy; Social-emotional learning.

Introducción

El aporte de este artículo radica en que subraya la posibilidad de generar un aprendizaje sobre lo que es la felicidad y presenta un modo de afrontar la realidad para ser feliz, pues, la vida, no nos la amargan los hechos negativos, sino el modo de afrontarlos (Mateu, 1991). A lo largo del texto, se sustenta que se puede aprender a ser feliz, lejos de preconcepciones poco realistas que tratan de conseguir la felicidad a toda costa, muchas veces evitando el dolor o las situaciones adversas y eliminando las emociones negativas.

Este aprendizaje trae consigo la necesidad de admitir que, *ser feliz* tiene un fuerte componente de búsqueda personal, no solo en el modo de enfrentarse a las circunstancias adversas que se presenten, sino, sobre todo, tal y como se va a defender, en aprender a darse a los demás. Por eso, se insiste en que ser feliz implica entender la felicidad como servicio a los demás, en concreto, en darse de modo continuo, lo que no se reduce a dar bienes materiales, ya que lo más excelso que uno puede darles a los demás es a sí mismo mediante la entrega personal al otro.

En cuanto a la naturaleza de lo que significa la felicidad, es posible subrayar dos verdades aceptadas; la primera, que la felicidad no es un medio, sino el fin último del ser humano y, la segunda, que el deseo natural que todo ser humano tiene es el de ser feliz. Ahora, este deseo no es fruto de una elección humana, sino que todos deseamos por naturaleza ser felices; además, es un deseo irrestricto (Sellés, 2006). Esta doble realidad permite justificar la necesidad de educar en la felicidad y que ser feliz sea parte de lo que uno puede aprender. Sin embargo, esto no significa que debe darse una uniformidad en el modo de enseñar cómo ser feliz, sino que es preciso entender que existen unas ciertas claves, aceptadas en el ámbito educativo, que son las que, precisamente, cabe tener en cuenta para subrayar la pertinencia de este aprendizaje.

El análisis conceptual que se realiza sobre la felicidad se inicia teniendo en cuenta que, desde la psicología positiva, se la trata como una experiencia o estado mental positivo del individuo, que surge ante una estimulación interna o

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

externa, que produce pensamientos y sentimientos positivos (Sánchez & Méndez, 2011). Por eso, algunos psicólogos han centrado el concepto de *felicidad* en promocionar el bienestar emocional a través de la vivencia de emociones positivas (Bisquerra, 2008).

En el artículo, se sigue la propuesta aristotélica sobre la virtud y la felicidad. A este respecto, Aristóteles (1985) define la felicidad como el fin último del ser humano. Según él, nadie es feliz sin vivir la virtud, lo que implica que, la felicidad, es más que sentirse feliz, ya que no es un simple estado emocional. La felicidad es vivir según la virtud, es decir, tener una vida plena, virtuosa. Por eso, planteamos varias virtudes que pueden ser vividas en el aprendizaje de cómo ser feliz, principalmente, la alegría, entendida como virtud y emoción positiva, la generosidad y el aprender a pedir perdón y perdonar.

Además, junto a esta felicidad de condición psicológica y otra más virtuosa, heredada de Aristóteles (1985), se subraya la necesidad de una felicidad de carácter más personal. Comprender qué es esta felicidad personal implica distinguir tres niveles ontológicos en el ser humano: la afectividad, la esencia —naturaleza, inteligencia y voluntad— y el acto de ser personal. Por eso, se destacó que se puede hablar de un triple sentido de la felicidad: el bienestar emocional, la felicidad natural, que sería vivir la virtud, y la felicidad personal.

En la actualidad, la felicidad es vista como un aspecto central de la vida de todo ser humano y un ideal bueno al que aspiramos y al que deberíamos dirigirnos a la hora de educar a los hijos. En el itinerario de cómo educar en la felicidad, se sostiene que, el primer ámbito para iniciarlo, es la familia. En esta es donde cada uno se siente querido y acogido, así como es el lugar idóneo para que cada uno se adentre en su autoconocimiento y en la aceptación personal de quién es, de lo que es y de lo que está llamado a ser. En este sentido, el artículo es relevante para fomentar esta educación familiar, ya que aporta estrategias que pueden ser utilizadas, por la familia, en esta necesaria tarea de educar en la felicidad.

La idea final de este artículo es, por tanto, ayudar a las familias y educadores a transmitir, en este contexto social, que la felicidad consiste en dar, no tanto en poseer, sino en esa donación, puesto que este es el mejor modo de seguir creciendo como persona y de continuar con el perfeccionamiento de la naturaleza humana recibida. La presente propuesta afirma que la felicidad es de la persona, por eso, hablamos de *ser feliz* y no tanto de *estar feliz*, que denota más un estado y no tanto una actividad. Por eso, la felicidad no es una cualidad o característica de la facultad afectiva, ya que está a nivel personal. Esto tiene sus consecuencias, que será preciso indicar convenientemente.

¿Se puede aprender a ser feliz?

Pascal Bruckner (2001), en su libro *La euforia perpetua. Sobre el deseo de ser feliz* subraya que la segunda mitad del siglo XX se ha caracterizado, en la cultura occidental, por un exagerado empeño en generalizar el deseo de ser feliz. Además, resalta que la felicidad no es solo sentirse bien o estar alegre, sino que va más allá de la alegría, por lo que no cabe tampoco confundirla con la risa.

Esta generalización de la felicidad se inició en la Ilustración con el fenómeno de la democratización de la felicidad; en este período, esta dejó de ser un privilegio de unos pocos para universalizarse, de modo que todos aspirarán a una vida feliz (Iglesias, 2017). Asimismo, esto supone una individualización de la felicidad, ya que cada uno puede ser feliz a su manera, sin alinearse en un modo único de serlo. Por tanto, este modo de particularizar la felicidad deriva en un interés por alcanzarla, lo que implica la necesidad de un aprendizaje concreto de cómo cada uno puede llegar a ser feliz.

Aristóteles (1985) advierte que la felicidad se puede aprender, pero ¿de qué modo?, ya que no es un modo de ser. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles (1985) manifiesta que la felicidad está en relación con la excelencia de la virtud: la vida buena. En este sentido, la felicidad es una cierta actividad del alma de acuerdo con la virtud. En relación con esto, Zagal (2013) afirma que "vivir felizmente consiste en vivir virtuosamente" (p. 129), señalando que, para Aris-

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

tóteles (1985), la felicidad está en el ejercicio de la virtud. De lo cual se concluye que, la felicidad, es una cierta actividad (*eudaimonía enérgeia tis estín*), algo que se produce y no que se posee. Por tanto, la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa.

Además, la felicidad es el fin último del ser humano, aquel al que todos aspiran, que, según Aristóteles (1985), es perfecto y autosuficiente. Este fin es perfecto porque los demás se ordenan de acuerdo con él, y es autosuficiente porque ningún otro puede aportarle algo, ya que no necesita de nada (Aristóteles, 1985). Por eso, este fin último incluye en sí todo lo deseable en la vida.

La teoría aristotélica ha influido en el modo como la psicología positiva ha entendido la felicidad, sin embargo, actualmente, esta corriente psicológica ha derivado este concepto en una comprensión más subjetiva como *bienestar emocional*, aunque con diferentes derivaciones. En el ámbito psicológico destacan varios autores, Diener et al. (1999), por ejemplo, asimilan la felicidad a la satisfacción de la vida. Seligman (2002) postula la *teoría del bienestar* (Modelo PERMA) al señalar que la felicidad es un conjunto de emociones positivas, compromiso, relaciones positivas, significado y logro. Además, afirma que hay tres vías por las cuales se accede a la felicidad: la vida placentera, la vida buena y la vida significativa.

Otro exponente es Csíkszentmihályi (1998), quien afirma que no se puede ser feliz sin las experiencias de flujo, que consisten en experimentar "el placer pasivo de un cuerpo en descanso, una cálida puesta de sol, la satisfacción de una relación serena" (p. 45). Kahneman (2012), por su parte, señala que no se puede confundir la felicidad con la satisfacción de la vida, porque la felicidad describe los sentimientos que los individuos tienen cuando viven su vida normal. Además, este concepto de la felicidad a nivel psicológico permite ser medido, ya que el bienestar puede cuantificarse, aunque recurra a mediciones subjetivas como preguntar si alguien está feliz o no.

Según el argumento expuesto; a saber, que la felicidad se puede aprender, Mora (2014) sostiene que esta consiste en "instantes personales, profundos, únicos, intransferibles que cada ser humano lucha por lograr a lo largo de su

vida" (p. 68). Así, podría concebirse como una felicidad del momento, la cual se podría aumentar con estímulos inmediatos como saborear un alimento, ver una película, recibir un mensaje de aprobación o la compra de un bien (Seligman, 2002).

Esta identificación de la felicidad con *sentirse feliz* implica, según Marías (1995), confundirla con las cosas que facilitan estar feliz. En el fondo, este autor sostiene que, aprender a ser feliz, no consiste solo en lograr lo que nos hace felices, ya que la felicidad es algo más que un sentimiento. Sellés (2006) también plantea que "si se cifra la felicidad en el sentimiento sensible, no se alcanzará jamás" (p. 193), porque el sentimiento es pasajero, volátil, excesivamente cambiante. A este respecto, es pertinente distinguir entre la felicidad en sentido psicológico, entendida como bienestar emocional, y la felicidad como el propósito de que se convierta en el fin último de la persona.

La comprensión de esta diferencia requiere arrojar luz sobre el estatuto ontológico de la felicidad para determinar si es un sentimiento de la afectividad o es algo que, por ser el fin último del ser humano conviene que esté en relación con lo más íntimo de la persona. En este sentido, Rojo (2005) afirma que la vida feliz se refiere no a la actividad de una potencia —inteligencia o voluntad—, sino a la actividad de la persona íntegra. Por eso, enfatizamos en la necesidad de educar en la felicidad como parte de una educación integral del ser humano.

Esta doble concepción de la felicidad; la primera, desde el punto de vista psicológico y, la segunda, apuntada por Aristóteles como fin último, puede ayudar a entender qué es necesario para educar en la felicidad. Esta educación es posible porque se puede aprender a ser feliz (Fordyce, 1983). ¿Qué es lo que se puede aprender? Por un lado, Bisquerra (2008) señala que la pregunta sobre cómo aprender a ser feliz se refiere a cómo mejorar el bienestar subjetivo, es decir, cómo aprender a sentirse bien. Por otro lado, según Aristóteles (1985), ser feliz es vivir una vida buena, la cual implica vivir según la virtud.

En conclusión, se puede aprender a ser feliz, sobre todo, en lo que se refiere a las actitudes que tienen que ver con la parte subjetiva de la felicidad, en concreto, las emociones positivas. No obstante, este aprendizaje no implica

ser feliz, ya que, la felicidad, es algo más que *sentirse felices*, es vivir de modo virtuoso. Es prioritario que este aprendizaje se inicie en el ámbito familiar porque es el espacio donde se fomenta la aceptación personal y se comprende el significado de la donación a los demás.

Según lo apuntado, el doble sentido del aprendizaje de cómo ser feliz se conecta, necesariamente, con el ser personal, ya que, si la felicidad es el fin último del ser humano es preciso que sea la persona en su integridad la que sea feliz. Por tanto, parece pertinente centrar el desarrollo temático en exponer en qué consiste esto de la felicidad personal.

La aceptación personal entendida como donación a los demás

La felicidad personal tiene estrecha relación con lo que Tomás de Aquino (2007) denomina *acto de ser personal*, que es lo más perfecto que hay en la naturaleza humana (*Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3, in c.). Según este autor, a nivel metafísico el ser humano está constituido por la distinción radical entre esencia y acto de ser. Este acto de ser personal es lo que Polo (2016) denomina la *coexistencia.* En atención a lo que este autor subraya, recalcamos que la felicidad personal está en consonancia con el acto de ser y no tanto con la esencia.

En este punto, parece pertinente conocer la actividad más noble de ese acto de ser personal, ya que esa debería ser la felicidad en sentido personal. Al respecto, cabe afirmar que lo más propio del ser personal es amar (Polo, 2016), pero, ¿en qué consiste ese *amar*? No es un simple sentimiento de la afectividad, sino que es el modo en que la persona se da, tal y como se concreta en la propuesta de la antropología transcendental de Polo (2016), quien considera que el ser personal tiene una estructura donal con una doble actividad: aceptar y dar.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

En un análisis antropológico de quién es el ser humano, es pertinente señalar un modo de dar del ser humano que es virtuoso, centrado en realizar actos virtuosos, por ejemplo, en dar algo a los demás. Sin embargo, la persona como acto de ser no es material, por eso, su actividad más noble no debería radicar en dar algo de esa índole, sino en darse él mismo, entregarse. No obstante, dar algo material mejora nuestro modo de ser, el carácter, pero, también, es preciso mejorar como persona y no solo la personalidad.

La estructura donal del ser personal implica darse a los demás, pero este darse, requiere la previa aceptación personal, ya que nadie puede hacerlo sin que antes se haya aceptado a sí mismo. De igual modo, la persona que se da al otro tiene que ser aceptado por este, ya que el amor que no es aceptado es la mayor desgracia. En este sentido, la primera de las acciones que realiza el ser personal es la propia aceptación, necesaria para mejorar la autoestima, tolerar la frustración, aprender del error y ser positivos ante la propia vida (Ahedo & Millán, 2023). Además, es pertinente que esta aceptación esté presente en la persona en un triple nivel: en el afectivo, el de la esencia humana y el del acto del ser personal.

En cuanto a la afectividad, se trata de que la persona acepte las propias emociones, tanto positivas como negativas. En la esencia humana, está la aceptación de las contrariedades, el dolor, las imperfecciones, las injusticias o las humillaciones sufridas. Se trata de aceptar los actos de la inteligencia y de la voluntad, sobre todo, aquellos que son contrarios a lo que uno desea. En el ser personal, la aceptación tiene un doble sentido; el primero, aceptar lo que cada uno tiene, aquello con lo que nace, su naturaleza; el segundo, que es un *quién* que tiene una naturaleza y debe plantearse para qué la tiene. Ante este interrogante, el ser humano debe decidir si perfecciona la naturaleza recibida o no. El modo de perfeccionarla es a través de la adquisición de las virtudes, tanto intelectuales como morales.

En cuanto a la relación de la felicidad personal con la aceptación, es preciso aclarar que, el bienestar subjetivo, implica aceptar las emociones, sin que esto implique necesariamente que el ser humano sea feliz. Asimismo, adquirir virtudes modula el carácter, pero, la felicidad personal es más que el perfec-

cionamiento adquirido con las virtudes que mejoran la personalidad. Es preciso, en primer lugar, aceptarse. Solo si se realiza esta aceptación personal se puede entender lo que significa la donación al otro, ya que, quien no se acepta a sí mismo, qué podrá dar a los demás.

Al mismo tiempo, hay tres modos de dar: el afectivo, por ejemplo, el que radica en acompañar en el sentimiento, en la ayuda a la educación emocional, en darse a otra persona a nivel afectivo mediante la donación corporal. El segundo, a nivel esencial que consiste en dar cosas materiales, dar tiempo o toda ayuda que supone vivir una vida virtuosa para los demás, lo que Polo (2016) llama *dar dones*. El tercer modo es darse uno mismo, que es la entrega de sí al otro. En este sentido, estos dos actos, la donación y la aceptación pertenecen al acto de ser humano, por eso, tienen carácter trascendental, mientras que, los dones, se encuentran en la esencia del hombre (Piá, 1999). Esto significa que, tanto la aceptación como la donación, son de orden personal (Polo, 2015).

Por tanto, cada persona debe aceptarse y aprender aceptar a otras asumiendo que el ser humano crece como persona cuando se da a los demás. Por eso, la felicidad está en dar o, mejor, en darse en clave de amor y que esa entrega sea aceptada por otra persona. En este punto conviene advertir que, el ser humano feliz, puede dar esa felicidad y enseñar el camino de la felicidad personal ayudando a otros a ser felices.

La familia como ámbito primario del aprendizaje de la felicidad

El momento actual plantea serios retos a las familias y educadores en relación con el modo de alcanzar una adecuada comprensión de lo qué significa ser feliz. La familia es el ámbito de socialización primaria y representa, por excelencia, el lugar donde se fomenta la felicidad, aunque no es el único. Allí, el ser humano aprende las primeras y más básicas habilidades propias. Este

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

entorno es fundamental para cultivar virtudes indispensables y llevar una vida plena y feliz, así como el lugar nuclear para el aprendizaje de la aceptación y donación personal.

Los padres tienen la responsabilidad de educar a sus hijos y prepararlos para la vida social. Les enseñan cómo adquirir virtudes y habilidades que les van a facilitar desenvolverse mejor en el entorno que los rodea. Además, en la familia se adquieren las primeras habilidades de tipo social y emocional, que son indispensables para vivir en la sociedad. Desde que son pequeños, los niños aprenden a convivir, compartir y ayudar, y es necesario que lo hagan en un ambiente donde se los prepare de manera segura para que se acepten y enfrenten los desafíos, para que aprendan de ellos. Según esto, es preciso comprender que la aceptación personal es necesaria para mejorar la autoestima, a nivel afectivo (Branden, 2010).

No cabe duda de que la familia es el lugar donde se educan las emociones (Romera, 2017). Dentro de las emociones positivas, la principal es la alegría (Csíkszentmihályi, 1998). En este sentido, Rosenman y Smith (2001) señalan que, la alegría, es una emoción básica que tiene una dimensión innata importante, ya que hay personas que nacen con una mayor propensión a ser alegres, aunque se puede aprender a vivir la alegría a través de la educación del carácter. Por eso, Marías (1995) afirma que "la fórmula adecuada de la felicidad sería 'estar siendo feliz'" (p. 177), ya que, ser feliz, es una actividad duradera y permanente.

A este respecto, Lyubomirsky y Sheldon (2005) afirman que existen factores que ayudan a *sentirse feliz*: los genes, que suponen un 50 %; las circunstancias, un 10 %; la actividad intencional, un 40 %. Porcentajes que ayudan a justificar que, esta actividad intencional, se aprende con el ejemplo, el cariño y la educación de los padres.

En cuanto al ambiente alegre, Isaacs (2003) le da mucha importancia a la creación de este en el hogar, para que los hijos puedan sentirse seguros en el desarrollo de sus propias capacidades. Además, destaca la importancia de

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

diferenciar entre lo que es importante y lo que es meramente secundario en los sucesos de la vida real, alentando a los padres a que enseñen a sus hijos a descubrir lo positivo y enfrentar la vida con humor y paz interior.

En relación con la educación de los hijos en un ambiente alegre, para lograr una auténtica y sana felicidad cabe unir la inquietud de tener objetivos en la vida con el propósito de saber asumir la imperfección. Lo anterior ayudará a tener metas realistas y, a la vez, saber asumir retos y sus posibles fracasos, así como a vivir de manera desprendida.

El optimismo y la confianza son virtudes que se dan en un hogar donde se vive un ambiente de apoyo y aceptación. El optimismo se basa en la confianza que se tiene en las propias capacidades y en saber encontrar lo positivo en cualquier situación (Isaacs, 2003). Por eso, la confianza basada en el amor otorga a los individuos raíces sólidas para enfrentarse a los desafíos de la vida. Sin duda, en un entorno familiar donde se fomenta el optimismo, los hijos aprenden a enfrentarse a los desafíos con determinación y a encontrar soluciones constructivas a los eventuales problemas que se les presenten (Isaacs, 2003). En este sentido, ser objetivos y realistas a la hora de superar los acontecimientos más inesperados y negativos ayudará a alcanzar una felicidad serena y realista. Según esto, se requieren, hoy más que nunca, habilidades para el manejo del cambio y adquirir nociones acerca de cómo buscar el sentido de la vida.

Igualmente, la familia debe ser un lugar en el que se viva la alegría y el amor. Para ello, es fundamental que los padres sepan fomentar un ambiente de amabilidad y aceptación donde los hijos se sientan amados y valorados por quienes son. En este orden, los padres deben evitar un control excesivo sobre sus hijos, dejándolos desarrollar su autonomía y capacidad de tomar decisiones (Francisco, 2016).

La vivencia de la alegría trae consigo un desprendimiento personal. Esto implica un esfuerzo de cada uno para darse a los demás. Por eso, la educación en la alegría va unida al crecimiento en generosidad, ya que, sin este olvido de

sí mismo, sería imposible una verdadera entrega y servicio a los demás. Así, cabe entender una adecuada formación para la felicidad que fomente tener un crecimiento de una sana alegría.

Asimismo, es transcendental crecer en un hogar agradable y tranquilo, entendiendo este como un lugar en el que las reacciones de los demás sean previsibles y no causen incertidumbre o temor. A esto ayuda también saber que hay cierto lugar para la flexibilidad y sana espontaneidad, comprendiendo que existen normas y reglas claras y concisas.

El objetivo de conseguir un hogar estable y feliz requiere que los padres proporcionen a sus hijos la seguridad de vivir en un entorno donde se les quiere, exige proporcionalmente y anima a ser las personas que han venido a ser. En definitiva, en el hogar los hijos saben qué es lo que se les puede pedir y en qué momento, allí, todos conocen y entienden su rol.

A este respecto, vivir en un ambiente de amabilidad en el que los hijos se sientan amados es esencial para educar las virtudes y para que sean feliz. No cabe duda de que la familia es el ámbito natural donde se nos ama por esa primaria razón de bondad, la incondicional valía de nuestra singular y única persona es el ámbito natural donde se hace evidente (Viladrich, 2005). El desarrollo afectivo y ético de los niños demanda que se sepan valorados y respetados por sus padres, lo que contribuye a su madurez personal (Francisco, 2016). Por tanto, el papel de los padres es fundamental para ayudar a los hijos a aceptarse, puesto que esta aceptación es necesaria para alcanzar una felicidad auténtica.

La familia es también el lugar donde se educa y aprende la donación personal. Saber donarse con desinterés y generosidad son dos de los pilares sobre los que se construye la felicidad en el hogar. Si los más pequeños de la familia o los más necesitados sienten que se preocupan de manera genuina por su bienestar, entonces, la familia se está desarrollando adecuadamente. Según Otero y Corominas (1988), la felicidad en la familia se alcanza cuando se da prioridad a la búsqueda de obrar el bien y amar a los demás. De esta manera, se enfoca en el servicio desinteresado.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

El impacto positivo de una familia feliz, en la sociedad, explica la importancia de cultivar la felicidad en los hogares, para aprender a difundir esta virtud en el resto de aquella. En el hogar, se aprenden cuestiones prácticas, pero, también, valores que influyen en el entramado social. Por tanto, la familia tiene un papel primordial y activo en la promoción del bienestar social. Cuando una familia fomenta valores entre sus hijos como el optimismo y la confianza en sí mismos, contribuye no solo a su bienestar interno, sino, también, al del conjunto de la sociedad. Por eso, los padres tienen la responsabilidad de fundar un hogar basado en un ambiente de confianza, amor y alegría. En él, se crean las bases adecuadas para el desarrollo de una sana y realista autoestima.

Además, frente a corrientes como el consumismo o el individualismo, se trata de vencer con la fortaleza las vicisitudes de la vida para encontrar el verdadero sentido de la felicidad. De hecho, una sociedad que no es generosa está enferma y, de este modo, fomenta el desarrollo de individuos infelices (Mateu, 1991). Algunos síntomas que manifiestan esta infelicidad son estar solo, no ser querido, fracasar profesionalmente, sentirse desgraciado, obtener malos resultados externos, sentir ausencia de dolor, entre otros.

El espacio de vida familiar permite mostrar la pertinencia de que la felicidad sea encontrada en el servicio desinteresado a los demás. Se trata de una responsabilidad fundamental que tienen los padres: enseñarles a sus hijos el valor del servicio y la importancia que tiene el hacer feliz a los demás. Esta actitud implica cultivar una mirada de amor y desprendimiento hacia los demás, reconociéndoles su dignidad y valorándoles sus buenas acciones (Francisco, 2016). Cuando valores tales como la solidaridad y el respeto se viven dentro del hogar, se exteriorizan en la vida social y ayudan a la construcción de una sociedad mejor.

En relación con esto, dado que la familia es el lugar donde los hijos aprenden los valores fundamentales, los padres y demás familiares se convierten en ejemplo de normas y comportamientos. Por eso, los padres tienen un papel muy relevante a la hora de promover comportamientos positivos y motivar a que los hijos desarrollen habilidades como el espíritu de servicio, la empatía y

la resiliencia. Esta última habilidad se obtiene desarrollando una actitud positiva, de manera que se busque sacar algo favorable de diferentes situaciones (Isaacs, 2003).

En este contexto teórico, es fundamental comprender el servicio a los demás para alcanzar una felicidad real. Con esta reflexión se aspira, por tanto, a plantear un modelo centrado en reconocer el mejor modo de educar en casa y en los entornos educativos, en lo que se podría definir como una auténtica, sana y realista felicidad basada en la vivencia cotidiana de las manifestaciones que le son propias. Esta época actual de incertidumbre y cambios provoca que sea necesario un trabajo de acompañamiento, orientación y formación a las familias enfocado al manejo de la alegría en los hogares, para desarrollar la vivencia de la felicidad. En definitiva, el fin educativo en la familia se centra en conceptos como el optimismo, la esperanza y la resiliencia para conseguir personas felices.

Claves para educar la felicidad en la familia

La educación de la felicidad en el ámbito familiar, según lo expuesto hasta el momento, requiere atender profusamente a los siguientes tres aspectos: por un lado, la aceptación personal, por otro, la donación al otro y, finalmente, las condiciones necesarias para educar en un hogar feliz.

La felicidad precisa, en primer lugar, la aceptación personal. El primer paso para dirigirse hacia la felicidad es aceptar quiénes somos. Esto implica, primero, aceptar las propias cualidades y defectos, lo que conlleva la necesidad de tener una buena autoestima (González-Arratia, 2001; González-Martínez, 1999; Polaino-Lorente, 2004; Segundo-Casimiro, 2021); segundo, una aceptación más nuclear de quién soy, un ser único e irrepetible.

El logro de la aceptación implica varias cuestiones fundamentales en el ámbito familiar. Para ayudar a los hijos a aceptarse, es una prioridad y necesidad que los progenitores se acepten a sí mismos y sean los primeros que les

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

transmitan una aceptación incondicional. En este sentido, la felicidad se relaciona con amar y ser amados. Según un estudio realizado por Crossley y Langdridge (2005), como dato se destaca que, tanto los hombres como las mujeres, indican que la mayor razón para ser felices es amar y ser amado por los demás.

Entendemos, por tanto, que una de las fuentes principales de la felicidad es establecer relaciones significativas, cercanas e íntimas (Palomera, 2008), en las que son especialmente relevante los vínculos que se establecen en la familia, que fueron denominados por Bowlby (1969) como *vínculos de apego*. La relación entre el vínculo de apego y la felicidad (Greco, 2019; Guerra-Bustamante, 2013) requiere atender las condiciones para establecer un apego seguro que facilitará que la familia busque educar en la felicidad.

Una de las cualidades de un buen vínculo de apego, lo que se conoce como *apego seguro*, es que los hijos perciban que sus padres los aceptan (Amelia-Páez, 2019). Esta aceptación incondicional implica el reconocimiento como ser único e irrepetible de cada uno de los hijos, es decir, el descubrimiento de un quién (Rodríguez-Sedano & Costa-París, 2018). Los hijos pueden alcanzar la aceptación personal porque, en principio, la han recibido de sus primeros vínculos de apego; la aceptación incondicional que los padres ofrecen facilita que se acepten a sí mismos (Branden, 1995), de ahí la importancia de establecer en la familia un vínculo seguro, empático y disponible a las necesidades del niño. Esa empatía permite que se sientan comprendidos, lo que acerca a la felicidad (Alonso & González, 2023) y también facilita aprender a aceptar y comprender a los demás.

Antes de aceptar sin condiciones a los hijos, es necesario conocerlos y dedicar tiempo para reconocerlos en su singularidad (Ceriotti, 2019). Aceptar sin condiciones a los hijos supone que se sientan amados como quiénes son (Alvira, 1998), lo que les ayuda a ser felices. Esta aceptación también pasa por ayudarles a aceptar sus propias emociones, recordándoles que se les quiere, sientan la emoción que sientan (Bisquerra, 2011).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

Asimismo, Fernández-Berrocal y Extremera (2009) exponen la correlación entre la inteligencia emocional y un mayor nivel de felicidad, por lo que proponemos, durante el aprendizaje de ser feliz, tener en cuenta algunas pautas relacionadas con la educación emocional como, por ejemplo, favorecerles la expresión de las emociones (Bisquerra, 2011), también de las negativas, evitando frases que los lleven a ignorar dichas emociones y a no manifestarlas. Según Goleman (1995), la capacidad de reconocer, comprender y gestionar nuestras emociones tiene un papel decisivo en nuestra felicidad. Este mismo autor distingue entre gestionar y controlar las emociones: gestionar se refiere a un manejo de las emociones que implica aceptar y responder a ellas de manera adecuada, mientras que, el control, se enfoca en suprimir dichas emociones, lo que trae consigo efectos negativos sobre la felicidad.

En síntesis, planteamos que la familia favorezca este ambiente de validación emocional como un proceso de aceptación de la experiencia emocional. En este sentido, es más fácil que los hijos puedan aceptar sus propias reacciones emocionales cuando los adultos acogen dichas emociones y les ayuden a gestionarlas para lograr un crecimiento personal (Orón, 2016).

Otra clave pedagógica consiste en enseñar a tolerar la frustración como parte de la educación emocional (Bisquerra, 2011). La tolerancia a la frustración implica ser capaz de aceptar nuestros errores y fallos; enseñar dicha capacidad supone aceptar que las cosas no salen como se planeaban (Duarte, 2023). Esto requiere considerar la presencia de dificultades y sufrimientos. El dolor, la incomodidad y la frustración son ineludibles en esta vida y, por tanto, forman parte del camino de la aceptación. La familia, al ser el primer núcleo que acoge al hijo, es el lugar en el que también se experimentan las primeras alegrías y frustraciones.

En este sentido, enseñar a tolerar la frustración y que el error pueda ser una forma de aprendizaje (Duarte, 2023) facilita asumir los sufrimientos de la vida. Esta cualidad es esencial para enfrentarse al mundo hedonista de hoy, que busca liberarse hasta de los más pequeños sufrimientos, lo que dificulta ese acercamiento a la felicidad, sobre todo si se considera como sentir emociones positivas. Entendemos, sin embargo, que la felicidad consiste en algo

más que sentir emociones positivas y librarnos de las negativas, como venimos argumentando en este artículo. Por eso, subrayamos que la felicidad se deriva de la aceptación personal y de la donación a los demás. Es posible afirmar que la aceptación de los sufrimientos y, por tanto, la tolerancia a la frustración, puede acercarnos a ella.

Por último, planteamos que cultivar la gratitud también es una forma de acercarnos a la aceptación y la felicidad. Según Emmons (2013), la gratitud es una clave para lograr la felicidad, ya que permite una perspectiva que aprecia lo valioso de la vida. Además, la relación entre la gratitud y los niveles de felicidad ha sido constatada por diversos autores (Martin, 2007; Palomera, 2008; Seligman, 2002, 2004; Arroyo-Tovar, 2021; Alonso & González, 2023). El agradecimiento consiste en apreciar nuestras cualidades, así como las contribuciones de los demás, lo que nos hace sentir valiosos (Martin, 2007).

Para aceptarnos y aceptar a la realidad que tenemos, es imprescindible el agradecimiento; la gratitud facilita el cultivo de la resiliencia y de la aceptación (Hanson, 2013). Por su parte, Palomera (2008) sugiere dedicar tiempo a reflexionar sobre los aspectos de la vida con lo que nos sentimos agradecidos y sobre qué personas han sido significativas con su influencia positiva, además de expresarles dicha gratitud.

En segundo lugar, una vez lograda la aceptación personal, se da paso a la donación, es decir, a una entrega a los demás que da sentido al propio vivir y conduce a la felicidad (Granados, 2007). Según Seligman (2002, 2004), la felicidad requiere una vida significativa que busque ayudar a los demás. Por ello, para educar en la felicidad proponemos una educación basada en la generosidad, en el servicio y en enseñar a pedir perdón.

Educar en la generosidad es esencial para darse a los demás y alcanzar esa felicidad que se ha mencionado: "Existe un nexo inseparable entre felicidad y generosidad (...) salirse de la propia existencia y encontrar trascendencia y significado humano a la vida, en aportar algo a la vida de otros" (Ortiz-Ocaña, 2013, p. 80). Esta generosidad está ligada al servicio y constituye un rasgo de

la familia (Rodríguez-Sedano & Costa-París, 2018). Efectivamente, la generosidad otorga una nueva visión al quehacer diario y es la familia el primer lugar en el que se aprende y en el que la persona experimenta la necesidad y el gozo de esa donación y cuidado del otro (Ceriotti, 2019). En concreto, un modo de inculcar esta experiencia de servicio en los hijos es mediante la colaboración conjunta en las tareas del hogar, plantear estas como un servicio a los demás y emplear ese momento para estrechar los lazos familiares.

Otro aspecto de la educación en la generosidad consiste en enseñar a compartir. Sin embargo, no se puede obligar a compartir, sino que es más efectivo enseñar a dar a través del ejemplo, que los padres muestren y reflejen esa generosidad en su actuar. Es imprescindible, por tanto, que los padres sean un modelo para sus hijos (Elías et al., 2014), pudiendo mostrar en el día a día cómo comparten desde cosas pequeñas como comida, artículos personales, incluso hasta su tiempo, dedicándolo a los demás.

Así, los hijos aprenden a compartir juguetes, pertenencias y, a largo plazo, su propio tiempo mediante el voluntariado, por ejemplo. Este compartir, dar con generosidad, es el preludio para darse a los demás y para acercarse a una mayor felicidad. Al respecto, los resultados encontrados por López et al. (2020) muestran que, el hecho de estar con los demás, ser generosos, compartir y ayudar, contribuye a una mayor felicidad.

También destacamos la necesidad de enseñar a pedir perdón para restaurar los vínculos personales. Se ha estudiado la relación entre el perdón y la felicidad (Ercengiz et al., 2022; Rana, 2014) y el perdón vinculado con conductas de reconciliación y menos deseos de venganza (McCullough & Worthington, 1995).

El perdón nos libera de la preocupación del daño que nos han hecho a nosotros y a los seres queridos (Martín, 2007). Por tanto, los padres, como modelos, pueden servir de ejemplo pidiendo perdón cuando se han equivocado o han dicho alguna palabra hiriente hacia los hijos. A este respecto, tomar la iniciativa de restaurar la relación supone un ejemplo que sirve a los hijos para

aprender a pedir perdón tanto a sus padres como a sus hermanos o iguales, acercándolos a esa reconciliación con el otro, a volver a compartir, a relacionarse con los demás.

Finalmente, exponemos algunas evidencias que denotan que, en ese hogar, se tiene presente el aprendizaje para ser feliz, tal y como se ha comentado en este artículo. Algunas muestras son el optimismo, la alegría y el buen humor, las cuales se pueden observar porque son reconocibles fácilmente en los hogares felices.

El optimismo es uno de los rasgos más estudiados en la investigación sobre la felicidad (Bisquerra, 2011; Palomera, 2008; Demirtaş, 2020), asimismo, previene la ansiedad (Pavez et al., 2012). De algún modo, hay distintas formas de ser optimista, por eso, cada familia lo es a su manera. El optimismo es la predisposición para esperar y ver lo mejor de las cosas (Teruel-Melero, 2009), a mirar el futuro con una actitud más favorable (Alpízar-Rojas & Salas-Marín, 2012). Según Teruel-Melero (2009), la ilusión y la esperanza son dos ejes del optimismo que acercan a la felicidad. Vivir con esperanza, teniendo ilusiones acerca del futuro y eliminando, por tanto, una visión catastrofista de la vida reflejaría un hogar feliz.

La alegría, por su parte, constituye otra manifestación de la felicidad (Alvira, 1998) y está presente en la persona que confía en ser amada (Izard, 1977). Si los miembros de la familia se aceptan a sí mismos, la persona constata ese amor de los padres, lo que se refleja a través de la alegría y el gozo. Por eso, la persona alegre lo es en sus relaciones con los demás y lo manifiesta con aquellos que están a su alrededor. En este sentido, Arroyo-Tovar (2021) muestra la relación entre la alegría y un mayor bienestar de la persona. La alegría sería necesaria para vivir en un ambiente feliz, para tener calidad de vida familiar, para conseguir un hogar funcional, para relacionarse, para crecer, para aprender, etc. La alegría se cultiva en los pequeños momentos del día a día (Horno-Goicoechea, 2018), hasta llegar a lo que Freire (2012) denomina *felicidad inadvertida*, que se da en los pequeños detalles cotidianos.

Por último, la alegría se encuentra muy unida al sentido del humor. Bisquerra (2011) identifica el sentido del humor con relativizar situaciones conflictivas que alegran la vida. El buen humor, por tanto, también debería estar presente en un hogar feliz. Según Isaacs (2003), el buen humor facilita asumir la responsabilidad de la propia vida sin sentirse abatido o desgraciado. El sentido del humor también se correlaciona con el bienestar subjetivo (Berrios-Martos et al., 2012) y contribuye a la educación emocional (Bisquerra, 2011) que, como hemos visto, acerca a la felicidad. Según Frankl (2015), el humor proporciona la distancia suficiente para sobreponerse a cualquier situación. Por eso, recalcamos que, en la familia, se puede enseñar a vivir con humor relativizando las dificultades del día a día, organizando y participando en actividades lúdicas, etc.

En definitiva, el optimismo, el humor y la alegría son características y manifestaciones que dan cuenta de que, en un hogar, se dan la aceptación y donación propias de una felicidad auténtica. Por ello, cultivarlas en el hogar va de la mano de educar en la felicidad, ya que manifiestan que la persona se sabe acogida, querida por quién es y ello la capacita para donar su vida y su tiempo a los demás por el único motivo de ser quien es.

Conclusiones

En este artículo se ha planteado que, la felicidad, es dar el bien que se posee, el cual puede ser poseído de forma natural, al poseer bienes o, de forma inmaterial, al poseer hábitos. Por ello, dar el bien al otro, ayudarle a vivir la virtud implica el crecimiento de la propia vida moral, lo que, siguiendo a Aristóteles (1985), tiene sentido porque, a quien así actúa, le ayudará a ser más feliz. Por tanto, *ser feliz* requiere darse a los demás, lo que puede ejecutarse de dos modos: dar bienes materiales o ayudar al otro a vivir la virtud.

Igualmente, hemos recalcado la necesidad de educar en la felicidad, ya que es posible un aprendizaje de cómo ser feliz. Sin duda, en la sociedad actual, al ver las estadísticas negativas entre los jóvenes con respecto a sus valores, es más necesario que nunca hablar de la felicidad. Sin embargo, al ser una

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

cuestión tan personal e íntima se ha convertido en un tema tabú del que no se quiere hablar y, por prudencia, nadie se atreve a preguntar a los demás si son felices o por qué lo son.

El estudio de lo que Aristóteles (1985) ha denominado *felicidad*, en su ética, es el eje que vertebra nuestra propuesta, ya que, si ser feliz es el fin último del ser humano, se supone que debería ser el aprendizaje más relevante. En este sentido, se ha subrayado que la felicidad no es únicamente alcanzar el bienestar emocional, porque la felicidad es el fin del ser humano, mientras que, las emociones, son parte de lo que somos, pero somos más que nuestras emociones. Estar contento o alegre y vivir con optimismo contribuyen a ser feliz, pero no se identifican con la propuesta aristotélica de felicidad en conexión con la excelencia en la virtud.

Asimismo, se ha concluido que, la felicidad requiere de la aceptación propia, personal, como parte del bienestar emocional, porque, además, aceptarse es condición para poder darse a los demás. No es posible una auténtica donación a los otros sin una previa aceptación personal, la cual debe incluir una aceptación de aquello que somos, de las cualidades que tenemos y, también, de la persona que cada quién es. Igualmente, la aceptación tiene que ser entendida respetando el triple nivel: el afectivo, el de la naturaleza recibida y su perfeccionamiento y el del acto del ser personal. A este respecto, es fundamental conocer que lo más propio de la persona es amar y que esta actividad consiste en la estructura donal de aceptar y dar.

El aprendizaje de cómo ser feliz requiere atender bien a lo que cada persona es, siendo prioritario este descubrimiento en la familia, lugar en el que uno se reconoce como es y aprende a aceptarse y a darse a los demás. Por eso, es en la familia en la que se aprende a vivir las diferentes virtudes relacionadas con la felicidad, como la generosidad, la alegría, el pedir perdón. El aprendizaje de las virtudes es más que la socialización, ya que el mero hecho de convivir en el ámbito familiar no es suficiente para vivir la virtud, se requiere el empeño de los padres para que sus hijos vivan conforme a la excelencia de la virtud. Por tanto, es en la familia donde uno aprende a ser valorado y acogido como es.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

Se ha subrayado que, el cuidado de la educación en la familia, contribuye a la mejora de la sociedad, ya que, las familias con miembros felices, aportan alegría, optimismo y generosidad a las relaciones sociales. Por tanto, mejorar las relaciones en el hogar conforme a la virtud trae consigo una clara contribución a la mejora social. En este sentido, si queremos mejorar las estadísticas sociales de suicidio, frustración, depresiones, falta de tolerancia al fracaso, etc., el camino por seguir es mejorar la educación de la felicidad en la familia.

En el artículo, se ha propuesto que las características de un hogar feliz son la alegría, el optimismo y el buen humor. Por eso, entender el significado de los conceptos de *felicidad* y *alegría* trae consigo una forma de donación al otro. Estar alegre se ha asociado a cánones generales basados en el éxito profesional, a la falta de sufrimiento o a ser valorado. Sin embargo, la alegría como exteriorización va más allá de conseguir cosas materiales. Tampoco la auténtica alegría que nos hace felices se queda en la mera manifestación externa, de manera que esta no siempre va asociada ni tiene porque estarlo a actuaciones tales como el sonreír. Por eso, la alegría auténtica y real no es artificial, no es forzar un gesto para sonreír.

Además, la educación de la felicidad va más allá de promover emociones positivas. Según Frankl (2010), la felicidad no es algo que se pueda *fabricar,* tampoco se puede perseguir, pues, precisamente, cuanto más se la persigue y se la busca, entendiéndola como placer, menos se alcanza. En este sentido, se han planteado dos claves que constituirían estas condiciones para un hogar feliz: la aceptación y la donación. Según esto, educar así requiere la aceptación incondicional de los padres a los hijos.

Esto, facilita que los hijos también se acepten a sí mismos y a su mundo afectivo, condición necesaria para la posterior gestión emocional. Igualmente, implica aprender a aceptar los sufrimientos y dificultades de la vida para afrontarlos con una actitud distinta. Por su parte, educar en la donación también implica hacerlo en la generosidad, en el compartir y en el pedir perdón, primordialmente a través del ejemplo. Por tanto, educar en un hogar feliz es algo

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

que se da en la cotidianeidad del día a día y que está al alcance de todos los hogares, por lo que se puede aprender a ser feliz, o sea, se puede educar en la felicidad.

Declaración de contribución de autoría

La investigadora principal, Carmen María Martínez Conde, elaboró el marco teórico, contribuyó en la redacción y la revisión de la versión final del manuscrito. Fátima Ruiz Fuster, coinvestigadora, participó en la elaboración del marco teórico, en la redacción y revisión de la versión final del manuscrito. Josu Ahedo Ruiz, coinvestigador, participó en la elaboración del marco teórico, en la redacción y revisión de la versión final del manuscrito.

Conflicto de intereses

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 del 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

Alpízar-Rojas, H. Y., & Salas-Marín, D. E. (2012). El papel de las emociones positivas en el desarrollo de la Psicología Positiva. *Revista Wímb Lu*, 5(1), 65-83. https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/wimblu/article/view/1188

Ahedo, J., & Millán-Ghisleri, E. (2023). La tarea del educador como ayuda a la integración personal orientada a la felicidad. *Revista Complutense de Educación*, *34*(3), 691-699. https://doi.org/10.5209/rced.83672

Alonso, L. C., & González, J. C. S. (2023). Positive Education in Spain: A Review of its Empirical Evidence [La Educación Positiva en España; revisión de su evidencia empírica]. *Revista Complutense de Educacion*, *34*(1), 81-93. https://doi.org/10.5209/rced.77153

Alvira, R. (1998). *El lugar al que se vuelve: Reflexiones sobre la familia*. EUNSA.

Amelia-Páez, A. R. (2019). Vínculo de apego, estilos parentales y empatía en adolescentes. *Interdisciplinaria*, *36*(2), 23-38. https://doi.org/10.16888/interd.2019.36.2.2

Arroyo-Tovar, R. (2021). *Felicidad y equilibrio de vida: una aproximación al bienestar personal.* Ecoe Ediciones.

Aristóteles. (1985). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia* (J. Pallí, Trad.). Gredos. https://posgrado.unam.mx/filosofia/pdfs/Aristoteles__Etica-a-Nicomaco-Etica-Eudemia-Gredos.pdf

Berrios-Martos, M., Pulido-Martos, M., Augusto-Landa, J. M., & López-Zafra, E. (2012). La inteligencia emocional y el sentido del humor como variables predictoras del bienestar subjetivos. *Psicología Conductual*, *20*(1), 211-227.

Bisquerra, R. (2008). *Educación para la ciudadanía. El enfoque de la educación emocional*. Wolters Kluwer.

Bisquerra, R. (2011). *Educación emocional: propuestas para educadores y familia.* Desclée de Brouwer.

Bowlby, J. (1969). A*ttachment and Loss: Attachment* (Vol. 1) [Apego y Pérdida: Apego]. Basic Books.

Branden, N. (1995). *Los seis pilares de la autoestima* (Vol. 2). Paidós.

Branden, N. (2010). *Cómo mejorar su autoestima*. Paidós.

Bruckner, P. (2001). *La euforia perpetua. Sobre el deseo de ser feliz* (E. Castejón, Trad.). Tusquets Editores. (Obra original publicada en 2000)

Ceriotti, M. (2019). *Erótica y materna: un viaje al universo femenino* (E. Álvarez, Trad.). Rialp. (Obra original publicada en 2018)

Csíkszentmihályi, M. (1998). *Aprender a fluir* (A. Colodrón, Trad.). Kairós.

Crossley, A., & Langdridge, D. (2005). Perceived Sources of Happiness: A Network Analysis [Fuentes percibidas de felicidad: un análisis de red]. *Journal of Happiness Studies: An Interdisciplinary Forum on Subjective Well-Being*, *6*(2), 107-135. https://doi.org/10.1007/s10902-005-1755-z

Diener, E., Suh, E. M., Lucas, R. E., & Smith, H. L. (1999). Bienestar subjetivo: Tres décadas de progreso. *Boletín Psicológico*, *125*, 276-302.

Demirtaş, A. S. (2020). Optimism and happiness in undergraduate students: Cognitive flexibility and adjustment to university life as mediators [Optimismo y felicidad en estudiantes de pregrado: flexibilidad cognitiva y adaptación a la vida universitaria como mediadores.]. *Anales De Psicología*, *36*(2), 320-329. https://doi.org/10.6018/analesps.381181

Duarte, M. (2023, 24 de abril). Una mente más fuerte: ¿Cómo mejorar nuestra tolerancia a la frustración para lograr un bienestar integral? *El Comercio. https://elcomercio.pe/bienestar/crecimiento-personal/tolerancia-a-la-frustacion-una-mente-mas-fuerte-como-mejorar-nuestra-tolerancia-a-la-frustracion-para-lograr-un-bienestar-integral-pensamientos-irracionales-perspectiva-negativa-resiliencia-habilidades-de-afrontamiento-aceptacion-noticia/*

Elías, M. J., Tobias, S. E., & Friedlander, B. S. (2014). *Educar con inteligencia emocional: Cómo conseguir que nuestros hijos sean sociables, felices y responsables* (J. Tobías, Trad.). Penguin Random House. (Obra original publicada en 2011)

Emmons, R. A. (2013). *Gratitude Works! A 21-Day Program for Creating Emotional Prosperity* [¡La gratitud funciona! Un programa de 21 días para generar prosperidad emocional]. Jossey-Bass.

Ercengiz, M., Safalı, S., Kaya, A., & Turan, M. E. (2022). A hypothetic model for examining the relationship between happiness, forgiveness, emotional reactivity and emotional security [Un modelo hipotético para examinar la relación entre la felicidad, el perdón, la reactividad emocional y la seguridad emocional]. *Current Psychology*, *29*, 1-15. https://doi.org/10.1007/s12144-022-02909-2

Fernández-Berrocal, P., & Extremera, N. (2009). La Inteligencia Emocional y el estudio de la felicidad. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 66*, 85-108.

Fordyce, M.W. (1983). A program to increase happiness: Further studies [Un programa para aumentar la felicidad: más estudios]. *Journal of Counseling Psychology*, *30*(4), 483-498. https://doi.org/10.1037/0022-0167.30.4.483

Francisco. (2016). *La Alegría del amor. Amoris laetitia*. Edibesa.

Frankl, V. (2010). *El hombre doliente: Fundamentos antropológicos de la psicoterapia* (Diorki, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 1975)

Frankl, V. (2015). *El hombre en busca de sentido* (Alberto Ciria, Ana Schulz, Trad.). Herder.

Freire, J. B. (2012). *La felicidad inadvertida*. EUNSA.

Goleman, D. (1995). *Inteligencia emocional*. Kairós.

González-Arratia, N. I. (2001). *La autoestima. Medición y estrategias de intervención a través de una experiencia en la reconstrucción del ser.* Universidad Autónoma del Estado de México.

González-Martínez, M. T. (1999). Algo sobre la autoestima. Qué es y cómo se expresa. *Aula*, *11*, 217-232.

Granados, T. M. (2007). *Felicidad y autoestima*. Ediciones Internacionales Universitarias.

Greco, C. (2019). Apego y percepción de felicidad en la mediana infancia: una aproximación a su estudio. *Revista De Psicología*, *9*(17), 105-116. https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/RPSI/article/view/2424

Guerra-Bustamante, J. (2013). *Inteligencia emocional, apego y felicidad en adolescentes: un estudio intercultural entre España y Argentina* [Tesis de doctorado, Universidad de Extremadura]. Dehesa. Repositorio institucional.

Hanson, R. (2013). *Hardwiring Happiness: The New Brain Science of Contentment, Calm, and Confidence* [La felicidad conectada: la nueva ciencia cerebral de la satisfacción, la calma y la confianza]. Harmony/Rodale.

Horno-Goicoechea, P. (2018). *Educando la alegría*. Desclée de Brouwer.

Iglesias, J. (2017). Introducción: felicidad y sociedad. En J. Iglesias y R. De Juan. (Eds.)., *La felicidad de los españoles,* (pp. 11-46). Tecnos.

Isaacs, D. (2003). *La educación de las virtudes humanas y su evaluación.* EUNSA.

Izard, C. E. (1977). *Human Emotions* [Emociones humanas]. Plenum Press.

Kahneman, D. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. Debate.

López, M., Picazo, C., & Gamboa, J. P. (2020). Análisis de la felicidad durante el tiempo libre: el papel de la conducta prosocial y material. *Diversitas: Perspectivas en Psicología*, *16*(2), 233-244. https://doi.org/10.15332/22563067.6291

Lyubomirsky, S., & Sheldon, K. M. (2005). Pursuing Happiness: The Architecture of Sustainable Change [En busca de la felicidad: la arquitectura del cambio sostenible]. *Review of General Psychology, 9*(2), 111-131. https://doi.org/10.1037/1089-2680.9.2.111

Marías, J. (1995). *La felicidad humana*. Alianza Editorial.

Martin, M. W. (2007). Happiness and Virtue in Positive Psychology [La felicidad y la virtud en la psicología positiva]. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *37*, 89-103. https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.2007.00322.x

Mateu, G. (1991). *Educar para la felicidad*. Sociedad de educación Atenas.

McCullough, M. E., & Worthington Jr., E. L. (1995). Promoting Forgiveness: A Comparison of Two Brief Psychoeducational Group Interventions With a Waiting-List Control [

Promoción del perdón: una comparación de dos breves intervenciones psicoeducativas grupales con un control en lista de espera]. *Counseling and Values*, *40*(1), 55-68. https://doi.org/https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.1995.tb00387.x

Mora, F. (2014). *¿Está nuestro cerebro diseñado para la felicidad?* Alianza Editorial.

Otero, O., & Corominas, F. (1988). *Hacer familia hoy*. Palabra.

Orón, J. V. (2016). Nueva propuesta de educación emocional en clave de integración y al servicio del crecimiento. *Metafísica y Persona: Filosofía, conocimiento y vida*, *8*(16), 91-152.

Ortiz-Ocaña, A. (2013). *Pedagogía del amor y la felicidad*. Ediciones de la U.

Palomera, R. (2008). Educando para la felicidad. En E. G. Fernández-Abascal (Ed.), *Emociones Positivas*. (pp. 247-273). Pirámide.

Pavez, P., Mena, L., & Vera-Villaroel, P. (2012). El rol de la felicidad y el optimismo como factor protector de la ansiedad. *Universitas Psychologica*, *11*(2), 369-380.

Piá, S. (1999). La «Antropología trascendental» de Leonardo Polo. *Studia Poliana, 1*, 101-115. https://doi.org/10.15581/013.26129

Polo, L. (2015). *Epistemología, creación y divinidad.* EUNSA.

Polo, L. (2016). *Antropología trascendental*. EUNSA.

Polaino-Lorente, A. (2004). *Familia y autoestima*. Ariel.

Rana, S. (2014). Forgiveness: A determinant of adolescents' happiness. *Indian Journal of Positive Psychology* [Un determinante de la felicidad de los adolescentes]. *Hisar*: *Indian Association of Health, Research and Welfare*, *5*(9), 1119-1123. https://www.i-scholar.in/index.php/ijhw/article/view/91959

Rodríguez-Sedano, A., & Costa Paris, A. (2018). La familia desde el amar personal. *Studia Poliana*, *20*, 225-239. https://doi.org/10.15581/013.20.225-239

Rojo, C. M. (2005). *El concepto de felicidad en Santo Tomás de Aquino*. Romae: Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae.

Romera, M. (2017). *La familia. La primera escuela de las emociones*. Destino.

Rosenman, I., & Smith, C. (2001). Appraisal theory: Overview, Assumptions, Varieties, Controversies [Teoría de la valoración: visión general, supuestos, variedades y controversias]. En K.R. Scherer, A. Schorr & T. Johnstone (Eds.), *Appraisal Processes in Emotion. Theory, methods, research* (pp. 3-19). Oxford University Press.

Sánchez, R., & Méndez, R. (2011). Elementos mediadores de la felicidad y el bienestar subjetivo en hombres y mujeres. *Revista costarricense de psicología*, *30*(45), 51-76.

Segundo-Casimiro, H. R. (2021). Factores de resiliencia y autoestima asociados a la felicidad en estudiantes de educación secundaria. *Revista ConCiencia EPG*, *6*(2), 132-142. https://doi.org/10.32654/CONCIENCIAEPG.6-2.1

Seligman, M. (2002). *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment* [Felicidad auténtica: cómo utilizar la nueva psicología positiva para alcanzar su potencial de realización duradera]. The Free Press.

Seligman, M. (2004). Can happiness be taught? [¿Se puede enseñar la felicidad?]. *Daedalus*, *133*(2), 80-87.

Sellés, J. F. (2006). *Antropología para inconformes*. Rialp.

Teruel-Melero, M. P. (2009). A propósito del optimismo. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, *66*(3), 217-230.

Tomás de Aquino. (2007). *Acerca del ente y la esencia* (C. A. Taubenschlag, Trad.). Edibesa.

Viladrich, P. J. (2005). *El valor de los amores familiares*. Instituto de Ciencias para la Familia.

Zagal, H. (2013). *Felicidad, placer y virtud: la vida buena según Aristóteles*. Ariel.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4930

Forma de citar este artículo en APA:
Zielinski, J. M. (2025). Discursos escatológico-utópicos en la teología cristiana de la liberación, modernidad filosófica y modernización capitalista: un análisis sobre su significación filosófico-social. *Perseitas, 13,* 140-173. **DOI:** https://doi.org/10.21501/23461780.4990

DISCURSOS ESCATOLÓGICO-UTÓPICOS EN LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LA LIBERACIÓN, MODERNIDAD FILOSÓFICA Y MODERNIZACIÓN CAPITALISTA: UN ANÁLISIS SOBRE SU SIGNIFICACIÓN FILOSÓFICO-SOCIAL[a]

Eschatological-utopian discourses in Christian liberation theology, philosophical modernity and capitalist modernization: an analysis of their philosophical-social significance

Artículo de investigación

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4990

Recibido: mayo 17 de 2024. Aceptado: septiembre 23 de 2024. Publicado: marzo 10 de 2025

Juan Matías Zielinski[*]

[a] Artículo derivado de tesis doctoral, titulada: "De la Redención a la Liberación. Modulaciones filosófico-teológico políticas sobre la 'justicia mesiánica' en el Nuevo Pensamiento contemporáneo, judeo-europeo y cristiano-latinoamericano", dirigida por la Dra. Alcira B. Bonilla (UBA-CONICET, Argentina), codirigida por la Dra. Silvana Rabinovich (UNAM, México) y financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina).

[*] Doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becario Interno Posdoctoral del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas (ICI-UNGS). Codirector del proyecto de investigación UBACyT: "Culturas, ciudadanías y derechos. Investigación filosófica intercultural nuestroamericana liberadora sobre reconocimiento y justicia". ORCID: 0000-0002-0581-5458. Correo electrónico: jmzielinski@gmail.com

OPEN ACCESS

Resumen

En este escrito se analiza un aspecto central de la significación filosófico-social de la teología cristiana de la liberación, a saber, el vínculo teórico que se propuso, en algunos de sus discursos, entre los grandes hallazgos de la Modernidad filosófica y la ideología de los proyectos de modernización implantados en América Latina, a partir del horizonte de sentido de una escatología-utopía liberacionista. En esta última, se condensa la cuestión del tipo de relación que establecieron algunos planteos, inscriptos en esta corriente de pensamiento teológico, entre el ámbito trascendente de la "escatología-salvación" y el inmanente de la "praxis histórico-política". El artículo consta de cuatro instancias de análisis específicas; en la primera, se realiza una presentación sucinta de la teología cristiana de la liberación; en la segunda, un análisis del vínculo entre su formulación teórica y el horizonte hermenéutico de la modernidad filosófica; en la tercera, se examina su postura crítica ante los proyectos de modernización capitalistas-desarrollistas; por último, se analiza su interpretación de las nociones: *escatología* y *utopía*, que se desarrollan en algunos textos clave de dos de sus autores más significativos: Gustavo Gutiérrez (2009) e Ignacio Ellacuría (2008a, 2008b), considerando como eje de análisis la conexión entre las esferas de la *salvación* y la *praxis histórica*.

Palabras clave

Desarrollismo; Escatología; Liberación; Modernidad; Modernización; Teología; Utopía.

Abstract

This article analyses a central aspect of the philosophical-social significance of Christian liberation theology: the theoretical link proposed in some of its discourses between the great findings of philosophical Modernity and the ideology of the modernization projects implemented in Latin America from the horizon of meaning of a liberationist eschatology-utopia. The question of "liberationist eschatology" reveals the mode of relationship established by some approaches within this theological thought between the transcendent sphere of "eschatology-salvation" and the immanent sphere of "historical-political praxis". Four main elements are analyzed: First, a brief presentation of Christian liberation theology; second, the relationship between its theoretical formulation and the hermeneutic horizon of philosophical Modernity; third, its critique of capitalist-developmentalist modernization projects; and fourth, its interpretation of the concepts of "eschatology" and "utopia" in key texts by two of its most important authors: Gustavo Gutiérrez (2009) and Ignacio Ellacuría (2008a, 2008b), from the connection between the spheres of "salvation" and "historical praxis".

Keywords

Development; Eschatology; Liberation; Modernity; Modernization; Theology; Utopia.

Introducción

En este escrito se analiza, desde una perspectiva estrictamente filosófica, la resemantización de las nociones escatología y utopía que llevaron a cabo algunos discursos teológico-liberacionistas latinoamericanos, como piedra de toque de la reconceptualización de la idea mesiánica, de su inscripción en el horizonte de la Modernidad filosófica y de su crítica a los proyectos de modernización capitalista-desarrollista en Latinoamérica.

En términos generales, por Modernidad se entiende aquel proceso, iniciado en 1492 con la conquista de América, mediante el cual Europa se consolidó progresivamente como centro por la constitución originaria de Amerindia como periferia (Dussel, 2012, pp. 345-349), a partir de la instauración de un *sistema-mundo* colonial modulado por la coexistencia del eurocentrismo, el colonialismo y el capitalismo (Dussel, 2016, p. 332). De sus diferentes etapas, el texto indaga por la recepción creativa del pensamiento teológico-liberacionista latinoamericano de los grandes hallazgos de la Modernidad madura, iniciada con la revolución científica del siglo XVII y las consecuentes revoluciones político-burguesas de los siglos XVII y XVIII —Revoluciones francesa (1789) e industrial (1815)—, montadas sobre la Ilustración, en especial, la alemana y la francesa, y su impregnación cultural al resto del globo, *modernizaciones periféricas*. Uno de esos hallazgos histórico-filosóficos, a la par que la democratización, la ideologización y la politización (Koselleck, 2003, p. 46), fue el fenómeno de la *secularización*[1], así como también una concepción del curso histórico (*temporalización*, *futurocentrismo*) basada en la idea moderna de *progreso*[2].

[1] En referencia al contexto europeo, Jean-Claude Monod comenta que "la secularización 'cubre', por un lado, la emancipación del 'mundo' cultural y social de Occidente respecto de la religión, y, por el otro, la disimulada 'metabolización' de esta última en el propio fondo de esa modernidad 'laica'" (2015, p. 48).

[2] Esta idea implicó un tipo de significación ya no de carácter suprahistórico (de recurso a lo exterior, trascendente y/o divino), sino metahistórico, un ideal regulativo inmanente caracterizado por la aproximación asintótica y el aplazamiento infinito (Koselleck, 2021, p. 167; Navarrete Alonso, 2012, pp. 321-322). Dicha concepción teleológica condensó el proceso mediante el cual el progressus (perfeccionamiento del mundo, apoyado en la mejora del conocimiento y de la moral) reemplazaba de modo creciente el profectus transhistórico de la visión religiosa (espiritual, referido al plan salvífico de Dios) (Koselleck, 2003, p. 58). Aunque en cierto sentido esta idea puede ser entendida como una "mundanización de las metas cristianas" (Koselleck, 2003, p. 55), no debe ser reducida a una secularización de la escatología judeo-cristiana. En primer término, porque con ella la voluntad del ser humano se impuso a la voluntad de Dios. En segundo término, porque la "aceleración" moderna remite a un progreso cuantificable en el tiempo natural (rectilíneo y uniforme), mientras que el acortamiento temporal del horizonte escatológico-apocalíptico indica la supresión de la regularidad del tiempo natural (Koselleck, 2003, p. 54).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4990

Con respecto al primero, y sin poder dar cuenta de las múltiples implicancias y consecuencias del proceso secularizatorio europeo, solo se aclara que, para pensar el desenvolvimiento de este fenómeno en las naciones periférico-neocoloniales, es necesario considerar, desde una perspectiva descolonial crítica (Panotto, 2022), la existencia de "secularizaciones múltiples", producto de diversas formas históricas, geoculturales y geopolíticas de modernización (Casanova, 2017).

Sobre el segundo, vale mencionar que, desde la década del cuarenta, el macrodispositvo del progreso tuvo en América Latina un heredero legítimo: el *desarrollo*, que asumió buena parte de los atributos que antes fueron predicados del "progreso indefinido", lema de ciertas vertientes de la Modernidad ilustrada, liberal e industrialista, extranjera y regional. Aquellas teorías clásicas de la modernización constituyeron un caso icónico de *nortecentrismo*, básicamente porque concibieron la entrada a la Modernidad de la periferia global como una repetición necesaria de las etapas y de los procesos históricos acaecidos en los "países desarrollados", lo que trajo consigo, además, una creencia tácita en la fuerza irrefrenable de la racionalidad instrumental, el secularismo y el industrialismo (Larraín, 2005, p. 24). En definitiva, se trata del asunto problemático de la posible (o imposible) implantación de la Modernidad europea en la periferia y del *desarrollismo* modernizador como su falacia ideológica inherente (Dussel, 2020, p. 30).

Para analizar la cuestión tematizada, se realiza, primero, una presentación general de la teología cristiano-latinoamericana de la liberación; segundo, una aproximación teórica sobre la localización de la teología cristiano-liberacionista frente a los grandes hallazgos de la Modernidad filosófica; tercero, se muestran las características nodales de su postura ante la modernización desarrollista en América Latina; finalmente, se realiza un análisis filosófico de algunos discursos clave de la reconceptualización de la teología cristiano-liberacionista de las nociones de escatología y utopía y, con ello, del vínculo entre la esfera material de la *praxis* histórica y la trascedente de la salvación.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4990

Teniendo en cuenta el sinnúmero de materiales teológicos disponibles y, particularmente, la amplitud del tema, se consideran sobre todo algunos escritos fundamentales de dos de sus más conspicuos representantes iniciales: *Teología de la liberación. Perspectivas* de Gustavo Gutiérrez (2009) e "Historicidad de la salvación cristiana" y "Utopía y profetismo" de Ignacio Ellacuría (2008a, 2008b), así como algunos estudios complexivos sobre la relación entre esta corriente de pensamiento teológico y la Modernidad filosófica (con sus proyectos de modernización inherentes).

La teología cristiano-latinoamericana de la liberación

Esta corriente de pensamiento teológico[3] significó en su origen —a finales de los años sesenta y, sobre todo, a comienzos de los setenta— un esfuerzo reflexivo de sistematización categorial de la *praxis* liberadora de los y las cristianos y cristianas del decenio precedente, o sea, una contribución especializada del ala intelectual del movimiento socioreligioso del "cristianismo liberacionista" (Löwy, 2019, pp. 139-162). Como formaciones socioculturales novedosas, la teología y el cristianismo de liberación fueron expresión de una cultura socioreligiosa crítica de la Modernidad capitalista y su pretensión modernizante sobre las periferias; en términos teóricos, esto se mostró, especialmente, en su reconceptualización del tópico escatológico, vertebrada por la idea de utopía.

En sus diversas corrientes internas (Scannone, 1982, pp. 19-29) —unas veces complementarias y otras antagónicas entre sí, con trayectorias posteriores de sus autores y autoras a todas luces distintas—, como escuela de pensamiento puso en juego una reflexión teórica desde y sobre la práctica transformadora del cristianismo popular latinoamericano, brindándole con su formulación una fundamentación teológica sistemática al compromiso político motivado por la fe (Dussel, 2008, p. 123).

[3] Resulta imposible dar cuenta en este texto de la heterogeneidad y conflictividad que existió y existe en el interior de esta escuela teológica. Se habla de la "teología cristiana de la liberación" únicamente a fin de explicitar algunos nudos teóricos o ideas-fuerza centrales de su teorización, sin suponer por ello una identidad homogénea del movimiento. Algunos de sus autores insignia, entre los cuales hubo católicos y protestantes son Rubem Alves, Hugo Assmann, Frei Betto, Leonardo Boff, Joseph Comblin, Rubén Dri, E. Dussel, I. Ellacuría, Segundo Galilea, G. Gutiérrez, Carlos Mesters, José Míguez Bonino, Ronaldo Muñoz, Pablo Richard, Juan Luis Segundo, Samuel Silva Gotay, Jon Sobrino, entre otros.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4990

Con el correr del tiempo, y luego de dos intensas décadas de producción teórica articulada en medio de dictaduras militares y realidades políticas y eclesiales sumamente adversas (Martínez Andrade, 2019, pp. 100-101), se hizo patente la consolidación discursiva de su contribución en todas las áreas vertebrales de la reflexión teológica, tal como evidencia, por ejemplo, la publicación en 1990 de la compilación *Mysterium Liberationis*, a cargo de Ellacuría y Jon Sobrino (2008). Por otra parte, es destacable que, desde finales de la década del setenta y comienzos de la del ochenta, comenzaron a desplegarse un conjunto considerable de ramificaciones que nutrieron y complejizaron el núcleo ético-epistémico original (en una operación de "plurificación" de la figura-eje del "pobre").

Algunas de las más importantes, que contribuyeron a que esta corriente se mantenga vigente (Costadoat, 2021), son las teologías feminista, ecofeminista, la de la economía, ecológica, indígena, campesina, afro, *queer*, etc. (Tamayo-Acosta, 2011, pp. 119-171), que tienen una orientación de claro cuño intercultural (Fornet-Betancourt, 2007; Fornet-Betancourt & Tamayo-Acosta, 2005; Panotto, 2022), interreligioso y, en un sentido amplio y con matices, también descolonial (Martínez, 2019; Panotto, 2023, 2024; Tamayo-Acosta, 2017).

Teología cristiano-latinoamericana de la liberación y Modernidad filosófica

A continuación, se detallan las ideas nucleares de la teología cristiana de la liberación con el fin de indicar en qué sentido y de qué manera metabolizó el horizonte hermenéutico y epistémico de la Modernidad filosófica.

Su formulación efectivizó un giro notorio en la producción teológica, fundamentalmente porque asumió, como elementos centrales de su perspectiva, las categorías: *opción por los pobres* —desde la III Conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) en Puebla— y *praxis histórica* (González, 1993, p. 146). La teología de la liberación significó una propuesta alternativa ante la crisis generalizada de las teologías europeas en América Latina, sobre todo, las inscriptas en las tradiciones neotomista y existencialista

cristianas. Con ella, se plasmó un cambio de perspectiva importante, que se basó en una idea renovada del vínculo entre la salvación y el proceso histórico de liberación (Silva, 1989, p. 75). Por ello, esta corriente teológica puede ser entendida como una consolidación superadora de la tradición teológica europea que promovió, desde principios del siglo XX, la historización del pensamiento religioso, en general, y de la escatología, en particular (Tamayo-Acosta, 1993, pp. 276-308)[4].

En esta dirección, su planteo implicó una ruptura en, al menos, dos frentes definidos; por un lado, con la metafísica greco-romana adoptada por la teología tradicional, caracterizada por un idealismo antihistórico plagado de antinomias: cuerpo-alma, materia-espíritu, historia-suprahistoria, natural-sobrenatural, etc.; por otro, con la doctrina social reformista de la teología posconciliar europea, la mentada "humanización del capitalismo" de la Democracia Cristiana, de orientación personalista-desarrollista.

En cuanto al primer punto, se trataba del paso de una concepción esencialista de la historia y del ser humano, justificadora de la "natural" o "querida por Dios" desigualdad social, a otra que asumía radicalmente la idea de historicidad, es decir, la praxis histórica en cuanto tal. En esto último, sobresale su consideración del ser humano como fuerza social o agente de la historia, de la autonomía y libertad del curso histórico y su futuro (desacralización del mundo y antiprovidencialismo abstracto), así como la asunción dialéctica de la conflictividad inherente a las contradicciones histórico-sociales –lo que legitima la transformación social en el plano terrenal–. De esta manera, se enlazaba la renovación teológica de la escatología con la creciente revalorización de la praxis histórica y de la acción política (Gutiérrez, 2009, p. 65).

Su *locus enuntiationis* quebró el paradigma dominante de la teología clásica, situándose discursivamente más allá del horizonte intelectual que vertebró la cuasi totalidad del pensamiento filosófico occidental, desde el fisista mundo griego hasta la subjetivista autoposición moderna. Esto implicó romper la identificación entre la alteridad y el mal con la negatividad y el no-ser (filoso-

[4] Se alude a las teologías de la historia, a la teología de la secularización y, en particular, a las teologías políticas y de la esperanza. Sobre la última, considerando la influencia notable que tuvo entre los teólogos liberacionistas latinoamericanos, como por ejemplo Gutiérrez, se sugiere ver Moltmann (2006).

fía griega), así como superar la idea de un sujeto trascendental abierto al *absoluto* (filosofía moderna). En consecuencia, se afirmó que tanto el otro como la pobreza no significan carencia de ser, constituyéndose, por el contrario, como un lugar epifánico privilegiado, de revelación y encuentro de-con Dios (González, 1993, pp. 157-158).

De modo particular, Gutiérrez (2019, p. 117), uno de los referentes teóricos más importantes de esta corriente de pensamiento, reconocía en su planteamiento inicial un conjunto significativo de aportes provenientes de la filosofía moderna, entre los cuales destacaba los aspectos creadores de la subjetividad de René Descartes, el "giro copernicano" del pensar de Immanuel Kant, las ideas de historia, dialéctica, libertad y reconocimiento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, la reconceptualización crítica del amor como afirmación del ser humano de Ludwig Feuerbach y, en especial, la agencia transformadora y revolucionaria del ser humano de Karl Marx. Asimismo, reivindicaba la contribución de otro "maestro de la sospecha" —necesario para la liberación psicológica—, aludiendo con esto al hallazgo de los condicionamientos inconscientes del comportamiento humano de Sigmund Freud, así como también la traducción de categorías psicoanalíticas a la crítica social, que muestra el carácter unidimensional y opresivo de la sociedad industrial de acuerdo con Herbert Marcuse.

En su visión, este cuerpo de ideas, enmarcadas en el macrodispositivo de la secularización[5], valoraban la existencia y la acción humanas, su protagonismo en el devenir histórico y la potencia de su libertad-responsabilidad como agenciamiento del destino propio.

En suma, Gutiérrez (2009) se refería a un proceso de largo alcance que consistía en la vitalización de la "conciencia histórica" contemporánea o en el crecimiento de la libertad crítica, mediante el cual "la razón humana se ha hecho razón política" (p. 97). En buena medida, gracias a la contribución de la filosofía contemporánea europea, sostenía que fue clave la asunción en esta

[5] "La secularización ... favorece una mayor plenitud de la vida cristiana, en la medida en que ofrece al hombre la posibilidad de ser más plenamente humano.... La fe bíblica afirma en efecto, la existencia de lo creado como algo distinto al creador, como el espacio propio del hombre.... La mundanidad aparece así como exigencia y condición de una auténtica relación del hombre y la naturaleza, de los hombres entre ellos y, finalmente, de éstos con Dios" (Gutiérrez, 2009, pp. 115-116).

corriente teológica de algunos vectores filosóficos renovadores, como la centralidad de la categoría de praxis social y la preeminencia de un sujeto comunitario, la idea de "alteridad" —revelación de los pobres como crítica situada de la subjetividad moderna—, la primacía de la acción como apoyatura de la reflexión —influjo del fenomenólogo Maurice Blondel— y la vocación del pensamiento por transformar el mundo —legado de Marx— (Gutiérrez, 2009, p. 72).

En lo atinente a la crítica teológico-liberacionista del capitalismo, esta teología-política subcontinental se configuró, desde el inicio, como una "política normativa" —o de orientación ético-política—, en tanto sistematización teológica de una "experiencia social de indignación" (Santos, 2014, p. 10). Boaventura de Sousa Santos (2014, p. 97) concibe la teología de la liberación como una teología crítica del orden social existente al advertir que uno de sus planteamientos vertebrales radicó en la diferenciación entre una "religión de los opresores", o "religión del capitalismo", naturalizadora de las desigualdades sociales, y una "religión de los oprimidos", promotora del cambio de las estructuras injustas.

Ahora bien, para desentrañar las coordenadas principales de su significación filosófica, resulta necesario identificar algunas de las ideas-fuerza que vertebraron este planteo teórico. Una de ellas fue la formulación de un "nuevo punto de partida" de la reflexión teológica, que se sustenta en la *praxis* de la comunidad cristiana en el proceso latinoamericano de liberación (Gutiérrez, 2009, p. 186), así como la formulación de un *locus theologicus* (Costadoat, 2015, 2018) basado en la "opción preferencial por los pobres" y en la centralidad del "empobrecido" como sujeto activo de la transformación social —concebido por unos como *clase* y por otros como *pueblo* — (Gutiérrez, 2009, p. 166)[6]. Otra fue la preponderancia de la "liberación", entendida, sobre todo, como la expresión sociopolítica de las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos, teniendo en cuenta el carácter conflictivo de la historia y la oposición a las clases opresoras y los pueblos opulentos (Gutiérrez, 2009, p. 91)[7].

[6] Se trataba de la polémica entre algunas concepciones provenientes del marxismo de cuño "clasista" y otras provenientes de los movimientos nacional-populares de extracción "populista" (Dussel, 1995, pp. 126ss.). Un debate similar pero en terreno filosófico se dará luego en los primeros años de la filosofía latinoamericana de la liberación (Cerutti-Guldberg, 2006, pp. 330ss.).

[7] Sobre los tres niveles de significación de la noción de "liberación", ver: Gutiérrez, 2009, p. 224.

También, se destacó la renovación del método teológico a partir de la atención a los "signos de los tiempos", expresada en la dinámica "ver-juzgar-actuar" que se inspiró en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), junto con la centralidad de la Biblia, leída desde una hermenéutica política del evangelio (Gutiérrez, 2009, p. 70) y la *praxis* comunitaria del pueblo (Costadoat, 2019). Además, fue central la primacía analítica de la categoría de *ortopraxis*, comprendiendo el quehacer teológico como "acto segundo", esto es, como una reflexión crítica sobre la *praxis* orientada por la revelación (Gutiérrez, 2009, pp. 61ss.). Otro punto fuerte fue la actualización de la denuncia profética veterotestamentaria de los "ídolos", representados por las mistificaciones seculares de la sociedad moderna, así como la recuperación del "Jesús histórico" en clave sociopolítica, haciendo hincapié en su compromiso con los marginados y las marginadas de su época —instauración del Reino de Dios en la historia humana—. Por otra parte, fue elemental la distinción entre la fe y la "religión-ideología", en el sentido de un desenmascaramiento de la legitimación que ciertos discursos religiosos ofrecen a los intereses de las clases dominantes (Gutiérrez, 2009, p. 117).

En términos temporales, fue imprescindible la afirmación de una cierta correlatividad entre la salvación escatológica, el Reino de Dios y la liberación histórica de los pobres, vinculadas por la tensión mesiánica del "ya pero todavía no". Asimismo, se destaca su respuesta ético-teológica crítica ante el sistema de dominación vigente en América Latina, especialmente de la estructura y el funcionamiento inequitativos del sistema capitalista, en general, y del capitalismo periférico, en particular ("pecado estructural"), así como de los proyectos de modernización implantados en el subcontinente desde el Norte ("desarrollismo" o "ideología del desarrollo"). Del mismo modo, fue determinante la reapropiación selectiva y situada del instrumental analítico marxista para el estudio de las contradicciones sociales en el capitalismo latinoamericano, matizada y/o rechazada en la vertiente "populista", y sus respectivas "aplicaciones" a las ciencias sociales y humanas latinoamericanas críticas.

Por último, se puso en evidencia la predilección por formas horizontales del ejercicio del poder eclesial, tanto en la esfera institucional como en la de la organización popular (Comunidades Eclesiales de Base), en su carácter de

alternativa comunitaria al individualismo del horizonte neoliberal (Löwy, 2019, pp. 142-143; Tamayo-Acosta, 1991, pp. 25-144). Las mencionadas ideas-fuerza sentaron las bases de buena parte de las coordenadas del pensamiento crítico latinoamericano posterior, sobre todo, por favorecer la localización geocultural de los discursos teológico, filosófico y político atendiendo a los condicionantes propios del mundo periférico-neocolonial.

A la hora de tematizar en qué sentido esta corriente teológica metabolizó el horizonte hermenéutico de la Modernidad filosófica europea, conviene comenzar diciendo que esta teología se constituyó como un discurso teórico formalmente moderno, pero sustancialmente crítico de la modernización capitalista. En referencia a lo primero, defendió algunas de las conquistas modernas más destacables, como los principios derivados de la Revolución francesa —libertad de conciencia, igualdad social y derechos humanos—, el empleo de las ciencias sociales desde el respeto de su autonomía cognitiva y la separación formal entre la Iglesia católica y el Estado —valoración positiva de la "Gran división" moderna: autonomía de lo y la político/a respecto del aparato doctrinario e institucional confesional— (Gutiérrez, 2009, p. 165).

Además, incorporó otros elementos importantes del legado moderno, como la negación de todo tipo de privilegio de la Iglesia católica respecto del Estado y la defensa de una concepción secularizada de la dignidad de la persona humana; la reivindicación de la forma comunitaria de vida —propias de la religiosidad y la cultura populares, asumiendo que la revelación y la autoridad infalible han perdido legitimidad como mecanismos de control social y epistémico—; cierta creatividad para activar experiencias de fe en las cuales los aspectos personales se entrelazan con los comunitarios, los identitarios con las diferencias culturales, los actos libres y voluntarios con la normativa institucional; el respeto de la autonomía de lo religioso, en tanto factor motivacional y racional del comportamiento subjetivo y social, en interacción permanente con un "mundo de la vida" dado —significados lingüísticos intersubjetivamente compartidos—; el abandono de una posición "premoderna" a partir del Concilio Vaticano II, en franca apertura a la filosofía social contemporánea y sobre todo al instrumental de las ciencias sociales críticas y, por último, la promoción de

ciertos valores religiosos releídos modernamente como la libertad personal, la fraternidad intersubjetiva o la igualdad social —todos ellos conjugados en la "opción preferencial por los pobres"— (Ortiz, 2011, pp. 102-117).

Con respecto a lo segundo, la crítica sustancial de la modernización capitalista, predomina su denuncia radical del orden social realmente existente; básicamente, hacia el capitalismo y sus estructuras de injusticia, mostrándose reticente a la idea del "progreso indefinido" y al primado impersonal de las leyes de mercado, así como al individualismo posesivo de la ideología burguesa desde la crítica del interés individual, la competencia y el afán de lucro como motores de la economía, y su consecuente reificación de las relaciones interpersonales.

Otra de las coordenadas de acceso fundamentales para pensar la relación de esta corriente teológica con la Modernidad filosófica radica en la asunción teórico-epistémica de la herencia marxiana y posmarxista. Principalmente a partir de la atmósfera esperanzadora que instaló el triunfo de la Revolución cubana, la "conciencia cristiana" se mostró cada vez más permeable a este ideario, motivado, en buena medida, por la constatación de la situación de pobreza y dependencia padecidas en el subcontinente (Dussel, 2008, pp. 115-120). Dicho fenómeno patentizó la necesidad de los y las creyentes y de los teólogos y las teólogas de recurrir a un "nuevo" marco explicativo (Löwy, 2019, pp. 193-194).

Por su parte, la corriente intelectual del marxismo se abría a las demandas de la época, especialmente, a la de su necesario arraigo cultural en los distintos contextos sociales en los que era puesto en juego. Según Dussel (2008, p. 117), en ese momento la izquierda comenzaba a mostrar cierta porosidad ante la cuestión de lo popular (simbología y religiosidad), consolidada más tarde con la construcción del marxismo post-estaliniano. En plena superación de los estrechos marcos del estalinismo soviético y sus sucursales locales (los Partidos Comunistas), el liberacionismo recibió con agrado ciertas reformulaciones de la tradición marxista que asumían la especificidad histórico-cultural latinoamericana, como fue el caso, por ejemplo, de algunos de los "marxismos

periféricos": el "indoamericano" o del "comunismo inca" de José Carlos Mariátegui, el de la "praxis" de Adolfo Sánchez Vázquez o el "dependentista" de los sociólogos y economistas del marxismo regional.

En términos generales, la convergencia entre los horizontes cosmovisionales cristiano-liberacionista y marxista puede ser explicada por la zona de contacto entre sus concepciones de la historia, conformada por algunos elementos comunes como el rechazo del "individualismo posesivo" emergente del imperio de la propiedad privada, en nombre de ciertos valores y fines de orientación utópico-comunitaria; la crítica de la formación social capitalista, con base en la noción de fetichismo —autonomización de la mercancía y cosificación de la subjetividad productora—; la centralidad ético-epistémica de un "sujeto histórico" que, sufriendo los efectos del capitalismo industrial y/o dependiente, lucha por su liberación, sea en la figura de los pobres (de la perspectiva teológica, *pobretariado*) o en la del proletariado (del análisis económico-político); la formulación de un discurso de cuño universalista, operativizado como catolicidad o internacionalismo respectivamente y, sobre todo, la articulación de una esperanza (mesiánica) de futuro, vertebrada por la imagen de un orden histórico adviniente, más justo e igualitario —Reino de Dios o Reino de la libertad— (Löwy, 2019, pp. 188-189).

En una recepción tal del marxismo, fue clave el reconocimiento por parte de los teólogos liberacionistas de la pertinencia para el quehacer teológico de las "aplicaciones" de este en las ciencias sociales latinoamericanas críticas. Dos casos modélicos fueron la teoría de la dependencia y la sociología de la liberación, que sirvieron como marcos explicativos de las causas de la opresión o la subalternidad geopolítica latinoamericana ("subdesarrollo") (Devés Valdés, 2003, pp. 139-155). La emergencia de estas teorías tuvo lugar en el contexto de la renovación de la teoría social latinoamericana, enmarcándose en el paso del funcionalismo desarrollista al dependentismo dialéctico (estructurado por el binomio "dependencia-liberación").

En suma, el diálogo entre esta perspectiva teológica y los aportes críticos de las ciencias sociales fue, además de novedoso para la historia de la teología cristiana, sumamente fecundo. Gracias a ese intercambio, se asumía en el plan-

teamiento teológico que la causa del subdesarrollo latinoamericano mantiene una relación constitutiva con el desarrollo y la expansión tecnológica de los países capitalistas centrales o, en fórmula más apretada, que la "dependencia estructural" del subcontinente —externa pero también internalizada— representa el subproducto histórico del desarrollo de otros países, lo cual implicaba, a su vez, tomar en cuenta el imperialismo geopolítico y la lucha de clases en el plano nacional e internacional (Gutiérrez, 2009, p. 131).

En este sentido se subraya que en el discurso de la teología de la liberación no se redujo el aporte de las ciencias sociales a las "verdades de fe", sino que, por el contrario, se reconoció su independencia y validez científica considerando sus hallazgos explicativos y la pertinencia analítica y capacidad de incidencia contextuales que le brindaron al discurso teológico (Löwy, 2019, p. 168).

En cuanto a la recepción teórica de la tradición marxista, es notable que fue desde el inicio plural, variando notoriamente según el enfoque de cada uno de los teólogos. No obstante, pueden señalarse algunas corrientes predominantes; una de extracción althusseriana, centrada en el uso del marxismo como instrumento de análisis de la realidad social latinoamericana ("ciencia social"); otra, crítica del "cientificismo", que veía en el marxismo no solo un cuerpo explicativo de la realidad, sino, también, una corriente humanista, es decir, una fundamentación ético-antropológica del compromiso práctico con los oprimidos (condena del capitalismo) y de la *praxis* socialista y/o revolucionaria (utopía de cambio social).

Sin embargo, a juicio de Dussel (2008), un punto en común entre estos dos abordajes radicó en que, en la mayoría de los casos, se rechazó el materialismo dialéctico como perspectiva filosófica englobante, en especial algunas de sus herencias fosilizadas, mecanicistas o ateístas, aunque aceptando, sí, su insumo para la crítica social. Esto explica, por ejemplo, la posición que tenía Ellacuría (2008a) sobre el tema, cuando afirmaba: "En el conjunto de la teología de la liberación la presencia del marxismo es siempre algo derivado y subordinado" (p. 362). En esta línea, Fornet-Betancourt (2000) afirma que, en la primera etapa de producción teórica de esta teología, las ciencias sociales lograron disputarle la exclusividad que tuvo tradicionalmente la filosofía en el armazón

del discurso teológico y que la reapropiación liberacionista del marxismo debe ser leída en el marco de dicha operación: un "marxismo" no asumido como filosofía general sino primordialmente como mediación socionalítica (p. 689).

Asimismo, es menester señalar que la introducción al marxismo se dio a través de, por lo menos, tres tipos de fuentes. De acuerdo con Dussel (2008), la primera al principio del movimiento, leyendo directamente las obras del "joven Marx" (hasta el *Manifiesto* de 1848); la segunda, por medio de los comentarios sistemáticos más difundidos de los intelectuales católicos europeos, como el filósofo jesuita Jean-Yves Calvez, en Francia, o Bernhard Welte, en Alemania, así como por las reapropiaciones de corte humanista-personalista del mundo intelectual francés, como las de Jacques Maritain, Emmanuel Mounier o Louis-Joseph Lebret, o las de Jean Cardonnel o Paul Blanquart; la tercera, sobre todo después de la Revolución cubana, se intensificó entre ellos la interpretación del "Marx humanista", para Dussel (2008, p. 124) no-dogmática, ni economicista, ni materialista ingenua, mediante la aproximación al pensamiento de José Carlos Mariátegui, Adolfo Sánchez Vázquez, Ernesto "Che" Guevara, Fidel Castro, Paulo Freire, Ernst Bloch, Marcuse, Louis Althusser, Antonio Gramsci, Giulio Girardi y György Lukács (Dussel, 1995, pp. 169-170).

Con todo, para Dussel (2008) más que el "marxismo teórico" fue el marxismo económico-sociológico de la dependencia, con su crítica radical del funcionalismo y del desarrollismo, el que posibilitó la "ruptura epistemológica" de la teología de la liberación (p. 125). Gracias a la incorporación de la corriente dependentista, la teología de la liberación reforzó la antecedente "latinoamericanización" del marxismo, otorgándole a esta tradición intelectual situacionalidad geopolítico-cultural y localización histórico-social. Más allá de las variadas (y necesarias) distinciones pertinentes al caso, es evidente que se trató de una recepción selectiva situada en las condiciones propias del subcontinente y adaptada a un cuerpo de ideas que necesitaba determinar los términos de la mediación analítica empleada.

Teología cristiana de la liberación y modernización capitalista

La cuestión de la relación entre la teología de la liberación y los proyectos políticos, económicos y culturales de cariz modernizante posibilita un conjunto sustancioso de revisiones teóricas. Una de ellas radica en la reconfiguración que propuso este movimiento teológico del vínculo entre las esferas de la religión y la política. En el cristianismo de liberación, se dio una "activación mutua" entre dos macrodispositivos de sentido, heredados del mundo religioso antiguo y del secularizado de la Edad Moderna: el "espíritu" mesiánico y el revolucionario (Löwy, 2019, p. 144). Sin embargo, dicha "confluencia dialéctica" entre los polos motivacionales de la religión y la política no derivó en sus teorizaciones en una especie de identificación "premoderna". Por el contrario, asumiendo la separación formal-funcional entre las esferas, sostuvo una crítica ético-social de la injusticia estructural, no atándose, en general, a un programa definido en materia política o económica.

Por ejemplo, Gutiérrez (2009) indicaba con claridad que el discurso de la teología de la liberación se ubica estrictamente en el campo religioso y en el de sus repercusiones éticas, pues proviene de modo exclusivo de la experiencia de fe y del compromiso de los y las creyentes con el proceso de liberación (p. 13). Aunque, como era también previsible, buena parte de sus proclamas ético-teológicas transformadoras acercó prácticamente su discurso a aquellas organizaciones de izquierda (frentes, partidos o movimientos) que perseguían un mismo fin.

Todo ello puso en evidencia un modelo de comprensión alternativo de la relación entre las dimensiones política y religiosa. Sin desconocer la diferenciación y la autonomía relativa de cada una de las esferas, su postura fue antagónica frente a uno de los pilares ideológicos de los proyectos de modernización, como era la "privatización de la fe" o la relegación de las creencias al "ámbito privado", fruto de la ilusión liberal que afirma la existencia de un "mundo privado" no cruzado por lo político. Contra la tradición liberal de la *intelligentsia* progresista del centro, esta posición asumía el impulso de la "desprivatización

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4990

de la fe" a partir de un compromiso doble; por un lado, el de explicitar la politización del campo religioso; por otro, el de la participación activa de los y las creyentes en la arena política.

En este punto, Gutiérrez (2009) observaba que, para lograr una síntesis adecuada entre ambas esferas, no era conveniente ni un "mesianismo político-religioso", que al derivar normas y criterios de acción de "verdades de fe" le negara autonomía al campo político y al campo religioso respectivamente, ni una separación tajante entre ellas, que impidiera todo tipo de relación (p. 283). Sobre el vínculo entre la acción de la iglesia y las "realidades terrestres" (compromiso político), el teólogo peruano mostraba su rechazo irrestricto a las posiciones heredadas de la cristiandad, caracterizadas por un cierto "agustinismo político", es decir, por la negación de la autonomía de la "historia profana" y la afirmación de la iglesia como única "depositaria" de la salvación y el poder (p. 104). Esta postura puede ser entendida como "pluralista" o "anti-fundamentalista", refiriéndose con esta designación a aquellas corrientes teológicas que conciben la revelación como un aporte a la vida pública, pero asumiendo la autonomía y la separación formal-funcional entre ambas esferas (Santos, 2014, pp. 33-34).

En suma, sin caer en una actitud restauracionista o premoderna, típica del integrismo de la neocristiandad, y negándose a adoptar una escisión tajante entre la dimensión religiosa y la política, desde parte de esta corriente teológica se reivindicó en el nivel institucional la separación irrestricta entre la iglesia y el Estado y la autonomía de los partidos políticos y de los movimientos sociales respecto de las prerrogativas eclesiales y las creencias religiosas (Gutiérrez, 2009, p. 169); y en el ético-político, la participación efectiva de los y las creyentes en la vida política de sus naciones, aunque desechando todo intento de retorno a un "catolicismo político" en sentido fuerte (Löwy, 2019, p. 173).

Por otro lado, el planteo teológico-liberacionista superó la antinomia —en sí misma moderna— de "tradición-Modernidad". Sus postulados representaron una reelaboración creativa entre algunos de los elementos provenientes de la tradición religioso-comunitaria latinoamericana con otros propiamente

modernos; por ello, asumió una posición inidentificable tanto con el tradicionalismo cristiano, mantenimiento incondicional del pasado, propio del integrismo conservador, como con el discurso modernizador *standard*, negación rotunda de toda herencia histórico-cultural en nombre de un futuro completamente disruptivo, especialmente reacio al componente simbólico, ritual y mítico del pueblo (Dussel, 2003, p. 60).

Otro tema nodal fue la crítica que lanzaron los teólogos de la liberación a la ideología del desarrollo, no solo defendida a ultranza por la derecha extranjerizante, sino, también, por las tendencias de izquierda, socialistas o comunistas que todavía confiaban en el "progreso indefinido" por la vía del "desarrollo de las fuerzas productivas" (Löwy, 2019, p. 199). En oposición al magisterio de la "teología del desarrollo", tendencia premarxista imperante en el pensamiento eclesial entre las décadas del cincuenta y el sesenta (Gutiérrez, 2009, pp. 87-89), así como a algunas vertientes de la "teología de la revolución", la perspectiva liberacionista encaró una lucha frontal contra la ideología desarrollista.

Desde el punto de vista liberador, los proyectos de "desarrollo" no habían hecho más que agravar las ya pésimas condiciones de vida de las grandes mayorías populares latinoamericanas, ocluyendo, además, la conflictividad inherente a las contradicciones sociales que estos producían (Gutiérrez, 2009, pp. 127-130). No obstante, en casi todos los casos, su respuesta no consistió en un rechazo global de los avances tecnológicos, sino, más bien, en el discernimiento crítico de su utilidad en función de un criterio ético de base: la vida de los seres vivientes humanos y no humanos, según la denominación de Martínez (2019), un "ecologismo de los pobres" (pp. 71-90).

En su obra precursora *Teología de la liberación. Perspectivas*, Gutiérrez (2009) sostenía que, si bien la idea del "desarrollo" se pregona en casi todo el planeta, no debería darse en todos los lugares del mismo modo, oponiéndose así a cualquier intento de homogeneización de la diversidad sistémico-estructural e histórico-cultural de los países y regiones. El teólogo peruano partía de dos constataciones fundamentales; por una parte, que la expectativa actual de los países periféricos excedía por mucho la imitación del camino seguido por

los países centrales y, por otra, que tanto la desigualdad interna como los condicionamientos externos generaban una dinámica necesariamente opresiva (p. 74).

Atento a las múltiples experiencias de resistencia subcontinentales ante la avanzada modernizadora, recuperaba particularmente la aspiración de no repetir en América Latina la vía de desarrollo propugnada por el mundo europeonorteamericano, poniendo de relieve que el modelo de opulencia para los ricos (países desarrollados, industrializados) necesita indefectiblemente de la pobreza de las mayorías populares (países subdesarrollados, no industrializados). Desde su punto de vista, el problema no radicaba tanto en la idea de "desarrollo", sino en la "ideología desarrollista" aneja a ella (Gutiérrez, 2009, pp. 78-79). En efecto, consideraba el desarrollismo como sinónimo de "reformismo" modernizador, al tiempo que afirmaba que la verdadera causa del subdesarrollo se encuentra en la dependencia de los pueblos periféricos respecto de los centrales. De este modo, veía con acierto que los proyectos de modernización no acarrean solo efectos económicos, sino que implican, fundamentalmente, un "proceso social global" que condiciona hondamente los aspectos políticos y culturales. Por este motivo, creía indispensable la promoción de un proceso que, partiendo de la crítica al desarrollismo, condujera a la "revolución social" o, al menos, a la instauración de una "sociedad socialista" (p. 79).

Escatología-utopía liberadora *vs.* modernización desarrollista

Considerando los fines que persigue este escrito, se muestra conveniente revisar de qué manera ha sido reinterpretada la idea de utopía en algunos textos centrales de esta corriente teológica, tomando como hilo conductor el vínculo entre la "escatología-salvación" (registro teológico) y la *praxis* histórico-social (registro político). Es notorio que uno de sus hallazgos teóricos principales consistió en la valorización de la idea de *praxis*. Sin embargo, aún más importante es el hecho de que esta haya sido reinterpretada en relación con la trascendencia, reuniendo de modo original, al menos para la tradición cristiano-occidental de matriz intimista, la "obra salvífica" con la acción política.

Se trataba de la explicitación del vínculo entre la "fe-compromiso cristiano" (de la dimensión religiosa) y la formación del "hombre nuevo-compromiso liberador" (de la dimensión sociopolítica).

Desde un horizonte encarnacionista, el discurso teológico liberador propuso la "reconciliación", "unidad sin identidad" o "unión sin confusión", entre los ámbitos de lo natural y lo sobrenatural, lo utópico-trascendente y lo histórico-inmanente, lo material y lo espiritual, lo profano y lo sagrado; en definitiva, entre lo salvífico (crecimiento del Reino) y lo político (liberación histórico-material) (Gutiérrez, 2009, pp. 118ss.). Es destacable que la categoría-símbolo que nucleó la comprensión cristiano-liberacionista de la escatología fue la de Reino de Dios, influyente tanto en la dimensión histórica como en la utópico-escatológica. En este contexto de ideas, Gutiérrez (2009) se preguntaba: "¿Cómo se articula la obra de construcción de una sociedad justa con el valor absoluto del Reino?" (p. 178).

La interrogación misma emergía de un horizonte hermenéutico marcado por una operación teórica previa, como era la historización de la figura del Reino. Desde él, la justicia vivida en el orden terrenal se presenta como una especie de "anticipación" del Reino, el "ya-continuidad" de un proceso histórico mediatizado, y, al mismo tiempo, como un operador utópico que indica la ausencia de "plenitud" en el presente (denuncia de la realidad opresiva) y la esperanza en un tiempo futuro cualitativamente nuevo, ambos aspectos concernidos en el "todavía no-discontinuidad". Del vasto material escrito desde esta perspectiva teológica sobre el tema, el presente análisis se circunscribe a dos aportes específicos: la reflexión de Gutiérrez expuesta en su *opus magnum* y dos artículos de la producción teórica de Ellacuría, "Historicidad de la salvación cristiana" y "Utopía y profetismo".

Gutiérrez (2009) introducía el tema lanzando un interrogante fundamental: "¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?" (p. 95). Con ello, se refería al vínculo entre la implantación del Reino de Dios, irrupción de la salvación, y la "construcción del mundo", *praxis* política, con el que pretendía mostrar que la salvación no se reduce al ámbito de lo "ultra" o "supramundano", sino que concierne, fundamentalmente, a la dimen-

sión histórica de la acción humana (p. 193). La concepción de la "salvación" que de allí surge valora la consistencia ontológica de "este mundo", priorizando la transformación de la vida presente (semántica profética) en desmedro de la vida ultraterrena (semántica sapiencial). Su reflexión buscaba, en último término, mostrar la crisis que atravesaba el "esquema de la distinción de planos" (natural-sobrenatural) y, sobre todo, la pretendida asepsia eclesial ante la acuciante realidad política (p. 113).

En consecuencia, postulaba la "vocación única a la salvación", en la cual la formación de una sociedad justa implica aceptar el Reino y promover el proceso de liberación, en tanto obra de salvación (Gutiérrez, 2009, p. 123). Oponiéndose de lleno al mencionado esquema, proponía la idea de "una sola historia", entendiendo que "no hay dos historias, una profana y otra sagrada 'yuxtapuestas' o 'estrechamente ligadas', sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo", es decir, una historia "cristofinalizada" (p. 194). En esta perspectiva de claro tinte unitario, el "devenir histórico" y la "obra salvífica" en algún sentido se identifican, pero aún resta saber de qué modo Gutiérrez logró afirmarlo.

Aquello se trataba de un problema teórico de difícil solución, pues el autor tenía claro los dos polos en los que podía caer la discusión; por un lado, en el dualismo teológico clásico, basado en la escisión radical entre la "historia profana" y la "historia de salvación" ("espiritualismo"); pero, por otro, en una identificación absoluta entre las dos esferas que no permitiera advertir, en su justa medida, la especificidad de la "gratuidad divina" operante en la historia ("inmanentismo"). Para brindar una solución adecuada proponía, en primer término, resaltar el vínculo estrecho que une la creación con la salvación, o sea, la acción del Dios creador con la del Dios redentor, a partir de la revelación divina en la historia de liberación del pueblo. Con eso, la creación en su conjunto, la totalidad del derrotero histórico, la acción humana y la liberación política, podía ser comprendida como una parte constitutiva del horizonte salvífico. Además, la salvación quedaba planteada como una dinámica de "recreación", de la alianza y la liberación, y de "cumplimiento pleno", *plenitudo temporis* como *tempus salutis* del Mesías-Jesús.

Con esto, mostraba una cierta correlación entre la creación, la salvación y la liberación política, entendida como la participación activa del ser humano en la historia o como la transformación del mundo mediante la instauración de una sociedad justa, en el marco de un proceso general de "desacralización del mundo"[8]. Por tanto, el lugar propio de la conexión entre la creación y la salvación es, para Gutiérrez (2009), la mediación histórica de la "autocreación liberadora" del ser humano, epicentro de la creación y copartícipe de la redención, donde se encuentran al unísono la iniciativa divina gratuita y la respuesta humana libre (p. 203).

En segundo lugar, reivindicaba el carácter histórico de la figura bíblica de la "promesa", en tanto dinamizador discursivo de la tensión escatológica. De igual modo, resaltaba el carácter dialéctico de la dinámica del Reino, es decir, la relación que se da entre la "utopía radical" y sus "realizaciones parciales", sintetizada con la fórmula del "ya" (cumplimiento, anticipación del futuro y actualidad) pero "todavía no" (resto de plenitud, siempre por venir). Así, Gutiérrez (2009) reponía en su discurso el núcleo de la concepción profética sobre el futuro (en sus términos, "escatología profética"), en el sentido de la afirmación de un vínculo constitutivo entre la actualidad de un acontecimiento presente y la proyección futura que este trae consigo (p. 213).

En este sentido, planteaba que, a diferencia de la cosmovisión helénica y en tanto legado de la tradición bíblica, la historia se posiciona como una proyección esperanzada hacia el futuro o, en el vocabulario del marxismo de la época, como el ámbito de "construcción del hombre nuevo" en proceso de liberación. Se trataba de un ser humano volcado enteramente hacia el futuro, que transforma el presente desde un horizonte abierto de expectativa (Gutiérrez, 2009, p. 87). Tanto la figura del "hombre nuevo" como la del "socialismo" aparecen como ideales utópicos, ideas regulativas que motivan la acción política del presente desde la tensión de futuridad. En esta reapropiación del motivo escatológico de inspiración profética confluyen dialécticamente tanto la utopía de futuro como la actualidad de la urgencia histórica, ambas releídas desde un enclave crítico centrado en la *praxis* histórica, social y política.

[8] "Esta 'desacralización' significa, en realidad, una noción diferente de lo 'sagrado': no lo intocable y separado de la vida profana, sino algo presente y activo en el corazón de la historia humana" (Gutiérrez, 2009, p. 202).

En suma, en esta teorización los dispositivos escatológicos son puestos en juego en el terreno de la factualidad material de la historia única, donde la eliminación de la miseria y la explotación son signos inequívocos de la venida del Reino (Gutiérrez, 2009, p. 213). El "crecimiento del Reino" no debe ser reducido al progreso temporal ni identificado con ninguna de sus etapas efectuadas o en curso, lo cual implica riesgo de idolatría o absolutización de una etapa histórica ("mesianismo político-religioso"), mucho menos si el significante "progreso" es predicado en los términos del desarrollo científico-técnico de los países avanzados, tal como sucedía en buena parte de las teologías-políticas críticas europeas.

Por el contrario, el proyecto salvífico del Reino hay que situarlo en un horizonte hermenéutico-geopolítico más amplio, en aquel que posibilita las díadas de opresión-liberación e injusticia-justicia. De modo conclusivo puede afirmarse, entonces, que al entender de Gutiérrez (2009) la construcción de una sociedad justa se ubica como la tarea última de la *praxis* liberadora, siendo en sí misma "obra salvadora", aunque no sea "toda la salvación" (p. 225). Con eso aseveraba que, mediante la construcción de una sociedad justa, lo político entra en lo eterno, lo que promueve una *praxis* liberadora en la que confluyen fe, utopía y acción política (p. 277).

En esta dirección, Gutiérrez (2009) distinguía tres notas fundamentales de la "utopía": su relación estrecha con la realidad histórica o con las posibilidades que ofrece la época y la coyuntura, a través del "anuncio" prospectivo de un orden de cosas distinto y la "denuncia" retrospectiva del orden realmente existente; su necesaria "verificación" en la *praxis* histórica, como *test* empírico-político de viabilidad, y su carácter eminentemente racional, en tanto construcción teórica con basamento científico que pretende transformar la realidad en función de la orientación que le provee la "imaginación creadora" (pp. 279ss.). Por ende, veía con claridad que la utopía, que motoriza la *praxis* transformadora, se opone de lleno a la ideología, que encubre y conserva el orden establecido (p. 281). Asimismo, afirmaba que la relación entre la fe y la acción política o *praxis* de liberación es mediata y multidimensional, pues, si alude a la liberación económica, social y política, necesita la racionalidad científica (de las ciencias sociales); si, además, se refiere a la construcción del

"hombre nuevo" y del "socialismo del futuro", debe recurrir a la utopía; y si, por último, el término liberación indica la comunión entre los seres humanos con Dios, esto es, la ruptura del "pecado", necesita también la fe (p. 285).

Por su parte, Ellacuría (2008a) realizó también un esfuerzo filosófico y teológico notable en el marco de la historización de la escatología cristiana. En "Historicidad de la salvación cristiana" expuso una reflexión que pretendía justificar la acción política transformadora de los y las creyentes, en el contexto dependiente de América Latina. En primer lugar, en ese texto encontró en la categoría de *trascendencia* un operador filosófico estratégico a partir del cual podía tematizar una figura discursiva que expresara la idea de una "unidad sin identidad" o de una "unidad sin separación ni confusión".

Al igual que Gutiérrez (2009), afirmaba la existencia de una sola realidad histórica, negando con ello todo tipo de "dualismo de planos" y, por tanto, toda escisión entre la historia terrenal y la divina o entre la historia profana y la sagrada; aunque "lo que se necesita discernir es la distinta intervención de Dios y del hombre y el distinto modo de 'relación' en esas intervenciones" (p. 327). En esto último, se condensa su programa teórico: hay una sola historia en la que intervienen Dios y el ser humano, pero ambas intervenciones, aunque formen una unidad por reciprocidad, no son idénticas.

La figura de la "trascendencia" indica aquello que trasciende "en" llamándolo "a-más", y no algo que trasciende "a" o está "fuera-de". En efecto, Ellacuría (2008a) sostenía que Dios no es trascendente porque está "fuera" de la historia, sino porque se presentifica libremente, según su voluntad de "autodonación", "en" la historia (revelación). Suponiendo, entonces, la idea de una "unidad indivisa", pero "sin confusión", postulaba que la trascendencia es histórica y que la historia es trascendente, advirtiendo así que los acontecimientos tienen una significación tanto histórica como salvífica (p. 329). Por ejemplo, en el Éxodo se puso en juego el modo a través del cual el "poder trascendente" de Dios irrumpió en la historia cambiando su rumbo; lo cual mostró, por un lado, la contingencia misma de los acontecimientos históricos y, por otro, la incidencia transformadora de la esperanza humana en la intervención divina. Esto eviden-

cia que, para Ellacuría (2008a), la historia y, en especial, sus saltos cualitativos, como rupturas de la "normalidad de la experiencia", representaban el lugar teofánico privilegiado para la "probación" y la "mostración" de Dios (p. 333).

El punto nodal de su reflexión radica en que la revelación divina solo puede "ser-más" en la medida en que la historia "sea-más", a través de un proceso de cambio intensivo que la hace mayor y mejor. En otros términos, que la historia sea un espacio de apertura al futuro posibilita la acción de Dios en ella, posicionándose como un lugar donde se actualiza el pasado ("promesa") en un presente ("renovación") hacia el porvenir ("esperanza"). Con esto, proponía una idea de futuro que necesita tanto de la fidelidad de Dios, su acción comprometida con la historia, como de la respuesta humana a su llamado, puesto que en la correlación divino-humana de la dialéctica histórica se da la "unificación no-identitaria" o "unión sin confusión" entre las dos intervenciones salvíficas (Ellacuría, 2008a, p. 335).

Como puede observarse, Ellacuría (2008a) basaba su tesis en la constatación de la hondura de la realidad divina en la historia humana y, por consiguiente, en el quiebre de la "normalidad" de la experiencia histórica y su apertura a un horizonte de plenitud desde la *praxis* liberadora o agencia transformadora del ser humano. Pensaba, así, un proceso mediante el cual la irrupción de Dios ("teopraxia") hace trascender efectivamente la historia, brindándole a la acción humana una capacidad de transformación que excede sus límites intrínsecos. Aludía, por tanto, a una única *praxis* de salvación en la unidad histórica, donde la liberación sociopolítico-material revela la presencia actuante de Dios (p. 339). Así, sostenía que la salvación, iniciada siempre por el "Dios liberador y salvador", solo puede adquirir realidad en la medida en que afecte verdaderamente la dimensión histórica y, con ella, la dimensión política. Como se dijo, con esta idea postulaba la ruptura del "esquema de la distinción de planos" (Gutiérrez, 2009) o, en sus palabras, el de la "dualidad acumulada" entre Dios y el ser humano. Por el contrario, proponía la "unidad dual" de Dios en el ser humano y del ser humano en Dios (p. 340).

En una línea similar, argumentaba que la distinción entre la "intervención natural" y la "sobrenatural" de Dios resulta deficitaria, dado que la cuestión central se enmarca, mejor, en la díada "gracia-pecado". Desde ella, pueden distinguirse las estructuras que objetivan la muerte ("pecado estructural") de aquellas que institucionalizan la vida ("gracia estructural"). Afirmaba, además, que la presencia divina se presentifica en el todo histórico, siempre de forma mediada, encarnada e historizada, lo cual trae consigo un cierto riesgo de idolatría o de absolutización de lo limitado.

Por otra parte, consideraba que la pobreza es la manifestación más rotunda del pecado en el mundo, siendo la interpelación de los oprimidos el centro del anuncio del Reino. A su vez, que la "trascendencia histórica" cristiana conlleva un ejercicio del poder que ansía "*salvar la historia haciendo presente en ella el poder de Dios*" (Ellacuría, 2008a, p. 365), pero no como teocracia, eclesiocracia o providencialismo, sino mediante la instauración efectiva del Reino en la historia, compromiso de Dios con los seres humanos e identificación de la causa de Dios con la del pobre.

En definitiva, Ellacuría (2008a) sostenía que una "trascendencia histórica" tal supone una concepción movilizadora de la espiritualidad, que en un continente dependiente y explotado se liga, necesariamente, con la *praxis* liberadora, con la lucha contra las minorías dominantes que sostienen, por acción u omisión, las estructuras de muerte ("pecado histórico") y con la liberación efectiva del "pobre-oprimido" y, desde ella, la de todos (pp. 371-372).

En otro artículo, titulado "Utopía y profetismo", Ellacuría (2008b) partía de una hipótesis contundente: "Utopía y profetismo, si se presentan por separado, tienden a perder su efectividad histórica" (p. 393). El autor advertía en ese texto diversas dimensiones de un riesgo. En primer lugar, que al separar ambos operadores filosófico-teológicos tanto la proyección de futuro (utopía) como el anuncio y la denuncia (profetismo) podían vaciarse de contenido, reduciéndolos, subjetivista o trascendentalmente, a una figura "intemporal de eternidad". Por el contrario, para él ambos debían ser interpretados en conjunto, sobre todo porque sostenía que la "eternidad cristiana", gracias a la encarnación,

remite indefectiblemente a la temporalidad del mundo histórico. De este modo, reivindicaba la figura de la esperanza, entendiéndola como un "enlace dialéctico entre el futuro utópico y el profetismo histórico" (p. 394).

Postulaba, de esta forma, una alianza dialéctica entre la "utopía cristiana" y la "*praxis* profética", intentando delimitar las condiciones de posibilidad de la historización de la utopía como concretización del Reino de Dios en la materialidad de la historia o como realización de una "utopía concreta". Con esta última categoría, apuntaba al conjunto de realizaciones histórico-parciales del Reino, en orden a una plenitud escatológica adviniente traccionada desde el futuro universal. A su vez, para la consecución de ese fin, esto es, para la concreción cristiana de la utopía y para la realización histórica del Reino, hallaba en el "método profético" un recurso indispensable. En él, encontraba una dinámica de contrastación crítica permanente entre el anuncio del Reino, plenitud escatológica y utopía, y la situación histórica particular, presente y realización parcial, dando cuenta de aquellos elementos que atentan contra la vida —denuncia de la falta de gracia, en los pecados personales, sociales y estructurales— como de aquellos que anticipan un futuro más adecuado a las exigencias del Reino –preanuncios y anuncios–.

Ellacuría (2008b) apelaba, por tanto, a la dialéctica de la contradicción profética entre el "no" de la denuncia y la incompletitud histórica y el "sí" de la utopía y la plenitud (pp. 398-399). Como puede verse, su apuesta teórica radicaba en un análisis de las condiciones trascendentales de posibilidad de la "historización de la trascendencia del Reino" o, en fórmula más apretada, en el modo en que se da fácticamente la "trascendencia histórica"[9]. En términos filosóficos, se trataba de exponer el carácter trascendente de lo histórico-categorial y la categorización histórico-categorial de lo trascendente: "Así se alimentan mutuamente profetismo y utopía, historia y trascendencia. Ambos son históricos y ambos son trascendentes, pero ninguno de ellos llega a ser lo que ha de ser si no es en relación con el otro" (p. 399).

[9] Para acceder al desarrollo propiamente filosófico de esta categoría sugiero ver Ellacuría, 1990.

En resumidas cuentas, Ellacuría (2008b) consideraba que América Latina era un lugar privilegiado para el despliegue del "profetismo utópico", es decir, un lugar adecuado para la reconfiguración de la idea de libertad desde el proceso histórico de liberación. Para ello, debía considerarse la denuncia de las relaciones internacionales asimétricas, caracterizadas por la dependencia económica, el imperialismo político y la colonialidad cultural; la injusticia estructural del capitalismo periférico, encubierta por la ideología de la democracia y las leyes de mercado; y la complicidad ideológica de la Iglesia institucional con los cánones geoculturales y geopolíticos capitalistas (pp. 408-409).

Además, América Latina representaba un espacio prometedor para la proclamación de un proyecto universalizable, de cara al progreso-desarrollo uniformante de la globalización neoliberal, a partir del respeto y la potenciación de las diferencias y los recursos propios de los pueblos. De este modo, encontraba en la figura del pobre (categoría teológica) y en la de las mayorías populares organizadas (categoría socioanalítica) el "sujeto activo preferencial de la historia", ciertamente, movido por ese impulso de la esperanza que permite luchar contra la opresión y diseñar prospectivas viables, en las cuales "se conjugan propósitos y metas históricas con seguridades transhistóricas" (p. 412).

Conclusiones

A partir del análisis de algunos textos clave, este artículo sostiene que la teología cristiano-latinoamericana de la liberación asumió selectiva y diferenciadamente los hallazgos de la Modernidad filosófica. Dicho fenómeno, expresado tanto en las fuentes teóricas que empleó como en el modo en el que entendió la relación entre religión y política, la deslinda por completo de posiciones restauracionistas, conservadoras o "premodernas", al menos en esta cuestión. Asimismo, reconstruye los argumentos centrales de su crítica de los proyectos de modernización en América Latina y la periferia global, en especial, de los supuestos que acarrea una concepción lineal y desarrollista de la temporalidad

y la historia. Esta postura produjo que la utopía escatológica fungiera en algunos de los discursos teológicos del liberacionismo latinoamericano como un freno al *continuum* de la Historia de los dominadores.

Así, buena parte de la teología liberacionista se opuso al viento irrefrenable del desarrollo tecnocrático, reivindicando la potencia crítica contenida en la simbología de los modos de vida autóctonos. La vida de los oprimidos se constituyó como el índice último a la hora de evaluar la justicia de las formaciones sociales, posicionándose como el lugar hermenéutico privilegiado para criticar las injusticias producidas por el capitalismo dependiente, así como para anticipar las posibilidades del futuro venidero (el pobre y América Latina como "polos escatológicos"). En este sentido, la figura de la alteridad como pobre, contenida en la mentada fórmula de la "opción preferencial por los pobres", se posicionó como un signo inequívoco de la interrupción de la temporalidad desarrollista.

De esta manera, tanto las "víctimas históricas" (de la ética y la política) como las naciones periféricas (de la geopolítica y la geocultura) se presentan allí como los actores protagónicos de la inauguración de un tiempo nuevo más justo. En suma, la reconceptualización liberadora de la escatología les permitió disputar discursivamente la hegemonía temporal del desarrollismo a partir de la afirmación de una trascendencia singular y comunitaria, que resiste y transforma las consecuencias catastróficas de la temporalidad formal, cuantitativa y etapista de la modernización capitalista. La mencionada reconceptualización procuró tender un puente entre la esfera del mundo (la política, la materialidad de la historia) y la salvación (Reino) desde dos operaciones básicas: anunciando la justicia adviniente, lo cual permite denunciar las contradicciones de la realidad presente ("todavía no"), pero, también, viendo en las gestas liberadoras ciertas concreciones parciales de la justicia en la historia ("ya").

Conflicto de intereses

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

Agradecimiento

Le agradezco especialmente a Andrea Hojman y a Marcelo González la colaboración aguda y generosa que me brindaron para la presente reflexión.

Referencias

Casanova, J. (2017). Dinámicas religiosas y seculares en nuestra era global: más allá de la secularización. En M. Giusti y S. Lerner Febres. (Eds.), *Postsecularización. Nuevos escenarios del encuentro entre culturas* (pp. 25-34). Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cerutti-Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1983).

Costadoat, J. (2015). La historia como "lugar teológico" en la Teología latinoamericana de la liberación. *Perspectiva Teológica*, *47*(132), 179-202. https://doi.org/10.20911/21768757v47n132p31/2015

Costadoat, J. (2018). Los pobres como *lugar teológico*. Dificultades con la conceptualización. *Estudios Eclesiásticos*, *93*(364), 231-241. https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/8361/7976

Costadoat, J. (2019). Hermenéutica bíblica de la teología latinoamericana de la liberación. *Revista Latinoamericana de Teología*, *36*(107), 120-138. https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/7879/7978

Costadoat, J. (2021). Vigencia de la teología latinoamericana de la liberación: a cinco décadas de su origen. *Theologica Xaveriana*, *71*, 1-26. https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.vtllcdo

Devés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990). (Tomo 2).* Editorial Biblos. https://www.bibliotecanacional.gob.cl/sites/www.bibliotecanacional.gob.cl/files/2022-08/El%20Pensamiento%20Latinoamericano%20Tomo%20II.pdf

Dussel, E. (1995). *Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo*. Potrerillo.

Dussel, E. (2003). Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial. En J. Ferraro. (Ed.), *Debate actual sobre la Teología de la Liberación* (pp. 49-63). Universidad Autónoma de Madrid. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/279.1997_espa.pdf

Dussel, E. (2008). Teología de la liberación y marxismo. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.), *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. I., pp. 15-144). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Dussel, E. (2012). *Hacia una filosofía política crítica*. Docencia.

Dussel, E. (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Akal.

Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Trotta.

Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Ellacuría, I., & Sobrino, J. (2008). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (2 Vol.). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. (Obra original publicada en 1990).

Ellacuría, I. (2008a). Historicidad de la salvación cristiana. En I. Ellacuría & J. Sobrino (Eds.), *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. I., pp. 323-372). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Ellacuría, I. (2008b). Utopía y profetismo. En I. Ellacuría & J. Sobrino (Eds.), *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. I., pp. 393-442). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

Fornet-Betancourt, R. (2000). Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana. *Realidad*, *78*, 679-702. https://revistas.uca.edu.sv/index.php/realidad/article/view/4372/4367 (Texto original de 1977)

Fornet-Betancourt, R. (2007). *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Abia Yala.

Fornet-Betancourt, R., & Tamayo-Acosta, J. J. (Eds.) (2005). *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*. Verbo Divino.

González, A. (1993). El significado filosófico de la teología de la liberación. En J. Comblin, J. González y J. Sobrino (Comps.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (pp. 145-160). Trotta.

Gutiérrez, G. (2009). *Teología de la liberación*. *Perspectivas*. Sígueme. (Obra original publicada en 1971/1972).

Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis, secularización* (F. Ocina Coves, Trad.). Pre-textos. (Obra original publicada en 2000).

Koselleck, R. (2021). Progreso. En H.U. Gumbrecht, R. Koselleck y H. Stuke (Eds.), *Ilustración, progreso, modernidad* (pp. 165-257). Trotta. (Obra original publicada en 1972)

Larraín, J. (2005). *¿América Latina moderna? Globalización e identidad.* LOM ediciones.

Löwy, M. (2019). *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*. El Viejo Topo.

Martínez, L. (2019). *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*. Herder.

Moltmann, J. (2006). *Teología de la esperanza*. Sígueme.

Monod, J.C. (2015). *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*. Amorrortu.

Navarrete, R. (2012). Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia. *Bajo Palabra*, (7), 315-324. https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/3241/3452

Ortiz, G. (2011). *Tiempos indigentes. Sobre la religión, la educación y la pregunta por el sentido*. EDUCC.

Panotto, N. (2022). Decolonizar la secularización como nudo epistémico para la construcción de saberes-otros: Hacia una educación intercultural (crítica) de lo religioso. *Aula*, (28), 217-230. https://doi.org/10.14201/aula202228217230

Panotto, N. (2023). Modernidad, posmodernidad y la teología como sensibilidad crítica. En F. Aquino, P. Bonavía, G. Céspedes y A, Ortiz (Eds.), *Susurros del Espíritu. Densidad teologal de los procesos de liberación* (pp. 405-433). Fundación Amerindia.

Panotto, N. (2024). Teologías de la liberación y giro pos/de-colonial. Distancias, entrecruces y desafíos epistémicos. *Vida y Pensamiento*, *44*(1), 317-338. https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/720/1374

Santos, B. S. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Trotta.

Scannone, J. C. (1982). La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, (38), 3-40.

Silva Gotay, S. (1989). *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*. Huracán.

Tamayo-Acosta, J. J. (1991). *Para comprender la teología de la liberación*. Verbo Divino.

Tamayo-Acosta, J. J. (1993). *Para comprender la escatología cristiana*. Verbo Divino.

Tamayo-Acosta, J. J. (2011). *La teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso*. Tirant lo Blanch.

Tamayo-Acosta, J. J. (2017). *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Trotta.

Forma de citar este artículo en APA:
Martínez Hernández, A. A., & Miranda Olivares, N. (2025). Religión frente al secularismo en América Latina: el eje de los posicionamientos ideológicos, económicos y sociales de la élite parlamentaria *Perseitas, 13*, 174-208. **DOI:** https://doi.org/10.21501/23461780.5005

RELIGIÓN FRENTE AL SECULARISMO EN AMÉRICA LATINA: EL EJE DE LOS POSICIONAMIENTOS IDEOLÓGICOS, ECONÓMICOS Y SOCIALES DE LA ÉLITE PARLAMENTARIA

Religion versus secularism in Latin America: axis of the ideological, economic and social positions of the parliamentary elite

Artículo de investigación

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

Recibido: mayo 31 de 2024. Aceptado: octubre 1 de 2024. Publicado: marzo 12 de 2025

Aldo Adrián Martínez Hernández[*]
Nicolás Miranda Olivares[**]

[*] Posdoctoral Research Fellow en el Centro de Investigación y Docencias Económicas (CIDE) Región Centro. Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Salamanca, España. Correo electrónico: aldo.martinez@cide.edu, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2130-6901

[**] Doctor en Ciencia Política, Universidad de Salamanca, España. Profesor Sustituto Universidad Complutense de Madrid. Investigador adjunto Núcleo Milenio para el estudio de la política, opinión pública y medios en Chile. Correo electrónico: nicolas.miranda@usal.es, ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8087-6202

OPEN ACCESS

Resumen

A lo largo de la historia, las diferentes religiones han sido un elemento estructurador de las sociedades que, por su naturaleza, modelan los trasfondos morales de las élites gobernantes en el mundo. En América Latina, el estudio de la élite política ha evidenciado sus heterogéneos posicionamientos en diversas temáticas; sin embargo, la religión, al asumirse como un factor generalizado y determinante en la región, no ha adquirido un papel relevante dentro de la discusión teórica. Por este hueco en la literatura, la investigación busca identificar cuáles son los perfiles religiosos de los representantes parlamentarios latinoamericanos, cuestionamiento que obliga a un ejercicio de naturaleza comparativa, cuyo objetivo es definir las características ideológicas, económicas y morales asociadas a las creencias religiosas de la élite legislativa en la región. Para ello, la investigación desarrolla un diseño metodológico multidimensional de carácter descriptivo, cuantitativo y longitudinal, que hace uso de modelos estadísticos con datos obtenidos de encuestas dirigidas a la élite parlamentaria latinoamericana. Con este diseño, la investigación concluye que, las diversas creencias religiosas, articulan los posicionamientos ideológicos, económicos y el ejercicio de las libertades sociales, lo cual aporta al estudio de la religión y sus posibles impactos en la política en América Latina.

Palabras clave

América Latina; Élite parlamentaria; Ideología; Poder legislativo; Política; Religión.

Abstract

Throughout history, different religions have been a structuring element of societies that articulates the moral backgrounds of the world's ruling elites. In Latin America, the study of the political elite has shown heterogeneous positions on various topics, however, religion, being assumed as a generalized and determining factor in Latin American countries, has not acquired a relevant role within the theoretical discussion. From this perspective, the research seeks to identify: what are the religious profiles of Latin American parliamentary representatives? This questioning requires a comparative exercise whose objective is to define the characteristics (ideological, economic and moral) associated with the religious beliefs of the legislative elite in the region. To this end, the research develops a multidimensional methodological design of a descriptive, quantitative and longitudinal nature, which makes use of statistical models with data obtained from surveys aimed at the Latin American parliamentary elite. With this design, the research concludes that diverse religious beliefs articulate ideological and economic positions and the exercise of social freedoms, which contributes to the study of religion and its possible impacts on politics in Latin America.

Keywords

Ideology; Latin America; Legislative Power; Parliamentary elite; Politics; Religion.

Introducción

En América Latina, la religión forma parte de la vida de la mayoría de la ciudadanía, especialmente la católica (Aguirre, 2022). Desde la conquista del continente hasta la actualidad, la tradición religiosa se ha mantenido en la mayoría de estas sociedades. Durante este tiempo, la religión católica y las élites políticas se han legitimado mutuamente y se han brindado apoyo ideológico y material recíproco (Mallimaci & Giménez, 2007; Levine, 2014; Bohígues & Rivas, 2021). Sin embargo, como señala Levine (2006), la cara pública de la religión en América Latina ha experimentado grandes cambios en las últimas cinco décadas, así lo hace ver al mencionar que

> Recordar cómo era la cara pública de la religión en el pasado no tan lejano evoca imágenes de una serie de actos ceremoniales cívico-religiosos, desde Te Deum con la presencia de "autoridades" políticas y eclesiásticas hasta eventos en que, al cortar la cinta de obras públicas, tiendas, fábricas, y desde luego, al iniciar actos públicos de la política, no podía faltar una trinidad compuesta de políticos, curas (u obispos si era cuestión de alto rango) y militares. La simbología de la tradicional alianza entre "la iglesia" (sólo se reconocía una) y el poder tanto político como económico y social era perfecta. Al evocar la presencia pública de la religión en el continente hoy en día, las imágenes son bien diferentes. (Levine, 2006, p. 7)

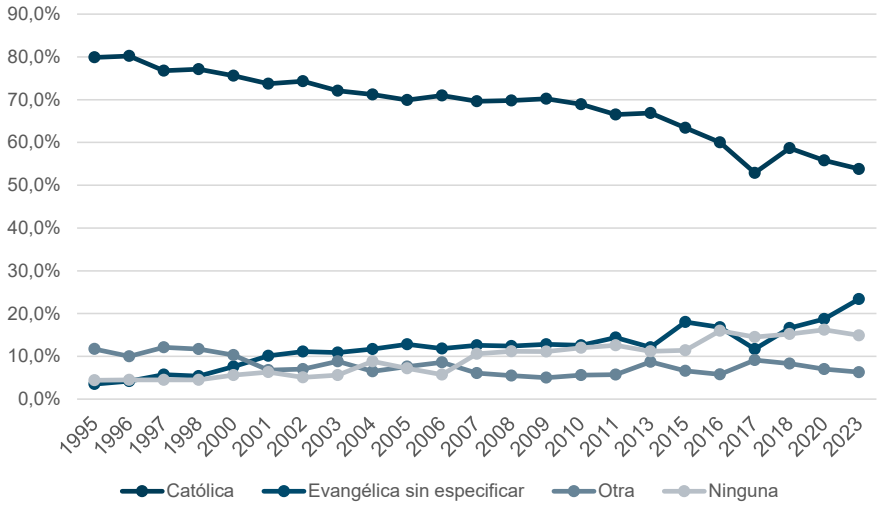
Desde una perspectiva social, en la región, como muestran los datos de Latinobarómetro 2023, 53 % de la población se identifica como católica (Latinobarómetro, 2023). Pese a ello, en los últimos años se encuentran dos elementos con los que esta institución religiosa otrora hegemónica han tenido que convivir. Una es la entrada de otras religiones en las sociedades latinoamericanas, particularmente, la evangélica (Levine, 2006; Pérez-Díaz, 2007; Mallimaci & Giménez, 2007; Córdova, 2014). Este cambio es visible desde 1995, tiempo en el que prácticamente 80 % de la población encuestada se identificaba como católico, mientras que, 3,5 %, lo hacía como evangélico. En la última medición, 2023, la cifra de católicos bajó prácticamente 25 %, mientras que, las personas identificadas como evangélicas, creció 20 %, hasta llegar a un 23,4 % (Latinobarómetro, 2023).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

Aquellos cambios tienen explicación en lo que señala Levine (2006): "Mientras la iglesia católica estaba optando por los pobres, los mismos pobres estaban optando por el protestantismo" (p. 10). En la actualidad, hay sociedades latinoamericanas en las que este fenómeno es aún mayor, como es el caso de los países centroamericanos, donde Costa Rica es el país con el mayor porcentaje (54,7 %), seguido de Panamá (52,1 %), República Dominicana (49 %) y Guatemala (44,25 %), mientras que, los países del cono sur y México, tienen porcentaje inferior a 10 % (figura 1).

Figura 1

Evolución de la creencia religiosa en América Latina (1995-2023)



Nota: elaboración propia a partir de datos de Latinobarómetro (2023)

El segundo elemento tiene que ver con el proceso de secularización de las sociedades latinoamericanas (Mallimaci & Giménez, 2007; Carbonelli et al., 2011). Esto se relaciona con la pérdida de influencia de las iglesias en su capacidad de impartir sentido a sus fieles y al resto de los habitantes, no solo a nivel doctrinario y a la participación de la feligresía, "sino también en lo referente a la normativización de las prácticas de la vida cotidiana (políticas, culturales, educativas, sexuales, etc.)" (Carbonelli et al., 2011, p. 26).

Así lo señalan Mallimaci y Giménez (2007, p. 52), quienes argumentan que, pensarse fuera de los marcos religiosos, se ha vuelto plausible, ya que, el costo social de considerarse ateo, agnóstico o creyente se ha reducido, hasta llegar al grado de representar opciones aceptadas socialmente.

Esta idea se clarifica si se observa que, en 1995, 4,4 % de las personas no se consideraban de ninguna religión, esta cifra alcanzó 14,9 % en 2023.

Desde luego, hay sociedades en las que este crecimiento es más alto que la media regional, como en el cono sur, así lo muestra Uruguay, que es el país con el mayor porcentaje de personas que no se identifican con ninguna religión (43,7 %), seguido por Chile (29,3 %) y República Dominicana (18,5 %), mientras que, otras sociedades, siguen identificándose con alguna religión, como Paraguay donde solo 0,2% no se identifica con alguna religión, así como Bolivia (6,1 %) y Perú (6,8 %).

El estudio de los posicionamientos religiosos de la sociedad latinoamericana, así como su evolución y cambio, ha quedado relativamente bien asentado en la literatura. Sin embargo, el estudio de la élite política ha evidenciado posicionamientos heterogéneos en diversas perspectivas, particularmente, en relación con la religión, se asume que es un reflejo de la sociedad, por lo que suele considerarse como una característica intrínseca, generalizada y determinante en la región, motivo por el que no ha adquirido un papel relevante dentro de la discusión teórica. Bajo esta preocupación académica, la investigación busca responder dos preguntas generales: ¿Cuáles son los perfiles religiosos de los representantes parlamentarios latinoamericanos?, y, ¿cuál es la relación entre la religión y los posicionamientos ideológicos, económicos y sociales de la élite legislativa en la región?

Para responder dichos cuestionamientos, el artículo se estructura en cuatro secciones; la primera, desarrolla un marco conceptual y teórico donde se busca definir las particularidades de la religión y la relevancia de los posicionamientos políticos de la élite parlamentaria en América Latina (Alcántara et al., 2020). La segunda, define la metodología de la investigación, la cual considera el desarrollo de un ejercicio de naturaleza comparativa, cuyo objetivo

es definir las particularidades ideológicas, económicas y morales asociadas a las creencias religiosas de la élite legislativa (García et al., 2021). Para ello, la investigación presenta un diseño metodológico multidimensional de carácter descriptivo, cuantitativo y longitudinal que hace uso de métodos estadísticos con datos obtenidos de encuestas dirigidas a la élite parlamentaria latinoamericana. La tercera, presenta los resultados de este estudio, destacándose la relación entre las creencias religiosas y los posicionamientos ideológicos, económicos y el ejercicio de las libertades sociales, intentando aportar al estudio de la religión y sus posibles impactos en la política en América Latina. Finalmente, la cuarta y última presenta las conclusiones de esta investigación.

Religión y política

La religión y la política, en América Latina, están profundamente vinculadas. Desde los procesos de independencia, la religión fue uno de los temas que dividió a los nacientes sistemas políticos, a partir del clivaje "Iglesia-Estado" entre liberales y conservadores, división que se mantuvo hasta mediados del siglo anterior (Levine, 1986; Valenzuela, 1995; Córdova, 2014; Deas, 2002). Inclusive, durante el siglo XX e inicios del XXI, motivó la creación de partidos políticos demócrata cristianos en la segunda mitad del siglo XX y, recientemente, partidos evangélicos (Mainwaring & Scully, 2010).

Para Mallimaci y Giménez (2007, pp. 57-58), existe una relación de complementariedad entre ambas esferas: la política y la religión. Por una parte, la religión a menudo valora lo político como un recurso que puede capitalizar para sus propios propósitos, ya sea para ganar influencia, legitimidad o apoyo social. Por otro, lo político reconoce que puede extraer de lo religioso un máximo de sentido para la organización social, aprovechando las creencias y valores compartidos para fortalecer su posición y generar cohesión dentro de la sociedad, así como un insumo electoral. Esta interacción entre lo religioso y lo político puede tener ramificaciones significativas en la estructura y la dinámica de una comunidad o nación (Bohigues & Rivas, 2021).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

Una muestra de ello es que la religiosidad de las personas sigue siendo vista como un predictor del conservadurismo en América Latina, como lo han evidenciado el tema del aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo (Bohigues et al., 2022; Alcántara, 2013; Boidi & Corral, 2013). En estas temáticas, la transformación de la agenda política instaurada durante los procesos de asentamiento democrático, especialmente en los aspectos liberales o progresistas centrados en el derecho al aborto, el divorcio o los derechos a la comunidad LGBTIQ+, han revitalizado las movilizaciones más conservadoras de la sociedad que han impactado en la política y en la competencia partidista (Htun, 2003; Encarnación, 2018; Dion & Díez, 2017; Friedman, 2018; Bolcatto & Souroujon, 2020; Rennó, 2020).

Aquella expansión de derechos y reconocimientos en temas de género, libertad sexual y LGTBI+ se debió, en primer lugar, a las movilizaciones llevadas a cabo por diferentes grupos feministas y LGTBIQ+ (Htun, 2003; Daby & Moseley, 2022; Díez, 2013 y 2015; De la Dehesa, 2010; Encarnación, 2016; Dion & Díez, 2017; Friedman, 2018). También estos avances han sido resultado de procesos judiciales y, en algunos casos, se han promovido desde las agendas gubernamentales, fomentadas por asociaciones y movimientos sociales.

Precisamente el avance de las iglesias protestantes o evangélicas se debe, en parte, a la búsqueda de la sociedad por "recuperar la estabilidad emocional y mantener unida a la familia tradicional (nuclear, heterosexual y patriarcal), amenazada por los cambios sociales y culturales de fines de siglo" (Córdova, 2014, p. 116), por lo que comenzaron a surgir movimientos y agrupaciones provida o profamilia, que han intentado tener influencia en las decisiones de los políticos frente a este avance progresista (Zaremberg et al., 2021; Biroli & Caminotti, 2020; Biroli, 2020; Tabbush & Caminotti, 2020).

En este sentido, la literatura ha remarcado que, el fin del ciclo político de izquierdas, ha coincidido con un auge o *backlash* conservador, al menos en tres niveles: individual, social y político. A nivel individual, Maia et al observaron si los avances en los derechos civiles LGTBIQ+ han producido una reacción extrema en los votantes de América Latina. Valiéndose de la literatura norteamericana, señalan que, la expansión de derechos y políticas a favor de la comunidad LGT-

BIQ+, puede tener efectos polarizantes en la sociedad, ya que, la introducción de una nueva política, puede polarizar al público fortaleciendo y ampliando las diferencias entre partidarios y oponentes.

Esto se debe a que algunas políticas podrían generar rechazo por parte de la sociedad, es decir, que el apoyo hacia estos derechos disminuya, en tanto que, otra parte de la sociedad, estaría apoyando a la liberalización de los derechos. Un ejemplo que mencionan los autores y otras investigaciones es que se puede observar la misma reacción con la legalización de las drogas o el aborto (Dion & Díez, 2017; Friedman, 2018; Corrales, 2020; Encarnación 2018; Rennó, 2020; Smith, 2019; Smith & Boas, 2020).

Esta ampliación de los derechos civiles también podría generar no solo un efecto polarizante, sino, también, un aumento en el apoyo a los grupos minoritarios. Flores y Barclay (2016, p. 52) encuentran que la implementación de políticas juega un papel importante, ya que permite la generación de mecanismos de concientización que alientan a las personas a reconsiderar sus opiniones previas. Particularmente en temas como el matrimonio entre personas del mismo sexo o las actitudes hacia los grupos identificados como lesbianas o gay, se han presentado cambios en las posiciones de aquellas personas que manifestaban su rechazo (Flores & Barclay, 2016; Redman, 2018; Dion & Díez, 2017; Friedman, 2018; Maia et al., 2023).

En el contexto latinoamericano, Maia et al. (2023) sostienen que no hay cambios en la opinión pública en respuesta a las expansiones de los derechos civiles para la comunidad LGBTQ+. Asimismo, parece más probable un efecto positivo que una reacción negativa. En el caso de las interacciones, los autores señalan que

> "where older, less educated, more conservative, and evangelical respondents reacted negatively to increases in civil rights, while younger more educated, higher earning, more liberal, and evangelical respondents had positive reactions."[los encuestados mayores, menos educados, más conservadores y evangélicos reaccionaron negativamente a los aumentos en los derechos civiles, mientras que los encuestados más jóvenes, más educados, con mayores ingresos, más liberales y evangélicos tuvieron reacciones positivas.] (Maia et al., 2023, p. 59)

Sin embargo, dejan en claro que, los resultados, muestran tendencias débiles.

A nivel de la sociedad civil, se ha observado una alianza entre católicos y evangélicos con el objetivo de prohibir los derechos sexuales y reproductivos, cuestionando el lenguaje utilizado en los documentos internacionales y enmarcando cuestiones polémicas desde una perspectiva religiosa (Biroli, 2020). Este activismo agrupa a actores conservadores religiosos y laicos interconectados en redes domésticas y transnacionales. Si bien estos grupos no carecían de influencia en el período previo, pudieron establecer nuevas alianzas que los fortalecieron en su capacidad de impedir reformas, interrumpir programas o restringir derechos con discursos moralizadores (Tabbush & Caminotti, 2020).

Por ejemplo, la década de 2010 marca la creciente irrupción del movimiento antigénero con campañas y movilizaciones para frenar la educación sexual, los contenidos educativos que discuten la igualdad de género, la diversidad sexual, el matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción por parte de parejas del mismo sexo, los derechos de personas trans y el acceso legal del aborto (Faur & Viveros Vigoya, 2020; Biroli, 2020).

Diversos estudios han abordado la manera en que estos activismos conservadores han influido en la toma de decisiones políticas. Uno de ellos fue desarrollado por Carbonelli et al. (2011), quienes estudian las intervenciones que, en nombre de las religiones católica y evangélica, operan en Argentina en el debate público sobre los derechos sexuales y reproductivos. Los autores señalan la relevancia de ambas iglesias que se posicionan a través de organizaciones y actores para desplegar una ofensiva contra el avance de leyes como el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo dentro de la sociedad civil, pero, también, con el objetivo de influir en la discusión de políticas y los procesos legislativos.

Otros trabajos, como el elaborado por Vaggione (2011), quien examina la influencia de la Iglesia católica en los debates sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo, destaca cómo el Vaticano se aproximó directamente a los

parlamentarios católicos para influir en la toma de decisiones al respecto. Por otro lado, Viterna (2012) analiza el caso salvadoreño desde la óptica de las leyes sobre el aborto y argumenta que, el acercamiento entre el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y la Iglesia Católica, ha provocado un cambio drástico en el discurso de la ex guerrilla de izquierda, lo que evidencia que durante su mandato el FMLN optó por promulgar leyes más estrictas contra el borto, en lugar de impulsar la agenda feminista.

Desde una óptica de la representación política, es posible encontrar un aumento en liderazgos presidenciales y legislativos, con amplios apoyos electorales, definidos por estas disyuntivas morales y religiosas. Tal como señala Rovira Kaltwasser (2024), estos apoyos y victorias han sido enmarcadas, al menos parcialmente, como una reacción a la liberalización cultural. Los casos más destacados son las elecciones que dieron el triunfo a lideres más conservadores como el de Bolsonaro, en Brasil; Bukele, en El Salvador; Javier Milei, en Argentina, pero, también, la fuerza que han logrado José Antonio Kast, en Chile; Rafael López Aliaga, en Perú; Guido Manini Ríos, en Uruguay, y Fabricio Alvarado, en Costa Rica, por mencionar los más relevantes. Cada uno de estos liderazgos ha intentado institucionalizar un movimiento político a través de partidos políticos, en cuyos principios se pueden observar elementos conservadores relacionados con temas morales.

En este punto, cuando se habla de representación política, una de las ideas presentes es la cercanía o coherencia de las preferencias entre los electores y sus representantes. Si bien no es objetivo de este artículo abordar el tema de la representación, es necesario preguntarse: ¿Por qué si liderazgos presidenciales o legislativos representan a sociedades más seculares, sus decisiones (en ciertos derechos) no reflejan esas preferencias? (Martínez-Hernández et al., 2022; Martínez-Hernández & Miranda, 2020). Una respuesta a ello puede ser observada por Pitkin (1967/2014), quien, al explicar las diferentes dimensiones de la representación, postula la idea de representación sustantiva. Según la autora, este tipo de representación es entendida como "actuar en interés de los representados, de una manera sensible a ellos" (p. 265).

Esta idea de representación implica que el representado siga manteniendo su independencia (discreción y discernimiento) respecto al representante. Sin embargo, debe existir una cercanía entre las posiciones que ambos tienen respecto a determinados temas y, en caso de existir o ir en contra de sus promesas, este debe ser capaz de explicar esa diferencia: "el representante tiene que actuar de tal manera que no haya conflicto, o si este surge, se hace preciso una explicación" (p. 265).

A pesar de lo anterior, el análisis programático de las preferencias presenta un problema. La elección social parece demostrar que las preferencias de los ciudadanos son, en la mayoría de las ocasiones, colectivamente ininterpretables si estas forman más de una dimensión (Huber & Powell, 1994, p. 292). Por lo tanto, cuando los electores votan a un partido, lo hacen por la totalidad de programa. Sin embargo, esto no significa, necesariamente, que todos los votantes apoyen todas las posiciones que este contenga. Solo cuando los programas políticos de los partidos o representantes y las actitudes de los votantes se basan en una ideología unidimensional, una mayoría electoral puede interpretarse de manera inequívoca.

En este sentido, la efectividad del modelo del partido responsable depende de la medida en que las opiniones políticas de las masas y élites están limitadas por una dimensión de conflicto unidimensional, como lo es el eje izquierda-derecha (Thomassen, 1999, p. 34). De esta manera, tanto la libertad del representante, así como los problemas derivados de la elección social, dan amplio margen para que los representantes no sigan las posiciones de sus representados, al menos en todas las dimensiones.

Si los partidos, en sus principios ideológicos a los que adscriben los representantes, sostienen principios conservadores, es probable que mantengan esas posiciones respecto a temas relacionados con los valores, especialmente, en contextos donde estos temas están presentes en las agendas políticas. Por lo que los valores o posicionamientos de la élite política, representantes o gobernantes y partidos no necesariamente son compartidos por sus representados (Martínez-Hernández et al., 2022; Martínez-Hernández & Miranda, 2020).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

Religiosidad y élite parlamentaria

Bohigues et al. (2022) señala que "la mayoría de la literatura postula que en la elaboración de las leyes, las élites reaccionan a fuerzas exógenas en lugar de estar motivadas por sus propias posiciones, una característica que quizá es poco probable" (p. 2). De hecho, la religiosidad influye en el comportamiento legislativo, así sucede en Estados Unidos donde, a través de diferentes canales como la opinión pública, organizaciones religiosas y la población identificada como protestante o católica, posicionan temas e influyen en los procesos legislativos y la definición de políticas de los gobiernos. A pesar de este hecho, las actitudes a nivel individual de las élites políticas no han sido suficientemente estudiadas.

Los estudios de la élite política y religión, en América Latina, han utilizado la variable religiosidad para explicar las posiciones de los legisladores en una serie de temas relacionados con valores como el aborto, el matrimonio igualitario, la legalización de las drogas y las políticas de igualdad de género (Alcántara, 2013; Alexander et al., 2022; Bohigues et al., 2022; Márquez & Montaño, 2023). Los resultados han evidenciado que la religión tiene un rol preponderante a la hora de apoyar o rechazar cada una de estas políticas. Por ejemplo, según Alcántara (2013), ser católico o evangélico, confiar en la Iglesia Católica o asistir con frecuencia a los oficios religiosos implica un menor apoyo al aborto por parte de los diputados latinoamericanos.

En particular, el autor encuentra que los legisladores evangélicos son quienes están más en contra del aborto, mientras que, quienes se identifican como católicos, son algo más permisivos. Añade que, aquellos que tienen mucha confianza en la Iglesia Católica, son más reticentes al aborto que los diputados que confían poco en ella (Alcántara, 2013, pp. 4-5).

En el mismo sentido, Alexander et al. (2022) examinan en tres dimensiones distintas el apoyo a la igualdad de género entre legisladores de 13 países latinoamericanos; la primera, sostener puntos de vista igualitarios; la segunda, reconocer que la desigualdad de género es un problema y, la tercera, apoyar la acción estatal para acelerar la igualdad de género. Sus resultados apuntan

a que una mayor religiosidad de los parlamentarios reduce la probabilidad de una respuesta más igualitaria en todas las preguntas asociadas a esta dimensión, pero no en la acción estatal para reducir la desigualdad (pp. 1275-76). Los autores señalan que, la religiosidad, determina si los legisladores ven a hombres y mujeres como iguales en sus talentos y capacidades, y si creen que la desigualdad entre hombres y mujeres importa, pero no si apoyarán políticas públicas que promuevan la igualdad de género (p. 1277).

Bajo otra perspectiva, Bohigues et al. (2022) señalan que, los parlamentarios de derecha y los religiosos, se oponen fuertemente a los temas del matrimonio del mismo sexo, la legalización de las drogas y el aborto, sin embargo, los legisladores izquierdistas y los menos religiosos no están tan a favor, siendo la variable religiosidad (la frecuencia de participación en cultos religiosos) uno de los predictores más fuertes para posicionarse en contra, mientras que, la confianza que los legisladores tienen hacia la Iglesia Católica, también es significativa para estar en contra del aborto y la legalización de las drogas, pero no para el matrimonio entre personas del mismo sexo (pp. 13-14).

Algo similar es evidenciado por Márquez y Montaño (2023), quienes señalan que, los legisladores que se definen como creyentes (frente a los no creyentes), tienden a posicionarse sistemáticamente en contra del aborto, pero no tiene un efecto sobre las preferencias frente al aborto entre los legisladores que se muestran indiferentes (p. 104).

Por otro lado, desde una perspectiva institucional, diversos estudios han evidenciado que los partidos tradicionales intentan no abandonar aquellos temas que les son característicos, tales como la economía y rol del Estado, y forjando su propiedad a través del tiempo, en lo cultural intentarán acercar sus posiciones a las de los partidos desafiantes (Martínez-Hernández, 2022). Kitschelt y McGann (1997) señalan que la estrategia de los partidos de derecha radical se centra en lo que denomina la "fórmula ganadora", la cual combinan políticas neoliberales "pro mercado" en cuestiones económicas con una postura autoritaria en cuestiones sociales, relacionadas con la ciudadanía, el estilo de vida o la política cultural. En este sentido, la emergencia de partidos de extrema derecha ha provocado efectos en los sistemas de partidos,

especialmente ha condicionado a los partidos de derecha tradicional (Norris, 2009), modificando los posicionamientos de estos partidos, provocando un aumentado en la polarización de la competencia durante, al menos, la última década.

Cabe mencionar que una de las características de la competición electoral en la región es precisamente el eje económico, en el que los partidos de derecha suelen posicionarse a favor del mercado, mientras que, los partidos de izquierda, lo hacen a favor del Estado (Martínez-Hernández, 2022). Este eje de competición está claro en el caso de las élites parlamentarias que siguen esta misma tendencia (Martínez-Hernández & Bohigues, 2019; Bohigues & Rivas, 2021; Márquez & Montaño, 2023). Sin embargo, está menos clara la relación entre religión y posiciones económicas y rol del Estado de los parlamentarios. Aún más si tenemos en cuenta la irrupción de líderes y partidos de extrema derecha que tienden a erosionar y desplazar las posiciones de los partidos de derecha tradicional, no solo en los temas relacionados con valores, sino, también, en los ejes de competición clásicos.

Datos y método

Los enfoques con los que se ha estudiado la relación entre religión y la política se han centrado en las percepciones de la sociedad, restando atención a los representantes políticos, por lo que esta investigación intenta aportar a esta literatura (Bohigues & Rivas, 2021; Bohigues et al., 2022; Cardozo & Penagos, 2023). En la búsqueda por subsanar esta falta de trabajos académicos, como se mencionó al inicio del texto, la investigación tiene como objetivo identificar los perfiles religiosos de los representantes parlamentarios latinoamericanos. Por lo cual, la investigación considera, a partir de una perspectiva comparativa, las características ideológicas, económicas y morales asociadas a las creencias religiosas o seculares de la élite legislativa en la región. Para ello, la investigación desarrolla un diseño metodológico multidimensional de carácter descriptivo que hace uso de modelos estadísticos con datos obtenidos de encuestas dirigidas a la élite parlamentaria latinoamericana.

Para llevar a cabo esta investigación, se utilizan datos del Proyecto Élites Latinoamericanas de la Universidad de Salamanca (PELA-USAL). Los datos recogidos en este proyecto son resultado de las opiniones, actitudes y percepciones que tienen los legisladores de la cámara baja de América Latina, siendo parte del proceso de toma de decisiones a nivel institucional. La importancia de los posicionamientos de la élite legislativa radica en que se encuentran en un espacio de representación plural donde se discuten y elaboran políticas públicas.

Los datos del PELA-USAL contienen información sociodemográfica y de trayectoria política de los legisladores, además, reúnen distintas percepciones de la realidad política y social, por lo que permite conocer sus diferencias y similitudes desde diferentes perspectivas (Rivas & Bohigues, 2019, p. 36; Bohigues & Rivas, 2021; Bohigues et al., 2022; Bohigues & Fernández-i-Marín, 2022).

La temporalidad del análisis observa el período 2000-2024 de 17 países, incluidos Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana y Uruguay, con una muestra de N = 9 254 entrevistas enfocadas en 13 variables que integran las dimensiones analíticas (Cuadro 1 y Tabla 1). El análisis se realiza en dos momentos: el primero descriptivo sobre el estado que guarda la creencia religiosa en la región, en un segundo momento se busca identificar la relación entre las dimensiones analíticas de esta investigación, esto se realiza con técnicas estadísticas como la correlación de Parsons y comparación de medias. Los datos y resultados se presentan a nivel agregado por región, país y por ciclos políticos divididos por lustros, lo cual tiene efectos en las observaciones esgrimidas por este estudio. Por lo anterior, los resultados se deben tomar con cautela, debido a que las observaciones recogen las posiciones agregadas (media) de las y los parlamentarios latinoamericanos, permitiendo una medida estadística válida para este análisis.

La hipótesis de la que parte esta investigación asume que los perfiles religiosos de la élite legislativa tenderán a evidenciar dos patrones en la región. El primero indica que la élite parlamentaria con alguna creencia religiosa tenderá a manifestar posicionamientos ideológicos de derecha, con ubicaciones

económicas a favor del mercado y en contra de los derechos, por lo que estarán en desacuerdo con aborto, la legalización de las drogas y el matrimonio de personas del mismo género, así mismo tenderán a posicionarse a favor de una guía moral-religiosa en la actividad política. Como consecuencia el segundo patrón manifestará un comportamiento contrario, en donde se esperaría que los representantes legislativos no creyentes tenderán a manifestar ubicaciones ideológicas de izquierda, con posicionamientos económicos a favor del Estado, tendientes a ampliar los derechos sociales por lo que estarán a favor del aborto, la legalización de las drogas y el matrimonio de personas del mismo género, así mismo se posicionaran a favor de la secularización de la actividad política.

Para contrastar la hipótesis anterior la investigación presenta un diseño metodológico fundamentado en cuatro dimensiones analíticas: (1) religión; (2) política; (3); económica; (4) libertades sociales. En principio, para determinar el perfil religioso de la élite parlamentaria atribuidas a la primera dimensión, se selecciona cuatro atributos observados a lo largo del tiempo que permiten identificar, además, las continuidades y cambios de los legisladores. La primera variable seleccionada es la creencia religiosa, la cual será utilizada como variable dependiente. La segunda es la religión que profesa y, la tercera es la frecuencia de asistencia a misa u otros oficios religiosos. Una cuarta variable tiene que ver con el posicionamiento en torno a los valores cristianos o principios seculares en la política, como se presenta en las tablas 1 y 2.

La segunda dimensión de análisis centra su atención en los determinantes políticos. Para ello, se utiliza la variable de autoubicación ideológica, la cual mide el posicionamiento en una escala del 1 al 10, en la que 1 es izquierda y, 10, derecha (Martínez-Hernández & Miranda, 2020; Martínez-Hernández et al., 2022) tablas 1 y 2.

Tabla 1. *Dimensiones y variables*

Dimensión	Variable	Pregunta	Escala
Religión	Creencia religiosa	¿Es usted creyente?	Sí = 1; No = 2; N.C = 9
	Religión practicada	¿Cuál es su religión?	(1) Católica; (2) Protestante tradicional o protestante no evangélico (cristiano, calvinista, luterano); (3) religiones orientales no cristianas (Islam; Budista, Hinduista; Taoísta, Confucio); (4) Evangélico y pentecostal (Pentecostal, Luz del mundo, Iglesia Cuadrangular); (5) Iglesia de los Santos de los Últimos Días (Mormones); (6) Religiones tradicionales (Candomblé, Vudú, Rastafari, religiones mayas); (7) Judío (Ortodoxo, Conservador o Reformado) (8) Testigos de Jehová; (9) Agnóstico o ateo (no cree en Dios): 99) Otra; (999) Ninguna; N.S; N.C.
	Asistencia actos religiosos	¿Con qué frecuencia asiste usted a misa u otros oficios religiosos sin contar las ocasiones relacionadas con ceremonias de tipo social, por ejemplo, bodas o funerales?	Más de una vez por semana = 5; una vez por semana = 4; una vez al mes = 3; una o dos veces al año = 2; nunca o casi nunca = 1; N.S/N.C = 9
	Valores en política (nivel de religiosidad)	Valores cristianos frente a principios seculares en la política	Mínima (1); Máxima (10)
Política	Ideología	ID. En esta tarjeta hay una serie de casillas que van de izquierda a derecha, ¿en qué casilla se colocaría usted teniendo en cuenta sus ideas políticas? En una escala de 1-10, siendo 1 izquierda y 10 derecha: ¿Dónde situaría usted?	Izquierda (1); Derecha (10)
Económica	Estado-Mercado	EM. Dentro del debate económico sobre modelos de regulación, ¿podría decirme si está usted más a favor de una economía regulada por el Estado o por el mercado?	Estado (1); Mercado (10)
Libertardes sociales	Moralidad	Matrimonio igualitario: Cambiando de tema, en su opinión, ¿con qué firmeza aprueba o desaprueba que las parejas del mismo sexo puedan tener derecho a casarse? Aborto: Indique en la siguiente escala su opinión respecto al aborto.	Desaprueba firmemente (1); Aprueba firmemente (10)
	Drogas	Drogas: Y, en esta misma escala, ¿con qué firmeza aprueba o desaprueba la legalización de drogas?	
Control	Sexo	Hombre:1; Mujer: 2: NC: 9	
	País	1-17:	
	Año	2000-2024	

Nota: elaboración propia con base en cuestionarios aplicados por PELA-USAL

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

Tabla 2. *Descriptivos*

	N	Mínimo	Máximo	Media	Desviación
¿Es usted creyente? (sí/no)	6 680	1,00	2,00	1,115	0,32
Religión practicada	8 303	1,00	99	28,71	43,54
Ideología	9 180	1,00	10,00	5,041	2,21
Frecuencia actos religiosos	5 651	1,00	5,00	2,768	1,27
Nivel de religiosidad	4 239	1,00	10,00	5,387	2,35
Cristianismo frente al secularismo en política	1 501	1,00	10,00	4,732	2,85
Sexo	9 162	1,00	2,00	1,218	.041
Estado frente al mercado	4 303	1,00	10,00	5,371	2,59
Matrimonio entre personas del mismo sexo	3 775	1,00	10,00	5,067	3,80
Legalización de las drogas	2 977	1,00	10,00	3,947	3,23
Legalización del aborto	5 792	1,00	10,00	4,337	3,42

Nota: elaboración propia con datos del PELA-USAL

La tercera dimensión económica es representada por la dicotomía Estado-mercado, variable que observa el grado de intervención del Estado o el libre mercado preferente por los parlamentarios. Esta variable es medida en una escala de 1-10, en la que 1 es Estado y, 10, mercado (Martínez-Hernández & Bohigues, 2019) (tabla 1; tabla 2).

La cuarta dimensión, libertades sociales, considera tres variables que intentan capturar el grado de moralidad y apertura de los diputados respecto a las libertades sociales. La primera, refiere al matrimonio entre las personas del mismo sexo. Esta variable mide, en una escala del 1 al 10, en la que 1 desaprueba firmemente y, 10, aprueba firmemente. La segunda variable observa el grado de aprobación del aborto, la misma que se mide en una escala del 1 al 10, en la que 1 desaprueba firmemente y, 10, aprueba firmemente. El último elemento es la variable sobre la legalización de las drogas, la cual mide en una escala del 1al 10, en la que 1 desaprueba firmemente y, 10, aprueba firmemente (tabla 1; tabla 2).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

Análisis y resultados

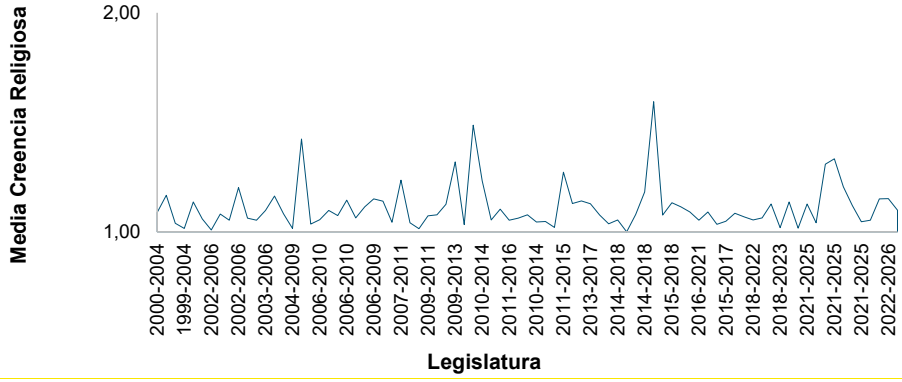
En general, durante un período de poco más de dos décadas, después de analizar los posicionamientos religiosos de la élite legislativa en América Latina, se observa que se han mantenido en una relativa estabilidad. Este período deja una muestra de que la creencia religiosa en la región es predominante, sin embargo, se pueden identificar ciclos caracterizados por momentos álgidos de menor creencia. Desde inicios del presente siglo (XXI), los momentos de creencia religiosa se han prolongado durante períodos de cinco años que se diferencian por momentos críticos de un par de años, donde la creencia disminuye, hasta generar un reajuste en la trayectoria.

Estos ciclos, que se identifican por lustros, se deben particularmente a los cambios en la composición de los poderes legislativos latinoamericanos, además de los atribuidos a las dimensiones analíticas, que se analizarán en la figura 2 y en la figura 3. En esta trayectoria histórica, durante los años 2014 y 2015 se observa el nivel más alto de legisladores que no manifestaron alguna creencia religiosa y, desde 2020, un nuevo incremento de la creencia religiosa que se ha mantenido, así como niveles más bajos de diputados que no se adscriben como creyentes, como se muestra en la figura 2 y la figura 3.

Figura 2

Evolución de la creencia religiosa de la élite legislativa en América Latina

(2000-2024)



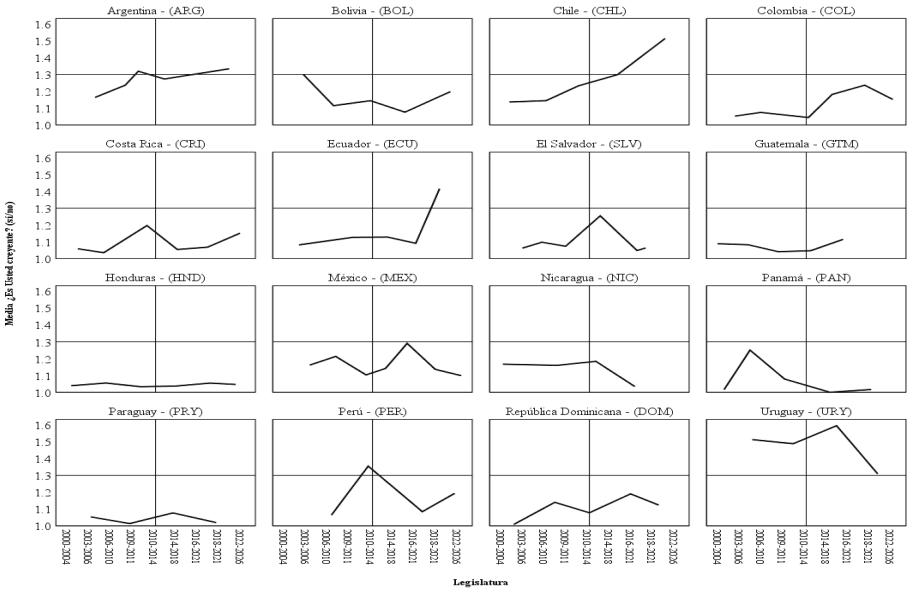
Nota: *elaboración propia con datos del PELA-USAL*

Nota. Se utiliza la pregunta: ¿Es usted creyente?, indicando 1 = Sí; 2 = No.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

Figura 3

Evolución de la creencia religiosa de la élite legislativa en América Latina (por país) (2000-2023)



Nota: *elaboración propia con datos del PELA-USAL*

Nota. Se utiliza la pregunta: ¿Es usted creyente?, indicando 1= Sí; 2= No.

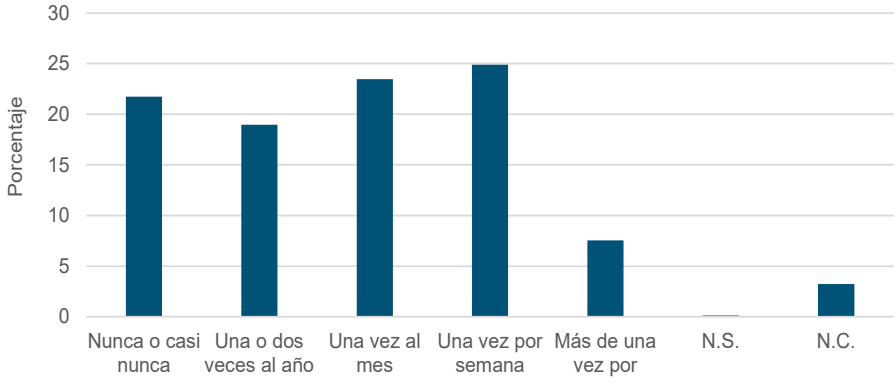
Desde una perspectiva comparativa, existen diversas manifestaciones de la creencia religiosa en la región, no obstante, se pueden agregar en dos grandes grupos de países. Por un lado, se ubican países estables con mayor creencia religiosa: Paraguay, Honduras, República Dominicana, México, El Salvador, Panamá, Colombia, Bolivia, Nicaragua, Guatemala, Perú, Costa Rica. Por otro, países estables con menor creencia religiosa: Uruguay, Argentina, Chile, Ecuador, particularmente, países en progresivo secularismo como Uruguay, que manifiesta un giro hacia la religiosidad, aunque se mantiene en el grupo de los países con menores niveles de creencia religiosa distinto al caso chileno (figura 3).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

Respecto a las características religiosas, se observa que, la élite legislativa creyente, practica poco su religión, algo distinto sucede con el nivel de religiosidad, el cual es medio-alto, algo que se ha mantenido constante a lo largo del tiempo, con un período de mayor nivel a principios de la década de 2000. Esto deja ver que, a pesar de que la gran mayoría de los legisladores latinoamericanos tienden a ser muy creyentes, practican de forma muy diversa su religión, cuando más recurren lo hacen una vez por semana (25 %), en promedio, una vez al mes (24 %); siguiendo nunca o casi nunca (21 %) y una o dos veces al año (19%) (Figura 4, 5 y 6).

Figura 4

Frecuencia de asistencia religiosa de la élite legislativa en América Latina (2000-2024)



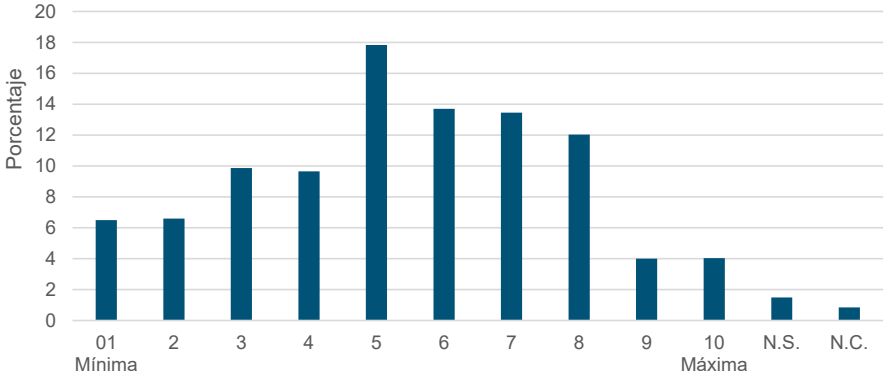
Nota: *elaboración propia con datos del PELA-USAL*

Nota. la pregunta utilizada fue la siguiente: ¿Con qué frecuencia asiste usted a misa u otros oficios religiosos sin contar las ocasiones relacionadas con ceremonias de tipo social, por ejemplo, bodas o funerales?

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

Figura 5

Nivel de religiosidad de la élite legislativa en América Latina (2000-2024)

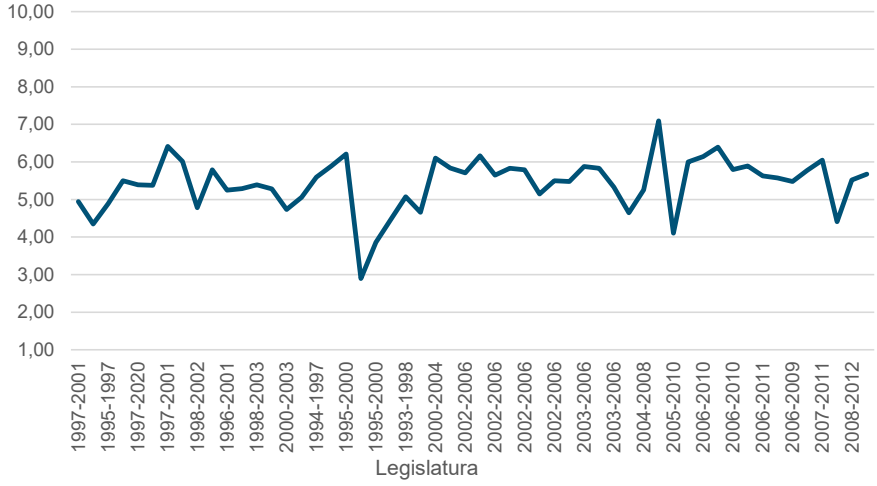


Nota: *elaboración propia con datos del PELA-USAL*

Nota. Valores seculares frente a cristianos en política. De menos (1) a más (10) valores cristianos en política.

Figura 6

Evolución del nivel de religiosidad de la élite legislativa en América Latina (2000-2024)



Nota: *elaboración propia con datos del PELA-USAL*

Nota. Valores seculares frente a cristianos en política. De menos (1) a más (10) valores cristianos en política.

Tabla 3. *Religiones practicadas por la élite legislativa en América Latina* (2000-2024)

	N	Porcentaje
Católica	4 829	58,2
Protestante tradicional o protestante no evangélico (cristiano, calvinista, luterano)	371	4,5
Religiones orientales no Cristianas (Islam; Budista, Hinduista; Taoísta, Confucio)	27	0,3
Evangélico y pentecostal (Pentecostal, Luz del mundo, Iglesia Cuadrangular)	428	5,2
Iglesia de los Santos de los Últimos Días (Mormones)	3	0,0
Religiones tradicionales (Candomblé, Vudú, Rastafari, religiones mayas)	15	0,2
Judío (Ortodoxo, Conservador o Reformado)	20	0,2
Testigos de Jehová	2	0,0
Agnóstico o ateo (no cree en Dios)	43	0,5
Otra	119	1,4
Ninguna	147	1,8
N.S.	1	.0
N.C.	2 298	27,7
Total	8 303	100,0

Fuente: elaboración propia con datos del PELA-USAL

Nota. Se utiliza la pregunta: ¿Cuál es su religión?

Sobre las religiones más practicadas por la élite legislativa latinoamericana, se encuentra la religión católica con 58,2 % de los y las diputadas. Por debajo, se encuentran las religiones evangélica y pentecostal (pentecostal, luz del mundo, Iglesia cuadrangular) con 5,2% y, la protestante tradicional o protestante no evangélico (cristiano, calvinista, luterano), con 4,5 %. Quienes se adscriben a religiones orientales no Cristianas (Islam; Budista, Hinduista; Taoísta, Confucio) se ubican 0,3 % de las legislaturas, otras practican religiones tradicionales (Candomblé, Vudú, Rastafari, religiones mayas) con 0.2% al igual que la religión judía (Ortodoxo, Conservador o Reformado).

Con menor representación, se ubican las religiones de testigos de Jehová y creyentes en la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (Mormones). Pocos legisladores se consideran agnósticos o ateos (no cree en Dios), este grupo representa 0,5 %, o los que no profesan ninguna religión, 1,8 %. Entre los que

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

practican otra religión se encuentran 1,4 % de las representaciones legislativas. Cabe mencionar que, poco más de 27 % de los legisladores latinoamericanos, prefirió omitir su creencia religiosa (tabla 2).

Tabla 4. *Determinantes de la creencia religiosa (comparación de medias)*

	¿Es Usted creyente?	Media	N
Cristianismo vs Secularismo	Sí	4,53 (2,73)	1296
	No	7,16 (2,77)	143
Ideología	Sí	5,26 (2.25)	5902
	No	3,23 (1,88)	766
Estado vs Mercado	Sí	5,68 (2,56)	3693
	No	3,80 (2,17)	564
Matrimonio entre personas del mismo sexo	Sí	4,57 (3,68)	3281
	No	8,43 (2,80)	476
Legalización de las drogas	Sí	3,55 (3,01)	2608
	No	6,84 (3,31)	355
Legalización del aborto	Sí	3,87 (3,20)	5112
	No	7,88 (2,97)	660

Nota: elaboración propia con datos del PELA-USAL

Nota. Se comparan las medias por variable (desviación).

Para identificar los cambios en los ciclos religiosos en América Latina enunciados al inicio de esta sección, en un segundo momento del análisis se identifican las relaciones entre la creencia religiosa y las dimensiones analíticas descritas en el apartado metodológico. Según lo evidenciado en la tabla 3, al relacionar la creencia religiosa con el ejercicio de la política, la élite legislativa que es creyente asume que la política deberá seguir los dictados religiosos, en este caso, el cristianismo, como principio moral de la política, a diferencia de los diputados que no expresan creencia religiosa, los cuales se posicionan a favor de secularismo en la política, resultados que son consistentes con los trabajos de Bohigues y Rivas (2021); Bohigues et al. (2022); Bohigues y Fernández-i-Marín (2022).

Respecto a la dimensión ideológica, se evidencia la relación esperada entre religión y los posicionamientos ideológicos. En específico, se observa que las ubicaciones ideológicas de derecha se relacionan con una mayor creencia religiosa, a diferencia de los diputados que se ubican más a la izquierda de la escala

ideológica, quienes manifiestan menores niveles de creencia religiosa, como se observa en la tabla 3 (Dion & Díez, 2017; Friedman, 2018; Bohigues & Rivas, 2021; Bohigues, et al., 2022).

Con relación a la dimensión económica, se observan comportamientos consistentes con la ideología. En concreto, se identifica que, entre mayor es la creencia religiosa de los diputados latinoamericanos, mayores son los posicionamientos a favor del mercado, en contraposición con los posicionamientos a favor del Estado, que se relacionan con un menor nivel de creencia religiosa (Martínez-Hernández & Bohigues, 2019; Bohigues & Rivas, 2021; Bohigues et al., 2022; Bohigues & Fernández-i-Marín, 2022).

Finalmente, en la relación con la dimensión de libertades sociales se aprecian posicionamientos definidos por la moralidad circunscrita a la creencia religiosa. Según lo manifestado por la élite legislativa, los legisladores creyentes tienden a tener posicionamientos negativos respecto al aborto, la legalización de las drogas y el matrimonio entre personas del mismo sexo. Esto se contrapone a los posicionamientos de los diputados con menores niveles de creencia religiosa, quienes se ubican con posturas a favor de estas libertades sociales (Dion & Díez, 2017; Friedman, 2018). Cabe señalar que, respecto al género, no se manifiesta una tendencia clara, lo cual refleja un patrón circunstancial debido a la composición del poder legislativo en la región (Bohigues & Rivas, 2021; Bohigues et al., 2022; Bohigues & Fernández-i-Marín, 2022).

Conclusiones

La investigación buscó identificar los posicionamientos religiosos de los representantes parlamentarios latinoamericanos y su relación con las posturas ideológicas, económicas y morales. Esto se realizó identificando; primero, las creencias religiosas y, segundo, la relación entre la religión con los posicionamientos políticos de los diputados latinoamericanos. Para ello, la

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

investigación presentó un diseño metodológico multidimensional de carácter descriptivo y comparativo con datos obtenidos de encuestas dirigidas a la élite parlamentaria latinoamericana.

Con este diseño, la investigación concluye; primero, que en América Latina la religión es relevante en la definición de los perfiles políticos de los legisladores, lo cual corrobora la extensa literatura al respecto. Segundo, que en la región existen ciclos en los que los legisladores latinoamericanos manifiestan niveles diferenciados de creencia religiosa, particularmente, desde 2020, la creencia aumentó, lo cual podría significar un momento de reajuste religioso, como se aprecia en la figura 3.

Tercero, es la identificación de los perfiles religiosos de la élite legislativa, en los que, a causa de esta investigación, se pueden agregar dos grupos bien diferenciados. La primera es que los diputados creyentes tienden a posicionarse ideológicamente a la derecha, manifiestan ubicaciones económicas a favor del mercado, tienden a limitar los derechos sociales, por lo que están en contra del aborto, la legalización de las drogas y el matrimonio de personas del mismo sexo, asimismo, a posicionarse a favor de una guía moral-religiosa en la actividad política.

La segunda es que los diputados no creyentes tienden a posicionarse a izquierda de la escala ideológica, manifiestan ubicaciones económicas a favor del Estado, tienden a ampliar los derechos sociales, por lo que están a favor del aborto, la legalización de las drogas y el matrimonio de personas del mismo género, asimismo, tienden a posicionarse a favor de la secularización de la actividad política, lo cual corrobora los supuestos analíticos de esta investigación.

Con lo anterior, se asume que las diversas creencias religiosas de la élite legislativa articulan los posicionamientos ideológicos, económicos y el ejercicio de las libertades sociales, lo cual aporta al estudio de la religión y sus posibles impactos en la política en la región. Entonces se puede indicar que, en América Latina, el estudio de la religión en la élite política se asume como un factor gene-

ralizado, sin embargo, como se ha observado en este trabajo, ni es generalizado ni se da de forma heterogénea, pero si puede modelar el marco de pensamiento de los legisladores.

Pese a estos resultados, la investigación deja preguntas abiertas para futuras líneas de investigación. Entre ellas, las consecuencias de estos posicionamientos sobre los comportamientos legislativos, además de los procesos de cambio, auge y declive de la religión y su relación con las dinámicas políticas en contextos de cambios ideológicos de los gobiernos, así como su relación con los movimientos sociales, entre otros relacionados a la representación sustantiva y la congruencia entre los posicionamientos religiosos de la élite legislativa y la sociedad.

Nota de autoría

El Dr. Nicolás Miranda elaboró el aparato teórico correspondiente. El Dr. Aldo A. Martínez-Hernández, el metodológico, el de análisis y las conclusiones. Ambos participaron en la definición, la recopilación de las referencias bibliográficas y el marco general del trabajo.

Conflicto de interés

Los autores declaran 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.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5005

Referencias

Alcántara Sáez, M., & Rivas Pérez, C. M. (2013). Opinión sobre el aborto desde la perspectiva de los legisladores latinoamericanos [boletín]. *Boletin Elites Parlamentarias Latinoamericanas*, (54), 1-6. https://oir.org.es/pela/wp-content/uploads/2019/05/BOLETIN_ANALISIS_54.pdf

Alcántara, M. (2018). Proyecto Elites Latinoamericanas (PELA-USAL). Universidad de Salamanca (1994-2018). https://oir.org.es/pela/

Alcántara, M., García, M., & Rivas, C. (Eds.) (2020) *Politics and Political Elites in Latin America. Challenges and Trends* [Política y élites políticas en América Latina. Desafíos y tendencias]. Series: Latin American Societies: Current Challenges in Social Sciences, Springer Nature Switzerland AG. Switzerland.

Alexander, A., Bohigues, A., & Piscopo, J. M. (2023). Opening the Attitudinal Black Box: Three Dimensions of Latin American Elites Attitudes about Gender Equality [Abriendo la caja negra actitudinal: Tres dimensiones de las actitudes de las élites latinoamericanas sobre la igualdad de género]. *Political Research Quarter*ly, *76*(3), 1265-1280.

Aguirre, F. (2022). La imagen de culto latinoamericana. Hacia una definición teológica. *Perseitas*, (10), 350-378. https://revistas.ucatolicaluisamigo.edu.co/index.php/perseitas/article/view/4284

Biroli, F. (2020). The backlash against gender equality in Latin America: Temporality, religious patterns and the erosion of democracy [La reacción contra la igualdad de género en América Latina: Temporalidad, patrones religiosos y la erosión de la democracia]. *LASA Forum*, *51*(2), 22–26

Biroli, F., & Caminotti, M. (2020). The Conservative Backlash against Gender in Latin America [La reacción conservadora contra el género en América Latina]. *Politics & Gender*, *16*(1),1-38.

Bohigues, A., & Rivas, J. M. (2021). Nobody is a prophet in their own Land? Evaluations of Pope Francis in Latin America [¿Nadie es profeta en su tierra? Evaluaciones del Papa Francisco en América Latina]. *Bulletin of Latin American Research*, *40*(1), 133-148.

Bohigues, A., Guedes-Neto, J. V., & Santos, M. L. (2022). Latin American political elites' positions on same-sex marriage, abortion, and drug legalization [Las posturas de las élites políticas latinoamericanas sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo, el aborto y la legalización de las drogas]. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, (114), 1-24.

Bohigues, A., & Fernández-i-Marín, X. (2022). Drug legalization, elite support, and government effectiveness in Latin America [Legalización de drogas, apoyo de las élites y eficacia gubernamental en América Latina]. *Journal of Drug Issues*, *52*(2), 250-267.

Boidi, M. F., & Corral, M. (2013). Opinión pública y derecho al aborto en las América. *Barómetro de las Américas: Actualidad*. Vanderbilt University. LAPOP.

Bolcatto, A., & Souroujon, G. (2020). *Los nuevos rostros de la derecha en América Latina. Desafíos conceptuales y estudios de caso.* Ediciones UNL.

Carbonelli, M. A., Mosqueira, M., & Felitti, K. (2011). Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas entorno al aborto y el matrimonio igualitario. *Revista del Centro de Investigación*, *9*(36), 25-43. https://revistasinvestigacion.lasalle.mx/index.php/recein/article/view/130/75

Cardozo, J. F., & Penagos, J. A. R. (2023). Métodos y técnicas empleados en investigaciones teológicas latinoamericanas publicadas entre 2018 y 2020. *Perseitas*, (11), 1-32. https://revistas.ucatolicaluisamigo.edu.co/index.php/perseitas/article/view/4440

Córdova Villazón, J. (noviembre-diciembre de 2014). *Viejas y nuevas derechas religiosas en América Latina: Los evangélicos como factor político*. Nueva Sociedad. https://nuso.org/articulo/viejas-y-nuevas-derechas-religiosas-en-america-latina-los-evangelicos-como-factor-politico/

Corrales, J. (2020). The Expansion of LGBT Rights in Latin America and the Backlash [La expansión de los derechos LGBT en América Latina y la reacción en contra]. En Michel B., Sandra M., y Momin R. (Eds.). *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics* (pp. 185-200). New York: Oxford University Press, 185-201.

Daby, M., & Moseley, M. W. (2022). Feminist Mobilization and the Abortion Debate in Latin America: Lessons from Argentina [Movilización feminista y el debate sobre el aborto en América Latina: Lecciones desde Argentina]. *Politics & Gender*, *18*(2), 359-393. https://doi.org/10.1017/S1743923X20000197

Deas, M. D. (2002). El papel de la iglesia, el ejército y la policía en las elecciones colombianas entre 1850 y 1930. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, *39*(60), 2-29.

De la Dehesa, R. (2010). *Queering the Public Sphere in Mexico and Brazil: Sexual Rights Movements in Emerging Democracies* [Queerizando la esfera pública en México y Brasil: Movimientos por los derechos sexuales en democracias emergentes]. Duke University Press.

Díez, J. (2013). Explaining Policy Outcomes: The Adoption of Same-Sex Unions in Buenos Aires and Mexico City [Explicando los resultados de políticas: La adopción de las uniones entre personas del mismo sexo en Buenos Aires y Ciudad de México]. *Comparative Political Studies*, *46*(2), 212-235. https://doi.org/10.1177/0010414012453035

Díez, J. (2015). *The Politics of Gay Marriage in Latin America: Argentina, Chile, and Mexico* [La política del matrimonio gay en América Latina: Argentina, Chile y México]. Cambridge University Press.

Dion, M. L., & Díez, J. (2017). Democratic Values, Religiosity, and Support for Same-Sex Marriage in Latin America [Valores democráticos, religiosidad y apoyo al matrimonio entre personas del mismo sexo en América Latina]. *Latin American Politics and Society*, *59*(4), 75-98.

Encarnación, O. G. (2016). *Out in the Periphery: Latin America's Gay Rights Revolution* [En la periferia: La revolución de los derechos gay en América Latina]. Oxford University Press.

Encarnación, O. (2018). The Trumpification of the Latin American Right [La Trumpificación de la derecha latinoamericana]. *Foreign Policy*. https://foreignpolicy.com/2018/04/16/the-trumpification-of-the-latin-american-right/

Faur, E., & Viveros-Vigoya, M. (2020). La ofensiva conservadora contra la "ideología de género" y sus estrategias de avanzada en América Latina. *Lasa Forum*, *51*(2), 11-16.

Friedman, E. J. (Ed.). (2018). *Seeking rights from the left: gender, sexuality, and the Latin American pink tide* [Buscando derechos desde la izquierda: género, sexualidad y la marea rosa en América Latina]. Duke University Press.

Flores, A. R., & Barclay, S. (2016). Backlash, Consensus, Legitimacy, or Polarization: The Effect of Same-Sex Marriage Policy on Mass Attitudes [Reacción, consenso, legitimidad o polarización: El efecto de la política sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en las actitudes de la población]. *Political Research Quarterly*, *69*(1), 43-56. https://doi.org/10.1177/1065912915621175

García Montero, M., Barragán, M., & Alcántara, M. (Drs.) (2021). *Los Parlamentos en América Latina en tiempos de pandemia.* Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Htun, M. (2003). *Sex and the State: Abortion, Divorce, and the Family Under Latin American Dictatorships and Democracies* [Sexo y el Estado: Aborto, divorcio y la familia bajo las dictaduras y democracias de América Latina]. Cambridge University Press.

Huber, J., & Powell, B. (1994). Congruence between Citizens and Policymakers in Two Visions of Liberal Democracy [Congruencia entre ciudadanos y legisladores en dos visiones de la democracia liberal], *World Politics*, 46, 291–326.

Kitschelt, H., & McGann, A. (1997). *The Radical Right in Western Europe: A Comparative Analysis* [La derecha radical en europa occidental: un análisis comparativo]. University of Michigan Press.

Latinobarómetro. (2023). Opinión Pública Latinoamericana. Encuesta Latinobarómetro, Base de datos. https://www.latinobarometro.org

Levine, D. H. (1986). *Religion and Political Conflict in Latin America* [Religión y conflicto político en América Latina]. Chapel Hill.

Levine, D. (2006). Religión y Política en América Latina. La nueva cara pública de la religión. *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, *28*(26-27), 7-29.

Levine, D. H. (2014). *Religion and Politics in Latin America: The Catholic Church in Venezuela and Colombia* [Religión y política en América Latina: La Iglesia Católica en Venezuela y Colombia]. Princeton University Press.

Maia, L. Chiu, A., & Desposato, S. (2023). No Evidence of Backlash: LGBT Rights in Latin America [Ninguna evidencia de reacción: Derechos LGBT en América Latina]. *The Journal of Politics*, *85*(1), 49-63. https://doi.org/10.1086/720940

Mainwaring, S., & Scully, T. R. (Eds.). (2010). *La democracia cristiana en América Latina: conflictos y competencia electoral*. Fondo de Cultura Económica.

Mallimaci, F., & Giménez V. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista Argentina de Sociología*, *5*(9), 44-63.

Márquez, C., & Montaño, M. (2023). Legisladores y aborto en América Latina: entendiendo la tríada género, religión e ideología. *América Latina Hoy*, (92), 95-116.

Martínez-Hernández, A. A. (2022). *Partidos y sistemas de partidos en América Latina: Éxito electoral y cambio político (1988-2016)*. Instituto Electoral del Estado de México.

Martínez-Hernández, A. A., & Bohigues, A. (2019). El giro a la izquierda en los parlamentos latinoamericanos. ¿Cuándo y cómo se dio? *Política y gobierno*, *26*(1), 93-115.

Martínez-Hernández, A. A., Miranda, N., Sendra, M., & Olucha, F. (2022). Congruencia ideológica en América Latina. Una propuesta de medición en tres niveles: elites, ciudadanos y programas electorales. *Revista Análisis Político*, *35*(104), 63-90. https://doi.org/10.15446/anpol.v35n104.105165

Martínez-Hernández, A. A., & Miranda, N. (2020). La coherencia ideológico-programática de los partidos políticos en Chile y México: ¿en qué medida y por qué las ubicaciones de los parlamentarios coinciden con el contenido de los programas electorales? *Revista Ciencia Política*, *39*(3), 459-488. https://ojs.uc.cl/index.php/rcp/article/view/7858/7362

Norris, P. (2009). *Radical Right: Voters and Parties in the Electoral Market* [Derecha radical: Votantes y partidos en el mercado electoral]. Cambridge University.

Pérez-Díaz, V. (2007). Elites y sociedad en las crisis de América Latina. *Pensamiento Iberoamericano*, (1), 59-84.

Redman, S. (2018). Effects of Same-Sex Legislation on Attitudes toward Homosexuality [Efectos de la legislación sobre el matrimonio igualitario en las actitudes hacia la homosexualidad]. *Political Research Quarterly*, *71*(3), 628-641. https://doi.org/10.1177/1065912917753077

Rennó, L. (2020). The Bolsonaro Voter: Issue Positions and Vote Choice in the 2018 Brazilian Presidential Elections [El Votante de Bolsonaro: Posiciones sobre temas y elección de voto en las elecciones presidenciales de Brasil 2018.]. *Latin American Politics and Society*, *62*(4), 1-23. https://doi.org/10.1017/lap.2020.13

Rovira Kaltwasser, C. (2024). *La ultraderecha en América Latina. Particularidades locales y conexiones globales* (julio-agosto de 2024). Nueva Sociedad.

Smith, A. (2019). *Religion and Brazilian Democracy: Mobilizing the People of God* [Religión y democracia brasileña: movilizando al pueblo de Dios]. Cambridge University Press.

Smith, A., & Boas, T. (2020). Religion, Sexuality Politics, and the Transformation of Latin American Electorates [Religión, política de la sexualidad y la transformación de los electorados de América Latina]. *British Journal of Political Science*, *54*(3), 816-835. https://doi.org/10.1017/S0007123423000613

Tabbush, C., & Caminotti, M. (2020). Más allá del sexo: La ampliación de la oposición conservadora a las políticas de igualdad de género en América Latina. *Lasa Forum*, *51*(2), 27-31.

Thomassen, J. (1999). Political Communication between Political Elites and Mass Publics; The Role of Belief Systems [La comunicación política entre las élites políticas y el público en general: El papel de los sistemas de creencias]. En Warren M., Roy P., Jacques T., Richard H., Sören H., Peter E., y Bernhard W. *Policy Representation in Western Democracies*. Oxford: Oxford University Press, pp. 33-58. https://doi.org/10.1093/oso/9780198295709.003.0003

Valenzuela, J. S. (1995). Orígenes y transformaciones del sistema de partidos en Chile. *Estudios Públicos*, (58), 6-80.

Vaggione, J. M. (2011). Sexual rights and religion: Same-sex marriage and lawmakers' Catholic identity in Argentina [Derechos sexuales y religión: El matrimonio igualitario y la identidad católica de los legisladores en Argentina]. *University of Miami Law Review*, *65*(935), 935-954.

Viterna, J. (2012). The left and 'life' in El Salvador [La izquierda y la 'vida' en El Salvador]. *Politics & Gender*, *8*(2), 248-254.

Zaremberg, G., Tabbush, C., & Friedman, E. (2021). Feminism(s) and anti-gender backlash: lessons from Latin America [Feminismo(s) y la reacción antigénero: Lecciones desde América Latina]. *International Feminist Journal of Politics*, *23*(4), 527-534. https://doi.org/10.1080/14616742.2021.1956093

Forma de citar este artículo en APA:
Osorno Zuluaga, P. M., & Valenzuela Osorio, V. (2025). Resiliencia femenina como heroísmo erótico: lectura desde el Cantar de los Cantares en el contexto del conflicto armado colombiano. *Perseitas*, *13*, 209-239. **DOI:** https://doi.org/10.21501/23461780.5012

RESILIENCIA FEMENINA COMO HEROÍSMO ERÓTICO: LECTURA DESDE EL CANTAR DE LOS CANTARES EN EL CONTEXTO DEL CONFLICTO ARMADO COLOMBIANO

Female resilience as erotic heroism: reading from the Song of Songs in the context of the Colombian armed conflict

Artículo de reflexión derivado de investigación
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5012

Recibido: junio 7 de 2024. Aceptado: octubre 29 de 2024. Publicado: marzo 14 de 2025

Patricia Milena Osorno Zuluaga[*]
Vicente Valenzuela Osorio[**]

[*] Magíster en teología bíblica. Profesora e investigadora de Teología de la Uniagustiniana. Miembro del grupo Kairós del programa de Teología de Uniagustiniana. Correo electrónico: patry.osorno@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4027-9072 Google académico: https://scholar.google.com/citations?user=3m4ee-0AAAAJ&hl=es

[**] Doctor en teología. Profesor de Teología sistemática de la Licenciatura en teología y coordinador de investigaciones de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Miembro del grupo Kairós del programa de Teología de Uniagustiniana, Bogotá-Colombia. Correo electrónico: dominevico21@gmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5022-1889 Google académico: https://scholar.google.com/citations?user=0696Ck8AAAAJ&hl=es

OPEN ACCESS

Resumen

Tanto en el Cantar de los Cantares como en el cuerpo de la mujer víctima del conflicto armado colombiano hay una fuerza de resiliencia asociada a la revelación de Dios: el heroísmo erótico. El objetivo es demostrar que, el Cantar de los Cantares, puede ser leído desde el lente de la resiliencia, asimismo, que el libro en sí es literatura resiliente y, por tanto, aporta a procesos de resignificación de los traumas que han vivido las mujeres de hoy, sobre todo en el contexto del conflicto armado. Para lograrlo, se acude a una hermenéutica capaz de mediar y de teologizar en el discurso. Uno de los principales hallazgos es una resiliencia desde el cuerpo erótico femenino y desde los vínculos comunitarios del amor, modelo que supera otras comprensiones de resiliencia y de heroísmo femenino.

Palabras clave

Biblia; Cantar de los Cantares; Mujer y corporeidad; Resiliencia; Violencia basada en género.

Abstract

Both in the Song of Songs, and in the body of the woman victim of the Colombian armed conflict, there is a force of resilience associated with the Revelation of God: erotic heroism. The objective is to demonstrate that the Song of Songs can be read from the lens of resilience, and that the book itself is resilient literature and, therefore, contributes to processes of resignification of the traumas that women have experienced today, especially in the context of the armed conflict. To achieve this, a hermeneutics capable of mediating and theologizing in discourse is used. One of the main findings is a resilience from the female erotic body and from the community bonds of love, a model that surpasses other understandings of resilience and feminine heroism.

Keywords

Bible; Gender-based violence; Resilience; Song of Songs; Women and corporeality.

Introducción

Quizá sea pretencioso presentar un estudio que integre el término resiliencia a un campo tan específico como lo es el de los estudios bíblicos; sin embargo, cabe señalar que, si bien los estudios sobre la resiliencia en la *Biblia* están aún en etapa germinal, ya se pueden citar algunos volúmenes que develan el creciente interés que ha despertado la resiliencia como lente para leer los libros bíblicos.

En una monografía recién publicada, Warner (2023) plantea la siguiente cuestión, refiriéndose a los relatos bíblicos y a las comunidades que dieron forma a la *Biblia*: "¿Puede la literatura ser resiliente? ¿Puede la literatura promover la resiliencia, reflejar o dar testimonio de la resiliencia de los autores, editores o de los pueblos?" (p. 8). La autora se basa en un estudio anterior de Carr (2017) para afirmar que, los libros bíblicos, son en sí mismos relatos resilientes, ya que se formaron en el contexto de siglos de sufrimiento catastrófico, por lo que "La Biblia, tanto la del judaísmo como la del cristianismo, constituyen un depósito escrito de siglos de supervivencia al sufrimiento, de resiliencia comunitaria" (p. 6).

Para el antiguo Israel, la destrucción de Jerusalén, en el 587, y el posterior exilio en Babilonia, bajo el reinado de Nabucodonosor, rey de los babilonios, marcó un momento central en su historia y la relectura de esta, recogida y testimoniada en la Biblia hebrea —Antiguo Testamento—. Lo apenas dicho puede aplicarse, también, al Nuevo Testamento, cuyos escritos buscan animar el seguimiento y fiel testimonio de las primeras comunidades, después de la Crucifixión de Jesús bajo el poder del imperio romano. Se puede, entonces, sugerir que escribir y leer los relatos bíblicos promovieron la resiliencia en las comunidades (Warner, 2023).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5012

Aun cuando esta palabra —resiliencia— no aparezca de forma explícita en los escritos bíblicos, es de tener presente que, en últimas, son las historias personales y comunitarias las que más nos enseñan sobre la resiliencia (Vanistendael, 2013). Además, los estudios sobre los procesos resilientes han demostrado que

> la resiliencia tiene que ver con contar historias, con la manera como los sujetos narran historias a partir de experiencias vitales fruto del afrontamiento de la adversidad [...] Los seres humanos dan sentido a su mundo cotidiano contando historias sobre sí mismos. (Granados et al., 2016, p. 2)

Si de esto se trata, el Cantar es amor, amor del hombre y la mujer en diálogo, donde se narran, se cantan mutuamente los deseos y anhelos de vivir en libertad la plenitud del encuentro en cada espacio vital. En el Cantar, "desde los primeros versículos nos seduce el milagro de un amor libre, lúdico, sexual, comunicativo, ingenuo, personal" (de la Carrera, 1997, p. 48), que es capaz de sobreponerse a todo acto de violencia, porque, como se mencionará más adelante, el Cantar está marcado por una fuerte semántica que permite ubicarlo en un ambiente bélico.

Pero, en ese entorno bélico, la mujer del Cantar despliega, en su danza corporal, un canto que celebra su libertad a través de la palabra y el territorio (campos y ciudades), deviniendo su acción en prototipo de heroísmo desde el *eros* seductor. Con ello, marca una diferencia respecto de otras mujeres del Antiguo Testamento y, además, posibilita una comprensión del actuar de Dios como relación seductora, ya que, lo que se expande como estrategia, es la fuerza inmanente del amar.

Metodología

Para descubrir la revelación divina que se da como el eros del cuerpo resiliente de la mujer, se requiere proceder con una hermenéutica que vincule la comprensión existencial, la comprensión como corporalidad y el trato de los documentos evocados tanto de la exégesis bíblica como del contexto del conflicto armado en Colombia. Con esto, se tiene que la interpretación

es el puente que media la creación del discurso. Ahora bien, esa mediación hermenéutica requiere aclarar su vínculo con la revelación. No se trata únicamente de interpretar, sino de hacerlo comprendiendo el *acontecer* de Dios en la historicidad, en la corporalidad y en la posibilidad de persuadir desde el erotismo y sus gestos dados como *existenciarios*.

Razón por la cual, la mediación hermenéutica pasa de ser una herramienta externa a la investigación y deviene en aquello que da cohesión interna al problema indagado; es decir, no se trata de una hermenéutica como utensilio para la producción del saber, sino de la hermenéutica como racionalidad propia del investigar en la corporalidad, en la resiliencia como eros, y hacerlos desde los materiales convocados en el discurso.

En ese orden de ideas; el primer momento, consistirá en aclarar la vinculación entre resiliencia y teología; el segundo, en preguntarse qué tiene que ver el Cantar de los Cantares con la resiliencia y con el problema teológico de la revelación (acción seductora de Dios) para así, en un tercero, ver cómo entra el asunto del heroísmo erótico femenino desde el Cantar de los Cantares en el horizonte del accionar inmanente de Dios en la corporalidad de la mujer. Por último, se contemplará el cuerpo de la mujer en el conflicto armado colombiano como cuerpo resiliente a la hostilidad del poder totalitarista. De esta manera, se espera cumplir el objetivo de poner en evidencia una resiliencia femenina como heroísmo erótico desde una lectura del Cantar de los Cantares y desde la mujer en el conflicto armado colombiano.

La resiliencia en el campo de la teología

En los últimos años, la sociología y psicología le han dado mucha importancia al estudio sobre la resiliencia y los procesos resilientes. Se entiende el término resiliencia, según el diccionario de la American Psychological Association (2018), como "el proceso y el resultado de adaptarse con éxito a experiencias vitales difíciles o desafiantes, especialmente mediante la flexibilidad mental, emocional y conductual y el ajuste a las exigencias externas e internas" (definición: Resilience). Además, entre otras acepciones, la resiliencia

es considerada un constructo dinámico y multidimensional que lleva a sobreponerse y salir fortalecidos o transformados por las experiencias de adversidad. Por otra parte, a nivel teológico, Rodríguez Arenas (2013) expresa que

> La resiliencia permite ver la acción propia de Dios: dar vida, creación continua de nuevas realidades. A la luz de la fe, podemos descubrir la acción de Dios en estos procesos de retorno a la vida. En la medida en que encontremos en ese ser humano que es capaz de superar la adversidad mejorándose, la acción de un Dios que hace nuevas todas las cosas, que sana desde dentro restaurando, que no se queda indiferente ante el sufrimiento del que está herido, entonces el proceso resiliente cobra el valor de lugar teológico. (p. 10)

Hablar de resiliencia, desde la teología, es mucho más que asumir con resignación aquello que muchos llaman "voluntad de Dios", es más que hablar de resignación o simple aceptación "dolorista" de una realidad de sufrimiento: implica la fuerza de autotrascender desde la inmanencia y los dinamismos intrínsecos de la vida. En ese caso, la fuerza vital puede realizarse en las dimensiones corporales de la creatividad y descubrirse como posibilidad de transformación desde el eros o pulsión vital, encaminada a tejer puentes de ternura. Lo que lleva a optar por un camino alternativo a la violencia o al heroísmo guerrero. Lo anterior se puede complementar diciendo que, la resiliencia, como sugiere Bermejo (2019), hablando desde la dimensión espiritual,

> es un modo hermoso de mirar el futuro con esperanza, también desde la debilidad.... La resiliencia personal consiste en tener la capacidad de afrontar la crisis, reconstruirse y no perder la capacidad de amar, de luchar, de resistir; antes bien, potenciar los recursos interiores para luchar. Es el arte de no dejarse arrastrar por el impacto de un mar embravecido en medio de la tempestad personal en la que experimentamos nuestra embarcación amenazada, quizás sin rumbo. La persona resiliente se mantiene y logra un nuevo rumbo aún más interesante y consistente que antes de la tormenta. No se deja arrastrar hacia donde el oleaje golpea y donde parece querer hundir la embarcación. La persona resiliente no es invulnerable, no niega la crisis, no es impasible ante la adversidad. (pp. 571-577)

Cuando se ofrecen espacios para escuchar de manera profunda los procesos resilientes que van viviendo tanto hombres como mujeres, resuena con fuerza la frase: "Gracias a Dios", como una confesión de fe en el Dios que acontece animando a salir de las situaciones de muerte, un Dios que desea para la

humanidad "vida en abundancia" (Biblia de Jerusalén, 2019, Juan 10,10). Es Dios *resiliando* como fuerza o acción inmanente al vivir. Lo que implica que es un acontecer de Dios como impulso irreductible de la vida y en las propias agencialidades de los existenciarios. No crea un dualismo entre Dios y el ser humano, sino una íntima relación en el único horizonte de la historia.

Así, todo lo que provoque en el ser humano el deseo de vida en dignidad es, sin duda, desde la fe, acontecimiento de Dios. De este modo, se establece una circularidad hermenéutica entre la vida, que se sobrepone a los sistemas de muerte (vida resiliente), y la donación de Dios como misterio de vida plena, revelación de su ser mismo en la inmanencia del vivir de quien busca nuevos sentidos a la existencia.

Si bien es cierto que la espiritualidad y la fe no pueden ser relacionados solamente con la experiencia religiosa, sino como una dimensión constituyente del ser humano, cabe señalar que estudios han demostrado que, la capacidad de autotrascender, constituyente de la espiritualidad y la fe, aparece con fuerza como un recurso que ayuda en los momentos de adversidad (Redondo-Elvira et al., 2017). Por su parte, la Comisión de la Verdad (2022)[1] afirma, en el informe final,

> el hallazgo de un refugio espiritual fue esencial para continuar con la vida y sobreponerse. Aferrarse a un dios o a una creencia abrió la esperanza de que los dolores sanarían y pasarían a formar parte de un pasado. Practicar una religión, apegarse a nuevas filosofías de vida o fortalecer la convicción de la trascendencia de la vida fueron las estrategias más comunes. (p. 324)

El hecho de que la vida de cada uno, con sus altibajos, se encuentre vinculada, *religada* con el gran transcurrir de la vida, resulta muy tranquilizador para ciertas personas (Melillo & Suárez, 2005). En el caso de algunas mujeres, la fe, el vínculo, la responsabilidad con sus hijos y, también, el amor que ellas mismas tienen a la vida, las llenó de valor para seguir luchando y no sucumbir ante la

[1] La Comisión de la Verdad fue creada en el marco del Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, suscrito entre el Gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Ejército del Pueblo FARC/-EP). Mediante el Acto Legislativo 01 de 2017 y el Decreto 588 de 2017, se creó la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición como un mecanismo de carácter temporal y extrajudicial del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (sivjrnr), para conocer la verdad de lo ocurrido en el marco del conflicto armado y contribuir al esclarecimiento de las violaciones e infracciones cometidas durante el mismo y ofrecer una explicación amplia de su complejidad a toda la sociedad (Comisión de la Verdad, s.f.).

adversidad. La autotrascendencia, no como trampa de un psiquismo dualista, sino en la inmanencia de la historicidad como corporalidad, se manifiesta como la condición de posibilidad de la revelación de Dios. Solo así, trascender y autotrascender se convierten en categorías de la teología.

En la actualidad, son muchos los ejemplos de mujeres o grupos de mujeres que, con su presencia, siguen reivindicando públicamente la memoria de las víctimas. Su presencia no es un mero discurso retórico, sino auténtica persuasión eróticamente corporal. Una presencia de amor que incomoda, pero que se resiste a dejar de amar y reivindicar con pasión la memoria de las víctimas. Sus cuerpos han ido envejeciendo, enfermando y muriendo en la lucha. Baste recordar la presencia memorialística de las madres de la Asociación de familiares de detenidos desaparecidos (ASFADDES), quienes definen su entrega como un tiempo de amor, lucha y resistencia en el que han alcanzado importantes herramientas jurídicas. Ellas, así como las familias, "desde la memoria de sus seres queridos desaparecidos han escrito con tinta cómo resistir y persistir en medio de la mordaza" (ASFADDES). Asimismo, las Abuelas de Argentina, de quienes Giraldo (2002) comenta:

> Aquellas mujeres vestidas de negro, con sus pañoletas blancas y las fotografías de sus desaparecidos entre sus manos, mantienen viva la conciencia moral del continente. Sicólogos, sociólogos, políticos y clérigos les han aconsejado en todos los tonos, poner fin ya a su ritual. ¿Por qué seguir identificadas como las madres de las víctimas? ¿No es este acaso una identidad patológica? ¿Por qué no abandonar, con sentido de realismo, lo que es inalcanzable? ¿Por qué en lugar de seguir fijadas en el pasado, no construyen un futuro menos lúgubre? ¿Por qué sepultar definitivamente sus vidas en un interminable ritual funerario? ¿Por qué no perdonar a los victimarios y olvidar las pesadillas del pasado? ¿Por qué no luchar, más bien, por una reconciliación y una reconstrucción del país? Razones todas respetables para deponer su lucha, pero ellas han preferido continuarla. Han preferido seguir siendo llama eterna que arde junto al sepulcro de la dignidad humana, donde ofician como intransigentes centinelas de su resurrección. Tienen la convicción de que a sus desaparecidos sólo les quedó el derecho a la justicia, del cual ellas no los despojaron mientras vivan. (pp. 35-37)

La *Biblia*, de principio a fin, está poblada de personajes y grupos humanos que, como Abraham, el pueblo de Israel, las primeras comunidades cristianas, tuvieron una fuerte experiencia de Dios que los invitó a levantarse, a salir de las situaciones de muerte y a seguir caminando con la esperanza puesta en la realización de las promesas divinas (Biblia de Jerusalén, 2019, Génesis 12,1-2).

Es el momento de centrar la atención en lo que el presente artículo se propone; a saber, abordar algunos aspectos del Cantar de los Cantares desde la lente de la resiliencia femenina, porque si bien la *Biblia* está poblada de personajes masculinos, esta transmite, también, historias de mujeres que, colándose entre las grietas de las estructuras patriarcales, permanecieron con tanta fuerza en la memoria de las comunidades que, sus narrativas, no pudieron ser soslayadas por la cuidadosa selección de los redactores.

Sí, sus historias quedaron impresas en el texto escrito, en el que "queda fijada la huella, el vestigio, de algo primero y radical, aquello que se da o se entrega. Se trata del don mismo que es testimoniado por la escritura" (Valenzuela, 2019, p. 35). Estas historias escritas permanecen como don, como legado, como posibilidad para ser leídas desde la mirada de tantas mujeres que, interpeladas por sus testimonios, han encontrado inspiración para afrontar las adversidades.

Hablar desde la teología de resiliencia femenina es, entonces, expresar cómo el Dios de la vida se revela donando su mismidad en las luchas, en la reconstrucción, en las esperanzas, en las búsquedas, en la resignificación, en resistencias de un sinnúmero de mujeres que, desde el anonimato y el protagonismo, desde lo privado y lo público, desde el campo y la ciudad, van construyendo un mundo alternativo y equitativo. Al igual que la Sulamita, mujer del Cantar de los Cantares, estas mujeres transgreden las normas excluyentes y opresoras. Pero, sobre todo, superan la imagen de un erotismo negativo (seducir para vengar y asesinar), construido por una sociedad androcéntrica que considera a las personas del sexo masculino como centro de la sociedad, medida y eje referencial de la legislación, estructuración y organización social.

En palabras de la Real Academia Española (2022), el androcentrismo consiste en una "visión del mundo y de las relaciones sociales centrada en el punto de vista masculino" (definición 1). Por su parte, el Cantar nos ofrece otra visión de mundo, de estructuras sociales y otra manera de leer la participación de la mujer en la historia salvífica: seducir como despliegue del erotismo que busca sanar, dignificar, donar vida como gesto del amar. La Sulamita se muestra como el prototipo de un heroísmo diverso, como la posibilidad de un futuro desde la caricia y la ternura.

El Cantar de los Cantares, un libro resiliente

El Cantar de los Cantares o, el cántico más bello, parece ser la mejor traducción del título hebreo *šîr haššîrîm* (Ct. 1,1), escrito, probablemente, según el acuerdo de diversos estudiosos[2], entre los siglos IV-III antes de Cristo (Garbini, 1997; Luzarraga, 2005). El Cantar es el único libro de la *Biblia* donde la voz de la mujer se deja escuchar de principio a fin, como también es el único donde el nombre de Dios y su acción son perceptibles solo en el amor erótico de la pareja humana celebrado en el cuerpo. Cabe, entonces, preguntarse junto con Exum (2005): "¿Cómo llegó a incluirse en una colección de escritos sagrados un poema que celebra el amor y el deseo humanos, un texto que no contiene ninguna enseñanza religiosa y en el que no se menciona a Dios?" (p. 70). Además, se debe tener presente que, el Antiguo Testamento, así como toda la *Biblia*, considerada por los judíos y cristianos como literatura sagrada, tomó forma en un ambiente religioso fuertemente marcado por el patriarcado. De hecho, la exégesis femenina señala que el Cantar es un antídoto contra el patriarcado bíblico (Exum, 2000).

[2] Es difícil fijar una fecha exacta de composición para el libro del Cantar, debido a que la mayoría de sus poemas no tienen referencias de acontecimientos históricos, lo que dificulta ubicarlo en un periodo concreto. Algunos estudiosos, tomando como referencia el título del libro: "Cantar de los Cantares de Salomón" (Ct 1,1), han pretendido datarlo en época de Salomón, quien gobernó en Israel entre los años 960-931 antes de Cristo. Sin embargo, estudios recientes han demostrado que, este versículo, fue una inserción tardía que tiene la intención de darle una mayor autoridad a la obra (Luzarraga, 2005).

En el Ct 6,4 aparece la alusión a la ciudad de Tirsá: "Hermosa eres, amiga mía, como Tirsá, encantadora, como Jerusalén, imponente como batallones". Tirsá, presentada como ejemplo de belleza, fue capital del reino del Norte hasta el 879 a. C, cuando el rey Omrí mandó construir Samaría como la nueva capital del norte. Si se toman en consideración algunos aspectos lingüísticos del Cantar, la fecha se atrasa considerablemente. En 4,13 la palabra pardes (paraíso, jardín) es de origen persa, por eso, al menos este poema, no puede datarse en un tiempo anterior al siglo iv, el tiempo de inicio del período persa (Andiñach, 1997).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5012

Por testimonios antiguos, se sabe que la inclusión del Cantar en el canon generó fuertes y largas discusiones entre los rabinos (Luzarraga, 2002). Así lo recoge la *Mishnah*, citando palabras de Rabí Simón Azzai, quien señala lo que dijo Rabí Aquiba

> Porque toda la era no es tan digna como el día en que el Cantar de los Cantares fue dado a Israel. Porque todas las escrituras son santas, pero el Cantar de los Cantares es la más santa de todas. (*Mishnah*, *Yadayim* 111,5)

Lo expuesto permite considerar que, el libro del Cantar, que tiene como protagonistas a una mujer y el amor erótico de la pareja humana (Mazzinghi, 2011), es en sí mismo un escrito resiliente y, por tanto, aporta a la sabiduría constitutiva de cada experiencia. De hecho, el Cantar es considerado como literatura sapiencial, no tanto por el estilo, sino por los temas y planteamientos: no da principios, sino que toca la *praxis* concreta de autonomía y libertad del pueblo, combate y complementa la desfigurada imagen de la mujer; no está citando explícitamente a Dios, sino que se adivina su presencia en el fondo de todo (De la Torre, 2020). Así, en el Cantar, las palabras y los gestos devienen en el accionar de Dios.

Otra realidad adversa que ha tenido que afrontar el Cantar han sido las diversas interpretaciones, sobre todo las de tipo alegórico. Tal vez esta sea la corriente de interpretación más difundida a partir del siglo III después de Cristo, tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Dicha interpretación se aleja de la realidad e intencionalidad del libro, negando, incluso, su dimensión histórica "con el fin de ir más allá del sentido inmediato de las palabras, sin detenerse en ellas, en dirección a un sentido más material. El sentido material se borra por completo e inmediatamente en aras del sentido figurado" (Pelletier, 1995, p. 37), perdiéndose, así, el punto de partida del libro que es en sí el amor humano en su corporeidad.

En su lugar, se establecen relaciones "más sublimes", como la relación esponsal del Señor con su pueblo Israel, del alma con Dios (Kingsmill, 2009), el amor de Cristo con la Iglesia (Mazzinghi, 2011, p. 18). Si bien es cierto que

el Cantar ha inspirado estas, y muchas otras lecturas, no se le puede quitar el lugar central, dentro de la literatura bíblica, al amor erótico y a la realidad de corporeidad que el texto celebra. Afirma Andiñach (1997):

> Buscar reemplazar el amor de una pareja por algo que se supone más sublime y puro es desvirtuar la riqueza de la relación amorosa ... Podemos no estar acostumbrados al lenguaje erótico y a la exhibición de los deseos sexuales con tanta naturalidad por parte de un hombre y una mujer, pero esto no es un problema del Cantar ni de la Biblia sino nuestro. (pp. 32-33)

Justamente, como afirma Ravasi (1998),

> El Cantar de los Cantares es un libro sagrado por el amor y al amor, un libro dedicado a él y ella, la pareja eterna que cada día aparece sobre la faz de la tierra, ceñida en la felicidad del amor.... El amor del Cantar es altivamente humano, pero este amor, lleva en sí una simiente divina.... El amor es señal de infinito; el punto de partida es lo terrestre y humano, pero está abierto a lo teológico y místico. (pp. 9-10)

La pareja del Cantar, en un ambiente hostil al amor, supera toda dificultad, motivada por la búsqueda de ese otro que da sentido a la vida: "Le busqué y no le hallé, lo llamé, y no me respondió. Me encontraron los centinelas, los que hacen la ronda en la ciudad. Me golpearon, me hirieron, me quitaron de encima mi chal los guardias de las murallas" (Biblia de Jerusalén, 2019, Ct. 5,6-7). Esto permite leer y pensar el Cantar como literatura resiliente: supera la idea de un heroísmo clásico para la mujer —mujer madre de hogar, protectora, que pare hijos para la guerra o seduce a los varones para vengarse de ellos—, y se decanta en una fuerza transformadora desde la posibilidad erótica —seducir y transfigurar desde la inmanencia de la vida que se expresa en comunión de amor—.

Se da así, como algo específico, una resiliencia femenina en clave de heroísmo erótico capaz de cambiar la realidad. Ese heroísmo consiste en permitir que la fuerza vital se haga corporalidad y territorio para dirigir la acción hacia la transformación de la realidad desde la inmanencia propia de la experiencia cotidiana. Es heroísmo porque abre camino alternativo donde parece

no existir; erótico, porque el gesto y la fuerza seductora crean mundos. En el fondo, la lucha por la vida es, en esencia, un acto profundamente erótico y corporal. Ya afirmaba Cárdenas (1993) que no es posible

> entender lo que es Dios, si hacemos a un lado lo que Dios ha creado, lo que Dios ha hecho, y este cuerpo humano y esta realidad sexual es obra de Dios, obra amorosa de Dios bondadoso, de Dios Padre, de Dios Inteligencia, de Dios Sabiduría, de Dios Amor. Si nosotros no sabemos apreciar lo que Dios ha hecho, tampoco sabremos apreciar a Dios. (p. 5)

Siguiendo a Ravasi (1998), se puede colegir que el amor, tan presente en el Cantar, es un elemento fundamental de la resiliencia que inyecta vitalidad, abre al compromiso y sensibilidad hacia el otro. Amar y servir al prójimo constituyen maneras positivas de dar sentido a la vida. Así, la revelación divina, como fuerza en la historia, no se puede separar de esa vitalidad celebrada en el libro del Cantar. Por esta razón, no es extraño que se despierte el sentido altruista en muchas personas que han sido sometidas, desde la niñez, a situaciones extremas de maltrato, convirtiéndose en trabajadoras sociales, enfermeras o adquieran compromisos con la comunidad o las personas menos favorecidas.

Muchas mujeres colombianas, víctimas del conflicto armado y otros sistemas de violencia que marcaron sus vidas, se han sobrepuesto "sin desistir, en ningún momento, de acciones cotidianas, organizativas y comunitarias por la defensa de la vida" (Comisión de la Verdad, 2022, p. 252). Los estudios sobre la resiliencia, desde el punto de vista de la violencia basada en género, es una tarea aún pendiente, ya que, los estudios, se han centrado en las cualidades de resiliencia que tienen las mujeres víctimas (Salvador, 2015).

El Cantar y la resiliencia femenina

Quizás, la mayor dificultad que ha tenido que sufrir la protagonista del Cantar, así como todas las mujeres que aparecen en la *Biblia*, ha sido las interpretaciones androcéntricas y fundamentalistas de la *Biblia*, que fueron opacando y, casi anulando, el papel protagónico y resistente de las mujeres en la historia de salvación y en la historia de la humanidad. Las mujeres, así

como la Sulamita, aprendieron a leerse entre las líneas de la historia sagrada socavando en la "historia de él". Por esta razón, han sentido la necesidad de leerse y encontrarse en el proyecto de vida de Dios, expresado en su *palabra*. Esta lectura la han tenido que hacer desde una mirada y experiencia de mujer, como expone Navia (2001):

> La biblia constituye un camino de liberación para la mujer; pero este camino se tejió y se reveló en medio de luces y sombras, en medio de ambigüedades y luchas, en medio de imposiciones y resistencias. Hoy empieza a escribirse la historia rescatando el punto de vista de la mujer: empezamos a saber entonces que la lucha entre los sexos ha estado siempre presente, manifestándose de diferentes formas. La mujer ha resistido, aunque casi nunca ha logrado imponerse. La Biblia es producto de ese proceso. (p. 57)

La mujer del Cantar debió enfrentar situaciones adversas y violencias generadas por la cultura y las instituciones sociales y religiosas, tanto en el entorno familiar, representado por los hermanos, como por la monarquía, presente en los guardianes de la ciudad y su gran monarca: Salomón (Barbiero, 2011). Aun así, ella puede abrir nuevas sendas para la expresión de su ser: supera el marco de violencia con la propuesta del amor incondicional. Así, en esa opción radical puede transformar su entorno desde las nuevas relaciones del erotismo. El eros se hace el campo articulador entre la intimidad del ser (lo espiritual) y el contexto sociocultural. Por ello, cualquier expresión de amor y cuidado pasa por el impulso y la integración del eros.

A continuación, se consideran cada uno de estos agentes opresores y las estructuras sociales que representaron en el pasado y en las que se perpetúan hoy, con el fin de presentar, desde la perspectiva del Cantar, algunos atisbos de resiliencia femenina.

Los hermanos y la figura patriarcal

Desde los primeros versículos del libro, se puede constatar que los hermanos son opuestos al proyecto de amor y autorrealización de su hermana. En la cultura hebrea, más ante la ausencia de la figura paterna, como pasa en el Cantar, los hermanos debían asumir el rol de responsables y custodios de

su hermana (Luzarraga, 2005). Sin embargo, la aparición de estos en Ct 1,6 muestra la opresión masculina que tiene que enfrentar la amante: "Mis hermanos se enfadaron conmigo, me pusieron a guardar las viñas, ¡mi propia viña no guardé!" (Biblia de Jerusalén, 2019, Ct. 1,6).

Ahora bien, en medio de esta estructura controlada por la figura masculina, castrante del amor (Barbiero, 2003), la mujer "afirma su libertad para buscar el amor" (Exum., 2006, p. 106), lejos de todo vínculo o estructura fija. Ella bien sabe que el "amor no necesita de la ley, porque él es la ley" (Mazzinghi, 2011, p. 41). En la afirmación *mi propia viña*, metáfora en Oriente Antiguo del cuerpo femenino, la mujer se sabe y se afirma poseedora de su sexualidad, de su cuerpo, en definitiva, de sí misma.

Al igual que en Ct. 1,6, en Ct. 8,8-9 también los hermanos pretenden negar a su hermana el derecho a ejercer su sexualidad y su libertad madura, hasta el punto de querer clausurarla. Los versículos de Ct. 8,8-10 pueden ser considerados una crítica a la estructura patrilineal.

> Tenemos una hermana pequeña: no tiene pechos todavía. ¿Qué haremos con nuestra hermana el día que se hable de ella? Si es una muralla, construiremos sobre ella almenas de plata si es una puerta, apoyaremos contra ella barras de cedro. (Biblia de Jerusalén, 2019, Ct. 8,8-9)

Estos versículos develan que, las acciones de los hermanos, son simultáneas y contradictorias. Ven en su hermana una menor de edad, incapaz de libertad, necesitada de protección y, al mismo tiempo, buscan adornarla para que sea deseable, para mostrarla. El texto deja bien en claro el deseo de los hermanos de ejercer el dominio sobre su hermana, hasta el punto de clausurarla. Después del punto central del libro (Ct. 8,5-14, especialmente vv.6-7), como señala Bergant (2020):

> The first section (vv. 8-10) consists of the words of the woman's brothers, repeated by her. As men in a patriarchal family, they are responsible for her marriageability. If she is a wall, her sexuality is protected, and a good marriage is possible. If she is a door, she is inaccessible and marriage possibilities are few. She claims that she is indeed inaccessible, but because she is already committed to one man. [La primera sección está compuesta por las palabras de los hermanos de la mujer (vv.8-10). Como hombres en una familia patriarcal, ellos son responsables de su futura posi-

> bilidad de contraer matrimonio. Si ella es un muro, su sexualidad está protegida y es posible un buen matrimonio; si es una puerta, es inaccesible y las posibilidades de matrimonio son escasas. Ella afirma que, de hecho, es inaccesible, pero porque ya está comprometida con el hombre que ella ha elegido]. (p. 753)

Frente a la imagen de mujer que tienen los hermanos: inmadura, dependiente, cosificada y preparada para ofrecer al mejor postor, aparece la mujer protagonista que, ejerciendo su conciencia de libertad y madurez femenina —sus pechos—, se autoafirma en su identidad: "*yo soy* una muralla, y mis pechos, como torres; pero a sus ojos soy mensajera de paz" (Biblia de Jerusalén, 2019, Ct. 8,10). Ante la imagen bélica que utilizan los hermanos: almenas de plata, murallas, protección, la amante se define a sí misma como mensajera de paz, resaltando los símbolos de la vida y rechazando el poder masculino —militar—.

La amante no se deja traficar como un objeto que está a la venta, ella es una muralla deseable, no necesita "almenas de plata". La mujer es consciente de sus propios recursos, cuando afirma con fuerza lo que es y lo que tiene. Según Grotberg (2006), las autoafirmaciones: yo soy, yo tengo y yo puedo son cualidades de la resiliencia. Frente a esto, es importante precisar que, en el Cantar, el pronombre personal de la primera persona, en hebreo *'ănî*, recurre doce veces, teniendo como único sujeto a la mujer. Se puede indicar que, además, es el único libro de la *Biblia* donde dicho pronombre constituye, de forma enfática, declaraciones de autoafirmación por parte de una mujer.

Los guardias de la ciudad y las mujeres víctimas del conflicto armado

Los guardias, figuras que deben ser protectoras, someten y agreden físicamente a la mujer (Ct. 3,3; 5,7), quizás, la confundieron con una prostituta, ya que no era normal que una mujer anduviera sola por las calles de la ciudad (Andiñach, 1997; Barbiero, 2003). Sin embargo, nada justifica acciones violentas contra la mujer, estas deben ser denunciadas y, como pasa en el contexto actual, muchos comentaristas no prestan mayor atención a las agresiones que sufre

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5012

la Sulamita mensajera de paz. "Me encontraron los guardias, los que rondan la ciudad;/ me golpearon, me hirieron;/ me despojaron de mi saya/ los guardianes de la muralla" (Biblia de Jerusalén, 2019, Ct. 5,7).

En la primera mitad de este texto, se presentan dos raíces verbales que ponen de manifiesto dos actos violentos premeditados y enfáticos contra la mujer. La primera acción verbal hebrea, *nâkâh*, se puede traducir como golpear, herir fuertemente con la mano, a menudo con fuerza y contundencia premeditada. La segunda acción, *pâtsa'*, herir, hace referencia a las marcas provocadas por los golpes de la primera acción, lo que enfatiza la fuerza de la agresión.

La tercera acción contra la mujer, marcada por forma verbal *nâsâ'*, quitar, alzar, despojar, indica la violencia con que le fue retirado su manto, por tanto, como sugiere Murphy (1990) "no es demasiado duro hablar del trato que dan a la mujer como abuso físico y sexual. La golpean tan fuerte que le dejan moratones. Le quitan parte de la ropa" (p. 171), por lo que, pensar en una desnudez metafórica (Luzarraga, 2005), es una lectura que pretende relativizar la violencia real que vivían y han vivido las mujeres de toda época. Refiriéndose a la misma acción de despojo del manto Andiñach (1997) comenta:

> Las mujeres israelitas vestían una especie de túnica hecha de una sola pieza de tela que las cubría desde los hombros hasta debajo de las rodillas. Retirar esa prenda equivalía a dejar desnuda a la persona, lo que en la situación de nuestro poema consiste en vincularse sexualmente con ella o, al menos, que fue expuesta a vejaciones y manoseos. (p. 122)

Diversos textos bíblicos hacen referencia a la mujer como víctima de la guerra (Mena, 2012). Citar algunos de estos permite precisar la gravedad de las agresiones que sufre la mujer del Cantar, no como un hecho aislado, sino como parte de una estructura bélica que somete y vulnera, sobre todo, los derechos de las mujeres.

La primera mujer víctima de esta estructura de guerra es Acsá, quien es ofrecida, por su padre, al guerrero victorioso:

> Judá marchó contra los cananeos de Hebrón llamada antiguamente Quiriat Arbá, y derrotó a Sesay, Ajimán y Talmay. Desde allí marchó contra los de Debir llamada antiguamente Quiriat Sefer, y Caleb prometió: "Al que conquiste Quiriat Sefer, le doy por esposa a mi hija Acsá. (Biblia de Jerusalén, 2019, 1 Jueces 10-12)

La cita no resulta extraña, puesto que, las confrontaciones armadas y las conquistas, generan en las mujeres un impacto desproporcionado "justamente por la existencia previa del patriarcado en la sociedad y en la cultura" (Comisión de la Verdad, 2022, p. 115).

En el canto de Débora, quizás uno de los escritos más antiguos de la *Biblia*, se pone de manifiesto que, el botín de guerra, incluye a la mujer:

> Desde la ventana, asomada, grita la madre de Sísara por el enrejado: ¿Por qué tarda en llegar su carro, por qué se retrasan los carros de guerra? La más sabia de sus damas le responde, y ella repite las palabras: "Están agarrando y repartiendo el botín, una muchacha o dos para cada soldado". (Biblia de Jerusalén, 2019, Jueces 5,28-30)

En el primer libro de los Reyes, se dice con claridad, por boca del profeta Eliseo, la crueldad con que la mujer era tratada durante la guerra:

> Jazael le preguntó: Maestro, ¿por qué lloras? Eliseo contestó: Porque sé el daño que vas a hacer a los israelitas: "incendiarás sus plazas fuertes, pasarás a cuchillo a sus soldados, estrellarás a sus niños y abrirás el vientre de las mujeres embarazadas. (Biblia de Jerusalén, 2019, 1 Reyes 8,12)

A partir de estos textos y, otros, se puede afirmar que, la violación en el contexto de guerra, formula y promueve una autoridad masculina incontestable que aprueba tanto los actos sexuales violentos como la brutalidad de la guerra (Andiñach, 1997), que "sustenta y reafirma una masculinidad centrada en el poder de la fuerza y en el uso de la violencia" (Comisión para el esclarecimiento, 2022, p. 15).

La monarquía y su hostilidad contra las mujeres

La mujer también fue víctima de la monarquía, estas eran contadas en el fuero del Rey como perfumistas, cocineras, panaderas y criada o, en la mejor de las circunstancias, como las concubinas del rey (Biblia de Jerusalén, 2019, 1 Samuel 8,13. 16; 1 Reyes 11,3).

En la introducción del primer Libro de los Reyes, se hace evidente esta violencia silenciosa y justificada por los servicios que las mujeres deben ofrecer a su monarca:

> El rey David era ya anciano, entrado en años; y, aunque lo cubrían con mantas, no entraba en calor. Sus asistentes le dijeron: "Hay que buscar para el rey, mi señor una joven virgen que sirva al rey y sea su doncella; que duerma sobre tu pecho y el rey mi señor pueda entrar en calor". Tras buscar una muchacha hermosa por todos los términos de Israel, encontraron a Abisag la Sunamita, que presentaron al rey. La joven, extraordinariamente hermosa, era su doncella y le servía, pero el rey no intimó con ella. (Biblia de Jerusalén, 2019, 1 Reyes 1-4)

David, el segundo rey de Israel, en su vejez, no puede entrar en "calor" y se busca la muchacha más bonita de toda la extensión de Israel, elige a Abisag, la Sunamita. El motivo primero es la búsqueda de una muchacha joven, bonita y virgen para suplir una necesidad física del rey. Pero se detecta, también, otra intención, la de comprobar su poder sobre el reino mediante la observación de su potencia sexual. ¡Un rey potente tenía que ser un rey potente en todos los ámbitos! (García, 2015). La mujer que se busca es descrita con unas características concretas, según las necesidades del rey, como si fuera un objeto de compra y venta.

Frente a esta estructura monárquica que se declara poseedora de los derechos de las mujeres, la mujer del Cantar declara: "Yo soy de mi amado, su deseo tiende hacia mí" (Biblia de Jerusalén, 2019, Ct. 2,16; 7,11). Con esta expresión, se rompe la esclavitud de la antigua maldición que pesaba sobre Eva, la primera mujer (Goitein, 2001, p. 59). Dicha maldición se encuentra registrada en los siguientes términos: "tu deseo será para tu marido, y él tendrá dominio

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5012

sobre ti" (Biblia de Jerusalén, 2019, Génesis 3,16). Es claro que para el Cantar, donde hay dominio, no tiene cabida el amor. Por su parte, la opción por el amor trae consigo la liberación (opción de la Sulamita).

A diferencia de Eva, a quién no se le concede el derecho a la palabra, la amante del Cantar sí expresa la consciencia de sí misma, de lo que posee y de lo que quiere. Ella refleja, en sus actitudes conscientes, un verdadero camino de liberación de su feminidad, que no excluye al varón. Todo lo contrario, es su amor lo que busca, danza y celebra. Pero no un amor posesivo, sino el amor verdadero que libera y hace libres y es movido desde la fuerza vital y corporal (eros). Un amor único, opuesto al poligámico de Salomón, de quien se dice que amó y poseía a muchas mujeres (Biblia de Jerusalén, 2019, 1 Reyes 11,1-3).

En el Ct 6,7-9 se recuerda, con manifiesta ironía, el número de mujeres reinas y concubinas que tenía el harén del rey (Biblia de Jerusalén, 2019, 1 Reyes 11,3) para alabar a la Sulamita como la mujer perfecta, bienaventurada, no por ser una mujer hacendosa, como la descrita por una voz masculina en Proverbios 31,38, por concebir un hijo para el patriarca (Biblia de Jerusalén, 2019, Génesis 30,30) o por ser las típicas heroínas bíblicas, como Éster o Débora. Aquella es bienaventurada por ser mujer libre, como el alba que asoma cada mañana (Ct. 6,9).

Estas afirmaciones son, sin duda, una denuncia del Cantar a la monarquía y toda estructura social basada en la figura masculina que, con el deseo de atrapar sexo o dominar, no hace otra cosa que profanar el amor verdadero (de la Torre, 2020) y el cuerpo de la mujer. Por su parte, la Sulamita es presentada como un nuevo modelo de heroína: capaz de descubrir nuevas relaciones del ser y hacerlo desde su propia corporalidad. Más aún, transforma su corporalidad en territorio.

Así, el Cantar de principio a fin, es una denuncia expresa y silenciosa a la estructura patriarcal, en la que la mujer vale solo por su capacidad para parir hijos. El solo hecho de que en el Cantar no se haga referencia a la estructura patriarcal ni a la relación de la pareja con fines procreadores es ya una denuncia.

Ante el derecho del rey de acaparar los cuerpos femeninos para demostrar su poder viril, la mujer del Cantar se declara como: yo soy cuidadora de mi propia viña (Ct. 1,6), mi propia viña está ante mí, está a mi disposición. Su cuerpo no está a la venta, de ahí que declare, además, "los doscientos siclos son para ti, Salomón" (Biblia de Jerusalén, 2019, Ct. 8,12). En lugar de someter su cuerpo a la estrategia de la guerra, de la venganza o del dominio, la Sulamita promueve un heroísmo desde el erotismo y, con ello, abre la posibilidad a una política alternativa: las corporalidades como territorios de comunión y de transformación desde el impulso propio de la vida. En ese camino alternativo de relaciones humanas, se hace patente la trascendencia radicalmente inmanente del amar desde la pulsión vital (acción y acontecer de Dios en la vida misma).

Además, en la Sulamita el cuerpo de la mujer es unidad, voz que no necesita ser pronunciada, presencia que tiene mucho qué decir, todo él puede convertirse en profecía, en canto, en poema, en grito, en lamentación, en esperanza, en memoria. Sobre el cuerpo, su piel y su carne, se marcan y leen historias de amor, de dolor y las heridas de guerra (Ct. 5,7), así como la transformación de estas en "heridas de amor" (Ct. 5,8). Él es testigo de profundas alegrías o grandes fracasos; belleza que no necesita medidas perfectas, canto que no necesita notas ni acordes.

El Cantar habla del cuerpo de la mujer sin ningún tipo de morbosidad o hedonismo, lo hace con gran finura y hermosura, con poesía y verdadera precisión de adjetivos y sustantivos. Exalta la figura de su cuerpo en su totalidad de arriba a abajo, de los pies a la cabeza. No se centra en sus genitales, como lo hace hoy en día la pornografía que se difunde por la web, la televisión, la publicidad, etc. La mujer del Cantar celebra, describe y canta la eterna y sublime sacralidad del cuerpo femenino, que se erige como testimonio de presencia permanente del amor, allí donde la violencia estructural se impone (Jn 19,25).

Mujer, cuerpo y conflicto armado

La mujer Sulamita del Cantar de los Cantares y las mujeres violentadas en el conflicto armado colombiano guardan una relación que merece ser puesta de relieve, como clave de comprensión de la resiliencia femenina en el horizonte de la revelación divina, ya que se trata de la mujer como la protagonista principal que propone un heroísmo erótico desde su propia corporeidad. Con ello, se diferencia radicalmente de los arquetipos clásicos de la heroína (madre, cuidadora, guerrera). Así pues, la mujer, al hallar la dimensión de su fuerza y poder en su capacidad de amar, es capaz de generar la transformación. Lo anterior no está lejos de las contemporáneas sensibilidades de lo femenino.

Por ejemplo, Simone de Beauvoir (1949), en medio de situaciones adversas, ha legado, junto con otras mujeres, experiencias considerables de resiliencia y resistencia femenina. Ellas, así como la Sulamita, impelen a las mujeres de toda época a no dejar que los sistemas opresores y promotores de violencia contra la mujer apaguen su dignidad, porque esta, al igual que el amor, es tan fuerte como la muerte y, mantenerla viva, es mantener encendida la llama del amor divino presente en cada persona (cf. Ct. 8,6). A este respecto, Beauvoir (2015) afirma que

> El día en que sea posible a la mujer amar desde su fuerza, no desde su debilidad, no para huir de sí, sino para encontrarse, no para abandonarse, sino para afirmarse, entonces el amor será para ella como para el hombre fuente de vida y no peligro mortal. Mientras tanto, resume en su imagen más patética la maldición que pesa sobre la mujer encerrada en el universo femenino, la mujer mutilada, incapaz de bastarse a sí misma. Las innumerables mártires del amor han proclamado la injusticia de un destino que les propone como salvación definitiva un infierno estéril (p. 837).

Por su parte, el lugar de la mujer en el conflicto armado exige que, su corporeidad, no sea reducida a ser comprendida únicamente desde una historia de violencia y de muerte. Sin desconocer los procesos reales y sistemáticos de victimización a los que son sometidos los cuerpos de las mujeres en la historia del conflicto armado colombiano, asunto estudiado por Cadavid (2014) y Ortiz Cruz et al. (2021), es fundamental reconocer que estos cuerpos amantes también han construido futuro desde su propia capacidad de amar, de perdonar,

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5012

de sanar los pueblos y la selva (Rutas del Conflicto, 2023). Si bien es cierto que, a juicio de Osorio et al. (2018), el conflicto armado en Colombia tiene varias etapas históricas, varias aristas y sujetos —lo cual hace complejo definir propiamente el conflicto—, sí existe un grupo que ha sido victimizado de forma diferencial: las mujeres que "han sido victimizadas de manera diferencial a los hombres" (p. 56) y padecido "riesgos que son inherentes a su condición de género" (p. 56), tales como

> violencia sexual, explotación sexual o abuso sexual en el marco del conflicto armado; el riesgo de explotación o esclavización para ejercer labores domésticas y roles considerados femeninos en una sociedad con rasgos patriarcales, por parte de los actores armados ilegales; el riesgo de reclutamiento forzado de sus hijos e hijas por los actores armados al margen de la ley. (p. 56)

No obstante, hay que insistir en ello, en medio de esas atrocidades, el cuerpo de la mujer sigue mostrándose resiliente, no solo en las mujeres que han sobrevivido a la violencia o continúan sobreponiéndose a los esquemas de muerte; sino, incluso, en los cuerpos aniquilados. Estos últimos siguen vociferando en la historia reclamando su lugar. Al menos, siguen presentes en la memoria y lucha de muchas mujeres (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2021). Los cuerpos expresan así un anhelo de justicia que, en el caso de la opción de la Sulamita, se traduce en anhelo de comunión radical y superación de la división ocasionada por la violencia del machismo. Las voces de los cuerpos piden ser incluidos no desde políticas segregadoras y revictimizadoras, sino desde los gestos propios de la ternura: cuerpos-territorios amantes.

En ambos casos, tanto en el del personaje central del Cantar de los Cantares como en el de las mujeres que se sobreponen a la historia de violencia en Colombia, la resiliencia toma un lugar protagónico, caracterizado por maneras alternativas de abrirle caminos a la vida. Específicamente, esos cruces de caminos entre diversas mujeres de distintos contextos (bíblico y colombiano) pueden ser propuestos desde una visión erótica del heroísmo; es decir, desde una resiliencia en la inmanencia misma de la resiliencia, más que un sobreponerse por la voluntad de sobrevivir, es un abrir la vida desde un cuerpo que

existe como amor, en suma, como eros y, ese eros, como la acción intrínseca de la revelación divina. Por eso, es una opción que implica riesgo y heroicidad. Esta es la tesis del presente texto.

En el informe final del 2022 de la Comisión para el esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV)[3] se afirma:

> El conflicto armado fracturó la vida de muchas mujeres y dejó marcas que no pueden borrarse de su cuerpo, ni de sus pensamientos, ni de su memoria. Si bien cada mujer vive el dolor a su manera, las pérdidas que han sufrido se repitieron una y otra vez en las voces escuchadas por la Comisión, y esto se debió a que las violencias se ejercieron con un propósito específico. Por ejemplo, la sevicia fue una forma de desprecio extremo por la vida de las víctimas, y la violación sexual, un ataque a su intimidad y dignidad. (p. 141)

Por su parte, el informe especial del Observatorio Distrital de Víctimas del Conflicto Armado (2021, [ODVCA]) registra 4 496 657 mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia, muchas de ellas asesinadas o abusadas sexualmente. A esto se une el creciente número de feminicidios registrados en Colombia, según el Reporte Dinámico Feminicidios (2023) que, hasta al mes de noviembre, registra 443 casos.

En muchos grupos y comunidades lideradas por mujeres, como expresa Claassens (2017), leer las narrativas bíblicas sobre las mujeres víctimas de los diversos sistemas económico y sociales ha sido un espacio

> to contemplate the complex situations in which women around the world find themselves. Biblical texts that narrate the diverse, subtle, but nevertheless powerful means in which women in the biblical narratives have resisted the violation of their human dignity may help create a conversation that can help us think through the complex issues facing women today. Women in different parts of the world; women from all walks of life; women of different colors, cultures, and creeds share the common challenge of finding ways to claim their dignity in contexts of power that at times may include the abuse of power and even at times subtle, and not so subtle, attacks on body and soul. [para contemplar las complejas situaciones en las que se encuentran

[3] Esta Comisión de la Verdad fue creada, como se puede leer en el sitio web oficial, en el marco del Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, suscrito entre el Gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo FARC -EP, mediante el Acto Legislativo 01 de 2017 y el Decreto 588 de 2017, se creó la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, como un mecanismo de carácter temporal y extrajudicial del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición–SIVJRNR, para conocer la verdad de lo ocurrido en el marco del conflicto armado y contribuir al esclarecimiento de las violaciones e infracciones cometidas durante el mismo y ofrecer una explicación amplia de su complejidad a toda la sociedad (Comisión de la Verdad, s.f.).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5012

> las mujeres de todo el mundo. Los textos bíblicos que narran los medios diversos, sutiles, pero sin embargo poderosos, en los que las mujeres en las narrativas bíblicas se han resistido a la violación contra su dignidad humana, pueden ayudar a crear una conversación que permita pensar en los complejos problemas a los que se enfrentan las mujeres hoy en día. Mujeres en diferentes partes del mundo; mujeres de todos los ámbitos de la vida: mujeres de diferentes colores, culturas y credos comparten el desafío común de encontrar formas de reclamar su dignidad en contextos de poder que a veces pueden incluir el abuso de poder e, incluso, a veces ataques sutiles, y no tan sutiles, contra el cuerpo y el alma]. (p. 22)

La amante del Cantar no representa un modelo de mujer, sino la realidad de mujer en su dignidad, corporeidad, libertad, realización, autoafirmación, una mujer resiliente que canta para denunciar las heridas causadas por la violencia y para declarar "estoy herida de amor" (Ct 5,8). Su canto ancestral se une al de muchas mujeres que han "demostrado sus capacidades de adaptación en momentos difíciles.... Ellas cantan para evocar lo que se fue, lo que desapareció, lo que les sigue siendo arrebatado por la guerra" (Comisión de la Verdad, 2022, 185). Ellas cantan y celebran la maravillosa "conquista del amor". De hecho, es llamativo el lenguaje bélico del Cantar. Como hace notar Verde (2020), el Cantar desarrolla la experiencia de amor como un conflicto entre los amantes "Conquerors" [conquistadores] [y] "Conquered" [conquistados] (p. 5). La amante del Cantar ha experimentado en su cuerpo la guerra, pero, también, la fuerza arrolladora de un amor capaz de enfrentar y superar las amenazas externas (Verde, 2020, p. 169).

Conclusiones

Se ha demostrado, a través de algunos aspectos, que el Cantar de los Cantares ofrece elementos que permiten hablar de esta obra como literatura que promueve la resiliencia. Sus poemas y protagonistas invitan a emprender un camino de resiliencia y autoafirmación femenina en medio de contextos y estructuras socio religiosas adversas a la libre realización de la mujer y el amor de la pareja. El erotismo del cuerpo de la mujer aparece como un nuevo heroísmo que supera los antiguos arquetipos de la heroína (arquetipos asociados a funciones sociales que reducen la presencia de la mujer en la

comunidad). El amor compartido se revela como el darse mismo de Dios en la fuerza intrahistórica de la existencia. Por esa razón, la resiliencia como erotismo deviene en categoría clave de la revelación y de la teología.

Si bien no se puede datar el Cantar en una época precisa, su mensaje es actual para las mujeres víctimas del conflicto armado y de estructuras promotoras de la creciente violencia de género, expresada dramáticamente en el crecimiento exponencial de los feminicidios en Colombia y el mundo.

Muchas mujeres llevan en sus cuerpos las marcas de la guerra lo que les dificulta construir nuevos vínculos afectivos o acoger conscientemente los cambios en la relación con el propio cuerpo (Comisión de la Verdad, 2022, p. 217). Sin duda, la elegancia, el respeto y la admiración con los que se describe el cuerpo femenino en el Cantar contribuye a la resignificación del cuerpo femenino, casi exiliado por la historia y la religión.

Recientes estudios han demostrado que, los textos sagrados, son un depósito escrito que testimonia siglos de resiliencia femenina y comunitaria (Warner, 2023; Carr, 2014). Estos han animado y mantenido viva la esperanza de las comunidades que le dieron forma en medio de situaciones adversas. Ahora bien, estos testimonios de fe, que se han conservado y transmitido de generación en generación, son una preciosa veta por explorar desde el lente de la resiliencia. Ponerlos de relieve ayuda a generar comprensiones sobre nuevas formas de comprender el accionar femenino.

Se trata de un heroísmo erótico como realización de la revelación divina, es decir, como posibilidad de hallar caminos alternativos desde el impulso del vivir, desde el cuerpo que se hace territorio y que lo logra porque es cuerpo erotizado en clave de ternura y cuidado. Allí, la acción de Dios acontece como trascendencia radicalmente inmanente en la posibilidad de amar y de hacerlo desde la fuerza del vivir, y como superación de los estereotipos sobre el rol femenino en la cultura.

Declaración de contribución de autoría

Patricia Milena Osorno Zuluaga contribuye al artículo como investigadora principal del proyecto de investigación: El Cantar de los Cantares, un canto a la resiliencia femenina: Uniagustiniana. Código del proyecto INV-2023B-501. Vicente Valenzuela Osorio contribuye al artículo como investigador auxiliar.

Conflicto de interés

Los autores declaran 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

Andiñach, P. (1997). *Cantar de los Cantares. El fuego y la ternura*. Lumen.

American Psychological Association. (2018). *Dictionary of Psychology*. https://dictionary.apa.org/resilience

Asociación de familiares de detenidos desaparecidos. (s.f.). *Nuestra voz*. https://asfaddes.org/

Barbiero, G. (2003). *Cantico dei Cantici* [Cantar de los Cantares]. San Paolo.

Barbiero, G. (2011). *Song of Songs. A Close Reading* [Cantar de los Cantares. Una lectura atenta]. Brill.

Bergant, D. (2020). Song of Song [Cantar de los Cantares]. En J. Collins, B. Reid, D. Senior & G. Hens-Piazza (Eds.). *The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century* (pp. 748-753). T.&T. Clark.

Bermejo, J. (2019). Resiliencia y espiritualidad. *Revista de Espiritualidad*, *78*, 559-589. https://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2692articulo.pdf

Biblia de Jerusalén. (2019). Desclée de Brouwer [5 edición].

Cadavid, M. R. (2014). Mujer: blanco del conflicto armado en Colombia. *Analecta Política*, *5*(7), 301-318.

Cárdenas, J. (1993). *El Cantar de los Cantares y el amor humano*. Edicay.

Carr, D. M. (2014). *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins* [Santa resistencia. Los orígenes traumáticos de la Biblia]. New Haven & Yale University Press.

Claassens, J. (2016). *Claiming Her Dignity: Female Resistance in the Old Testament* [Reclamando su dignidad. La Resistencia femenina en el Antiguo Testamento]. Liturgical Press.

Centro de Nacional de Memoria Histórica. (2021). *Mujeres víctimas*. https://centrodememoriahistorica.gov.co/tag/mujeres-victimas/

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición. (Julio del 2022*). Hay futuro si hay verdad – Informe Final. Mi cuerpo es la verdad. Experiencias de mujeres y personas LGBTIQ+ en el conflicto armado*. https://www.comisiondelaverdad.co/mi-cuerpo-es-la-verdad

De Beauvoir, S. (2015). *El segundo sexo* (A. Martorell, Trad.). Cátedra.

De la Carrera, N. (1997). *Amor y erotismo del Cantar de los Cantares*. Nueva Utopía.

De la Torre, G. (2020). *Amada Negra. Amada-Pueblo*. Editorial Uniclaretiana.

Exum, J. Ch. (2000). Ten Things every Feminist Should Know about The Song of Songs [Diez cosas que cada feminista tendría que conocer]. En A. Brenner-Idan & C. R. Fontaine (Eds.). *A Feminist Companion to Song of Songs* (pp. 24-35). Bloomsbury Publishing Plc.

Exum, J. Ch. (2005). *Song of Songs. A Commentary* [Cantar de los Cantares. Un comentario]. Westminster John Knox Press.

García, M. (2015). Un rey muy viejo y una muchacha muy linda; violencia casi imperceptible. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, 42*, 50-57.

Giraldo, J. (2002). ¿Para qué la memoria? Fundación Centro de Investigación y Educación Popular.

Goitein, S.D. (2001). The Song of Songs: A Female Composition [Cantar de los Cantares]. En A. Brenner (Ed.). *A Feminist Companion to Song of Songs* (pp. 47-54). Bloomsbury Publishing Plc.

Granados, L., Alvarado, S., & Carmona, J. (2016). Narrativas y resiliencia. Las historias de vida como mediación metodológica para reconstruir la existencia herida. *Revista CES Psicología*, *10*(1), 1-20. https://doi.org/10.21615/cesp.10.1.1

Grotberg, E. (2006). *La resiliencia en el mundo de hoy. Cómo superar las adversidades*. Editorial Gedisa.

Kingsmill, E. (2009). *The Song of Songs and the Eros of God: A Study in Biblical Intertextuality* [El Cantar de los Cantares y el Eros de Dios: Un estudio de la intertextualidad bíblica]. Oxford University Press.

Luzarraga, J. (2002). El Cantar de los Cantares en el canon bíblico. *Gregorianum, 83*(1), 5-63.

Luzarraga, J. (2005). *Cantar De Los Cantares. Sendas Del Amor*. Verbo Divino.

Mazzinghi, L. (2011). *Cantico dei Cantici. Introduzione, traduzione e commento* [Cantar de los Cantares. Introducción, traducción y comentario]. San Paolo.

Mena, M. (2012). Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia hebraica y en la actualidad. *Teología y Sociedad*, *10*, 47-69. https://revistas.javerianacali.edu.co/index.php/teologiaysociedad/article/view/771/641

Navia, C. (2001). La mujer en la Biblia: opresión y liberación. *Revista Bíblica Latinoamericana*, *9*, 57-79.

Ortiz Cruz, L. C., Rivera Castillo, V., Pardo Fernández, L. F., & Fajardo Hoyos, N. E. (2021). El cuerpo de la mujer como territorio de violencia. *Justicia y Derechos*, *8*, 26-35. https://revistas.unicauca.edu.co/index.php/justder/article/view/1921/1692

Osorio, E. G., Ayala, E. T., & Urbina, J. E. (2018). La mujer como víctima del conflicto armado en Colombia. *Revista Academia & Derecho*, (16), 49-66.

Pelletier, A. M. (1995). *El Cantar de los Cantares*. Verbo Divino.

Ravasi, G. (1998). *El Cantar de los Cantares*. San Pablo.

Real Academia Española. (s.f.). *Diccionario de la lengua española*. https://dle.rae.es/androcentrismo

Redondo-Elvira, T., Ibañez-del-Prado, C., & Barbas-Abad, S. (2017). Espiritualmente resilientes. Relación entre espiritualidad y resiliencia en cuidados paliativos. *Clínica y Salud*, *28*(3), 117-121.

Rodríguez Arenas, M. E. (2013). *La resiliencia como vivencia del reino de Dios*. Pontificia Universidad Javeriana.

Rutas del Conflicto. (19 de octubre de 2023). *La defensa amazónica con rostro de mujer*. https://rutasdelconflicto.com/notas/la-defensa-amazonica-rostro-mujer

Salvador, L. (2015). Resiliencia en violencia de género. Un nuevo enfoque para los/las profesionales sanitarios/as. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, (1), 103-113. https://doi.org/10.15366/jfgws2015.1.010

Valenzuela, V. (2019). El texto como don. Gn 3, 1-730. *Episteme. Revista de Estudios Socioterritoriales*, *11*(1), 33-47. https://doi.org/10.15332/27113833.5584

Vanistendael, S. (2013). Résilience dans la Bible [Resiliencia en la Biblia]. *Choisir: revue culturelle*, *643-644*, 26-29.

Verde, D. (2020). *Conquered Conquerors: Love and War in the Song of Songs* [Conquistadores vencidos. Amor y Guerra en el Cantar de los Cantares]. SBL Press.

Warner, M. (2023). *Effective Stories: Genesis Through the Lens of Resilience* [Historias efectivas: El Génesis a través del lente de la resiliencia]. Phoenix Press Ltd.

Forma de citar este artículo en APA:
Abdelmalak, A. N. I. (2025). La mariología copto-ortodoxa de Gabriele Giamberardini. Una exposición introductoria a la maternidad divina virginal de María y a su inmaculada concepción. *Perseitas, 13*, 240-275. **DOI:** https://doi.org/10.21501/23461780.5017

LA MARIOLOGÍA COPTO-ORTODOXA DE GABRIELE GIAMBERARDINI. UNA EXPOSICIÓN INTRODUCTORIA A LA MATERNIDAD DIVINA VIRGINAL DE MARÍA Y A SU INMACULADA CONCEPCIÓN[a]

The Coptic-Orthodox Mariology of Gabriele Giamberardini. An introductory presentation to the divine virginal Motherhood of Mary and her Immaculate Conception

Artículo de reflexión derivado de investigación
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

Recibido: junio 12 de 2024. Aceptado: octubre 25 de 2024. Publicado: marzo 17 de 2025

Ashraf N. I. Abdelmalak[*]

[a] Artículo de reflexión derivado de investigación, elaborado en el marco del proyecto de investigación: "La doctrina mariológica copta. Una relectura de la obra del padre Gabriele Giamberardini (1917-1978)", financiado por la Universitaria Agustiniana (año 2022).

[*] Doctor en Teología Dogmática por la *Pontificia Università Urbaniana* de Roma. Pertenece a la Iglesia copto-católica de Egipto. Docente e investigador de teología sistemática en la Universitaria Agustiniana (Bogotá, Colombia). Correo electrónico: ashrnaner3@hotmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1958-3256.

OPEN ACCESS

Resumen

El presente artículo pretende ofrecer una exposición introductoria a la *maternidad divina virginal* de María y a su *inmaculada concepción* en la Mariología copta según el análisis hecho por el padre franciscano Gabriele Giamberardini (1917-1978). Con ello, se quiere mostrar el aporte de la Iglesia Egipcia con respecto a la doctrina mariológica y a la devoción-piedad mariana, señalando también las convergencias y divergencias con la mariología católica. Cabe destacar que Giamberardini se concentra en dos fuentes literarias marianas coptas: las *litúrgicas* y las *teológicas*. El amor de los egipcios hacia la Madre divina no conoce límites. Ellos expresan su propia devoción en todas las formas posibles. Su doctrina mariológica permaneció intacta en todos los siglos posteriores al cisma del Concilio de Calcedonia (451), hasta el siglo XIX.

Palabras clave

Coptología; Gabriele Giamberardini; Inmaculada Concepción; Liturgia; Mariología Copta; Maternidad Divina; Piedad Mariana; Virginidad.

Abstract

This article aims to offer an introductory exposition to the *divine virginal maternity* of Mary and her *immaculate conception* in coptic Mariology according to the analysis conducted by the Franciscan father Gabriele Giamberardini (1917-1978). It is pretended to show the contribution of the Egyptian Church with regard to the mariological doctrine as well as the marian devotion-piety. Also, this article demonstrates the convergences and divergences with the catholic Mariology. It should be noted that Giamberardini focuses on two sources of coptic Marian literature: the liturgical and the theological ones. The love of the Egyptians for the divine Mother is limitless. They express their own devotion in all possible ways. The mariological doctrine remained intact through all the later centuries to the cism of the Chalcedonian Council (451), until the XIX century.

Keywords

Coptology; Coptic Mariology; Divine Maternity; Gabriele Giamberardini; Immaculate Conception; Liturgy; Marian Piety; Virginity.

Introducción

En su Carta encíclica *Ut unum sint*, que habla sobre el *empeño ecuménico*, el Papa Juan Pablo II (1995) señala que, uno de los argumentos que necesita mayor profundización para alcanzar un "verdadero consenso de fe" entre los cristianos, es el de "la Virgen María, Madre de Dios e Icono de la Iglesia, Madre espiritual que intercede por los discípulos de Cristo y por toda la humanidad" (n. 79). En la Carta encíclica *Redemptoris Mater*, el mismo Papa (1987) observa que "las tradiciones coptas y etiópicas han sido introducidas en esta contemplación del misterio de María por san Cirilo de Alejandría y, a su vez, la han celebrado con abundante producción poética" (n. 31). Ahora bien, para un auténtico "diálogo mariano"[1] con la Iglesia egipcia-copta-alejandrina[2], es inevitable comprender histórica y teológicamente el lugar que le da dicha iglesia a la figura de María, la "Madre de Dios", ya que, esta iglesia, es una de las iglesias orientales que honra de manera especial —desde los albores de su fundación— a la Beata Virgen *(Al-ʿAḏrāʾ)* María, tanto en el culto como en la doctrina.

En el presente artículo, además de realizar una presentación general relativa a la mariología copto-ortodoxa y al mariólogo Gabriele Giamberardini (a) y unas conclusiones marianas coptas (d), se exponen las siguientes cuestiones: la maternidad divina y virginal de María (b) y la protología mariana (c).

[1] A través de María y mediante el diálogo en torno a ella puede alcanzarse la unidad cristiana tan anhelada (Abdelmalak, 2013, p. 428).

[2] A causa de razones más lingüísticas que teológicas, la Iglesia egipcia puede llamarse *copta;* y, acerca de este adjetivo, se dan tres explicaciones: *geográfica* (nombre de una aldea en el Alto Egipto: *koptos*), *teológica* (derivación del verbo griego *κοπτειν*, que significa "separarse", ya sea por la usanza de la circuncisión o por el hecho del monofisismo) y *glotológica* (del griego *egyptios*, que significa "egipcio antiguo"). Al mismo tiempo, a causa de razones más históricas que apologética, puede llamarse *alejandrina:* por "Alejandría", que fue la primera ciudad cristianizada en Egipto. Esta iglesia se jacta de *tres prerrogativas* principales: antigüedad, un tradicionalismo innato y una devoción particular a la Madre de Dios (Macaire, 1894, p. 23; Giamberardini, 1951, pp. 1-8). Para otras explicaciones posibles del término "copto" (*aigyptos*), se recomienda ver *A History of Eastern Christianity* (Atiya, 1968, pp. 16-17); The *Coptic Encyclopedia* (Du Bourguet, 1991, pp. 599-601).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

El padre Giamberardini y la mariología copto-ortodoxa

No se pretende presentar la vida y la persona del padre franciscano Giamberardini (1917-1978), quien fue uno de los máximos expertos en la teología copta (coptología) y, en modo particular, en la mariología copta[3], ni tampoco su producción en general, sino que se busca una aproximación a su pensamiento mariológico solo de forma introductoria. A través de las obras giamberardinianas[4], se quiere ofrecer una *síntesis* de la doctrina mariológica de la Iglesia copto-ortodoxa[5].

¿Mariología copto-ortodoxa?

Para los coptos, la mariología es tema predilecto. Lo ha sido siempre y continúa siéndolo hoy en día (Giamberardini, 1978, p. 25). Si bien la Iglesia copta, a lo largo de su historia, no usó el término *mariología*, sino que lo hizo recientemente, ni desarrolló un tratado sistemático sobre esta hasta el siglo XX, el presente estudio se vale del término para resumir y sistematizar la comprensión copto-ortodoxa acerca de quién es llamada tradicional y, principalmente, *Theotókos*[6].

[3] Para más información sobre la vida y la persona del padre Giamberardini, se recomienda ver P. *Gabriele Giamberardini O.F.M. 14.1.1917-14.3.1978. In memoriam* (Curia Provinciale dei Frati Minori, 1979); *Teologia copta e tesi scotiste in padre Gabriele Giamberardini* (Corona, 1999, pp. 3-9).

[4] Entre los abundantes escritos giamberardinianos sobre la mariología copta, tanto en italiano como en francés y latín, que se usan en la presente investigación, cabe recordar los siguientes: *Il valore dommatico della liturgia assunzionistica; La teologia assunzionistica nella Chiesa Egiziana; El mes de María de los coptos; La Mediazione di Maria nella Chiesa Egiziana; L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana; L'Immaculée Conception de Marie dans l'Eglise Égyptienne; Il mese mariano dei Copti; L'Immaculée Conception dans l'Eglise Égyptienne; Marie dans la liturgie copte; Maria in exegesi neotestamentaria iuxta Ecclesiam coptam orthodoxam; Il culto mariano in Egitto nei primi sei secoli: origine–sviluppo–cause; La primauté absolue du Christ et l'Immaculée Conception de Marie dans Jean Duns Scot et dans la tradition copte; Il «Sub tuum praesidium» e il titolo «Theotòkos» nella tradizione egiziana; Prima festa mariana presso gli Egiziani; Il mese mariano nella Chiesa Egiziana; De primaevo Virginis Deiparae festo in Nativitate Domini occurrente ex documentis liturgiae aegyptiacae; De mense Mariae dicato in liturgia copta: ritus–rationes–historica progressio; Orientamenti teologici della Chiesa Copta; Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli egiziani; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1948, pp. 511-557; 1951; 1952a, pp. 411-418; 1952b; 1953a; 1953b, pp. 27-31; 1953c, pp. 38-42; 1955; 1958a, pp. 75-116; 1967a, pp. 65-94; 1967b; 1968-1969; 1969a; 1969b, pp. 18-22; 1969c, pp. 20-23; 1970, pp. 79-95; 1972a, pp. 41-63; 1972b, pp. 247-253; 1973, pp. 205-230; 1974; 1975; 1978). Se recomienda ver también Bibliografia (Corona, 1979, pp. 47-62); *Gabriele Giamberardini... In memoriam* (Mistrih, 1982, pp. 7-15).

[5] Debe distinguirse entre la Iglesia copto-ortodoxa y aquella copto-católica; esta es una de las iglesias orientales que están en comunión con Roma. En efecto, la Iglesia copto-católica ha sido reconstituida como jerarquía desde hace algunos siglos, y como patriarcado desde 1895. Para más detalles sobre la Iglesia copto-católica, se recomienda ver *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana; Lo sviluppo della Chiesa copta cattolica* (Giamberardini, 1953a, p. 98; 1957, pp. 162-177); *The Coptic Encyclopedia* (Bilaniuk, 1991, pp. 601-602); *Gli Atti del Sinodo Copto Alessandrino del 1898 da ieri ad oggi* (Gaid, 2007, pp. 19-33); *Chiesa cattolica copta* (Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, 2017, pp. 143-155).

[6] Se sabe que, para la *tradición ortodoxa,* tanto calcedoniana como no-calcedoniana, la "maternidad divina" de María tiene el primado absoluto y es el primer principio de toda la doctrina mariológica, que es siempre una *teotocología*. Para esta última expresión, se recomienda ver *Teología ortodoxa actual* (Felmy, 2002, pp. 127-155).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

Respecto a la mariología copta, en general, y a la devoción-piedad mariana de los coptos, en particular[7], hay que resaltar, inicialmente, el aporte de la Iglesia egipcia por lo menos sobre *tres aspectos*: (a) la oración mariana más antigua encontrada en Egipto, o sea, el *Sub tuum praesidium*[8]; (b) la elaboración del título mariano *Theotókos* en el concilio de Éfeso (431), gracias al esfuerzo de los teólogos egipcios, en particular, Cirilo de Alejandría († 444); (c) la piedad litúrgica por excelencia, dirigida a la Madre divina durante el entero mes de *Kiyahk*[9], a modo de preparación previa para la fiesta de la Natividad del Señor[10]. Sin embargo, cabe señalar que, en su teología reciente, dicha iglesia evidencia varios puntos en los que está en desacuerdo con la mariología católica; por ejemplo, aquellos relativos a la *inmaculada concepción*, la *asunción* y la *mediación mariana*, entre otros.

Para poder analizar la mariología copto-ortodoxa, es necesario concentrarse en el análisis de dos tipos de fuentes literarias: los documentos *litúrgicos* y aquellos *teológicos*. Los primeros son verdaderamente tradicionales, pacíficos y comunes a todos los coptos, tanto católicos como ortodoxos: la fuente litúrgica es numerosa, auténtica y confiable. Los segundos, al contrario, son menos numerosos, menos antiguos y considerados sospechosos debido, principalmente, a la constante preocupación por oponerse polémicamente a los católicos, a partir del siglo XIX (Giamberardini, 1952b, p. 89).

[7] Para una breve presentación más reciente de la mariología copta, se recomienda ver *Maryam Al-'Aḏrā'* (Šiḥātā, 1936); *Al-'Aḏrā' al-qiddīsa Maryam: al-Tiywtokos* (Al-Miskīn, 1993); Al-saydā Al-'Aḏrā" (Shenūda III, 1999); Al-'Aḏrā' Maryam (Anba Gregorios, 2007); «*Wālidāt Al-ilāh*». *Al-qiddīsa Al-'Aḏrā' Maryam* (Anba Bishoy, 2010).

[8] El documento fue adquirido en 1917 y añadido a la colección de papiros que forman la Biblioteca *John Rylands Library* di Manchester. Para profundizar más sobre el documento, se recomienda ver *Il «Sub tuum praesidium» e il titolo «Theotòkos» nella tradizione egiziana; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1) (Giamberardini, 1969a, pp. 6-30; 1975, pp. 69-97).

[9] Como observa Galbiati (1960), "Los coptos y los abisinios se distinguen de todos los demás cristianos por su calendario, en el cual persevera el cómputo de los antiguos egipcios, y que tiene una gran analogía con el calendario de la Revolución francesa. El año está dividido en doce meses de treinta días cada uno (= trescientos sesenta días), con un apéndice de cinco días (seis en los años bisiestos), llamados con nombre griego *Epagómena* (en etiópico, *Paguemên*)" (p. 390). En el presente estudio, para los nombres de los meses del "calendario litúrgico copto", se usa la *transliteración* de los mismos según la pronunciación árabe. Por otro lado, para una breve presentación del calendario litúrgico copto, se recomienda ver *The Coptic Encyclopedia* (Cody, 1991, pp. 433-436); *Chiesa copta* (Gharib, 1991, pp. 675-676).

[10] Para el "mes mariano" de *Kiyahk,* su rito, sus razones, su desarrollo histórico y su teología, se recomienda ver *El mes de María de los coptos; Il mese mariano dei Copti; Il Natale nella Chiesa copta; Il mese mariano nella Chiesa Egiziana; De mense Mariae dicato in liturgia copta: ritus–rationes–historica progressio; Orientamenti teologici della Chiesa Copta; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2) (Giamberardini, 1952a, pp. 411-418; 1953c, pp. 38-42; 1958b, pp. 9-11; 1969c, pp. 20-23; 1972a, pp. 41-63; 1972b, p. 247; 1974, pp. 189-338).

El padre franciscano Gabriele Giamberardini como mariólogo

Teniendo en cuenta la complejidad del tema de estudio, la presente investigación pretende abordar la doctrina mariológica copto-ortodoxa según el análisis hecho por el padre Giamberardini, quien nació en *S. Croce di Lucoli* (AQ), Italia, el 14 de enero de 1917; vivió en Egipto desde 1950 hasta 1969; y murió el 14 de marzo de 1978, en Italia. Además de asumir varias funciones, era un gran estudioso, maestro y escritor de mariología y josefología.

La elección de dicho autor y de sus abundantes escritos sobre la mariología copto-ortodoxa se justifica por *tres motivos*. El primero, porque fue uno de los máximos expertos tanto en la teología copta, en general, como en la mariología copta, en particular, siendo un verdadero pionero en el estudio de estos campos, por lo que se tiene certeza de que fue un profundo conocedor de la cuestión mariológica copta (Mistrih, 1982, p. 4). El segundo, porque cultivando muy bien este campo, logró formular una excelente síntesis mariológica copta, como resultado de largos años de estudio y gran pasión-amor. El tercero, porque fue un católico franciscano que se destacó por crear puentes entre la mariología copta y aquella católica.

La pregunta rectora es, entonces, la siguiente: ¿En qué consiste la doctrina mariológica copta según el análisis hecho por el padre Gabriele Giamberardini (1917-1978)? Para responder este interrogante y desarrollar esta investigación, se publicarán dos artículos seguidos y complementarios, aunque pueden ser leídos por separado. En el primero, se exponen la *maternidad divina virginal* de María y su *inmaculada concepción*. En el segundo y próximo, se tratarán su *asunción* y su *mediación*. El motivo de separar la investigación en dos artículos se debe a la extensión de las cuestiones mariológicas tratadas.

Respecto al *método usado*, se trata de examinar y sintetizar, principalmente, las obras giamberardinianas, identificando los contenidos y rasgos generales de la mariología copta y resaltando los elementos de convergencia y divergencia, que pueden, a su vez, contribuir a generar un diálogo fructífero, entre copto-ortodoxos y católicos[11], en torno a la Virgen-Madre de Dios[12].

La maternidad divina y virginal de María en la Iglesia egipcia

Se sabe que, la primitiva predicación de la Iglesia, tenía dos elementos mariológicos principales: la verdadera maternidad (*natus ex Maria*...) y la virginidad (*virgine*). De ahí, la Iglesia se enfrentaba a dos grupos opuestos: el *judeocristianismo heterodoxo* (con su línea ebionita), que negaba la virginidad de María, y el *gnosticismo* (con sus tendencias docetas), que comprometía irremediablemente su verdadera maternidad. Desde el siglo II hasta el V, la reflexión mariológica se centralizaba en *cuatro* aspectos fundamentales; a saber, la *Theotókos*, su virginidad *in partu* y *post partum,* y su santidad (Padovese, 2000, pp. 143-154)[13]. Asimismo, desde la antigüedad, la Iglesia egipcia acentuó dichos aspectos, tanto en su liturgia como en sus doctrinas.

Los nombres y títulos marianos de Θεοτόκος y ἀειπάρθενος en la filología y la exégesis egipcias

Según Giamberardini (1973), los egipcios tienen un primado cronológico, teológico y litúrgico respecto a las afirmaciones sobre la persona de María, que indican tanto conclusiones doctrinales como títulos honoríficos. Dicho primado

[11] Con respecto a los avances y documentos del diálogo ecuménico entre la Iglesia copto-ortodoxa y la Iglesia católica, se recomienda ver Dicastero per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. *Relazioni bilaterali: Patriarcato copto ortodosso d'Egitto:* http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-orientali/relazioni-bilaterali/patriarcato-copto-ortodosso-degitto.html.

[12] En la *Dichiarazione comune,* firmada por el Papa Pablo VI y por su santidad Anba Shenūda III (10 de mayo de 1973), se reconocen las siguientes prerrogativas de María: su virginidad perpetua, su maternidad divina (*la Theotókos*), su intercesión por nosotros y su excelsa dignidad. Al respecto, se recomienda ver https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1973/may/documents/hf_p-vi_spe_19730510_dichiarazione-comune.html

[13] Para una mayor comprensión patrística general acerca de María, se recomienda ver *María en los escritos de los doce primeros siglos* (Di Santa, 1960, pp. 64-90); *Nuovo Dizionario di Mariologia* (Toniolo, 1986, pp. 1044-1080); *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa* (Cambero, 1991); *Mariología* (García, 2001, pp. 187-279).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

se confirma por el análisis de los nombres y títulos fundamentales apropiados para la Virgen: Señora, Madre de Jesús, Madre de Dios, Siempre-Virgen, *Panaghía*-Santísima, Inmaculada, María-tipo, Mediadora.

En este campo mariológico, la Iglesia egipcia también gana un registro cronológico de la terminología técnica. Los títulos marianos individuales hacen una referencia constante a principios teológicos. Clasificando dichos títulos, se observa que ellos se centran en la *persona* de María; sus *relaciones* con Cristo, con Dios y con las creaturas (ángeles, seres humanos y santos); su *misión salvífica* y sus *símbolos litúrgicos*, tomados del ámbito creatural.

El nombre de la Virgen es *María*, como también lo testifican los Evangelios canónicos. Para Giamberardini (1967a; 1974), dicho nombre deriva del idioma egipcio antiguo por dos argumentos principales: el *histórico* y el *filológico*. El argumento histórico consiste en que la primera mujer, llamada María, hermana de Aarón y Moisés, nació en Egipto y recibió su nombre allí. Por ello, el nombre María se reconecta de la manera más segura con un origen propiamente egipcio y reivindica una etimología indudablemente egipcia. Esta conclusión histórica también se confirma por la filología; es decir, hay que notar los dos componentes que forman el nombre: *Mariit* y *Amn*. Su significado respectivo es este: *Mariit* significa "amada" y, *Amn*, es el nombre propio de la deidad mayor de Tebas, corresponde a Amón. De ahí que, el significado de la forma compuesta, sea la "Amada de Amón": *Dilecta Amonis*.

Si bien la doctrina que está expresada en el título *Theotókos* es bíblica, este no se encuentra en la Biblia[14], sino que fue elaborado por la tradición eclesial y se definió como el primer título mariano en el concilio de Éfeso. Los egipcios fueron los primeros en acuñarlo y usarlo, tanto en su liturgia como en su teología. Orígenes explicó el sentido del uso del título (233-234 d.C./2014, p. 73, VII, 6; pp. 77-78, VIII, 4; Sócrates de Constantinopla, 439-440 d.C./2017, p. 231, VII, 32, 17; Cerbelaud, 2005, pp. 84-86). En la oración *Sub tuum praesidium*, se empleó como título invocativo; Pedro Alejandrino, lo convirtió en tema de una homilía;

[14] Para el título de *Theotókos,* se recomienda ver *Il Natale nella Chiesa copta*; *Maria in exegesi neotestamentaria iuxta Ecclesiam coptam orthodoxam*; *Orientamenti teologici della Chiesa Copta*; *Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli egiziani*; *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1) (Giamberardini, 1958b, pp. 48-51; 1967a, pp. 84-89; 1972b, pp. 249-250; 1973, pp. 214-217; 1974, pp. 158-163, 353-356; 1975, pp. 111-122 y 177-180).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

en el siglo IV, distintos patriarcas alejandrinos (Alejandro y Atanasio) lo usaron con familiaridad y, finalmente, en el siglo V, Cirilo de Alejandría lo defendió y lo llevó al concilio efesino: *Θεοτόκος*[15]. La literatura copta proporcionó, entonces, el título "Madre de Dios", confirmó su origen egipcio y aseguró que su uso, tanto en teología como en liturgia, precediera por mucho al período de Atanasio.

En la lengua copta, existe la correspondencia entre los dos términos griegos: *Θεοτόκος* (engendradora de Dios) y *Θεομήτηρ* (Madre de Dios): Ⲙⲁⲥⲛⲟⲩϯ y Ⲙⲁⲩⲛⲟⲩϯ, respectivamente. Estas dos expresiones coptas preceden a aquellas griegas, pues, en la literatura precristiana de las teologías y de las lenguas egipcias-faraónicas, la expresión Madre de Dios era conocida y usada en referencia a la diosa Isis, la madre del dios Horus. Por ello, la expresión compuesta pasó de la lengua-teología egipcia antigua a aquella copta y, luego, a la lengua griega, para significar cristianamente la maternidad divina de María.

Sin lugar a duda, para ser aplicada a María, la expresión necesitaba aclaraciones relativas a tres aspectos: el *ontológico*, ya que ella es una *creatura* y no una diosa como Isis; el *moral*, pues ella es *casta*, dio a luz *virginalmente* y no como Isis, que concibió a Horus pasionalmente, y el *teológico*, dado que el título *Theotókos* debe ser completado con la expresión *κατά σάρκα,* ya que María es, a la vez, *Madre de Dios* (maternidad divina) y *Madre del Hombre* (maternidad humana real). Por ello, en opinión de Giamberardini (1973), el título *θεανθρωποτόκος,* intuido por Orígenes, habría sido el más completo y menos vulnerable (p. 217).

Para la prerrogativa de la *virginidad perpetua* de María, el término técnico en griego es *ἀειπάρθενος* (Siempre-Virgen)[16]. Según Giamberardini (1953a), el primer Padre que usó dicho término fue Pedro de Alejandría (siglo III) (p. 26)[17]. Obviamente, no se trata de un primado solo en cuanto al uso del título, sino, tam-

[15] El término *Θεοτόκος*, antes de Cirilo de Alejandría, ya tenía una historia en la tradición alejandrina. Fue usado por Orígenes, Pedro Alejandrino, Alejandro de Alejandría, Atanasio y Dídimos. Al respecto, se recomienda ver *La teologia assunzionistica nella Chiesa Egiziana* (Giamberardini, 1951, p. 4).

[16] Para el título de *ἀειπάρθενος,* se recomienda ver *Il Natale nella Chiesa copta; Maria in exegesi neotestamentaria iuxta Ecclesiam coptam orthodoxam; Orientamenti teologici della Chiesa Copta; Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli egiziani; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1958b, pp. 51-54; 1967a, pp. 80-84; 1972b, pp. 250-251; 1973, pp. 217-222; 1974, pp. 158-163, 356-360; 1975, pp. 35-65, 122-126; 1978, pp. 234-237).

[17] Si bien Pedro de Alejandría utilizó por primera vez el término clásico *ἀειπάρθενος,* la doctrina que el vocablo expresaba ya era conocida anteriormente, sin dificultad. Al respecto, se recomienda ver *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana* (Giamberardini, 1953a, p. 26).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

bién, al de la doctrina que el título expresaba en el ambiente religioso alejandrino: para la Iglesia egipcia, la virginidad de María, salvaguardada en toda su vida, incluido el momento del nacimiento de Jesús, es una creencia auténtica, antigua, extendida y arraigada en la historia de los coptos.

La Theotókos y su virginidad en el culto mariano egipcio

En su investigación histórico-teológica titulada *Il culto mariano in Egitto*, contenida en tres volúmenes, conformados por más de mil doscientas páginas, Giamberardini (1974; 1975; 1978) examina la práctica y la comprensión acerca de la figura de María en la Iglesia egipcia, desde el siglo II hasta el XX. En el primer volumen, que abarca desde el siglo II hasta el VI, el autor muestra la figura histórica e ideal de María elaborada por los egipcios como objeto de culto, así como también presenta las oraciones, en particular *Sub tuum praesidium*, iglesias, imágenes y fiestas marianas que expresaron dicho culto a la *Theotókos* y su virginidad.

En el segundo volumen, estudia el tiempo comprendido entre los siglos VII y X, que constituyen, según las palabras de Giamberardini (1974), "un periodo de oscurantismo para la Iglesia egipcia" (p. 5), dada la escisión interna entre coptos y *melkitas* (los seguidores del rey o calcedonianos) y la presión externa de la invasión islámica (639/640). A pesar de las dificultades para documentar el culto mariano de este período en Egipto, por las causas mencionadas, el autor examina: (a) los documentos de carácter literario, monumental, arqueológico, epigráfico e iconográfico; (b) algunos escritores intermedios (p. ej., Ciriaco de Al-Bahnasā, Teófilo de Landra, Ibn Al-Muqaffaʿ); (c) el "mes mariano" de *Kiyahk*, su desarrollo histórico y sus textos; (d) el calendario litúrgico copto; (e) la liturgia y las homilías. El tercer volumen, que abarca desde el siglo XI hasta el XX, trata la doctrina y el culto marianos en Egipto en siete capítulos: (1) documentación litúrgica; (2) literatura homilética; (3) contexto exegético, teológico y literario; (4) ciclo de ayunos y fiestas; (5) dedicatoria de las iglesias a su nombre; (6) motivaciones iconográficas; (7) narrativas taumatúrgicas.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

En resumidas cuentas, Giamberardini (1975) subraya que, en Egipto, a través de la construcción de templos dedicados a la Virgen, el establecimiento de las festividades marianas y la elaboración literaria de textos apócrifos, litúrgicos y teológicos, se formuló una auténtica ciencia mariológica centrada en la *santidad* de María (su honestidad y castidad), en su *virginidad* (como un privilegio personal), en su *maternidad natural o física* (contra los docetas), en su *maternidad divina* y en su *mediación*.

A partir del siglo II, Clemente Alejandrino (1998) reiteró la *doble prerrogativa* de la maternidad divina y virginal de María: "una sola la virgen que se ha convertido en madre; me complace llamarla Iglesia ... es al mismo tiempo virgen y madre; íntegra como virgen, llena de amor como madre" (p. 79, I, 42, 1). Tanto Clemente como Orígenes trataron la virginidad mariana en el marco de la *tipología*. Para el primero, María es un tipo de la Iglesia y las Sagradas Escrituras; para el segundo, que estableció el paralelismo "Cristo-María", la virginidad de la Madre divina es el prototipo de todas las vírgenes. Con el tiempo, dichas prerrogativas se indicaban ya con términos técnicos: *Θεοτόκος* y *ἀειπάρθενος*.

Ha de tenerse en cuenta la presencia de la famosa oración *Sub tuum praesidium* en la tradición copta, pues el ambiente egipcio constituye el marco histórico y literario más natural de dicho texto. A pesar de la discusión sobre la fecha del papiro egipcio que contiene esta oración mariana en griego, dicho documento es de gran importancia; primero, porque constituye el texto tradicional más antiguo (conocido hasta ahora) sobre la veneración de la Madre de Dios; segundo, porque demuestra la naturaleza y el grado de devoción que los cristianos tenían hacia la Virgen en la época preefesina; tercero, porque señala un valor particular a nivel teológico debido a las altas inspiraciones que expresa a través de los términos marianos utilizados: maternidad divina, el término técnico de *Θεοτόκος,* santidad, eminencia y mediación (Giamberardini, 1969a, pp. 6-30; 1975, pp. 69-97).

Además de reiterar el origen egipcio del papiro y su antigüedad, Giamberardini (1969a; 1975) escudriña el tiempo de su composición que, con base en argumentos de naturaleza paleográfica y literaria, los estudiosos lo hacen oscilar entre los siglos III y IV. A partir de varias fuentes y análisis, el autor demues-

tra que el título *Θεοτόκος, contenido en la oración y proclamado solemnemente* en el concilio efesino, era tradicional y popular en Egipto en el siglo III. Por ello, pudo haberse adoptado en la liturgia cristiana antes o mientras en la teología se discutían su significado y la medida de su aceptabilidad.

En su doctrina mariana, los coptos, herederos de la teología de Atanasio y Cirilo, han sostenido siempre que María, por particulares favores divinos, es Madre de forma total y completa: Madre de *Cristo-Hombre* (maternidad humana o física contra el docetismo), Madre de *Cristo-Dios* (maternidad divina o metafísica contra el nestorianismo), Madre de *Cristo-Místico* (maternidad espiritual o universal). El título y el contenido de las *Theotokías*[18] y el oficio mariano del mes de *Kiyahk* son prueba de estos privilegios y se fulguran como testimonios por antonomasia (Giamberardini, 1974, pp. 353-360).

Para los coptos, la virginidad perpetua de María es el marco dorado en el que encuadra su *maternidad* (humana, divina y espiritual). Están convencidos de que, las dos prerrogativas marianas, son inseparables. La *causa eficiente* del privilegio de la *ἀειπάρθενος* es la omnipotencia divina. A partir del siglo II y contra los herejes que sostenían que existían relaciones matrimoniales entre María y José, la literatura religiosa copta reafirmó la realidad de la *aeipárthenos*, incluso, en el estado matrimonial. El *Protoevangelio de Santiago* (De Santos Otero, 2005, pp. 59-73) está bien asimilado por los libros coptos; a veces, también se incorpora y se agranda. La interpretación copta de los llamados "hermanos de Jesús" es la de los antiguos padres alejandrinos: son los hijos que san José tuvo de un matrimonio anterior. María concibió y dio a luz *solo* a Jesús, todo sucedió *virginalmente*[19].

Según los documentos litúrgicos y teológicos coptos, María permaneció virgen en todo momento: antes, durante y después del parto. Se trata del privilegio singular de la perpetuidad de su virginidad. Las *metáforas bíblicas* (tipo-

[18] Como anota Galbiati (1960), "Original del rito copto es un oficio especial dedicado a María y llamado simplemente *Theotokía.* La parte principal consta de siete largos himnos (el de domingo consta de 147 cuartetos), uno para cada día de la semana, en los cuales las alabanzas a María se hallan tejidas con comparaciones tomadas de la Naturaleza y con tipos, símbolos e imágenes tomadas del Antiguo Testamento. Según el uso actual, se reza por entero, empleando en ello toda la noche los sábados del mes que precede a la Navidad" (p. 392).

[19] Para la *virginidad* de María (antes, durante y después del parto) y la cuestión de los "hermanos de Jesús", se recomienda ver *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1978, pp. 234-237). Por otro lado, para la interpretación de la expresión bíblica "hermanos de Jesús" pueden consultarse distintas obras actuales, particularmente, se señalan *María en el Nuevo Testamento* (Brown et al., 1986, pp. 59-78), *Un judío marginal. Nueva versión de Jesús Histórico* (Vol. 1) (Meier, 2004, pp. 325-341).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

logía) lo confirman: la puerta sellada vista por Ezequiel (cf. *Ez* 44, 2), la zarza ardiente vista por Moisés (cf. *Ex* 3, 2) y la tierra buena-fértil de la parábola del Sembrador (cf. *Mt* 13, 23). En definitiva, la prerrogativa de la virginidad es, para María, el principio de toda su gloria.

El título *Θεοτόκος* tuvo su triunfo en el siglo V. Éfeso no trajo una novedad a la práctica y a la teología egipcias, sino un mero reconocimiento. Puede afirmarse que María era venerada por la Iglesia egipcia primitiva por su excelsa dignidad. Como *divina madre-virgen*, es Madre de Dios porque es Madre de Cristo, el cual es verdadero hombre y verdadero Dios. Desde los primeros siglos, la literatura mariana egipcia usó distintas formas para expresar esta realidad cristológico-mariana, entre las cuales prevaleció el título técnico *Θεοτόκος* (Giamberardini, 1975, p. 111). Asimismo, para expresar el concepto de la virginidad perpetua de María (*ante partum*, *in partu* y *post partum*), fue acuñado el término técnico *ἀειπάρθενος*. Su origen aún es incierto, pero es probable que haya sido introducido en el uso eclesiástico por la Escuela Alejandrina entre los siglos III y IV, con Pedro de Alejandría, Atanasio y Dídimo (Giamberardini, 1975, pp. 125-126).

La protología mariana o la inmaculada concepción en la Iglesia egipcia

A finales del denominado "siglo mariano", que suele datarse entre el 8 de diciembre de 1854 y el 8 de septiembre de 1953 (Giamberardini, 1953a, p. VII), y al inicio del *año mariano*, querido por el Papa Pio XII, con su Carta encíclica *Fulgens corona* (8 de septiembre de 1953), Giamberardini (1953a) publicó su monografía titulada *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana*, reelaborada y completada por él con otros escritos suyos, por ejemplo, *L'Immaculée Conception dans l'Eglise Égyptienne* (1955) y *La primauté absolue du Christ et l'Immaculée Conception de Marie dans Jean Duns Scot et dans la tradition copte* (1968-1969).

En estos escritos giamberardinianos, al estudiar la cuestión de la inmaculada concepción prevalecen *dos perspectivas-líneas* principales; la primera, un recorrido histórico-teológico acerca de dicha doctrina en la documentación

teológica, litúrgica y popular de los coptos; la segunda, algunas convergencias y divergencias concernientes a la doctrina "inmaculista" entre la Iglesia egipcia y aquella católica[20].

La inmaculada concepción en la documentación teológica y litúrgica y en la piedad popular de la Iglesia egipcia

Tres clases de fuentes son las examinadas por Giamberardini (1953a; 1953b; 1955; 1958a; 1968-1969; 1973; 1974; 1975; 1978) sobre la inmaculada concepción, con orden sistemático y método científico: (a) la *literatura teológica*, en particular, la reciente, que es menos numerosa y, además, polémica y señalada por su oposición y hostilidad hacia el catolicismo y hacia el dogma inmaculista; (b) los *documentos litúrgicos*, caracterizados por la numerosidad, la antigüedad y la espontaneidad de las expresiones a favor de la santidad de la Virgen y, finalmente, (c) la *piedad popular*, o sea, la fe vívida de la iglesia discente. En sus monografías, Giamberardini (1953a) quiso escapar a un *doble exceso*: la "sobrevaloración" (atribuir a las expresiones elogiosas un valor de *morfología técnica*) y la "subestimación" (clasificar toda expresión como *metáfora orientalista*).

La literatura teológica

Para tratar la cuestión inmaculista en la literatura teológica egipcia (Giamberardini, 1953a, pp. 14-44; 1955, pp. 2-6; 1968-1969, pp. 65-80; 1974, pp. 348-353; 1978, pp. 163-246), ha de hablarse, ante todo, del *pecado original*, su existencia, su universalidad y su reparación-eliminación[21]. Los egipcios están convencidos de la *existencia* del pecado-culpa original, tanto "originante" como

[20] Exponiendo brevemente estas *dos perspectivas-líneas,* se emplearon los siguientes escritos giamberardinianos, que tienen, a su vez, muchos elementos en común: *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana; L'Immaculée Conception de Marie dans l'Eglise Égyptienne; L'Immaculée Conception dans l'Eglise Égyptienne; Marie dans la liturgie copte; Maria in exegesi neotestamentaria iuxta Ecclesiam coptam orthodoxam; La primauté absolue du Christ et l'Immaculée Conception de Marie dans Jean Duns Scot et dans la tradition copte; Orientamenti teologici della Chiesa Copta; Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli egiziani; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1953a; 1953b, pp. 27-31; 1955; 1958a, pp. 108-109; 1967a, pp. 78-80; 1968-1969; 1972b, pp. 248-249; 1973, pp. 223-224; 1974, pp. 348-353; 1975, pp. 241-251; 1978, pp. 163-246, 267-288).

[21] Para un primer y breve acercamiento a la cuestión del *pecado original* en la teología copto-ortodoxa más reciente, se recomienda ver *Al-jaty'a al-'aṣliyya wa-l-jaṭayā al-f'liyya* (Tawadros, 1994, pp. 27-131); *'Akaltū bi-īradātī* (Anba Raphael, 2020, pp. 27-80).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

"originado", y de sus efectos catastróficos. Se trata de una mancha transmitida a la naturaleza a causa de la transgresión de Adán, una enfermedad de naturaleza y un pecado del progenitor.

Si bien aceptan la *universalidad* del pecado original, siendo un *pecado de naturaleza* (única y transmitida por Adán), y que tal pecado se diferencia de los pecados personales, no hay mucha claridad sobre el modo de la transmisión universal. La naturaleza contrajo la enfermedad del pecado de Adán, que nos hizo heredar su naturaleza pecaminosa. Es, entonces, un pecado hereditario, transmitido de generación a generación, como una enfermedad, por "generación natural".

Además de la existencia y universalidad del pecado original, los coptos creen y afirman la *reparación-eliminación* realizada por Cristo, el único redentor universal de dicho pecado universal. Los méritos de la redención se aplican a la humanidad entera: como del primer hombre todos heredan el pecado; asimismo, de Cristo cada persona puede recibir la reparación de este pecado. Por vía ordinaria, Dios aplica la gracia de la redención a través del bautismo. La usanza de administrar dicho sacramento, también a los niños, es una de las pruebas más antiguas y decisivas en la tradición copta para corroborar tanto la *universalidad del pecado original* como la *universalidad de la redención*.

Respecto a la prerrogativa mariana de la inmaculada concepción, Giamberardini (1953a; 1955; 1968-1969; 1974; 1978) anota que, después de la definición católica de 1854, se desplegó un "movimiento moderno antiinmaculista" entre los copto-ortodoxos. Estos reconocen la santidad concreta de María, independientemente del *modo* y de *cuándo* dicha santidad haya empezado a existir. El problema real consiste, precisamente, en el *tiempo de inicio* de la santificación (la liberación del pecado original) de la Virgen.

En el período *antiguo-patrístico* (antes del concilio calcedoniano), los Alejandrinos (como Orígenes y Cirilo) estuvieron convencidos de que la Virgen supera toda otra creatura en la integridad, la pureza y la perfección, y afirmaron su *santidad positiva*. Sin embargo, partiendo de la ley de la *herencia universal del pecado de naturaleza* (por "generación") y de la *universalidad de la reden-*

ción, vincularon a María, en cierto sentido, a las condiciones de pecado, cuando señalaron unos defectos relativos a sus virtudes[22]. Con todo, fueron los maestros de la Escuela de Alejandría a reconocer numerosos títulos y expresiones elogiosas concernientes a las perfecciones de María y a su perpetua virginidad o perfecta integridad física y espiritual.

En el período *intermedio* (del 451 al 1854), considerado el período de la "tradición propiamente copta ortodoxa", ya sea a nivel teológico o litúrgico, los autores continuaron elogiando *positiva y activamente* la santidad de María (Giamberardini, 1953a, pp. 28-34; 1955, pp. 2-5; 1968-1969, pp. 65-79): por ejemplo, el Patriarca Teodosio, Pseudo Evodio, un papiro del siglo séptimo, Ibn Al-Muqaffaʿ, Ibn Al-ʿAssāl, Ibn Sābā, Teófilo de Landra y Ciriaco de Al-Bahnasā. Puede concluirse, empero, que sus textos *in se* no revelan la preocupación por la relación del pecado con María, ni mucho menos por su inmaculada concepción, aunque afirman explícita y categóricamente su santidad perpetua, personal, eminente, singular y perfecta.

Con toda la tradición precedente, los autores recientes (a partir de la definición mariana del 1854; por ejemplo, Ywḥanna Salāmā, Ǧirǧis Qūṣī, Myḫaīl Šiḥātā y Myḫaīl Mīna) están persuadidos de la santidad personal de María (Giamberardini, 1953a, pp. 34-38; 1955, pp. 5-6; 1968-1969, pp. 79-80). Sin embargo, con una evidente falta de sintonía con la liturgia, plantean el problema acerca del *inicio* de la santificación mariana y lo resuelven contrariamente a la Bula de Pío IX, censurándola como una "nueva herejía": solo Cristo fue concebido sin pecado. María tuvo que ser redimida (universalidad de la redención), siendo concebida-nacida según la naturaleza caída (universalidad del pecado original). En suma, dichos autores son animados por una preocupación polémica.

[22] Orígenes fue el primero en utilizar el término técnico en la patrología griega: *Παναγία.* Fue también el primero en poner en discusión el tema de la santificación de María, señalando como pecado la duda de fe que habría sufrido en el Calvario. Con una curiosa exégesis sobre la profecía de Simeón (cf. *Lc* 2, 35), Orígenes identificó la espada que iba a atravesar el alma de María con el pecado (el acto de su *incredulidad* y su *duda*); Atanasio también admitió en la Virgen algunos defectos; finalmente, ratificando la exégesis origeniana, Cirilo habló de la espada de la duda, que atormentó el alma de la Virgen al pie de la cruz. Al respecto, se recomienda ver *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana* (Giamberardini, 1953a, pp. 25-27; 1955, pp. 2-3).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

Los documentos litúrgicos

La inmaculada concepción es considerada litúrgicamente por Giamberardini (1953a, pp. 45-83; 1955, pp. 6-12; 1958a, pp. 108-109; 1968-1969, pp. 81-89; 1975, pp. 241-245; 1978, pp. 267-288) desde tres puntos de vista; el primero, la plenitud de la gracia que eleva a María; el segundo, los efectos derivados de esta plenitud; el tercero, la conmemoración litúrgica mariana.

En primer lugar, el *concepto de la plenitud de la gracia* se eleva supremamente hasta el punto de olvidar toda limitación en María. Esto se desprende, claramente, de sus *títulos honoríficos* litúrgicos (Señora-Santa, virgen, pura, perfecta, inmaculada, novia inmaculada, hermosa paloma). Algunos de estos títulos indican su santidad desde el lado *negativo*, otros, desde el lado *positivo*; los primeros, niegan la existencia de la culpa en ella; los segundos, afirman la existencia de la gracia. La Madre divina está presentada como una creatura completamente incontaminada, en todas partes es considerada una persona privilegiada, debido a su inmunidad al pecado y a la plenitud de la gracia.

A través de las *figuras bíblicas* aplicadas a María, se expresan: (a) sus relaciones *con Dios*: Jerusalén celeste, Tabernáculo sin mancha, altar; (b) sus relaciones *con Cristo*: partiendo de la idea central de la maternidad, es llamada Madre de la Luz, viña incontaminada, esposa inmaculada del verdadero Esposo; (c) sus relaciones *con nosotros*: la Virgen es presentada bajo figuras que significan el recuerdo del pecado, la perseverancia en la fe y la recompensa en la vida bienaventurada (faro puro, lámpara inextinguible, fortaleza invencible, estrella de la mañana, Arca de Noé, puerta del paraíso); finalmente, (d) sus relaciones *con todas las demás creaturas* (animales, plantas, minerales), donde se expresa el alto concepto de la santidad de María: se la conoce como tórtola pura, paloma hermosa, cordero inmaculado, zarza ardiente, bastón de Arón, perla preciosa, barco de Dios, roca firme. En cada clase de estas relaciones, se ve siempre la santidad como insignia de su persona y razón de su posición e intermediación. Su *santidad* es considerada como principio y fundamento de toda alabanza mariana.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

Además de la idea de la *predestinación-vocación* de María, que muestra de ella que es la elegida desde la eternidad, santa en su natividad y perfecta durante toda su existencia, al describir directamente su *santidad*, la liturgia la presenta, ante todo, desde el *lado negativo*, que consiste en la *ausencia del pecado*. Las expresiones más habituales que reflejan que en ella no hay culpa son varias: sin mancha, incorrupta, inmaculada. Considerando luego su santidad desde el *lado positivo*, o sea, desde la *plenitud de la gracia*, las *Theotokías* proporcionan distintas terminologías, que indican que su santidad es única: superior a la de todos los santos. En términos de tiempo, existente siempre, en cada momento (en la encarnación del Verbo, antes de la anunciación, en la natividad, en el seno de santa Ana, en sus progenitores, en los decretos divinos).

En segundo lugar, respecto a los *efectos derivados* de la plenitud de la gracia, esta debe configurar la persona de María con una fisonomía de superioridad e integridad perfecta. Además de ser perfecta *espiritualmente*, es la "mujer íntegra": la imaginación de los coptos la presenta como el prototipo de toda mujer; es decir, bella en sus rasgos físicos, brillante en su inteligencia, maravillosa en el equilibrio de su voluntad. Es presentada, también, como la *Nueva Eva* que comunica la sobrenaturalidad: nos comunica la vida sobrenatural como Eva nos transmitió la vida natural. En efecto, el *paralelismo Eva-María* se utilizó muy rápidamente en la teología patrística[23].

En tercer y último lugar, la santidad de la Virgen, y, en cierto sentido, su inmaculada concepción, se celebran en una *conmemoración litúrgica copta*. Desde la antigüedad, en el calendario litúrgico copto, se propusieron *dos fechas* para la fiesta de la *concepción* de María: el 13 de *Kiyahk* (correspondiente al 9 de diciembre antes de la reforma gregoriana y ahora al 22 del mismo mes) y el 7 de *Misrā* (correspondiente al 31 de julio antes de la reforma gregoriana y ahora al 13 de agosto). Y, también, *dos fechas* correlativas para su *natividad*: el 10 de *Tūt* (correspondiente al 7 de septiembre antes de la reforma gregoriana y ahora al 20 de septiembre) y el primero de *Bashans* (correspondiente al 26 de abril antes de la reforma gregoriana y ahora al 9 de mayo), respectivamente. Por la prioridad cronológica de los dos días de la concepción mariana y la prevalencia

[23] Para los paralelismos "Eva-María", "Eva-Iglesia" y "María-Iglesia", se recomienda ver *Mariología* (García, 2001, pp. 191-223).

definitiva del 7 de *Misrā* sobre 13 de *Kiyahk*, queda implícita la solución del problema de los dos días de la natividad mariana, prevaleciendo el del primero de *Bashans* sobre el 10 de *Tūt*[24].

Aparte de la problematicidad de la *doble fecha* de las fiestas de la concepción y de la natividad, hay que preguntarse también por sus *objetos celebrados* y sus *contenidos dogmáticos*. Es decir, se examina, ante todo, si la fiesta de la concepción fue instituida en Egipto por una *memoria histórica* (el *evento* extraordinario del origen de María) o por un *propósito teológico-dogmático* (su *inmunidad* de la culpa original). Se interroga, asimismo, sobre si los orientales en general, y los coptos, en particular, pretenden celebrar la *concepción activa* de los padres o la *concepción pasiva* de María y su inmaculada concepción.

Según la perspectiva giamberardiniana, el uso de la forma *pasiva* (María es concebida-engendrada por Ana) o *activa* (Ana concibe-engendra a María) tiene poco valor, pues se trata solo de una variación gramatical a la cual no permanece subordinado el concepto teológico. En los textos litúrgicos coptos, a menudo los dos términos *concepción* y *natividad* se usan como sinónimos. La natividad es, ciertamente, objeto directo de la fiesta, ya sea expresada de forma activa, como en el 7 de *Misrā*, o pasiva, como en el primero de *Bashans*.

Con todo, es posible creer que, según el espíritu copto, la concepción de María es santa como lo es su natividad. Dado que el concepto de santidad incluye la presencia de la gracia y excluye todo pecado, puede deducirse que, su concepción es inmaculada por la exclusión tanto del pecado actual como del pecado original. Por *vía negativa*, cabe concluir que, ningún pasaje litúrgico conocido, hace la más mínima alusión a un momento de pecado en el alma de la Virgen, como tampoco que contrajo el pecado y, en un momento determinado, hubiese sido liberada de él. Su relación con el pecado original no está tratada

[24] Según la hipótesis giamberardiniana, el motivo de la *duplicidad* de la fecha original de la concepción consiste en pensar en *dos hechos diferentes,* conmemorados por separados; a saber, el anuncio del ángel a Joaquín y la subsiguiente concepción de Ana. La *unificación* de estos dos hechos o conmemoraciones, junto con el progresivo predominio del 7 de *Misrā*-primero de *Bashans* del Delta sobre el 13 de *Kiyahk*-10 de *Tūt* del Alto Egipto, podría haberse producido en virtud de un decreto patriarcal, dado que, el patriarcado copto, tenía la sede precisamente en el Delta. Acerca de la problematicidad de la doble fecha de las fiestas de la concepción y de la natividad, se recomienda ver *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana; L'Immaculée Conception dans l'Eglise Égyptienne; La primauté absolue du Christ et l'Immaculée Conception de Marie dans Jean Duns Scot et dans la tradition copte; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1953a, pp. 66-76; 1955, pp. 9-12; 1968-1969, pp. 84-89; 1978, pp. 267-288).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

de manera específica, mientras que se afirma de las más variadas formas que siempre fue irreprensible. En suma, la conclusión giamberardiniana es obvia: la inmaculada concepción no puede ser negada como objeto de la fiesta o, por lo menos, también puede afirmarse que María, creatura inocente y santa, es objeto de dicha fiesta[25].

La piedad popular

Desde la realidad de la *piedad popular* egipcia, que expresa la fe de la *Iglesia discente* (Giamberardini, 1953a, pp. 84-97; 1955, pp. 13-14), cabe señalar que, a pesar de todas las confusiones relativas a la comprensión teológica del *concepto de pecado* entre el pueblo egipcio, el simple hecho de querer vincular el pecado a la Virgen choca drásticamente con las creencias piadosas de los coptos.

Si bien la masa del pueblo copto se posiciona a favor del privilegio de la inmaculada concepción, especialmente, cuando se trata de la espontaneidad de sus creencias, a la hora de especificar e insistir en la pregunta sobre dicha prerrogativa católica, los coptos empiezan a manifestar su creencia de que María fue concebida como todos los demás, en estado de pecado original, y que contrajo dicho pecado como nosotros, porque solo Cristo estuvo exento. Ella fue liberada con la venida del Espíritu sobre ella, el día de la *anunciación*: su verdadera liberación se produjo con la visita del ángel Gabriel.

Las diferencias entre los fieles egipcios dejan de existir cuando la cuestión se centra en la *santidad personal positiva* de la Virgen. Una vez establecido el momento de su santificación, sea en la concepción o en otro momento, la figura de María se sitúa en un nivel de perfección que sobresale entre todas las creaturas: fue santa *siempre* y *en todo*. En cuanto al *grado*, ascendió hasta donde una creatura puede llegar.

[25] Asimismo, puede observarse que, si bien el principio de inspiración de la *iconografía mariana copta* es la maternidad divina, de igual forma, entre los temas específicos del arte mariano copto, no falta aquel de la "concepción" de María, pero en pequeños números. Naturalmente, su concepción no está representada, precisamente, como inmaculada, aunque este concepto pueda incluirse. Al respecto, para la iconografía mariana copta en general, se recomienda ver *La teologia assunzionistica nella Chiesa Egiziana; L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1951, pp. 75-89; 1953a, pp. 77-83; 1974, pp. 128-146; 1975, pp. 155-162, 190-201, 280-281; 1978, pp. 355-396).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

Al relacionar el dolor y la muerte, consecuencias del pecado, con María, los coptos consideran que no debieron haber existido para ella; si existieron, su explicación nunca se encuentra en el pecado. La Virgen se sometió a trabajos y dolores solo para conformarse y asociarse a su hijo. En cuanto a la muerte, murió, pero, dado que no tenía pecado, no sintió dolor en su muerte. En opinión de Giamberardini (1953a), si María no tenía que sufrir ni morir, si siempre estuvo inmune al pecado y si fue santa en todo y en cada momento, sería difícil concebir la culpa original en ella. Cree, también, que el pensamiento auténtico de la Iglesia discente copta es el mismo que el de la Iglesia docente, conocido en la sagrada liturgia (pp. 93-94).

La doctrina inmaculista de la Iglesia egipcia y la mariología católica: convergencias y divergencias

Aspectos inmaculistas convergentes

Partiendo del *primado absoluto* de Cristo con respecto a las creaturas (la *praedestinatione Christi* y el cristocentrismo), tanto en el pensamiento de Duns Escoto como en la tradición copta, especialmente, en los teólogos coptos-árabes intermedios, Giamberardini (1968-1969) recalca la *asociación* de la Virgen, su maternidad y su inmaculada concepción a la *predestinación eterna de la encarnación del Cristo-Logos* o, como la llaman los teólogos egipcios, la "unión hipostática", o, sencillamente, la "unión", acontecida por motivo de la "generosidad divina".

Al realizar un análisis comparativo entre Escoto y los coptos respecto a varios elementos generales (datos cronológicos, diferencia de ambiente, posturas doctrinales) y al primado absoluto de Cristo (perfección de Cristo, su causa eficiente, su causa final, su causa ejemplar), Giamberardini (1968-1969) confronta a Escoto, que procede por medio de la *demostración*, con los coptos, que proceden por medio de la *afirmación*, en relación con la inmaculada concepción. Aunque existen diferencias de forma y doctrina entre el pensamiento de Escoto y el de los coptos, ambas partes insisten en la *perpetuidad de la inocencia* de María y en su singular santidad. Para los coptos, es santa en todas

sus partes, en todas sus acciones, a lo largo de toda su vida. *Negativamente*, la liturgia copta nunca alude a la *imperfección* de María. *Positivamente*, considera todos los períodos de su vida y los rodea con un halo de santidad: su asunción, su vida en la casa de Juan, su vida con Jesús, su infancia, su natividad, su concepción (pp. 91-105)[26].

Entre los siglos segundo y tercero, no es improbable que la palabra compuesta *Παναγία,* acuñada para significar la santidad extendida de María, sea también de origen alejandrino y que Orígenes sea el primer escritor que hizo uso de ella. Si bien para este último, por no haber entendido cabalmente la respuesta de Jesús en el Templo (cf. *Lc* 2, 50), María no habría sido completamente perfecta en la tierra, sino que habría estado en una situación de continuo esfuerzo para alcanzar su perfección. En otras palabras, el hecho de estar en el camino de la perfección no contradice la prerrogativa de su santidad total. El concepto de la *perfección espiritual* de María se convirtió, tempranamente, en una convicción de los círculos del pueblo cristiano de Egipto: ella es la sola casta, sola bendita, como indican la antífona *Sub tuum praesidium* y otros textos papiráceos y litúrgicos (Giamberardini, 1975, pp. 126-127).

Negativa y positivamente, la Virgen es santa en un grado *superlativo*. Según la *liturgia copta*, fue santa durante el período que se extendió desde el nacimiento de su Hijo hasta su asunción al cielo. Para la piedad litúrgica, María aparece como *Theotókos*, Siempre-Virgen Madre, santa en todos los sentidos e indefectible. Fue santa desde el mismo nacimiento de Jesús, que se produjo sin dolor, el cual es consecuencia del pecado. La razón inmediata de su maternidad y perfección se encuentra en la *anunciación*.

Ahora bien, al preguntarse si ella ya había sido santificada antes de la anunciación, se estima que, los textos litúrgicos, llevan a creerlo porque el ángel Gabriel le anuncia a una Virgen que encontró digna de reverencia, porque es inmaculada. Su santidad personal aparece sin duda en los textos que hacen referencia a su nacimiento. Muchas pistas también despejan la duda sobre su concepción o, por lo menos, antes de su nacimiento. Sin embargo, es cierto que,

[26] Se recomienda ver *Teologia copta e tesi scotiste in padre Gabriele Giamberardini* (Corona, 1999, pp. 9-23).

ningún texto litúrgico, habla explícitamente de la relación que pueda tener el pecado original con María, ni de contracción, ni de inmunidad (Giamberardini, 1953a, pp. 53-61; 1974, pp. 348-353).

La pretensión de encontrar en los textos litúrgicos coptos, aserciones inspiradas en la Escolástica occidental, tales como *concepción pasiva* e *inmunidad del pecado original*, conduciría a una búsqueda infructuosa. El problema sobre si María fue concebida sin pecado original nunca tendría su correcta solución si se plantease de forma más escolástica. Es cierto que los teólogos coptos recientes se oponen a la definición del Papa Pío IX, pero, la liturgia se ha mantenido fiel a la autenticidad tradicional: los documentos litúrgicos no están ni *a favor* ni *en contra* y afirman simplemente que Ana concibió y dio a luz a una niña. Aunque si María, evidentemente, no está excluida de la esfera prodigiosa de la concepción-natividad, porque, como futura Madre de Dios y precursora de la redención humana, se sitúa a la cabeza de todo prodigio. Sin embargo, para determinar el grado de su inocencia en el momento de la *concepción*, los textos litúrgicos por sí solos no son suficientes, se requiere un nuevo enfoque del problema y la apelación a un contexto más amplio.

En todo caso, los coptos nunca reúnen los dos términos *pecado-María*, excepto como polos que se excluyen. Se sienten más cómodos procediendo de *forma positiva*, o sea, *gracia-María*. De modo que, su literatura litúrgica no garantiza un desenlace fácil si la investigación se encamina en el sentido de la exención de la culpa original de Adán. Parece más prometedor si se enfoca directamente en *el inicio y desarrollo gradual de la santidad mariana*: se trata de una "santificación progresiva". En esta dirección se constata que, la Virgen, fue santa *por excelencia*, *en todos los aspectos* y *en todo momento*. Asimismo, la liturgia copta también presenta la santidad de María en la fase de su *generación-natividad*. En resumen, de *manera positiva* resulta que es considerada en continua posesión de gracia, y, por lo tanto, *siempre santa* (Giamberardini, 1978, pp. 277-279)[27].

[27] Como afirma García (2001), "si hubiera un término para definir quién es María en las Iglesias de Oriente, sería probablemente el de 'panaghía', la 'Toda Santa' o la 'Santísima'. Con ello, la gran tradición ortodoxa habla de María, la Theotókos, como la mujer poseída totalmente por el Panagion, el Todo Santo, el Espíritu" (pp. 253-254).

Aspectos inmaculistas divergentes

Brevemente, la auténtica tradición copta sostiene un concepto de "santificación progresiva" en María, hasta alcanzar un grado de eminencia el día de la *anunciación*, cuando el Espíritu descendió sobre ella, para consagrarla Madre de Dios. Solo los teólogos recientes consideran la "anunciación" como el punto de partida de la santidad de María (Giamberardini, 1953a, pp. 84-97; 1955, p. 18). Por ello, son dos los puntos por discutir: el *inicio* (cuándo) y el *grado* (cuánto) de su santidad (Giamberardini, 1953a, pp. 38-44; 1968-1969, pp. 79-80 y 99-105).

En relación con el *inicio de la santificación* de la Virgen, la teología egipcia sugiere tres momentos notables en su vida: su *concepción*, su *consagración en el templo* y su *anunciación*. Para los escritores antiguos e intermedios, anteriores a la definición de 1854, se trata de *tres etapas coordinadas* hacia la perfección progresiva, aunque sin precisiones y detalles al respecto. En cambio, los autores recientes sitúan el verdadero comienzo de la santidad-santificación de María en el evento de la *anunciación* con el descenso de la gracia del Espíritu sobre ella. Antes de este acontecimiento sobrenatural, su alma estaba sujeta al pecado original, como la nuestra antes del bautismo.

Con respecto al *grado de santidad*, que alcanzó desde el primer momento de su santificación, pese a los defectos que algunos Alejandrinos (Orígenes, Atanasio y Cirilo) admitieron en ella, aunque ligeros y fugaces, que parecen oponerse a su *impecabilidad* (ausencia del pecado original) y su *impecancia* (ausencia de los pecados actuales-personales), la tradición egipcia afirma de manera unánime, en todos los géneros de su literatura eclesiástica (tanto apócrifa como auténtica, litúrgica como teológica, antigua como moderna), la eminente santidad de la *Theotókos*. Como ya se dijo, Orígenes fue el primero en llamarla *Panaghía*, pues, su santidad, es muy especial: María es la única llamada κεχαριτωμένη o "llena de gracia" (cf. *Lc* 1, 28), un apelativo que no se encuentra en otro lugar de toda la Escritura (233-234 d.C./2014, p. 66, VI, 7). También san Cirilo, en sus homilías, vislumbró el brillo de la vida sobrenatural de la Virgen (Giamberardini, 1953a, p. 42).

A pesar de la evidente *disparidad de sentencias* conocidas a lo largo de la historia de la Iglesia egipcia, se concluye que, la relación entre el pecado original y el privilegio de la inmaculada concepción, nunca fue un objeto específico de profundización y no se planteó sistemáticamente, salvo después de la definición del dogma. En efecto, los autores recientes (p. ej.: Ywḥanna Salāmā, Ǧirǧis Qūṣī, Myḫaīl Šiḥātā y Myḫaīl Mīna), sin apelarse auténticamente a su propia historia ni revelar adecuadamente el pensamiento genuino de la Iglesia copta, muestran hostilidad hacia el dogma católico y sostienen un "no" rotundo y categórico a la definición papal. Sus motivos se reducen a *tres*: (a) espíritu de polémica, (b) falsa interpretación de la definición de Pío IX y (c) repetición de objeciones que, la teología católica, había resuelto desde hacía mucho tiempo, en el período escolástico (Giamberardini, 1955, p. 5; 1968-1969, p. 79; 1978, p. 276).

Con todo, según el juicio giamberardiniano, quedan claros los siguientes puntos en la tradición teológica copta: primero, la admisión de la existencia del *pecado original*, su universalidad y su efecto privativo de la gracia. Segundo, la necesaria distinción de *tres períodos* acerca de la inmaculada concepción, negada explícitamente en el último período, dudosa en el primero y probablemente admitida en el intermedio.

Tercero, las diversas posturas de los autores de los tres períodos coptos: los recientes niegan el dogma por oposición a la Iglesia católica, argumentando su rechazo desde la universalidad del pecado y situando el principio de la santificación de María el día de la *anunciación*. A pesar de sus grandes elogios a la *Theotókos*, los maestros alejandrinos antiguos no se pronunciaron sobre la cuestión "inmaculista" y, además, definiendo el pecado de Adán como culpa de naturaleza, la cual debe extenderse a todos los que son concebidos según leyes naturales, sugirieron que la exención de pecado permanece como la exclusividad de Cristo, y no afirmaron la exclusión de María.

Los autores del período intermedio (450-1854), considerado el más largo, auténtico y sereno de toda la tradición copta, trataron directamente la santidad positiva de la Virgen que abarca toda su vida. La idea del pecado, tanto original como actual-personal, contrasta con la forma de pensar de los autores coptos intermedios.

En suma, hay *elementos negativos* contra el dogma inmaculista: en el *primer* período (antes del 451), por la falta de examinación explícita del problema; en el *último* (después del 1854), por la animosidad polémica. Sin embargo, los *elementos positivos* superan aquellos negativos tanto por la tradicionalidad como por la fuerza de claridad. Por ello, la investigación giamberardiniana desemboca en una esperanza orante de que el pueblo copto desista de la profesión del error y acepte toda la verdadera doctrina sobre la inmaculada concepción (Giamberardini, 1953a, p. 110; 1955, p. 18; 1968-1969, pp. 99-105).

Conclusiones acerca de la maternidad divina virginal de María y su inmaculada concepción en la mariología copto-ortodoxa

Al finalizar esta *exposición introductoria* a la mariología copto-ortodoxa de Giamberardini, en particular a la maternidad divina virginal de María y su inmaculada concepción, se quieren puntualizar algunas conclusiones.

La Theotókos, Aeipárthenos y Panaghía en la liturgia y la literatura egipcias

Es fácil observar que las fuentes literarias marianas coptas se reducen a dos: las *litúrgicas* y las *teológicas*. Tanto en la *liturgia*, auténtica fuente de piedad mariana egipcia, como en la *teología*, se usa frecuentemente el método de la "tipología mariana bíblica", que muestra que, las imágenes y figuras bíblicas, son apropiadas para María y sus prerrogativas. Este método es familiar para los coptos[28]. Según la firme convicción giamberardiniana, la *liturgia copta* es la fuente más numerosa y confiable para el conocimiento

[28] Para profundizar más en la "tipología mariana" en la tradición copta, se recomienda ver *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 1) (Giamberardini, 1974, pp. 160, 345-348; 1975, pp. 47-50, 122-126).

del pensamiento mariológico egipcio, tanto por su *antigüedad*, que abraza casi toda la trayectoria de la Iglesia propiamente copto-ortodoxa, como por su *continuidad*, que transmite el pensamiento tradicional sin cambios (Giamberardini, 1953a, p. 45)[29].

Puede afirmarse que no hay una sola página de la sagrada liturgia donde no resuene el nombre de María. Al estudiar la tradición y la documentación alejandrinas, Giamberardini (1978) vislumbró la familiaridad de los coptos (pastores, fieles y teólogos) a la hora de invocar a la *Virgen* (*Al-ʿAḏrāʾ*) con los títulos de *Madre de Dios* y *Madre de la Iglesia*. El primer título, que remite a los orígenes de su excelsa dignidad, se armoniza bien con el segundo, que destaca la dimensión de su ser y sus funciones de mediación, ejercidas según los designios de Dios sobre el cuerpo místico de Cristo. A un nivel más concreto y devocional, la relación *María-Iglesia* se identifica con la relación *Madre-hijos* (p. 247).

El autor está convencido de que, la *maternidad divina virginal* de María, junto con su mediación, son las dos verdades que constituyen "el principio y el fin de toda la mariología copta" (Giamberardini, 1974, p. 344). Desde los primeros siglos, la virginidad mariana (*aeipárthenos*) es considerada en el marco *tipológico*: tipo de la iglesia, las Escrituras, las mujeres y la vida consagrada (tipología de la virginidad). Asimismo, la liturgia copta es, particularmente, expresiva en sus elogios de la excelente perfección-santidad de María (*panaghía*), por su *exención del pecado original* y *plenitud de gracia*.

La devoción-piedad, el culto y la fiesta de la concepción de María

El amor de los egipcios hacia la Madre divina no conoce límites. Ellos expresan sus propias devociones-piedades en todas las formas posibles. Además de las doctrinas, su devoción, su piedad y su culto marianos están atestiguados mediante la construcción de múltiples iglesias dedicadas a la Virgen, las peregrinaciones a santuarios marianos (por parte de ortodoxos, católicos y musulmanes), la devoción litúrgica copta por excelencia en el mes de *Kiyahk*, los ayunos, las fiestas y la oración privada (Giamberardini, 1952b, pp. 11-15).

[29] Para la documentación litúrgica copta y su contenido teológico (predestinación, maternidad divina, virginidad perpetua, santidad perfecta, mediación universal, asunción, realeza mariana), se recomienda ver *Marie dans la liturgie copte; Il culto mariano in Egitto* (Vol. 2); *Il culto mariano in Egitto* (Vol. 3) (Giamberardini, 1958a, pp. 75-116; 1974, pp. 110-124; 1978, pp. 31-130).

Para los coptos, la *primera fiesta mariana* fue, precisamente, la "maternidad divina", celebrada en el mismo día del nacimiento de Jesús (Giamberardini, 1969b, pp. 18-22; 1970, pp. 85-95; 1975, pp. 281-293; 1978, p. 260). Respecto a la fiesta de la *concepción* de María, con su *doble fecha* (el 13 de *Kiyahk* y el 7 de *Misrā*) y la *correlatividad* de estas fechas con las de la fiesta de su natividad (el 10 de *Tūt* y el primero de *Bashans*, respectivamente), hay que subrayar que, el objeto de dichas festividades, es la inocencia-santidad de María. A esta se le concedió el estado de gracia en el momento de su *nacimiento*. No hay dudas acerca de su santidad en esta circunstancia, aunque la exégesis extralitúrgica declara, a veces, que fue santificada por el Espíritu en la *anunciación* del ángel Gabriel.

En todo caso, se trata de un acrecentamiento de grado y no del comienzo de su santidad; es una "santificación progresiva". La excepción y la discusión respecto a dicha cuestión se dieron solo en la época reciente: con una *oposición polémica* contra la definición del Papa Pío IX, los teólogos coptos modernos piensan de manera diferente a lo que su tradición y liturgia les transmiten a ellos.

Con todo, puede afirmarse que "tanto en teología como en liturgia, los títulos dogmáticos marianos: Θεοτόκος, Παναγία, ἀειπάρθενος, κοίμησις-ἀνάληψις, y las fórmulas devocionales más populares: Sub tuum praesidium, y Ave María, honran a Egipto con un verdadero primado cronológico" (Giamberardini, 1952b, p. 90). En efecto, el título "Toda Santa", que denota la perfecta santidad de María (protología mariana), fue usado por primera vez por Orígenes. El título "engendradora de Dios", canonizado en la definición efesina de la maternidad divina, fue usado equivalentemente por Clemente de Alejandría, expresamente por Orígenes y familiarmente por toda la Escuela Alejandrina. El título compuesto "Siempre-Virgen", que significa la perpetua virginidad mariana, se encontró, también por primera vez, en Pedro de Alejandría (Giamberardini, 1952b, p. 6).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

En fin, a través de sus estudios, Giamberardini (1975) llegó a la convicción de que, la doctrina mariológica copta, permaneció intacta en todos los siglos posteriores al cisma calcedoniano, hasta el siglo XIX. A partir de este, ha habido una *alteración* respecto a la inmaculada concepción de María y su asunción, como *reacción* a las definiciones católicas (p. 13).

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

Abdelmalak, A. N. I. (2013). La cuestión de la mediación de María. Análisis en el contexto egipcio. *Anales de Teología, 15*(2), 399-431. https://doi.org/10.21703/2735-634520131521934

Al-Miskīn, M. (1993). *Al-ʿAḏrāʾ al-qiddīsa Maryam: al-Ṯiywtokos* [La santa Virgen María Theotókos] (3.ª ed.). Deir al-qiddīs Anba Maqār.

Atiya, A. S. (1968). *A History of Eastern Christianity* [Una historia del Cristianismo Oriental]. Methuen & Co Ltd.

Bilaniuk, P. B. T. (1991). *The Coptic Encyclopedia* [Coptic Catholic Church] [La Enciclopedia Copta (Iglesia Copta Católica)] (Vol. II., pp. 601-602). Macmillan.

Bishoy, Anba. (2010). *«Wālidāt Al-īlāh». Al-qiddīsa al-ʿAḏrāʾ Maryam* [«La Madre-engendradora de Dios». La Santa Virgen María]. Muṭrāniyyat Damyāṭ wa-kafr al-šyḫ wa-l-barārī.

Brown, R. E., Donfried, K. P., Fitzmyer, J. A., & Reumann, J. (1986). *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes* (2.ª ed.). (Biblioteca de Estudios Bíblicos 49). Ediciones Sígueme.

Cambero, L. (1991). *Maria nel pensiero dei padri della Chiesa* [María en el pensamiento de los padres de la Iglesia]. Edizioni Paoline.

Cerbelaud, D. (2005). *María. Un itinerario dogmático*. Editorial San Esteban-EDIBESA.

Clemente de Alejandría. (1998). *El Pedagogo* (J. Sariol, Trad.). (Biblioteca Clásica Gredos 118). Editorial Gredos.

Cody, A. (1991). *The Coptic Encyclopedia* [Calendar, Coptic] [La Enciclopedia Copta (Calendario copto)] (Vol. 2, pp. 433-436). Macmillan.

Corona, R. (1979). Bibliografia. En Curia Provinciale dei Frati Minori (Ed.), *P. Gabriele Giamberardini O.F.M. 14.1.1917-14.3.1978. In memoriam* (pp. 47-62). Curia Provinciale dei Frati Minori «S. Bernardino da Siena».

Corona, R. (1999). *Teologia copta e tesi scotiste in padre Gabriele Giamberardini* [Teología copta y tesis escotistas en padre Gabriele Giamberardini]. Editrice AGA.

De Santos Otero, A. (2005). *Los Evangelios Apócrifos*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Di Santa, M. M. (1960). María en los escritos de los doce primeros siglos. En R. Spiazzi (Ed.), *Enciclopedia mariana "Theotócos"* (pp. 64-90) (F. Aparicio, Trad.). Ediciones Studium.

Dicastero per la Promozione dell'Unità dei Cristiani. *Relazioni bilaterali: Patriarcato copto ortodosso d'Egitto* [Relaciones bilaterales: Patriarcado copto ortodoxo de Egipto]. Libreria Editrice Vaticana. http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-orientali/relazioni-bilaterali/patriarcato-copto-ortodosso-degitto.html

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

Du Bourguet, P. (1991). *The Coptic Encyclopedia* [Copt] [La Enciclopedia Copta (Copto)] (Vol. 2, pp. 599-601). Macmillan.

Felmy, K. Ch. (2002). *Teología ortodoxa actual*. (Verdad e Imagen 152). Ediciones Sígueme.

Gaid, Y. L. (2007). *Gli Atti del Sinodo Copto Alessandrino del 1898 da ieri ad oggi. Analisi storico-giuridica* [Las Actas del Sínodo Copto Alejandrino de 1898 desde ayer hasta hoy. Análisis histórico-jurídico]. Patriarcat Copte Catholique.

Galbiati, E. (1960). El culto a María en las Iglesias Orientales. En R. Spiazzi (Ed.), *Enciclopedia mariana "Theotócos"* (pp. 382-399) (F. Aparicio, Trad.). Ediciones Studium.

García, J. C. R. (2001). *Mariología* (3.ª ed.). (Serie de Manuales de Teología 10). Biblioteca de Autores Cristianos.

Gharib, G. (1991). Chiesa copta [Iglesia copta]. En G. Gharib, E. M. Toniolo, L. Cambero y G. Di Nola (Eds.), *Testi mariani del primo millennio* (Vol. 4, pp. 665-829). Città Nuova Editrice.

Giamberardini, G. (1948). Il valore dommatico della liturgia assunzionistica [El valor dogmático de la liturgia asuncionista]. En Commissionis Marialis Franciscanae (Ed.), *Atti del congresso nazionale mariano dei Frati Minori d'Italia* (pp. 511-557). Commissionis Marialis Franciscanae.

Giamberardini, G. (1951). *La teologia assunzionistica nella Chiesa Egiziana* [La teología asuncionista en la Iglesia egipcia]. Seminarium Franciscale Orientale.

Giamberardini, G. (1952a). El mes de María de los coptos. *Tierra Santa*, *27*, 411-418.

Giamberardini, G. (1952b). *La Mediazione di Maria nella Chiesa Egiziana* [La mediación de María en la Iglesia egipcia]. Seminarium Franciscale Orientale.

Giamberardini, G. (1953a). *L'Immacolata Concezione di Maria nella Chiesa Egiziana* [La Inmaculada Concepción de María en la Iglesia Egipcia]. Seminarium Franciscale Orientale.

Giamberardini, G. (1953b). L'Immaculée Conception de Marie dans l'Eglise Égyptienne [La Inmaculada Concepción de María en la Iglesia Egipcia]. *Les Cahiers Coptes*, *4*, 27-31.

Giamberardini, G. (1953c). Il mese mariano dei Copti [El mes mariano de los Coptos]. *La Voce del Nilo, 12*, 38-42.

Giamberardini, G. (1955). *L'Immaculée Conception dans l'Eglise Égyptienne* [La Inmaculada Concepción en la Iglesia Egipcia]. (Coptica 2). Publications du Centre d'Etudes Orientales.

Giamberardini, G. (1957). Lo sviluppo della Chiesa copta cattolica [El desarrollo de la Iglesia copta católica]. *La Voce del Nilo*, *16*, 162-177.

Giamberardini, G. (1958a). *Marie dans la liturgie copte* [María en la liturgia copta]. s.e.

Giamberardini, G. (1958b). *Il Natale nella Chiesa copta* [La Navidad en la Iglesia copta]. Edizioni del Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani.

Giamberardini, G. (1967a). Maria in exegesi neotestamentaria iuxta Ecclesiam coptam orthodoxam [María en la exégesis neotestamentaria según la Iglesia copta ortodoxa]. En Pontificia Academia Mariana Internationalis (Ed.), *Maria in Sacra Scriptura. Acta congressus mariologici-mariani in Republica Dominicana anno 1965 celebrati* (Vol. VI, pp. 65-94). Pontificia Academia Mariana Internationalis.

Giamberardini, G. (1967b). *Il culto mariano in Egitto nei primi sei secoli: origine–sviluppo–cause* [El culto mariano en Egipto en los primeros seis siglos: origen–desarrollo–causas]. Edizioni del Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani.

Giamberardini, G. (1968-1969). *La primauté absolue du Christ et l'Immaculée Conception de Marie dans Jean Duns Scot et dans la tradition copte* [La primacía absoluta de Cristo y la Inmaculada Concepción de María en Juan Duns Escoto y en la tradición copta]. Edizioni del Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani.

Giamberardini, G. (1969a). *Il «Sub tuum praesidium» e il titolo «Theotòkos» nella tradizione egiziana* [El «Sub tuum praesidium» y el título «Theotókos» en la tradición egipcia]. Edizioni "Marianum".

Giamberardini, G. (1969b). Prima festa mariana presso gli Egiziani [Primera fiesta mariana para los Egipcios]. *Madre di Dio, 36*(1), 18-22.

Giamberardini, G. (1969c). Il mese mariano nella Chiesa Egiziana [El mes mariano en la Iglesia Egipcia]. *Madre di Dio*, *36*(5), 20-23.

Giamberardini, G. (1970). De primaevo Virginis Deiparae festo in Nativitate Domini occurrente ex documentis liturgiae aegyptiacae [Sobre la primera fiesta de la Virgen Deípara que ocurre en la Natividad del Señor según los documentos de la liturgia egipcia]. En Pontificia Academia Mariana Internationalis (Ed.), *De primordiis cultus mariani. Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati* (Vol. V, pp. 79-95). Pontificia Academia Mariana Internationalis.

Giamberardini, G. (1972a). De mense Mariae dicato in liturgia copta: ritus–rationes–historica progressio [Sobre el mes dedicado a María en la liturgia copta: ritos–razones–evolución histórica]. En Pontificia Academia Mariana Internationalis (Ed.), *De cultu mariano saeculis VI-XI. Acta congressus mariologici-mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati* (Vol. IV, pp. 41-63). Pontificia Academia Mariana Internationalis.

Giamberardini, G. (1972b). Orientamenti teologici della Chiesa Copta [Orientaciones teológicas de la Iglesia Copta]. *Antonianum*, *47*(2-3), 213-294.

Giamberardini, G. (1973). Nomi e titoli mariani nella filologia e nell'esegesi degli egiziani [Nombres y títulos marianos en la filología y la exégesis de los egipcios]. *Ephemerides Mariologicae*, *23*, 205-230.

Giamberardini, G. (1974). *Il culto mariano in Egitto* [El culto mariano en Egipto] (Vol. 2: sec. 7-10). (Analecta 7). Franciscan Printing Press.

Giamberardini, G. (1975). *Il culto mariano in Egitto* [El culto mariano en Egipto] (Vol. 1: sec. 1-6, 2.ª ed.). (Analecta 6). Franciscan Printing Press.

Giamberardini, G. (1978). *Il culto mariano in Egitto* [El culto mariano en Egipto] (Vol. 3: sec. 11-20). (Analecta 8). Franciscan Printing Press.

Gregorios, Anba. (2007). *Al-ʿAḏrāʾ Maryam* [La Virgen María]. Ğamʿiyt Anba Gregorios.

Juan Pablo II. (1987). Carta encíclica *Redemptoris Mater* sobre la bienaventurada Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html

Juan Pablo II. (1995). Carta encíclica *Ut unum sint* sobre el empeño ecuménico. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html

Pablo VI, & Shenūda III. (1973). *Dichiarazione comune* [Declaración conjunta]. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1973/may/documents/hf_p-vi_spe_19730510_dichiarazione-comune.html

Padovese, L. (2000). *Introducción a la teología patrística* (2.ª ed.). Editorial Verbo Divino.

Macaire, G. (1894). *Histoire de l'Église d'Alexandrie depuis Saint-Marc jusqu'à nos jours* [Historia de la Iglesia de Alejandría desde San Marcos hasta nuestros días]. s.e.

Meier, J. P. (2004). *Un judío marginal. Nueva versión de Jesús Histórico* (Vol. 1: Las raíces del problema de la persona). Verbo Divino.

Mistrih, V. (1982). *Gabriele Giamberardini... In memoriam* [Gabriele Giamberardini... En memoria]. Editions du Centre Franciscain D'etudes Orientales Chretiennes.

Orígenes. (2014). *Homilías sobre el Evangelio de Lucas* (A. López Kindler, Trad.). (Biblioteca de Patrística 97). Editorial Ciudad Nueva. (Obra publicada originalmente 233-234 d.C.)

Raphael, Anba. (2020). *'Akaltū bi-īradātī* [Comí con mi voluntad] (2.ª ed.). Maṭba'at Al-ryāḍ.

Sacra Congregazione per le Chiese Orientali. (2017). Chiesa cattolica copta [Iglesia católica copta]. En Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, *Oriente Cattolico. Cenni statici e statistiche* (Tomo 1, 5.ª ed., pp. 143-155). Valore Italiano Editore.

Shenūda III. (1999). *Al-saydā al-'Aḏrā'* [La señora Virgen]. Al-kūliyya al-īklīrīkiyya li-l-'aqbāṭ al-'urṯūḏuks.

Šiḥātā, M. (1936). *Maryam al-'Aḏrā'* [María la Virgen]. s.e.

Sócrates de Constantinopla. (2017). *Historia eclesiástica* (J. Ortolá Salas, M. Acosta Esteban, I. Rodríguez Moreno, F. Alconchel Pérez & F. A. García Romero, Trads.) (Vol. 2). (Biblioteca de Patrística 107). Editorial Ciudad Nueva. (Obra original publicada en 439-440 d.C.).

Tawadros, M. (1994). *Al-jaṭy'a al-'aṣliyya wa-l-jaṭayā al-f'liyya* [El pecado original y los pecados actuales]. Dār al-qiddīs Ywḥanna al-ḥābīb li-alnašr.

Toniolo, E. M. (1986). *Nuovo Dizionario di Mariologia* [Padri della Chiesa] [Nuevo Diccionario de Mariología (Padres de la Iglesia)] (2.ª ed., pp. 1044-1080). Edizioni Paoline.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5017

Curia Provinciale dei Frati Minori (Ed.). (1979). *P. Gabriele Giamberardini O.F.M. 14.1.1917-14.3.1978. In memoriam* [P. Gabriele Giamberardini O.F.M. 14.1.1917-14.3.1978. En memoria]. Curia Provinciale dei Frati Minori «S. Bernardino da Siena».

Forma de citar este artículo en APA:
Ballesteros Guerrero, I. L., Escobar Mejía, J. E., & Moncada Guzmán, C. J. (2025). Teología espiritual y fenomenología encarnada en diálogo para la reconstrucción del sentido. *Perseitas, 13,* 276-309. https://doi.org/10.21501/23461780.4997

TEOLOGÍA ESPIRITUAL Y FENOMENOLOGÍA ENCARNADA EN DIÁLOGO PARA LA RECONSTRUCCIÓN DEL SENTIDO[a]

Spiritual theology and embodied phenomenology in dialogue for the reconstruction of meaning

Artículo de reflexión derivado de investigación
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4997

Recibido: mayo 20 de 2024. Aceptado: diciembre 12 de 2024. Publicado: abril 25 de 2025

Ismael Leonardo Ballesteros Guerrero[*]
José Edwar Escobar Mejía[**]
Ciro Javier Moncada Guzmán[***]

[a] Este artículo de reflexión deriva del proyecto de investigación "Aportes del Método Prudencial a una propuesta curricular para la ERE en Colombia" financiado por la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium de Cali, y la Universidad Santo Tomás.

[*] Candidato a Doctor en Educación, Magíster en Educación. Docente de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium de Cali. Correo electrónico: leonardo1982ballesteros@gmail.com, https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-2517-2138

[**] Candidato a Doctor en Filosofía, Magíster en Evaluación. Docente de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: josedward@gmail.com / joseescobar@usta.edu.co, https://orcid.org/0000-0002-7251-0718

[***] Candidato a Doctor en Humanidades, humanismo y persona con énfasis en antropología teológica, Magíster en Tecnologías Digitales Aplicadas a la Educación. Docente de la Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: cjm2321@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-0796-9546

OPEN ACCESS

Resumen

El mundo contemporáneo es presentado en las discusiones corrientes como un lugar donde lo religioso ya no tiene cabida ni espacio para su diálogo social, pues, la profecía de la secularización, lo clasificó en la mera reflexión individualista. La necesidad de buscar fundamento, la deconstrucción de la idea de Dios, la inexistencia de una finalidad para la historia y la caducidad del cultivo de un horizonte de sentido hacen difícil la comprensión del aporte de la teología espiritual a la comunidad en la que los sujetos están inmersos. De ahí que, este artículo, pretenda evidenciar la contribución de la fenomenología a dicha tarea del saber teológico. Por ello, se construye una propuesta reflexiva, producto de una investigación realizada vía métodos mixtos, en la que es posible evidenciar la urgencia del empoderamiento de la *praxis* de la teología en el contexto propio de la dimensión del sentido.

Palabras clave

Contemporaneidad; Educación; Espiritualidad; Fenomenología; Teología; Teología espiritual.

Abstract

In colloquial discussions, the contemporary world is frequently portrayed as a place where the religious sphere no longer finds room for social dialogue, as the prophecy of secularization has relegated it to mere individualistic reflection. The need to seek foundational grounds, the deconstruction of the idea of God, the absence of any ultimate purpose in history, and the obsolescence of cultivating a meaningful horizon have rendered the contribution of spiritual theology to the community in which individuals are immersed difficult to comprehend. Hence, this article seeks to demonstrate the contribution of phenomenology to this theological endeavor. Accordingly, a reflective proposal is constructed, as a result of mixed-methods research, in which the urgency of empowering theological praxis within the dimension of meaning can be highlighted.

Keywords

Contemporaneity; Education; Phenomenology; Spirituality; Spiritual theology; Theology.

Introducción

La espiritualidad se ha abierto camino en las discusiones académicas de la actualidad gracias al abordaje que ha tenido desde diversas áreas del saber (Escobar et al., 2022). Así, ha aparecido en publicaciones que problematizan la comprensión de la identidad humana (McMinn & Hall, 2000), el patrimonio cultural (Downey, 1997), los procesos oncológicos (Pordeus & Gonçalves, 2022) para la terapia familiar (Loane & Tudor, 2023), en contextos de psicoterapia (Gargiulo & Vazquez, 2022), medicina general (Bernardino, 2022), educación (Benavent, 2013; Botero et al, 2025), entre otros (Guerrero-Rubio et al., 2023; López, 2023; Mahecha et al., 2023).

Ahora bien, esto contrasta notoriamente con la prospectiva de la secularización que pronosticaba una autonomía absoluta de todos los ámbitos de la vida humana respecto de lo religioso, así como la superación de la religión y la espiritualidad (Taylor, 2014). También, genera inquietud frente a las posturas posmodernistas que resaltan la crisis de la idea de Dios, la finalidad de la historia, la búsqueda de fundamento y el cultivo de un horizonte de sentido (Justo, 2020). Ante ello, la teología espiritual debe asumir estas condiciones como un llamado a asumir un papel activo en la discusión, a volver a pensarse sobre sí misma para evidenciar que la dimensión espiritual es una base humana que sostiene el cultivo del sentido de la vida, el autoconocimiento, el cuidado de sí y la resignificación de la vida a partir de la propuesta de una vida nueva en Jesucristo.

Por otra parte, la fenomenología, en los últimos años, ha mostrado valor para la materialización del espíritu investigativo e interdisciplinario de la teología encarnada en la cotidianidad de la humanidad (Moncada et al., 2023). Dicho escenario ha enriquecido la *praxis* y el saber teológico con la reivindicación de la percepción de los sujetos creyentes (su vivencia en tanto experienciada en el mundo de la vida) y sus comprensiones cosmovivenciales asumidas e interiorizadas. Es el reconocimiento de la vitalidad del carácter de la vivencia profunda de una comunidad creyente la que se ha revitalizado con el método fenomenológico, no desde una perspectiva instrumentalizadora, sino, principalmente, emancipadora (Santamaría, 2018; Escobar et al., 2022). De ahí que,

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4997

este artículo, se haya planteado como objetivo identificar los elementos de la fenomenología encarnada al desarrollo de una teología espiritual para el mundo contemporáneo.

Para cumplirlo, este artículo de reflexión socializa, de forma crítica y analítica, los resultados de un proceso de investigación mixta secuencial (Lorenzini, 2017) realizada durante los años 2023-2024, con estudiantes del grado undécimo, 1 291 participantes (55,92 % mujeres, 43,53 hombres y 0,54 LGBTIQ+) de 17 sistemas de creencias (87 %) e increencias (13 %) en 25 Instituciones de Educación Superior (IES), tanto públicas como privadas, de los sectores urbano (88 %) y rural (12 %) de 20 ciudades de Colombia. Los métodos mixtos son concebidos aquí como una articulación metodológica orientada de forma sistemática hacia la comprensión de la complejidad del mundo de la vida (Dilthey, 1883/1949) desde la implementación de diversas perspectivas epistemológicas (empíricas, analíticas, fenomenológicas y hermenéuticas), técnicas para la recolección de la información (encuestas tipo CAP y relatos breves), técnicas para el análisis de la información (análisis de contenido y procesamiento del lenguaje natural mediado por IA), y de variados procesos de triangulación complementarios (proceso meta-inferencial e interdisciplinario) que posibilitan la problematización de la realidad y la búsqueda de construcción de conocimiento (Stacciarini & Cook, 2015; Guerrero et al., 2016; Castañer et al., 2013).

De esta forma, se supera una mirada simplista de la investigación mixta con una mixtura instrumental, pues, la identidad de este método no radica en la particularidad de los instrumentos implementados, sino en la armonía de todo el aparataje metodológico que intenta aproximarse a la comprensión del mundo de la vida, fundados en el reconocimiento de la complejidad humana y en el valor de la inter y transdisciplinariedad (Morin, 1990). Ahora bien, al ser secuencial, se entiende como una dinámica de fases relacionadas entre sí que permiten un trabajo de campo holístico, rico en diversidad de datos y apropiado para la comprensión de temas complejos, como es el caso de la espiritualidad.

La primera fase fue de tipo cuantitativo y se trabajó a partir de un diseño de encuestas tipo CAP —Conocimientos, actitudes y prácticas— (Cuartas et al., 2019). La segunda fue planteada desde el paradigma cualitativo, a partir de la estructura propia del trabajo de campo de los métodos narrativos (Buitrago et al., 2023). La tercera se materializó con una revisión de literatura especializada (Pérez et al., 2020), para culminar con una fase metainferencial que pretendió hacer la triangulación y el análisis desde un modelaje transmedia (Moncada & Pérez, 2023).

Los instrumentos usados se validaron con expertos y prueba piloto; el primero, se implementó con ayuda de la plataforma Surveymonkey; el segundo, en espacios físicos dispuestos por los colegios y, el tercero, con matrices de análisis documental. El análisis de datos se realizó con ayuda del *software* SPSS, MaxQDA y diversas bibliotecas Python, usadas gracias a la tecnología de Google Colab. En cuanto a los sujetos abordados, los criterios de inclusión y exclusión para su participación se fundamentaron en la posibilidad de acceso de los investigadores, la apertura de los colegios y el consentimiento/asentimiento de los estudiantes y sus padres firmado en físico.

Para efectos de este artículo, se presentan únicamente los resultados que tienen relación con la espiritualidad. En primer lugar, se hace una aproximación al concepto de la teología espiritual para evidenciar el papel del saber teológico en la discusión actual sobre la dimensión del sentido de la vida. En segundo lugar, se procede a evidenciar el diálogo que posibilita una perspectiva encarnada de la fenomenología con la praxis teológica. En tercer lugar, se expone la relación profunda de la teología espiritual encarnada con teología de la acción, para continuar con una discusión que permite comprender la espiritualidad como lugar de encarnación fenomenológica desde los resultados del trabajo de campo, y así finalizar con una prospectiva transformadora desde las conclusiones.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4997

Aproximación conceptual a la teología espiritual

Dentro del contexto del saber y la praxis teológica, la teología espiritual se centra en el estudio y la comprensión de la espiritualidad cristiana en el marco de la vivencia del creyente, de su propia experiencia religiosa, encarnada en la historicidad humana y vivida en comunidad, llamada a la construcción del Reino de Dios. Se basa en la tradición teológica cristiana, pero, también, puede incorporar diversas perspectivas interreligiosas. Esta disciplina se enfoca en explorar cómo las personas experimentan y comprenden a Dios, la trascendencia y la vida espiritual en el contexto del mundo contemporáneo. Examina las prácticas espirituales, la oración, la meditación, la mística, el discernimiento, la búsqueda de sentido y otras expresiones de la vida religiosa en el contexto actual (Gamarra, 1994).

En la teología espiritual contemporánea, los teólogos exploran el papel de la espiritualidad en relación con diversos aspectos de la vida humana, tales como la ascética, la mística, la fe, la ciencia y otros elementos cotidianos. Esta disciplina se enfoca en cómo estas dimensiones pueden responder a los desafíos del mundo moderno (García, 2002). Su relevancia radica en ofrecer una comprensión más profunda de la vida espiritual humana, lo que la sitúa dentro de las realidades del contexto contemporáneo. Además, proporciona, a aquellos que buscan una conexión más intensa con su fe, una manera de entender cómo la espiritualidad interactúa con los diversos aspectos de la vida actual.

El término teología espiritual fue empleado, por primera vez, por Guibert (1943) en su obra *Leçons de Théologie Spirituelle I*, en la que destaca la ventaja de este enfoque al resaltar la profunda unidad entre la ascética y la mística, enfatizando su vínculo y su relación. García (2002) interpreta el término en un lenguaje particular, describiéndolo de la siguiente manera: "Es más bien el resultado de un proceso de maduración de esta disciplina, y marca una fase claramente distintiva de la misma: la elaboración de una teología espiritual más homogénea, más teológica y vital" (p. 71). Asimismo, Guibert (1943) define esta disciplina de la siguiente manera:

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4997

> Podemos definir la teología espiritual como la ciencia que, apoyándose en las enseñanzas de la revelación, estudia en qué consiste la perfección de la vida cristiana y cómo el ser humano, aquí abajo, puede tender a ella y alcanzarla. Se la llamará ascética en tanto que ella nos enseña los ejercicios humanos que ayudan a la gracia y que permiten aplicar los esfuerzos para adquirir la perfección. Se la llamará mística en tanto que ella nos instruye acerca de aquellas gracias, dones, caminos, que Dios atrae al ser humano para unirse a él y elevarlo así a la perfección. (pp. 21-22)

Tanto el planteamiento de Guibert (1943) como el de García (2002) abordan aspectos fundamentales para la comprensión de la teología espiritual, la cual continúa ofreciendo elementos importantes para la interpretación del sentido a las comunidades cristianas en el mundo contemporáneo actual. Sin embargo, no se limita al plano especulativo, sino que, también, empodera a la vivencia del evangelio y la transformación personal a partir de la reflexión por la construcción del Reino.

Una perspectiva diferente es la presentada por Gilson (1943), quien busca una mayor elaboración conceptual de la ciencia teológica. Siguiendo uno de los planteamientos de Santo Tomás de Aquino (2001), García (2002) establece una analogía entre la vida natural y la sobrenatural: mientras que en la vida natural el principio animador es el alma, en la vida espiritual este principio es Dios. A partir de esta analogía, el autor concluye que la teología espiritual es, en efecto, tanto teología como ciencia, especialmente, de naturaleza especulativa,

> puesto que se trata de una ciencia, ésta [sic] estudiará la naturaleza de la vida divina y de las leyes generales según las cuales se comunica al alma humana; puesto que se trata de una ciencia principalmente especulativa, esta enseñanza versará principalmente sobre el conocimiento teórico de esta naturaleza y estas leyes. (p. 74)

Uno de los análisis que se hace de esta definición es que se enfoca, principalmente, en la dimensión especulativa, entendiéndose esta como la carencia hacia la acción humana, pero, el propósito, es comprenderla desde una teología espiritual encarnada en relación con la profundidad espiritual en acción (Fernández, 2005). En este sentido, los autores, en general, coinciden en que la teología espiritual debe abordar el aspecto dinámico de la vida de la gracia, al estudiar no solo la perfección en sí misma, sino, también, el modo de alcanzarla.

En definitiva, se trata de incluir la dimensión progresiva de la vida espiritual. La evolución de la reflexión se aprecia en la explicación de J. Heerinckx (1931), quien retoma lo planteado de Guibert (1943): "La teología espiritual es la ciencia teológica que enseña en qué consiste la perfección de la vida espiritual y cómo el hombre viador puede tender a ella y alcanzarla" (p. 4).

Con su aporte, Heerinckx (1931) reafirma el carácter científico, teológico y práctico de la disciplina subrayando la unidad que existe entre la teología espiritual y la teología como ciencia, entendida según la perspectiva de Santo Tomás, y resaltando su dimensión teológica y práctica, que se considera un elemento esencial en el quehacer teológico (García, 2022). Aunque la teología espiritual tiene sus raíces en la dimensión especulativa, su propósito es promover una reflexión profunda sobre la espiritualidad, entrelazada con las diversas formas de vida activa en el mundo (Fernández, 2005). Se trata de una espiritualidad encarnada que se manifiesta a través de distintos estilos de vida, permeando la actividad del cristiano e impulsándolo a integrarse en el contexto en que vive. Al mismo tiempo, busca incorporar la vida del mundo en sus experiencias espirituales más profundas estableciendo una conexión con la teología de la acción. En este enfoque, se enfatiza la importancia de la práctica y el compromiso activo con la realidad como expresión de la fe religiosa, promoviendo la integración de la fe con la vida cotidiana y la participación activa en la sociedad.

Guerra (1980) propone una apertura a la teología espiritual, dentro de los nuevos planteamientos teológicos, definiéndola como "el estudio de la vida en el Espíritu" (p. 413), que constituye la realidad central de la vida cristiana. La vida en el espíritu se entiende como el amor, es decir, como la principal manifestación de la espiritualidad, e implica una participación activa en la comunidad eclesial, lo que desvincula la vida espiritual de su carácter privado. Además, abarca la vida en el mundo estableciendo una conexión con la historia humana. Su objeto de estudio de la teología espiritual se define como "la vida en el Espíritu, un Espíritu presente y dinámico en la persona, la Iglesia y el mundo" (p. 356).

Guerra (1980), al intentar definir el propósito de la teología espiritual dentro de esta división "programática y pedagógica", destaca dos criterios fundamentales; por un lado, la relevancia del objeto de estudio y su confrontación con

los desafíos del ser humano contemporáneo; por otro, la adecuada integración de la dimensión trascendental de la vida espiritual con el compromiso hacia el prójimo, ambos aspectos considerados complementarios.

Además, busca definir claramente las fuentes de la teología espiritual, viéndolas como uno de los aspectos esenciales y preliminares de esta disciplina. Este proceso de identificación, a su juicio, debe ser constantemente revisado, revisión que influye en la metodología, ya que promueve una mayor integración de las ciencias humanas y el uso de la experiencia (Guerra, 1980).

La vida espiritual se presenta como una realidad compleja, pero profundamente enriquecedora, ya que está intrínsecamente vinculada no solo a los misterios fundamentales del cristianismo, sino, también, al corpus reflexivo de otros sistemas religiosos (Pérez et al, 2022). Establecer esta conexión y aprovechar los frutos que de ella emanan para la vida cotidiana constituye uno de los principales objetivos de la teología espiritual. Asimismo, otro objetivo de la teología espiritual es comprender su relación con el ser humano como llamado a vivir esa vida espiritual; con el mundo como el contexto en el que esta vida se desarrolla y, con la historia, como el escenario en el que se experimenta de manera tangible.

Es en esta interacción entre la vida y el mundo donde comienza el proceso de maduración de la vida espiritual: un proceso dinámico de crecimiento marcado por distintas etapas y medios específicos, tales como la vida sacramental, la práctica ascética, la oración, la contemplación y el apostolado, dirigidos hacia la meta de la santidad o la plena comunión con Dios. El cultivo de lo espiritual y su proceso de maduración, al manifestarse en situaciones históricas particulares, ya sean individuales o grupales, dan lugar a lo que se conoce como espiritualidades específicas (García, 1994).

Para los fines de este artículo, y basándonos en los aportes de los autores como Gamarra (1994); García (2022); Guibert (1943); Gilso (1943); Heerinckx (1931); Fernández (2025) y Guerra (1980), la teología espiritual será entendida como el estudio de la espiritualidad humana en el contexto de la vivencia del cre-

yente, comprendida desde su propia experiencia religiosa, que se manifiesta y se concreta en la historicidad humana. Esto implica que, la espiritualidad, no sea una noción abstracta ni desvinculada de la realidad histórica, sino un acontecer que se materializa en comunidades concretas donde el creyente experimenta, cultiva y comparte su fe. En este sentido, la teología espiritual no solo explora los aspectos místicos de la vida cristiana, sino, también, cómo estos se viven en el día a día, y cómo el creyente es llamado a participar activamente en la construcción del Reino de Dios, entendiendo este Reino no sólo como un objetivo futuro, sino como un compromiso presente que transforma la realidad humana.

Por su parte, Rahner (2012) aborda la relación entre la gracia divina y la experiencia humana cotidiana desde una perspectiva que resalta la inextricable conexión entre lo espiritual y la creación. Para Rahner (2012), la vida cristiana no se limita a un ámbito religioso separado o ajeno a las realidades del mundo, sino que, la gracia divina, se derrama sobre el creyente en su vida cotidiana transformando cada aspecto de su existencia. En este sentido, la vida espiritual se desarrolla en momentos de retiro y contemplación, pero, también, en las actividades diarias, en las interacciones sociales y en los compromisos personales y comunitarios. Así, la gracia de Dios no es una fuerza distante o abstracta, sino que se materializa como un principio activo y presente en la cotidianidad del mundo de la vida, el cual permea todas las dimensiones de la vida humana, involucrándose en los detalles más mundanos de la existencia.

Rahner (2012) amplía esta visión teológica al afirmar que, la encarnación, no se limita a un evento histórico singular, el nacimiento de Jesús en Belén, sino que debe ser entendida como una realidad continua y permanente. Para él, la encarnación implica que Dios sigue estando presente y activo en la historia humana a través de Cristo, no solo como un hecho pasado, sino como un principio que anima y da forma a la vida del creyente. Esto significa que, la encarnación, se manifiesta en la vida diaria del cristiano, quien es llamado a seguir el ejemplo de Jesús en su relación con los demás y con el mundo. La vida cristiana, entonces, no es una escapatoria de las realidades terrenas, sino un compromiso activo con ellas, buscando reflejar la voluntad divina en cada acto, ya sea en el trabajo, en la familia, en el servicio a los pobres o en la lucha por la justicia social (Rahner, 2012).

De esta forma, el ideal de la perfectibilidad humana, lejos de ser un concepto meramente especulativo o reservado para las postrimerías, se convierte en una vivencia concreta que se encarna en la vida cotidiana. Es decir, la perfección no es un ideal lejano o inalcanzable, sino un proceso que se va construyendo a través de la *praxis* diaria del creyente, quien cultiva el sentido de su vida por medio del discernimiento de los valores y enseñanzas de Jesús. Este discernimiento se lleva a cabo en el contexto de su vida diaria, donde la fe y las enseñanzas de Jesús iluminan sus decisiones, acciones y relaciones (Rahner, 2012). Así, la espiritualidad cristiana no es solo un ejercicio interior, sino un compromiso activo con la realidad social y humana, que busca transformar tanto al individuo como a la sociedad en su conjunto.

Teología espiritual en diálogo con la fenomenología de la encarnación

"Tanto aparecer, tanto ser" (Henry, 2001, p. 40) es la consigna que Henry (2001) propone, en su enfoque de la *Reconstitución de la Fenomenología*, desde su propuesta de encarnación, en la cual plantea la inversión del fenómeno como una cuestión central del aparecer. Este principio establece una correlación esencial entre "aparecer" y "ser", partiendo del segundo para llegar al primero. Según esta lógica, el ser antecede al aparecer. Las "vivencias" de las que habla Husserl (1989) son experiencias que tienen su fundamento en el ser, no en el aparecer, aunque sea en el aparecer donde se revela el ser de estas vivencias.

Cuando la teología espiritual investiga cómo las personas experimentan y cultivan su relación con el sentido y lo sagrado —profundizando en la oración, la meditación, el crecimiento en virtud y la respuesta cotidiana a la gracia divina— se observa esta correlación entre el aparecer y el ser. En este contexto, el aparecer de la experiencia religiosa, vinculado a las vivencias del ser, permite que el ser alcance su esencia, es decir, aquello que lo constituye. Sin embargo, esta esencia del ser se realiza plenamente solo en su aparecer, un aparecer que, a su vez, despliega su propia esencia a través de su autoaparición efectiva (Escobar et al., 2022). Este análisis acentúa elementos que impulsan la acción, instando

a las personas a encarnar los principios de la experiencia religiosa. Este proceso puede comprenderse como un tránsito del aparecer al ser, promoviendo dinamismos comunitarios orientados a perfeccionar la vida espiritual mediante acciones concretas y comprometidas con la dimensión social.

La teología espiritual ha experimentado una evolución notable en respuesta a las cambiantes demandas de la sociedad y sus individuos. Frente a la necesidad de demostrar su relevancia pública y enfrentarse a los desafíos contemporáneos, han surgido una variedad de enfoques teológicos. Desde la teología existencial hasta la teología política, pasando por la teología cultural y la teología de la liberación, estos enfoques reflejan la diversidad de preocupaciones abordadas por la teología espiritual, mostrando su importancia y pertinencia en la sociedad (Moltmann, 1975).

Existe una corriente teológica y espiritual profundamente influenciada por la fenomenología, que encuentra en la obra fenomenológica de Husserl (1989) el fundamento para explorar el carácter relacional entre sujeto y objeto. Sin embargo, esta tendencia relacional no busca reducir lo espiritual a un objeto ni fenomenizar a Dios como si fuera una mera entidad objetual (Justo, 2020). Más bien, este enfoque relacional propone descubrir un giro ontoteológico —o, más precisamente, un giro fenomenológico— que permita concebir la espiritualidad desde una teleología relacional. Esto, implica un descentralismo del sujeto como único portador de sentido y abrirse a una concepción en la que Dios trasciende al sujeto, actuando como referente último y fuente de sentido que orienta la acción y la experiencia espiritual.

Con este giro ontoteológico, se rompe el límite de la perspectiva antropocéntrica y se permite colocar a Dios en el centro, no como una imposición externa, pero sí, definitivamente, como el principio generador y fin último de la espiritualidad. Así, la acción humana, en este marco, no deriva exclusivamente del sujeto, sino que se enraíza en un sentido teleológico que se origina en Dios mismo. En palabras de Marion (2002), "God as givenness" [Dios como donación] (p. 27) es la condición de posibilidad fenomenológica que no se agota en el horizonte humano, sino que se manifiesta en su trascendencia absoluta.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4997

A pesar de estos avances, la teología espiritual se enfrenta a desafíos para establecer un fundamento de sentido sólido en el contexto actual. En una sociedad pluralista, caracterizada por una amplia gama de opiniones y creencias, definir lo esencial para cada persona y comunidad se vuelve cada vez más complejo (Rahner, 1994). Este desafío no surge de una falta de esfuerzo por parte de la teología, sino de la intrincada diversidad del entorno social en el que se desenvuelve. Por lo tanto, la búsqueda de nuevas categorías teológicas fundamentales se convierte en un desafío continuo donde la teología espiritual debe adaptarse constantemente al espíritu y las realidades del presente, para mantener su relevancia y eficacia en el mundo contemporáneo (Moltmann, 1975).

En la actualidad, se reconoce la importancia de integrar categorías provenientes de diversas disciplinas en la teología espiritual para fundamentar su significado y relevancia en un mundo caracterizado por complejidades. La fenomenología emerge como una contribución significativa al entendimiento de la teología espiritual (Escobar et al., 2022; Moncada et al., 2023), al proporcionar una perspectiva que amplía los horizontes de comprensión del mundo de la vida. En este sentido, se reconoce que, la teología espiritual contemporánea, requiere de un fundamento encarnado que inspire la acción en las personas. Si bien es importante mantener una reflexión teológica profunda, su plenitud se encuentra en la *praxis* de la fe, donde la acción se manifiesta como una encarnación del espíritu en el mundo tangible.

En el marco de este giro ontoteológico o giro fenomenológico, la acción se configura como una condición relacional que emerge desde la donación del fenómeno que convoca a la espiritualidad. Marion (2002) describe los fenómenos no como simples objetos de percepción, sino como realidades que se dan a sí mismas en su plenitud, es decir, como manifestaciones de su propio "sí mismo" ante los seres humanos. Esta perspectiva implica una inversión fenomenológica radical: no es el sujeto quien origina el fenómeno; es el fenómeno, en su carácter de donación, el que se presenta al sujeto como lo dado. En este contexto, las intenciones y deseos del sujeto deben ser subordinados a la primacía de lo dado. Marion (2002) plantea la pregunta fundamental: ¿Cómo se encuentra uno con lo dado en la medida en que este se entrega a sí mismo? (p. 240). Su respuesta

es clara: los fenómenos se dan antes de cualquier intervención, intención o interferencia del sujeto. "God gives himself as what he is, namely, as a giving beyond bein" [Dios se da a sí mismo como lo que es, es decir, como una donación más allá del ser] (Marion, 2002, p. 241). En este pasaje, Marion subraya que Dios no se manifiesta como un ente dentro del ser, sino como una donación que lo desborda y trasciende. Esta concepción se inscribe en su crítica a la metafísica ontoteológica, cuestionando la concepción de Dios como un objeto dentro del horizonte del ser.

Este carácter primario de lo dado determina cada fenómeno estableciendo un marco en el que, la espiritualidad, puede entenderse como lo dado de Dios. Es esta donación divina la que configura el fenómeno que orienta y motiva la acción humana, revelando que toda espiritualidad auténtica encuentra su origen en la iniciativa trascendente de lo divino y no en las capacidades del sujeto.

Así, los aportes de la fenomenología de la encarnación, propuesta por Merleau-Ponty (1975), se pueden evidenciar en las propuestas teológicas de Rahner (1994) o Moltmann (1975), pues, en sus postulados, se evidencia una preocupación por la materialización de la experiencia religiosa y espiritual en la cotidianidad del mundo de la vida (Escobar et al., 2022). La noción de fe como una forma de "Piedad Encarnada", por ejemplo, destaca esta relación, ya que, según Rahner (1994), este enfoque implica que una fenomenología teológica no solo sería relevante para la doctrina de la vida espiritual, sino que, también, sería crucial como medio para abordar las causas fundamentales que han llevado a una "desmitologización" de la fe en la actualidad.

Rahner (1994) profundiza en la relación trascendental, entre el ser humano y Dios, explorando cómo lo divino se conecta de manera tangible con la humanidad, a través de la concepción del Espíritu encarnado en el mundo. Este concepto, fundamental en su pensamiento, revela una reflexión profunda sobre la presencia divina en la realidad material. Recurre, así, a una metafísica tomista del conocimiento reformulada desde una filosofía trascendental y existencial, para definir al ser humano como una esencia orientada hacia la trascendencia absoluta de Dios. Sin embargo, la visión de Rahner (1994) difiere de la inversión fenomenológica planteada por Marion (2002) en su giro ontoteológico. Mien-

tras que, para Marion (2002), lo trascendente es *lo dado*, es decir, aquello que se presenta en su donación, Rahner (1994) entiende la relación trascendental como una búsqueda activa por parte del ser humano hacia Dios.

Aquella búsqueda de lo trascendental (Escobar & Ballesteros, 2024) condiciona la espiritualidad, no a lo que la divinidad revela como donación, sino a lo que el ser humano puede descubrir en su apertura hacia Dios. En esta concepción, la espiritualidad queda determinada por la capacidad humana de responder a lo que Dios elige revelar, marcando una diferencia clave con respecto a la perspectiva de Marion (2002), centrada en la primacía de la donación.

Para Rahner (1994) el ser humano, en su comprensión e interpretación del mundo, se anticipa y orienta hacia Dios de manera respetuosa, en lo que él denomina "preaprehensión". Esta noción es fundamental en su teología, ya que subraya la inherente conexión encarnada entre lo humano y lo divino. Rahner (1994) enfatiza que, la antropocentricidad y la teocentricidad en la teología, no son opuestas, sino complementarias, y deben ser consideradas como aspectos interrelacionados de una realidad única (Gesché, 2017). Esta visión lleva a preguntarse si el ser humano es simplemente un tema entre otros en la teología, al tiempo que revela la unidad esencial que hay entre la perspectiva antropocéntrica y la teocéntrica en aspectos como la teología espiritual, en diálogo con la fenomenología de la encarnación. Aspectos que hacen pensar, también, en la propuesta de Panikkar (1999), que aborda el tema de la intuición cosmoteándrica para entender la relación vinculante entre el mundo, el hombre y Dios. Esta misma perspectiva se encuentra en López (2023) quien, en su lectura de Panikkar, fundamenta esa dimensión cosmoteándrica desde la perspectiva de la muerte.

A partir de lo anterior, surge una pregunta central: ¿es posible articular una unión entre la teología espiritual y la fenomenología de la encarnación? Este artículo sostiene que sí, y lo fundamenta en tres razones esenciales. La primera radica en la convergencia de ambas disciplinas en torno a la primacía de la experiencia vivida. Como señala Marion (2002), la experiencia constituye el acceso privilegiado al fenómeno, dado que todo aparecer se funda en la sensibi-

lidad y la corporalidad de la percepción. Mientras la teología espiritual explora la interioridad de la experiencia religiosa y la vida de oración, la fenomenología de la encarnación resalta el papel del cuerpo y los sentidos en la aprehensión de lo divino. La intersección de estos enfoques permite una integración teórica, así como una ampliación del horizonte comprensivo de la relación entre lo humano y lo divino en el misterio de la encarnación.

La segunda, la teología espiritual no se desliga de la materialidad humana, sino que encuentra en ella su ámbito de acción y manifestación. Falque (2014) concibe la encarnación como una revalorización radical del cuerpo, entendiendo la corporalidad como el lugar privilegiado del encuentro con lo divino. Así, para la tradición de la fenomenología encarnada toda experiencia humana—incluida la espiritual—está inexorablemente arraigada en la corporalidad y la materialidad. Al articular ambas perspectivas, se reconoce que la vida de fe no ocurre al margen del mundo sensible, sino que se experimenta y se realiza a través del cuerpo y las vivencias cotidianas, configurando así una espiritualidad profundamente enraizada en la existencia terrenal.

Finalmente, la teología espiritual encuentra en la fenomenología de la encarnación una afirmación de su compromiso con la acción y la transformación. Kearney (2010) sostiene que la fe solo se vuelve auténtica cuando se traduce en praxis, es decir, en una vivencia concreta y activa. Tanto la teología espiritual como la fenomenología encarnada comparten esta orientación hacia la transformación personal y social. Mientras la teología espiritual busca cultivar una vida de fe que impulse a responder activamente a la gracia divina y a encarnar los valores evangélicos, la fenomenología encarnada resalta cómo la experiencia corporal y sensorial moldea nuestra percepción y nuestras acciones en el mundo. Al articular ambas perspectivas, se fortalece una espiritualidad encarnada que no se limita a la contemplación, sino que se expresa en una acción ética y comprometida con la justicia y el bien común.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4997

Teología espiritual encarnada como teología de la acción

Una de las dificultades cruciales que enfrenta el creyente, en el mundo contemporáneo, es la incapacidad para reconocer la identidad en el otro, en el extraño y en el contradictor. Esta falta de sensibilidad, para comprender al prójimo y descubrir nuestro propio perfil, revela una debilidad del yo. Con frecuencia, esto conduce a la asimilación o adopción de una mentalidad sectaria, marcada por la división y el dualismo, en la que la espiritualidad no se encarna en acciones concretas en la persona. En el pasado, la iglesia habitaba un "mundo cristiano" donde se establecían correspondencias culturales, sociales y políticas que fomentaban la reciprocidad y la comprensión mutua (Moltmann, 1975). Sin embargo, con el aumento de la diversidad y el pluralismo en el mundo contemporáneo, la teología espiritual enfrenta desafíos para mantener estas relaciones y ha perdido fuerza en el pensamiento y la acción analógica.

En un mundo cada vez más diverso, tecnológico y centrado en el individuo, es crucial adoptar un enfoque dialéctico que nos permita reconocer y encarnar nuestra identidad en el otro, en el extraño y en el contradictor. El principio de "lo igual se asocia con deseo a lo igual" (Platón, 1994, *Fedón* 74a–75d.) encuentra su equivalente en la máxima platónica "lo igual tiene su reconocimiento por lo igual" (Platón, 1994, *Fedón*, 74a–75d). Desde Platón, el conocimiento se logra a través de lo análogo, lo que implica siempre un *re*conocer. Si comprendemos adecuadamente el principio de encarnación en la teología espiritual, Dios solo puede ser conocido a través de la acción encarnada del espíritu en este mundo. Sin embargo, si este principio restringe el conocimiento solo a lo similar, se dificulta la revelación en el otro, en lo extraño. Por tanto, ampliar nuestra comprensión de la encarnación es esencial para permitir un conocimiento que trascienda lo similar y facilite la comprensión y el reconocimiento en el otro y en lo distinto.

Muchos han hablado de un "giro teológico" (Allen, 2021), en el sentido de la encarnación, cuando se ha integrado a la teología espiritual, algo similar a lo que los filósofos de la tecnología llamaron el "giro empírico" (Moreno et al., 2024). El espíritu se ha convertido en acción a través de la encarnación, por lo que la

experiencia de Dios ocurre, en este caso, en lo que se materializa en el mundo. Ya no podemos quedarnos al margen de la teología espiritual contemplando lo invisible, creyendo que, lo no manifestado, ni situado en el mundo, tenga un lugar en la contemplación de los individuos. Por el contrario, la inmanencia de la revelación de Dios, en los individuos, ocurre en la intimidad de la esencia encarnada, que se fusiona con las acciones que Dios guía en los individuos.

Por estas razones, la teología espiritual encarnada es una teología de la acción, ya que tiene sus fundamentos en un lenguaje natural en el que los individuos y Dios se relacionan, algo similar a una ontología relacional, que permite la aproximación de lo infinito a lo finito, y al lenguaje que facilita la interacción ontológica entre las dos naturalezas (humana y divina) y encuentra su punto de inflexión en la acción. Esto es la teología espiritual encarnada: una teología que incorpora elementos de la fenomenología para fortalecer sus categorías e impresiones de la fe, llevando a los individuos a la acción en la materialidad de la existencia.

La teología espiritual encarnada se fundamenta en la fenomenología encarnada, que subraya la importancia de comprender la experiencia humana desde una perspectiva encarnada y situacional (Escobar & Ballesteros, 2024). Al adoptar este enfoque, se reconoce que, nuestra conexión con lo divino, trasciende las experiencias abstractas o internas, manifestándose a través de nuestras acciones concretas en el mundo. En esencia, la teología en la acción implica que nuestra vivencia espiritual esté estrechamente vinculada a nuestra existencia material y a nuestra interacción con el entorno. Es, en este contexto situacional, donde nuestras acciones adquieren significado y se ponen a prueba, siendo el terreno fértil para manifestar y fortalecer nuestra espiritualidad encarnada (Parra, 2021).

Es así como la teología espiritual encarnada se convierte en una propuesta teológica fundamentada en la fenomenología de la encarnación, la cual busca comprender la apropiación de lo otro como una forma de acción. Este enfoque invita a integrar la espiritualidad con la acción en el mundo, reconociendo la interconexión entre la experiencia espiritual y la vida cotidiana. Fitzpatrick y

Kolodiejchuk (2020) subrayan cómo el encuentro con Cristo, a través de una teología encarnada, impulsa a los creyentes a salir al encuentro de los demás y a participar activamente en la obra de la nueva evangelización.

Esta perspectiva coincide con la visión de Gooder (2019), que habla sobre una espiritualidad bíblica que abarca la totalidad de la persona, incluyendo el cuerpo, y que motiva a vivir la fe de manera palpable en el mundo. La teología espiritual encarnada, por tanto, va más allá de reflexiones abstractas, nos desafía a encarnar nuestra fe a través de acciones concretas que reflejan la acción transformadora de Dios en los demás. Esta integración de la espiritualidad y la acción constituye un testimonio vivo de la presencia divina en el mundo y un llamado a participar activamente en la manifestación del amor y la justicia de Dios.

Al aplicar la fenomenología encarnada a la teología espiritual, nos encontramos con un llamado a la acción transformadora en el mundo. La comprensión de la espiritualidad como una experiencia encarnada nos lleva a reconocer que, nuestra fe, no puede separarse de nuestras acciones en el mundo material. Como señala Maloney (2020), esta perspectiva nos desafía a trascender los límites de la iglesia institucional y a llevar nuestra fe a la vida cotidiana, reconociendo que nuestra experiencia espiritual está ligada a nuestra existencia corporal y a nuestra interacción con el entorno. Además, Oduyoye (2019) aboga por una iglesia que se involucre en la vida cotidiana de las personas, superando la dicotomía entre lo sagrado y lo profano. Desde esta perspectiva, la fenomenología encarnada nos llama a materializar nuestra fe a través de acciones concretas que reflejen el amor y la gracia de Dios hacia los demás.

Así, para comprender la espiritualidad encarnada como una teología de la acción es necesario reconocer que esta se fundamenta en la idea que expresa que, la transformación espiritual, trae consigo una transformación activa en el mundo. Maloney (2020), por ejemplo, expone cómo el camino espiritual es un proceso de transformación integral que nos lleva a involucrarnos en la obra de Dios en el mundo. Este enfoque encuentra eco en las reflexiones de Oduyoye (2019), quien aboga por una iglesia que trascienda las paredes del santuario y se involucre en la vida cotidiana de las personas. De este modo, la teología espi-

ritual encarnada sobrepasa los límites de la institucionalidad para integrarse con aquellos que se convierten en agentes de cambio y justicia en el mundo, actuando como testigos vivos de revelación.

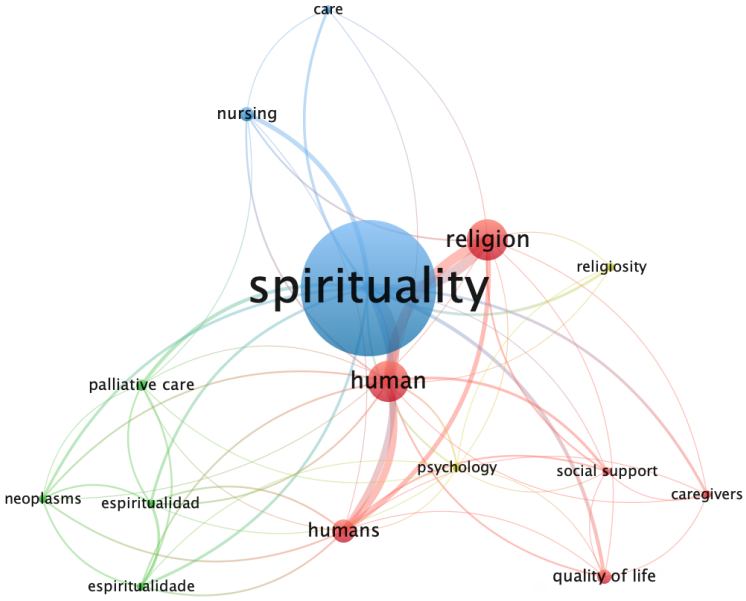
La revelación es el centro de toda teología espiritual, por eso, en el corazón de la teología espiritual encarnada, se encuentra el llamado a vivir el amor de manera concreta en las acciones diarias que materializan la vinculación humana con esa revelación (Gesché, 2017). Para Healy (2021), desde el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, se destaca cómo el amor, en tanto fuerza motriz del universo, nos impulsa a salir de nosotros mismos y a entregarnos al servicio de los demás. Esta visión se alinea con la idea de Rupp (2020), que habla sobre la importancia de reconectar con Cristo a través del amor compartido con los demás. La teología espiritual encarnada nos desafía a amar de manera activa y comprometida, siendo portadores de la presencia transformadora de Dios en el mundo.

La espiritualidad como lugar de encarnación fenomenológica

Entrando ya en los aportes del ejercicio de análisis del trabajo de campo del proyecto de investigación, que sostiene las conclusiones de este artículo, se presentan, a continuación, algunas de las líneas sobre las cuales se puede evidenciar la necesidad de renovar el concepto de teología espiritual, desde los aportes de la fenomenología encarnada. El punto de partida es la comprensión del concepto de la espiritualidad, primero, desde la obtención documental en Scopus, segundo, a partir de los relatos de los sujetos abordados.

Figura 1

Clúster de publicaciones en Scopus



Nota. Creación en VOSviewer desde las publicaciones en Scopus 2019-2024.

El primer aspecto evidente es la ampliación del marco de referencia, principalmente, desde el uso en investigaciones en el área de la medicina. La relación con el carácter de perfección cristiana no es tan relevante en dicho campo, como sí lo es la comprensión de la propia humanidad, esencialmente, en problemas relacionados con el cuidado del paciente terminal, la oncología, la calidad de la vida, el apoyo social y el aspecto psicológico, aunque ello no lleva a desconocer su fuerte conexión con lo religioso.

De ahí que, en primer lugar, se les haya preguntado a los participantes su propia comprensión de la espiritualidad, a partir de una lista predeterminada, que respondía a las diferentes definiciones encontradas en los autores que están sistematizados en los procesos documentales que fundamentaron la construcción del instrumento (Foucault, 1982/1987; Gamarra, 1994; Zohar & Marshall, 2001; Comte-Sponville, 2006; Corbí, 2007; Benavent, 2013; Remolina, 2017; Cuellar & Moncada, 2019; Escobar et al., 2022; Bernardino, 2022). Se brindaron seis opciones de respuesta; a saber,

1) Es el cultivo de la interioridad humana, la búsqueda del conocimiento de sí mismo y el cuidado de sí desde la perspectiva del desarrollo del sentido de la vida.

2) Es la cercanía con un ser superior que se refleja en la vivencia del evangelio y el temor de Dios.

3) El reflejo de una persona buena, piadosa y con profundo contacto con Dios.

4) Ninguna de las opciones da razón de lo que yo considero es la espiritualidad.

5) No conoce el concepto.

6) Es la asistencia a los sacramentos, en especial a la eucaristía y a la vivencia continua de la oración.

La primera opción: "el cultivo de la interioridad humana, la búsqueda del conocimiento de sí mismo y el cuidado de sí desde la perspectiva del desarrollo del sentido de la vida", fue la respuesta con mayor acogida (30,5 %), seguida de "es la cercanía con un ser superior que se refleja en la vivencia del evangelio y el temor de Dios" (21,3 %). En ambas se evidencia que, un poco más de la mitad de los sujetos, tienen categorizada de cierta forma conceptual a la espiritualidad, pues no solo la distinguieron de la fe, sino que, también, supieron diferenciarla del campo de lo ritual.

En ambos sentidos, es posible evidenciar la apertura a la dimensión del sentido, así como también a la trascendente, pues, en palabras del mismo Comte-Sponville (2006): "Somos seres finitos abiertos al infinito ... seres efímeros abiertos a la eternidad; seres relativos abiertos al absoluto. Esta apertura es el espíritu mismo. La metafísica consiste en pensarla; la espiritualidad, en experimentarla, ejercerla, vivirla" (p. 145). Asimismo, se reconoce que existe una vida espiritual y, por tanto, una búsqueda de un significado más profundo en la vida, una conexión con algo más grande que uno mismo y un sentido de trascendencia.

Esto, se evidencia con mayor fuerza a la hora de indagar por los temas que se cree que tienen relación con el cultivo de la dimensión espiritual, pues, siguiendo el orden de frecuencia de mayor a menor, se podrían resaltar categorías tales como "sentido de vida", "autoconocimiento", "fe", "creencias", "relación consigo mismo", "bienestar humano", "relación con un ser superior", "búsqueda de la verdad", "interioridad humana", "cuidado de sí" y "autodeterminación". Si se señala que la menor frecuencia se dio en lo correspondiente a la participación en rituales, se podría afirmar que, la materialización fenomenológica de lo espiritual, esté dada en

> El cultivo del espíritu, de la vida interior. Un cultivo que consiste en proporcionar al espíritu la atención y los cuidados necesarios para su conservación y desarrollo. Hay muchos métodos y formas de espiritualidad. Dichos métodos combinan los aspectos corporales, (ejercicios físicos como el yoga y el zen), los aspectos fisiológicos (como el dominio y regulación de la respiración), los aspectos psicológicos (como el vacío de la imaginación y el pensamiento, como en el budismo), y ejercicios directamente espirituales (como la concentración mental y las variadas formas de meditación, oración y contemplación). (Remolina, 2017, p. 289)

Por otra parte, los estudiantes consideran que es importante el cultivo del sentido de la vida (62,2 %), porque puede contribuir a su bienestar encarnado (Taylor, 2015). Este resultado podría interpretarse como el deseo de fortalecer las relaciones humanas, promover valores éticos y proporcionar un sentido de significado y propósito en la vida (Naranjo & Moncada, 2019). Una conexión espiritual puede fomentar relaciones más profundas y significativas con los demás, basadas en la comprensión, el respeto y la empatía. Así, una mirada más amplia sobre la fenomenología encarnada consiste en valorar que, la espiritualidad, puede proporcionar un sentido de pertenencia a una comunidad que comparte creencias, prácticas o valores similares, lo que puede brindar apoyo y solidaridad en momentos de necesidad. Cultivar el espíritu puede llevar a una mayor comprensión de la existencia humana y su lugar en el universo, así como a tener experiencias de conexión con lo trascendental, lo que puede ofrecer consuelo y esperanza.

Otro resultado que permite entender la materialización fenomenológica de la preocupación de la teología espiritual es la búsqueda del conocimiento de sí mismo o autoconocimiento (52,6 %), valorado como la habilidad de una persona

para reflexionar y ser consciente de sus pensamientos, acciones, emociones y comportamientos, con el propósito de generar un cambio (Benedetto, 2025, p. 20), es allí donde la materialización establece una estrecha relación con la inteligencia emocional y se posiciona como uno de los factores fundamentales para el desarrollo personal y la consecución del bienestar emocional. Al conocer nuestras propias características, emociones y pensamientos, podemos mejorar nuestra relación tanto con nosotros mismos como con nuestro entorno. Por ello, el estudio del autoconocimiento es fundamental en la psicología, ciencia que profundiza para abordar y resolver inquietudes internas.

Aquella materialización fenomenológica permite un diálogo interdisciplinario con la psicología, pues la capacidad humana que busca la construcción del sentido de la vida como proyecto, valor, búsqueda de verdad y concienciación de la sensibilidad humana se configura como fundamental (Grondin, 2012). Autores como Danah Zohar e Ian Marshall (2001) abordan el tema de la inteligencia espiritual:

> La inteligencia con que afrontamos y resolvemos problemas de significado y valores, la inteligencia con que podemos poner nuestros actos y nuestras vías en un contexto más amplio, más rico y significativo, la inteligencia con que podemos determinar que un curso de acción o un camino vital es más valioso que otro. (p. 19)

Este concepto es crucial porque brinda herramientas para encontrar propósito, valor, prospectiva y significado en la vida. Alimenta nuestro bienestar emocional al conectar con lo trascendental, lo que puede conceder una sensación de pertenencia y paz interior. Además, esta forma de inteligencia nos guía en la toma de decisiones éticas y en la formación de valores, lo que contribuye no solo a nuestro desarrollo personal, sino, también, a nuestro crecimiento espiritual.

En este sentido, Frankl (2015) plantea que la vida no se encuentra simplemente en la búsqueda de cosas superficiales, sino en la búsqueda de un propósito más profundo y significativo. Él, argumenta que, incluso en las circunstancias más desafiantes, las personas pueden encontrar sentido al enfrentar sus sufrimientos con coraje y dignidad, y al comprometerse con valores y metas que

trascienden sus circunstancias inmediatas. El sentido de la vida radica, entonces, en descubrir y cumplir con un propósito más allá de uno mismo, incluso en medio de situaciones difíciles.

De esta manera, la teología espiritual, que bebe de los aportes de una fenomenología encarnada, aporta al creyente, pero no solo a su dimensión fiducial apoyada en la catequesis y celebración litúrgica, que, si bien son aspectos importantes en el contexto cristiano, suponen que lo espiritual es un elemento profundo de la constitución humana, que no es una dimensión meramente conceptual, sino, principalmente, vivenciada por el sujeto, que es la materialización de la intuición de lo sagrado, la cual debe ser cultivada indistintamente el sujeto pertenezca o no al mundo de las creencias, ya que es

> la faceta de la praxis humana que propende por el cultivo de la interioridad humana a partir del autoconocimiento y el cuidado de sí en prospectiva de indagación por el sentido de la vida, el cual no es individualista, sino abierto al horizonte de la vida comunitaria que permite un proceso de concienciación, resignificación, emancipación, vinculación y transformación del diario vivir a partir de un ejercicio de autonomía que anhela la verdad y la libertad. (Cuellar & Moncada, 2019 p. 77)

Así, hablar de la espiritualidad como el lugar de la encarnación fenomenológica de la tarea de la teología espiritual no viene a ser un mero enunciado especulativo, sino la concienciación crítica de la incidencia de la dimensión del sentido en la materialización histórica de la experiencia religiosa, en el contexto del mundo de la vida del creyente, a partir de una *praxis* emancipadora que posibilita la búsqueda de perfectibilidad fáctica.

Conclusiones

En el corazón de la teología espiritual, se encuentra la búsqueda de una mejor comprensión de la experiencia humana de lo divino, una búsqueda que se nutre de la riqueza de la fenomenología de la encarnación y piensa el problema de la perfectibilidad humana. Esta perspectiva teológica nos invita a contemplar la presencia activa de Dios en el mundo y en el ser humano, no como una realidad distante e inaccesible, sino como una presencia íntima y cercana que

se manifiesta a través de la vida y la experiencia humanas. La fenomenología de la encarnación nos recuerda que Dios no es una mera idea abstracta, sino una realidad viva y dinámica que se hace presente en la encarnación misma, en la materialidad de la vida humana. Esta comprensión nos lleva más allá de las conceptualizaciones abstractas de la divinidad, para adentrarnos en la experiencia concreta de la presencia divina en la vida diaria.

Desde esta perspectiva, la teología espiritual se vuelve eminentemente práctica, pues propone entender cómo la presencia de Dios en la vida humana impulsa a la acción ética y solidaria en el mundo. Más allá de enfocarse únicamente en la contemplación y la devoción personal, esta disciplina nos invita a encarnar los valores del Reino de Dios en nuestras relaciones interpersonales y en nuestra participación activa en la construcción de un mundo más justo y compasivo.

La teología espiritual, en diálogo con la fenomenología de la encarnación, nos invita a trascender una fe meramente teórica para abrazar una fe vívida y comprometida, en la que cada acción cotidiana refleje nuestra relación con Dios y con los demás. Esta perspectiva permite que, la vida espiritual, se ponga en práctica, lo que cultiva la búsqueda del sentido de la existencia, la autodeterminación, el autoconocimiento y el bienestar de la interioridad humana sin perder de vista la vida comunitaria. De este modo, nuestra espiritualidad se convierte en un camino de transformación personal y social, donde la reflexión sobre la comunión con lo divino nos impulsa a trabajar por el cultivo de la interioridad, la perfectibilidad humana, y la realización del amor y la justicia en el mundo.

Conflicto de intereses

Los autores declaran 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.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4997

Declaración de contribución de autoría

Ismael Leonardo Ballesteros fungió como el Investigador principal del proyecto, cuya labor radicó en la construcción del marco de referencia en lo correspondiente a la categoría de la Teología Espiritual. José Edwar Escobar fungió como coinvestigador, su aporte se materializó en el desarrollo de la perspectiva epistemológica fenomenológica. Ciro Javier Moncada fungió también como coinvestigador y su desempeño en el escrito corresponde al análisis de los datos del trabajo de campo. Los tres autores aportaron en el ejercicio problematizador, en la discusión de los resultados y en la redacción del manuscrito.

Referencias

Allen, B. (2021). Merleau-Ponty: Beauty, Phenomenology, and the 'Theological Turn'. *Theory, Culture & Society*, *38*(3), 71-90. https://doi.org/10.1177/0263276420915268

Benavent, E. (2013). *Espiritualidad y educación social.* UOC.

Benedetto, S. (2025). Fenomenología de la vida religiosa. Teología y método fenomenológico en la obra de Jean Héring y Max Scheler. *Theologica Xaveriana*, 75, 1-24. https://doi.org/10.11144/javeriana.tx75.fvrtm

Bernardino, K. (2022). Espiritualidade aplicada à medicina. *Revista Bioética, 30*(4). 870-882. https://doi.org/10.1590/1983-80422022304577PT

Botero, J., Ruiz, F., Pérez, J., & Moncada, C. (2025). Aportes de la inteligencia espiritual a la educación para la paz en Colombia. *Revista Guillermo de Ockham, 23*(1), pp. 87-104. https://doi.org/10.21500/22563202.6834

Buitrago, F., Nieto-Bravo, J., & Pérez-Vargas, J. (2023). La narrativa e historias de vida como interpelación a la praxis teológica. Aproximación a los relatos del conflicto colombiano. *Theologica Xaveriana, 73*, 1-30. https://doi.org/10.11144/javeriana.tx73.nhvipt

Castañer, M., Camerino, O., & Anguera, M. (2013). Métodos mixtos en la investigación de las ciencias de la actividad física y el deporte. *Apuntes Educación Física y Deportes*, (112), 31-36. http://dx.doi.org/10.5672/apunts.2014-0983.es.(2013/2).112.01

Comte-Sponville, A. (2006). *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios* (J. Terré, Trad.). Editorial Paidós. (Obra original publicada en 2006)

Corbí, M. (2007). *Hacia una espiritualidad Laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses.* Herder.

Cuartas-Gómez, E., Palacio-Duque, A., Ríos-Osorio, L., Cardona-Arias, J., & Salas-Zapata, W. (2019). Conocimientos actitudes y prácticas (CAP) sobre sostenibilidad en estudiantes de una universidad pública colombiana. *Revista U.D.C.A Actualidad & Divulgación Científica*, *22*(2), e1385. http://doi.org/10.31910/rudca.v22.n2.2019.1385

Cuellar, N., & Moncada, C. (Eds.). (2019). *La Educación Religiosa como disciplina escolar en Colombia.* Sello Editorial Unicatólica. https://editorial.unicatolica.edu.co/omp/index.php/Sello_Editorial/catalog/book/53

De Aquino, T. (2001). *Suma Teológica* (F. Barbado, Trad.). BAC.

Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu* (E. Ímaz, Trad.). Fondo de Cultura Económico. (Obra original publicada en 1883)

Downey, M. (1997). *Understanding Christian spirituality* [Entendiendo la espiritualidad cristiana]. Paulist Press.

Escobar, E., Quintero, A., & Moncada, J. (2022). Fenomenología y representaciones sociales como método investigativo para la comprensión teológica de la espiritualidad. *Cuestiones Teológicas*, *49*(111), 190-207. https://doi.org/10.18566/cueteo.v49n111.a03

Escobar, J., & Ballesteros, I. (2024). En busca de lo trascendental: educación religiosa escolar en la fenomenología de la percepción. *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, (71), 105-135. https://doi.org/10.35575/rvucn.n71a6

Falque, E. (2014). *The Metamorphosis of Finitude: An Essay on Birth and Resurrection* [La metamorfosis de la finitud: Un ensayo sobre el nacimiento y la resurrección]. Fordham University Press.

Fernández, V. (2005). *Teología espiritual encarnada: profundidad espiritual en acción. Editorial San Pablo.*

Fitzpatrick, M., & Kolodiejchuk, B. (Eds.). (2020). *Encountering Christ: Theology of the Body and the New Evangelization* [Encontrando a Cristo: Teología del cuerpo y la nueva evangelización]. Pauline Books & Media.

Frankl, V. (2015). *El hombre en busca de sentido.* Herder.

Foucault, M. (1987). *Hermenéutica del sujeto* (Fernando Álvarez-Uría, Trad.). Ediciones de La Piqueta.

García, C. (1994). ¿Qué es la teología espiritual? Intentos de nueva recalificación. *Burgense: Collectanea Scientifica*, *34*(1), 303–319.

García, C. (2002). *Teología espiritual contemporánea*. Monte Carmelo.

Gargiulo, M., & Vázquez, S. (2022). Inconmensurabilidad: un obstáculo para la integración de la psicoterapia y la espiritualidad. Los padres del desierto como paradigma epistemológico superador. *Revista Colombiana de psiquiatría, 51*(4), 342-350. https://doi-org.crai-ustadigital.usantotomas.edu.co/10.1016/j.rcp.2020.12.003

Gesché, A. (2017). *La teología.* Ediciones sígueme.

Gilson, E. (1943). *Théologie et histoire de la spiritualité*. Paris. Conferencia con ocasión de la inauguración de la cátedra de Teología y de Historia de la espiritualidad en el Instituto Católico de París.

Gooder, P. (2019). *Body: Biblical Spirituality for the Whole Person*. Baker Academic.

Gamarra, S. (1994). *Teología Espiritual.* Biblioteca de Autores Cristianos.

Grondin, J. (2012). Hablar del sentido de la vida. *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana, 17*(56), 71-78. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27921998008

Guerra, A. (1980). Teología espiritual, una ciencia no identificada. *Revista de Espiritualidad.* 156-157 (39), 335-413. http://www.revistadeespiritualidad.com/index.php?Seccion=verportada&Id=109

Guerrero, R., Lenise, M., & Ojeda, M. (2016). Reflexión crítica epistemológica sobre métodos mixtos en investigación de enfermería. *Enfermería Universitaria, 4*(13), 246-252. http://dx.doi.org/10.1016/j.reu.2016.09.001

Guerrero-Rubio, A. Pérez-Vargas, J., & Nieto-Bravo, J. (2023). Arte religioso, experiencia de fe y evangelización. *Guillermo de Ockham*, 21(2). https://www.redalyc.org/journal/1053/105375685020/html/

Guibert, J. (1943). *Leçons de Théologie Spirituelle I* [Lecciones de Teología Espiritual]. Apostolat de la Prière.

Healy, M. (2021). *The Ecstasy of Love in the Thought of Thomas Aquinas: Scepter of the Kingdom* [El éxtasis del amor en el pensamiento de Tomás de Aquino: Cetro del Reino]. T&T Clark.

Heerinckx, J. (1931). *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam* [Introducción a la teología espiritual, ascética y mística]. Taurini-Romae.

Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Ediciones Sígueme.

Justo, E. (2020). *Después de la modernidad: la cultura posmoderna en perspectiva teológica.* Sal Terrae.

Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy.* Second book: General Introduction to a pure phenomenology. Martinus Nijhoff Publishers.

Kearney, R. (2010). *Anatheism: Returning to God after God*. *Insurrections: Critical Studies in Religion, Politics, and Culture* [Anateísmo: Volver a Dios después de Dios. Insurrecciones: Estudios críticos en religión, política y cultura]. Columbia University Press.

Loane, J., & Tudor, K. (2023). Family-centered therapy: Implications of Pacific spirituality for person-centered theory and practice [Terapia centrada en la familia: Implicaciones de la espiritualidad del Pacífico para la teoría y práctica centrada en la persona]. *Person-Centered & Experiential Psychotherapies, 22*(1), 58-76, https://doi.org/10.1080/14779757.2022.2100812

López, C. (2023). *La dimensión cosmoteándrica de la muerte. Budismo y cristianismo en diálogo.* Herder.

Lorenzini, E. (2017). Investigación de métodos mixtos en las ciencias de la salud. *Revista Cuidarte, 8*(2), 1557-1560. http://dx.doi.org/10.15649/cuidarte.v8i2.406

Mahecha, G., López, C., & Cubillos, H. (2023). Relación aportante entre autoetnografía y formación espiritual: pedagogía de la espiritualidad. En C. Moncada y C. Pinto (Ed.), *Perspectivas etnográficas de la investigación: reflexiones metodológicas* (pp. 73-116). Ediciones USTA. http://hdl.handle.net/11634/51588

Maloney, G. (2020). *The Mystic and the Spiritual Path: A Christian Spirituality of Transformation* [El místico y el camino espiritual: Una espiritualidad cristiana de transformación]. Paulist Press.

Marion, J-L. (2002). *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness (Cultural Memory in the Present)* [Ser dado: Hacia una fenomenología de la donación (La memoria cultural en el presente)]. Standford University Press.

McMinn, M., & Hall, T. (2000). Christian spirituality in a post-modern era [Espiritualidad cristiana en un contexto posmoderno]. *Journal of Psychology and Theology*, *28*(4), 251-253. https://doi.org/10.1177/009164710002800401

Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción* (J. Cabanes, Trad.). Ediciones Península.

Moncada, C., & Pérez, J. (2023). Etnografía y narrativas transmedia en la educación. En C. Moncada y C. Pinto (Eds.), *Perspectivas etnográficas de la investigación: reflexiones metodológicas* (pp. 120-160). Ediciones USTA. http://hdl.handle.net/11634/51588

Moncada, C., López, C., Escobar, J., & Quintero, F. (2023). Teología, fenomenología y representaciones sociales: un ejercicio investigativo e interdisciplinar del teólogo. *Theologica Xaveriana*, *73,* 1-28. https://doi.org/10.11144/javeriana.tx73.tfrs

Moltmann, J. (1975). *El Dios Crucificado. La Cruz de Cristo como Base y Crítica de toda Teología Cristiana*. Ediciones Sígueme.

Moreno, J., Díaz, O., Escobar, J., & Pérez Peña, N. (2024). *Ética de las tecnologías: Análisis crítico de perspectivas.* Ediciones USTA.

Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo.* Gedisa.

Naranjo, S., & Moncada, C. (2019). Aportes de la Educación Religiosa escolar al cultivo de la espiritualidad humana. *Educación y Educadores*, *22*(1), 103-119. https://doi.org/10.5294/edu.2019.22.1.6

Oduyoye, M. (2019). *Beyond Stained Glass: Transforming the Church from Sanctuary to Schoolhouse* [Más allá de las vidrieras: Transformando la iglesia de santuario a escuela]. Wipf and Stock Publishers.

Panikkar, R. (1999). *La intuición cosmoteándrica*. Editorial Trotta.

Parra, A. (2021). *Dicen pero no hacen. Teología de la Acción.* Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Pérez, J., Ramírez, J., & Rojas, J. (2020). La investigación documental como sustento de la investigación social y educativa. En. J. Pérez y J. Nieto: *Reflexiones Metodológicas de investigación educativa: Perspectivas sociales,* (pp. 105-135). Ediciones USTA.

Pérez, J., Moncada, C., & Hoyos, C. (2022). Representaciones Sociales y narrativas sobre la Educación Religiosa Escolar. *Veritas,* (52). 95-114. https://doi.org/10.4067/S0718-92732022000200095

Platón. (1994). *Fedón* (F. Eggers Lan, Trad.). Gredos. (Original del siglo IV a. C.)

Pordeus, L., & Gonçalves, T. (2022). Espiritualidade e religiosidade: influência na terapêutica e bem-estar no câncer. *Revista Bioética, 30*(4), 883-891. https://doi.org/10.1590/1983-80422022304578PT

Rahner, K. (1994). *Spirit in the World* (W. Dych, Trans.) [Espíritu en el mundo]. Continuum. (Original work published 1957)

Rahner, K. (2012). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Herder Editorial.

Remolina, G. (2017). *Los fundamentos de una ilusión. ¿Dios y la religión, ilusión o realidad?* Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Rupp, J. (2020). *Jesus in the Heart: Reconnecting with Christ and Others* [Jesús en el corazón: Reconectando con Cristo y con los demás]. Loyola Press.

Santamaría, J. (2018). Teología de la realidad histórica. Apropiación epistémica desde Ignacio Ellacuría, *Theologica Xaveriana*, *186,* 1-29. https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.trhaei

Stacciarini, J., & Cook, C. (2015). La aplicación efectiva de la investigación usando métodos mixtos. *Enfermería Universitaria*, *12*(3), 99-101. http://dx.doi.org/10.1016/j.reu.2015.04.005

Taylor, Ch. (2014). *La era secular* (R. García y M. Ubaldini, Trad.). Gedisa.

Taylor, B. (2015). The Hierarchical Model of Motivation: A Lens for Viewing the Complexities of Motivation [El modelo jerárquico de la motivación: una perspectiva para comprender las complejidades de la motivación]. *Performance Improvement*, *54*(4), 34-42. https://doi.org/10.1002/pfi.21475

Zohar, D., & Marshall, I. (2001). *Inteligencia Espiritual: la inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe.* Plaza & Janes Editores S.A.

Forma de citar este artículo en APA:
Ocampo Ponce, M. (2025). Redes neuronales artificiales (RNA) a la luz de las relaciones entre la inteligencia y la voluntad humanas en Santo Tomás de Aquino. *Perseitas, 13*, 310-334. **DOI:** https://doi.org/10.21501/23461780.5006

REDES NEURONALES ARTIFICIALES (RNA) A LA LUZ DE LAS RELACIONES ENTRE LA INTELIGENCIA Y LA VOLUNTAD HUMANAS EN SANTO TOMÁS DE AQUINO[a]

Artificial Neural Networks (ANN) in the light of the relationships between human intelligence and the will in Saint Thomas Aquinas

Artículo de investigación.
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5006

Recibido: junio 17 de 2024. Aceptado: enero 20 de 2025. Publicado: mayo 30 de 2025

Manuel Ocampo Ponce[*]

[a] Este artículo forma parte del proyecto de investigación: "Transhumanismo bioprogresista extropianista, posthumanismo y bioconservadurismo, desde la perspectiva realista de Tomás de Aquino" realizado en el Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana, Guadalajara, México.

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

OPEN ACCESS

Resumen

El conocimiento humano es una realidad difícil de abordar debido a que involucra distintas facultades, tanto cognoscitivas como apetitivas, en las que intervienen procesos biológicos y espirituales. No obstante, últimamente se ha intentado emular, mediante modelos computacionales, las funciones cerebrales que condicionan este conocimiento. Es lo que dentro de la Inteligencia Artificial (IA) ha sido denominado como redes neuronales artificiales (RNA). Sin embargo, es necesario indagar hasta qué punto las redes neuronales coinciden con dichos procesos cognoscitivos. El presente trabajo está encaminado a estudiar las innovadoras redes neuronales a la luz de las relaciones entre el intelecto y la voluntad humanas en el proceso del conocimiento. Se ha considerado oportuno hacerlo desde la perspectiva de santo Tomás de Aquino debido a que es un autor que recoge, sintetiza y desarrolla magistralmente toda la herencia cultural clásica y medieval en torno al tema del conocimiento.

Palabras clave

Facultad; Inteligencia; Inteligencia artificial; Redes neuronales; Voluntad.

Abstract

Human knowledge is a difficult reality to address, as it involves different faculties, both cognitive and appetitive, in which biological and spiritual processes are involved. In recent times, however, human beings have tried to emulate, through computational models, the brain functions that underlie human knowledge. This is what within Artificial Intelligence (AI) has been called artificial neural networks (ANN). Nonetheless, it is necessary to examine to what extent neural networks coincide with human cognitive processes. The objective of this work is to study innovative neural networks in light of the relationships between human intellect and the will in the process of knowledge. We have considered it appropriate to do so from the perspective of Saint Thomas Aquinas because he is an author who collects, synthesizes and develops the entire classical and medieval cultural heritage around the topic of knowledge.

Keywords

Artificial intelligence; Faculty; Intelligence; Neural networks; Will.

Estado de la cuestión

El cerebro humano de un adulto, de un volumen aproximado de 1.350 cm^3 y un peso de 1.500 g, contiene cerca de 20 billones de neuronas (Pakkenberg & Gundersen, 1997, pp. 312-320) y evolutivamente es considerablemente mayor que el de cualquier prehomínido o primate cercano al hombre (Stephan et al., 1981, pp.1-29) del que nos hemos separado hace más de 7 millones de años (Brunet et al., 2007, pp.260-267). Las diferencias entre los parientes más cercanos del hombre, como el *Pan paniscus* y el *Pan troglodytes,* son morfológicas (físico-químicas), cognitivas y culturales, y pueden ser atribuidas biológicamente a la evolución que les ha permitido la adaptación a un entorno constantemente cambiante (Rosales-Reynoso et al., 2018, p. 258).

> Entre los principales mecanismos genéticos que se han relacionado con la evolución del cerebro humano se encuentran: a) la selección positiva en regiones codificantes de proteínas del genoma que conducen a cambios en las secuencias de proteínas existentes; b) la duplicación y la deleción de genes, y c) los cambios a través de la evolución en regiones no codificantes del genoma, especialmente en las secuencias reguladoras en *cis* que dan lugar a la expresión de genes alterados. (Rosales-Reynoso et al., 2018, p. 259)

Existen otros cambios y diferencias como el del direccionamiento de los axones de las neuronas desde el cerebro hasta la médula espinal, y otros más que nos hacen ver que las diferencias biológicas entre el hombre y los primates más evolucionados son significativas y responden a causas más profundas que es necesario indagar (Rosales-Reynoso et al., 2018, p. 262).

Aun desde la neurobiología, no se ha podido saber el porqué de un órgano cognoscitivo tan peculiar, sobre todo cuando lo comparamos con el cerebro de otros primates más evolucionados y homínidos ancestrales; tampoco se sabe cuándo nuestro cerebro comenzó a ser un cerebro humano (Zapata Yance, 2009, p. 115; Rosales-Reynoso et al., 2018, p. 262).

No es posible saber, desde las ciencias experimentales, qué es lo que hace que un humano piense, aun cuando se conozcan los procesos bioquímicos que intervienen como condiciones del pensamiento humano. Por otra parte, es

necesario contemplar que en los procesos de conocimiento humano no solo interviene la inteligencia, sino también la facultad apetitiva superior del hombre, que es la voluntad e incluso otras facultades sensitivas (Astorquiza, 2008, p. 117) que se encuentran en otros primates, pero que no se encuentran en las máquinas.

En cuanto al conocimiento humano relacionado con su aspecto físico y bioquímico, y en términos muy generales, los procesos cerebrales se llevan a cabo gracias a la unidad funcional del sistema nervioso que es la neurona y que está constituida por un cuerpo neuronal, dendritas y axones que permiten la transmisión de información para sentir, pensar y actuar. La sinapsis permite que señales eléctricas pasen de una neurona a otra mediante impulsos eléctricos, esta hace que se liberen neurotransmisores que viajan del axón de una neurona hasta la hendidura sináptica, donde se produce la sinapsis que puede ser eléctrica o química (Hall, 2021, p. 341).

El conocimiento de esos mecanismos bioquímicos del cerebro humano ha permitido que la biotecnología, junto con la ingeniería, desarrollen sistemas que emulan algunas de las funciones cerebrales y que quedan incluidas entre lo que se ha denominado inteligencia artificial (IA). Una de esas tecnologías ha sido llamada red neuronal artificial (RNA). "Una red neuronal es un modelo de computación cuya estructura de capas se asemeja a la estructura interconectada de las neuronas en el cerebro con capas de nodos conectados" (MathWorks, s.f., párr.1). Se trata de modelos matemáticos computacionales formados por su capa de entrada, algunas capas de salidas y otras capas ocultas, conformadas por neuronas artificiales interconectadas por sinapsis con un peso respectivo, y cuyo funcionamiento simula el comportamiento del cerebro humano (Incio Flores et al., 2021, p. 108).

Los procesos se basan en algoritmos o programas informáticos que aprenden imitando el aprendizaje neuronal biológico mediante procesos de señales compartidas por sinapsis que conectan neuronas, cuya información es analizada y procesada por procesos electroquímicos (Castaneda et al., 2023, p. 53). Los axones transmiten *data* e información a las neuronas que procesan la información, tal y como sucede en el cerebro humano. Dichas redes también emulan

el aprendizaje mediante un entrenamiento basado en repeticiones (Amershi et al., 2005) y se utilizan para predecir resultados en muchos ámbitos, entre los que se encuentra: el ámbito educativo, el comportamiento de materias primas y sus propiedades mecánicas, el pronóstico de eventos futuros, el incremento de utilidades, la disminución de errores, la mejora de la calidad de los productos, y la resolución de problemas complejos, entre otros.

El funcionamiento de las redes neuronales artificiales consiste en que las redes neuronales procesan y comparten información entre sí mediante conexiones de red que además se clasifican en *pesos de importancia* (González et al., 2021, p. 96). Una de las ventajas es la capacidad de clasificar y agrupar datos a gran velocidad, de aprender de la experiencia y generalizar a partir de casos anteriores a otros posteriores, de separar o abstraer características esenciales partiendo de entradas que representan información irrelevante (Matich, 2001, p. 8). Dentro de las más antiguas están el perceptrón creado por Frank Rosenblatt en 1958 (Matich, 2001, p. 6), los perceptrones multicapa (MLP), las redes neuronales convolucionales (CNN) y las redes neuronales recurrentes (RNN).

Otras ventajas que ofrecen son: el aprendizaje adaptativo, la auto-organización, la tolerancia a fallos, la operación en tiempo real y la facilidad para ser insertadas dentro de la tecnología existente (Matich, 2001, p. 8). Todas estas afirmaciones y ventajas resultan muy prometedoras. Sin embargo, hemos visto que aun la neurociencia ha declarado que, en el ámbito del conocimiento humano, hay muchas preguntas por contestar. También hemos resaltado la importancia de considerar que en los procesos de conocimiento humano no solo interviene la inteligencia, sino también la voluntad y otras facultades.

Ese es el motivo por el que pensamos que es conveniente precisar algunos puntos fundamentales que puedan aportar, a la biología y a la tecnología que la emula, elementos que ayuden a determinar el estatuto ontológico de la parte biológica y tecnológica a la vez que nos permitan precisar si, mediante las redes neuronales artificiales, podríamos lograr una verdadera inteligencia capaz de

abstraer o separar la esencia de las cosas sensibles, hacer juicios e inferencias para obtener conclusiones nuevas, es decir, pensar, y luego generar actos libres para discernir con libertad y responsabilidad.

Hemos pensado importante rescatar algunos fundamentos relacionados con la esencia o naturaleza de la inteligencia y la voluntad humanas desarrollados por santo Tomás de Aquino en el siglo XIII d.C., que ha integrado elementos clásicos y medievales de perenne validez, para que nos ayuden a determinar el estatuto ontológico de la inteligencia humana, de su relación con la voluntad, con la biología y las redes neuronales artificiales (RNA), como una de las tecnologías fundamentales en el desarrollo de lo que se ha denominado IA.

Para lograr ese objetivo, es necesario hacer un esfuerzo que consiste en la integración de los conceptos filosóficos con los conceptos biológicos y tecnológicos pertenecientes a contextos históricos y culturales muy distintos, pero que, por su perenne validez, aportan elementos muy importantes que es conveniente rescatar e integrar para una valoración filosófica objetiva.

La producción de conceptos universales frente a la neurociencia y la biotecnología

En efecto, en el siglo XIII, cuando aún no se conocía la neurona como unidad funcional del sistema nervioso, ni se vislumbraba una tecnología capaz de emular algunas de las funciones cerebrales, santo Tomás de Aquino aprovechó la teoría de la potencia y el acto, formulada por Aristóteles, y varios conceptos que se desarrollaron en el diálogo del cristianismo con la filosofía clásica para resolver, mediante dichos conceptos, la discusión sobre la capacidad del intelecto para producir conceptos universales en un mundo de realidades singulares y concretas, así como la relación entre las facultades cognoscitiva y volitiva superiores del hombre.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5006

Santo Tomás logra un intelectualismo moderado al descubrir el valor y la preeminencia que les corresponde a la inteligencia y a la voluntad, superando el relativismo y el voluntarismo, a la vez que logrando una profundidad que no ha podido ser superada en los siglos posteriores, aun con el desarrollo de la neurociencia y de la biotecnología.

Evidentemente, la discusión filosófica del siglo XIII no giraba en torno a las ciencias experimentales y a la tecnología, sino que se caracterizaba por una fuerte influencia platónica proveniente de los seguidores de san Agustín que traía como consecuencia la prioridad del bien respecto a la verdad, es decir, de la facultad espiritual apetitiva sobre la cognoscitiva, en Dios y en los hombres, tal y como lo exponía san Agustín (De Hipona, 1958, XXII, 29).

Pero esa no era la única consecuencia de la influencia platónica. Otras consecuencias del platonismo fueron la unión accidental del alma en relación con el cuerpo, así como el hecho de que un cuerpo está compuesto por una pluralidad de formas sustanciales, la composición de materia y forma en los entes sustanciales espirituales, las razones seminales, así como la afirmación de que el alma y sus potencias o facultades son sustancialmente idénticas (De Hipona,1956, IX, c.4). No obstante, la consecuencia del neoplatonismo que impacta más directamente el objetivo de este trabajo, es la de la iluminación divina para explicar el conocimiento humano propuesta por san Agustín (De Hipona, 1958, X, c.2), y que fue superada por santo Tomás mediante una visión rigurosamente filosófica.

Para resolver el interrogante que resulta del hecho de que, a partir del conocimiento de entes singulares, materiales y concretos, el intelecto produce conceptos universales y abstractos, san Agustín proponía la iluminación divina procedente actual y directamente de Dios para ver todo lo espiritual que hace posible el conocimiento humano (De Hipona, 1956, XII, c; De Hipona, 2022, I, c.1). Sin embargo, en los siglos XII y XIII d.C. ya había quienes mezclaban la abstracción de Aristóteles, para el conocimiento de la realidad sensible, con la iluminación agustiniana, para el conocimiento de las realidades espirituales. También había quienes conservaban un platonismo y un agustinismo centrado en la iluminación divina como fuente de todo conocimiento.

En el siglo XIII, habían muchos otros problemas que impactaban en la concepción del conocimiento, así como su relación con el ser, entre los que destacan: el del intelecto agente separado, de Aristóteles y Averroes; la separación entre la fe y la razón y, por lo tanto, entre la filosofía y la teología; así como la unión entre el cuerpo y el alma, que santo Tomás sostiene como unión sustancial en el libro II del *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo* (Aquino, 2015, II, d.19, q.1, a.1, sol.) y en la *Suma Teológica* (Aquino, 1994, I, q.75, a.4, resp.), entre otras de sus obras.

Lo importante es que santo Tomás fue capaz de resolver todos esos problemas con respuestas de validez filosófica, por medio de la aplicación de la teoría aristotélica del acto y la potencia, en un tiempo en que, aunque la neurociencia y la biotecnología estaban ausentes, ya se consideraba la relación ontológica entre lo corpóreo y lo espiritual. Esta perspectiva, que considera la relación entre el cuerpo y el alma, puede aplicarse actualmente, no solo al ámbito de la neurociencia, sino de la inteligencia artificial, permitiéndonos una visión más precisa, con una mayor profundidad y más completa de la realidad al integrar los elementos filosóficos con los de las ciencias experimentales.

Unidad sustancial entre lo sensible y lo espiritual, y su relación con las redes neuronales de la IA

Ya decíamos que santo Tomás no estuvo de acuerdo con el platonismo agustiniano que proponía la teoría de la iluminación. La propuesta de santo Tomás incorporaba y perfeccionaba la doctrina aristotélica del intelecto posible y del intelecto agente en la que, en este mundo, todo conocimiento natural y racional, es obtenido de las cosas sensibles (Aquino, 2007, II, 62, 66, 73, 76; III, 84). Santo Tomás recuerda que para Aristóteles el intelecto es como una tabla lisa y que en él no hay absolutamente nada que no provenga de los sentidos (Aquino, 1994, I, q.84, 85, 97, 88), de modo que el intelecto humano no tiene ningún conocimiento debido a que está en potencia de todas las formas espirituales, así como la materia prima se encuentra en potencia respecto a todas las formas sensibles (Aquino, 1994, I, q.79, a.2; q.84, a.3).

Santo Tomás resalta el hecho de que las imágenes son necesarias para el conocimiento, pero al mismo tiempo destaca que, en su operación, el intelecto no depende totalmente y de manera absoluta de la materia, aun cuando algunas lesiones orgánicas de los sentidos puedan afectarlo hasta el punto de impedir el pensamiento (Aquino, 1994, I, q.84, a.7).

Eso es debido a la unión sustancial o hipostática entre el cuerpo y el alma (Aquino, 2007, II, 54, 55) que implica la unión de lo espiritual con lo sensible de modo que, aunque en la actividad intelectual intervienen funciones orgánicas, el objeto propio del intelecto humano son las esencias abstraídas de las cosas sensibles con las que posteriormente el intelecto realiza juicios y raciocinios (Aquino, 1994, I, q.85, a.6; q.88, a. 1-3). Es así que la verdad o el error se llevan a cabo en la segunda operación de la mente humana que es el juicio, y que consiste en unir conceptos (Aquino, 1994, I, q.85, a.6).

Para santo Tomás las esencias, que son separadas de las cosas sensibles por el intelecto, son necesarias, universales e intemporales y en cuanto separadas o abstraídas están, de alguna manera, fuera del espacio, del tiempo, de la materia y del principio de contingencia (Aquino, 2005, q.5, a.9, ad.16). Por ese motivo, si queremos entender los procesos de la IA bajo la perspectiva de santo Tomás y en su relación con los procesos del intelecto humano, es necesario superar una visión materialista y comprender que todo conocimiento humano está en dependencia de la universalidad e inmutabilidad necesaria de las esencias de las cosas.

Lo anterior es debido a que la evidencia inmediata e intrínseca de los primeros principios que el intelecto humano conoce espontáneamente, al entrar en contacto con la realidad sensible, radica en esa inmutabilidad necesaria (Aquino, 1994, I, q.17, a.3, ad.2). De eso se sigue que, para que haya verdad en el ámbito del conocimiento, la inteligencia humana debe adecuarse a la esencia o naturaleza de las cosas tal y como santo Tomás lo menciona en el libro I del *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo* (Aquino, 2002, d.19, q.5, a.2, ad.2), a la vez que estas, las cosas, se adecúen a las razones eternas del intelecto divino (Aquino, 2007, I, 54).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5006

Para santo Tomás las esencias, incluida la esencia del intelecto humano, son imagen del intelecto divino y por eso considera que el intelecto es como una luz que brilla (Aquino, 1994, I, q.88, a.3, ad.1)[1], pero este brillo proviene de la facultad o potencia activa, que es el intelecto humano. Lo que en la propuesta platónico-agustiniana se atribuye a la luz divina, en santo Tomás es el alma espiritual humana como forma substancial (*esse*) la que opera a través de sus facultades. De modo que, para que el conocimiento intelectual humano sea posible y cierto, se requieren dos cosas: el intelecto y las especies inteligibles abstractas (Aquino, 1994, I, q.84, a.5; Aquino, 2007, III, 47).

Santo Tomás sostiene que el intelecto tiene como objeto común con otros intelectos superiores, el ser, es decir, la verdad. Pero por ser limitado por la materia, alcanza su objeto discursivamente y a partir de lo sensible. La manera propia de conocer la verdad, el objeto propio del intelecto, es a partir de las especies separadas o abstractas que le presentan las esencias de las cosas sensibles. Aquí hay que precisar que, como las especies son las mismas cosas en el intelecto humano, eso hace que su conocimiento sea infalible.

La abstracción de las especies sensibles tiene infalibilidad aun cuando se puedan presentar errores en el juicio y en el raciocinio (Aquino, 1994, I, q.85, a.6). Es evidente que esa actividad fundamental del intelecto humano no puede ser realizada por las RNA debido a que su forma substancial es una forma material y no espiritual. Las formas materiales solo poseen potencia pasiva y no poseen facultades o potencias activas tal y como se verá más adelante.

Pero, además, por el hecho de que, en el juicio o raciocinio, la actividad intelectual humana pueda fallar, no significa que no podamos tener certeza de la verdad, pues contamos con el criterio de verdad que es la evidencia y que consiste en la indudable adecuación del intelecto humano a la cosa. Es la evidencia objetiva la que otorga al hombre la certeza de que la cosa corresponde al concepto que el intelecto produce, ya que el concepto es la transformación intencional que el intelecto sufre en la cosa que está en él por modo de especie (Aquino, 1994, I, q, 85, a.6). De hecho, del proceso de simple aprehensión o abs-

[1] "Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae". "Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada en la que están contenidas las razones eternas". (Aquino, 1994, I, q.84, a.5).

tracción y de la comparación del intelecto obtenemos los axiomas evidentes e indubitables por sí mismos. Por eso, los axiomas o primeros principios ofrecen al entendimiento humano la más perfecta e indubitable certeza cognoscitiva (Aquino, 2016, q.11, a.1, ad.13). Pero todo eso implica un proceso que va de lo sensible a lo espiritual, así como de lo singular a lo universal.

Como se puede ver, santo Tomás supera la propuesta de san Agustín al no limitarse a la seguridad subjetiva de una iluminación divina, sino que se fundamenta en las esencias de las cosas sensibles que obtiene del ejemplarismo; santo Tomás une el orden lógico, el físico y el abstracto-metafísico para resolver el problema del conocimiento (Ocampo Ponce, 2019, p. 9) garantizando la certeza de los principios, de las proposiciones y de las pruebas que son lógicamente necesarias y universales debido a que tienen como causa la necesidad e inmutabilidad interna de las esencias de las cosas sensibles que a su vez se fundamentan en el espíritu de Dios.

Por otra parte, santo Tomás considera que el mundo físico, cuyo ser es participado por Dios conforme a sus ideas eternas, contiene un orden de la finalidad que es alcanzado por la inteligencia humana, en la medida que cada cosa del mundo cumple con la ley natural que es ley eterna en cuanto es establecida por Dios. Santo Tomás integra el orden físico y el metafísico ofreciendo una visión filosófica realista. Parte del mundo sensible para la obtención de los conceptos mediante la abstracción de las naturalezas o esencias, gracias a la especie inteligible que se encuentra potencialmente en las imágenes sensibles (Aquino, 1994, I, q. 79, a.3) y que el intelecto agente tiene la capacidad de separar (Aquino, 1994, I, q.78, a.1).

Cada una de las cosas materiales posee su propia esencia, compuesta de materia y forma, que es necesaria e inmutable y que es lo que le determina a ser de un modo que, además, contiene los elementos comunes a un grupo de entes que están conformados por esa esencia o naturaleza. El intelecto agente o activo, por ser potencia activa o facultad, tiene la capacidad real de depurar aquello inteligible que obtiene de la imagen, o fantasma, actualizando o

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5006

poniendo en acto la especie sensible tornándola inteligible en acto. Ese proceso es imposible para un artefacto que solo es potencia pasiva o capacidad pasiva para recibir las instrucciones dadas por una inteligencia.

En el intelecto humano la especie inteligible en acto se encuentra en un modo de ser distinto y superior al sensible, pues se trata de la misma esencia depurada sin que eso signifique que el intelecto le proporcione un contenido nuevo a la manera kantiana o idealista. De hecho, santo Tomás aclara que el conocimiento espiritual no es causado por el conocimiento sensible (Aquino, 1994, I, q.84, a.6)[2], pero la necesidad e inmutabilidad de las esencias que se encuentran de una manera objetiva en las cosas, tampoco es causada por el intelecto. Esas notas comunes o universales están en las cosas y el intelecto las separa de las cosas.

Santo Tomás descubre la especie sensible que el intelecto agente depura de la sensibilidad tornándola inteligible en acto. De modo que podemos decir que la cosa conocida se encuentra, por modo de especie inteligible, formalmente e intencionalmente en el intelecto en el que se imprime, transformando ese intelecto en la cosa conocida, es decir, produciendo un concepto. Eso solo es posible porque el intelecto agente, que es una potencia activa o facultad, cuenta con la capacidad real de depurar lo inteligible que hay en lo sensible. Hay que insistir en que la máquina no es capaz de esa operación, porque es solo potencia pasiva.

Abstraer una esencia para que se convierta en una especie impresa, no es un resumen a la manera de una reducción fenomenológica o a partir de fenómenos que tienen algo en común y que puede ser resumido por un algoritmo basado en una estadística, sino que consiste en separar aquello inteligible y universal que hay en lo sensible o singular lo cual solo es alcanzable para una potencia activa.

Es así como la propuesta de santo Tomás garantiza el conocimiento objetivo al integrar lo sensible con lo inteligible, así como los órdenes lógico y ontológico. Siguiendo a Aristóteles sostiene que la fuente del conocimiento humano es la

[2] "Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae". "No puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino que, en cierto modo, es la materia de la causa". (Aquino, 1994, I, q.84, a.6).

experiencia sensible, pero aporta mucho más al descubrir la especie sensible que el intelecto torna inteligible en acto. Eso es lo que hace al hombre muy superior no solo respecto a las máquinas, sino a los prehomínidos y a otras especies animales cercanas al hombre.

Esa aportación nos deja ver que la unidad de alma y cuerpo como acto y potencia y como forma y materia, hace que el alma humana y sus operaciones, dependan de la actividad del cuerpo, pero no se limiten a la actividad del cuerpo, pues eso no impide que, en el caso del conocimiento humano, se realicen operaciones que no requieren ser causadas por un órgano corporal.

En este mundo, el conocimiento humano depende de la realidad sensible, pero no se limita a ella (Aquino, 1994, I, q.84, a.7). Por esa razón, aunque las redes neuronales emulen las operaciones físico-químicas y biológicas, que constituyen la condición del conocimiento humano, estas no son realmente inteligencia, pues la inteligencia es una potencia activa que supera el orden físico o material al ser capaz de abstraer las esencias universales de los entes singulares sensibles.

En el compuesto hilemórfico hay una única forma sustancial que es acto de ser y que es la causa remota del conocimiento. La materia es pura potencia, por lo que la forma o alma es el acto de ser (*esse*) en el hombre, al igual que en todo ente corpóreo. El intelecto también está en potencia de todo aquello que puede conocer, pero se trata de una potencia que no solo es pasiva sino también activa y que, como *accidente cualidad*, recibe el ser del compuesto sustancial de materia (potencia) y forma (*esse*), siendo esta última la causa eficiente que hace posible a la inteligencia y el conocimiento. La parte física de los procesos cognoscitivos que imitan las redes neuronales artificiales constituye un gran avance tecnológico capaz de proporcionar grandes beneficios en cuanto reproduce algunos de los procesos físicos que condicionan el conocimiento humano. De ese modo realizan muchas operaciones de gran valor, basadas en el procesamiento de datos, pero distan de ser una facultad intelectual, en cuanto adolecen de aquello que realmente es causa eficiente del conocimiento intelectual.

Relaciones sujeto-objeto e inteligencia artificial

Santo Tomás desarrolló la propuesta de Aristóteles que consideraba que el sujeto de las potencias sensibles es el compuesto hilemórfico. Si en los actos que realiza el alma hay una distinción real, esos actos suponen facultades o potencias activas como principios inmediatos y realmente distintos. De modo que, el principio próximo de la actividad son las facultades o potencias activas (Aquino, 1999, a.12), mientras el alma como forma substancial del cuerpo, es el principio remoto.

La forma sustancial del cuerpo que es el alma y sus facultades que son accidentes, no se identifican sustancialmente (Aquino, 1994, I, q.77, a.1). El alma por ser acto (*esse*), no se encuentra en potencia para realizar otras actividades como sucede con las facultades cuyo estatuto ontológico es ser cualidades o *accidente cualidad*, y en el orden lógico accidente o predicamental propio (Aquino, 1994, I, q.77, a.1, ad.15).

Para comprender el estatuto ontológico de la inteligencia y el hecho de que las redes neuronales sean una condición física de los procesos intelectuales, la teoría del acto y la potencia es fundamental, ya que nos permite precisar la distinción del alma y las potencias. Dicha distinción nos permite unir y distinguir la función del sujeto y del objeto en el proceso de conocimiento.

Las esencias de los entes que los sentidos externos abstraen de ellos, son ampliadas, primero por los sentidos internos y, posteriormente, por el intelecto, pasando de las impresiones sensibles, completamente singulares, hasta alcanzar la transformación del intelecto en los conceptos universales (Aquino, 1994, I, q.78, a.1).

Lo universal está potencialmente en la naturaleza debido a que en ella solo lo concreto está en acto. En lo que se refiere al objeto, la forma espiritual humana está en potencia pasiva frente a él (Aquino, 2016, q.16, a.1, ad.13). Los sentidos externos esperan, pasivamente, recibir los objetos extramentales, pero por ser facultades o potencias activas, podemos afirmar que no solo tienen pasividad, sino también actividad, y eso supone el compuesto hilemórfico de alma y cuerpo

como sujeto remoto del conocimiento sensible: este recibe el objeto primero, en las facultades sensitivas cognoscitivas externas, o sentidos externos, de una manera pasiva, para generar, luego, los conceptos necesarios para el conocer, gracias a los sentidos internos y el intelecto (Aquino, 1994, I, q.78, a.8).

Sin embargo, el intelecto, cuyo conocimiento es medido por el objeto, también es activo y pasivo respecto al objeto y durante el conocimiento, puesto que depende del objeto (Aquino, 1994, I, q.79, a.2), a la vez que está abierto al infinito en cuanto su objeto común es el ser. De modo que, mientras el objeto común del intelecto es el ser, su modo propio de acceso es a través de las esencias separadas de las cosas sensibles, que realiza gracias a las facultades o potencias activas que dependen remotamente del compuesto hilemórfico de materia y forma espiritual. Eso es imposible en las redes neuronales que son potencia pasiva en cuanto no tienen la forma espiritual humana, ni tienen el intelecto que, junto con la forma espiritual, son las causas eficientes del conocimiento.

Las redes neuronales de la IA solo son potencia pasiva, que es capacidad de ser movido por otro en cuanto tal, ya que recibe los algoritmos y los contenidos que va a procesar por medio de ellos, emulando la actividad de las redes neuronales del cerebro humano. Pero por no ser potencia activa, no pueden causar el conocimiento. No tienen el acto de ser de una naturaleza capaz de conocer en sentido estricto. Un artefacto no es un ser racional ni espiritual y, por lo mismo, siempre dependerá próximamente y/o remotamente de un intelecto humano.

La relación entre el intelecto y la voluntad en el conocimiento humano y las redes neuronales de IA

Una vez establecidos los antecedentes que constituyen los cimientos de nuestra indagación, es el momento de pasar a la parte central de este estudio y que consiste en las relaciones entre el intelecto y la voluntad humana frente a las redes neuronales artificiales. Para eso hay que recordar que la voluntad es la facultad apetitiva espiritual del hombre cuyo objeto son los bienes que le presenta la inteligencia (Aquino, 2016, q.22). También es necesario retomar que, mientras los agustinianos influenciados por el platonismo ubicaban la

voluntad como anterior al intelecto y, por tanto, el bien quedaba por encima de la verdad, santo Tomás destaca la importancia del orden especulativo (Aquino, 1994, I, q.1, a.4).

Santo Tomás evita el voluntarismo sin caer en el intelectualismo, colocando el intelecto y la voluntad con una primacía que depende del enfoque que se le dé. Otorga al entendimiento una primacía primordial o *simpliciter*, y a la voluntad una primacía secundaria o *secundum quid*, pero igual de importante que la inteligencia. Y eso es relevante porque, en el conocimiento humano no solo interviene la inteligencia sino también la voluntad, y en la actividad de las redes neuronales de la IA, tampoco existe la voluntad que es una facultad distinta al intelecto.

Por eso es importante comprender la naturaleza y las relaciones de estas facultades para compararlas con las RNA. Como lo hemos dicho antes, basándose en la distinción del acto y la potencia, santo Tomás defiende la distinción real entre el alma como forma sustancial del cuerpo y sus potencias o facultades que se distinguen por sus objetos y por sus actividades (Aquino, 1994, I, q.77, a.3). De modo que el intelecto y la voluntad son facultades distintas en cuanto tienen objetos y actividades distintas. La inteligencia tiene como objeto la verdad que es el ser en cuanto inteligible, y la voluntad tiene como objeto el bien, que es el ser en cuanto apetecible. Pero la verdad y el bien como propiedades trascendentales del ser, no se distinguen realmente entre sí y con el ser, sino que su distinción es únicamente una distinción de razón (Aquino, q.1, a.1, c).

Por su parte, las potencias o facultades, sí se distinguen realmente entre sí, porque mientras el intelecto tiene una naturaleza discursiva, la voluntad tiene una naturaleza apetitiva, de donde se pueden deducir dos aspectos que se pueden tomar en cuenta dentro del mismo ente (Aquino, 2016, q.22, a.10, ad.1).

Al considerar el objeto desde un par de puntos de vista diferentes, se llega a la conclusión de la distinción formal entre los actos de la inteligencia y de la voluntad. Mientras el intelecto recibe la cosa pasivamente desde fuera, la voluntad, sale volcándose hacia la cosa como es en sí (Aquino, 1993, I-II, q.9, a.1). Por eso, la verdad y el error radican en el intelecto, mientras el bien y el mal radican

en la cosa (Aquino, 1994, I, q.82, a.3). La voluntad no conoce y el intelecto no apetece, pero ambos son inherentes al alma espiritual, de modo que la voluntad requiere lo que el conocimiento le presenta para querer (Aquino, 1993, I-II, q.27, a.2) y hace que el intelecto pase de la potencia al acto (Aquino, 1993, I-II, q.9, a.1). El intelecto antecede a la voluntad para que elija lo que quiere (Aquino, 1993, I-II, q.9, a.1). Por eso las virtudes en sentido pleno, son las virtudes morales, porque una vez que reciben de las intelectuales lo que conviene, garantizan que se realice el bien. Pero primero se requiere el conocimiento, es decir, la conciencia verdadera que juzgue en conformidad con la ley natural moral o la ordenación de la recta razón (Aquino, 1993, I-II, q.58, a.2). Lo que hace al hombre libre es la verdad, porque la libertad está enraizada en la inteligencia (Aquino, 1993, I-II, q.1, ad.2) lo cual es imposible para la IA, que únicamente emula la parte física de las redes neuronales del cerebro humano. La libertad del hombre depende de su racionalidad (Aquino, 1994, I, q.83, a.1), mientras la máquina ni es racional ni es libre.

El acto libre resulta de la relación entre el intelecto y la voluntad (Aquino, 1994, I, q.83, a.2, ad.2.), lo cual es imposible para una máquina. Ontológicamente, el objeto de la voluntad supone el objeto del intelecto haciendo que la voluntad dependa de la verdad conocida. El conocimiento es la posesión actual del objeto conocido en el sujeto cognoscente (Aquino, 1994, I, q.82, a.3). El intelecto hace pasar a la voluntad de la potencia al acto cuando le presenta su objeto (Aquino, 1994, I, q.82, a.3, ad.2). En lo que respecta a la voluntad, esta se proyecta hacia afuera haciendo que el intelecto sea más perfecto por tener la cosa dentro de sí mismo en lugar de buscarla fuera (Aquino, 2016, q. 22, a.11). Como la razón de la bondad del bien está en la verdad, el intelecto es primordialmente o *simpliciter* más perfecto que la voluntad, pues el apetito sigue siempre al conocimiento (Aquino, 1994, I, q.81, a.1). Para santo Tomás, ninguna actividad es más noble que el conocimiento, debido a que es fundamental para alcanzar la felicidad trascendente o eterna, ya que el fin último de todo el universo es la verdad (Aquino, 2007, I, 1), y es el intelecto el que mueve a la voluntad hacia el bien en sí.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5006

De la razón que juzga conforme al orden objetivo que el intelecto descubre en la realidad, y que se llama ley natural, depende toda la vida moral del hombre. Por eso santo Tomás sostiene que la recta razón es la norma inmediata de los actos humanos (Aquino, 1993, I-II, q.19, a.5; q.57, a.1). De eso se sigue que los principios más importantes del orden moral son metafísicos. Es la inteligencia la que nos da la evidencia objetiva mediante la cual el mismo entendimiento asiente a las causas necesarias que son objeto de la ciencia. La voluntad no interfiere en el asentimiento del entendimiento cuya primera operación es la simple aprehensión o abstracción (Aquino, 1994, I, q.82, a.4, ad.1). Sin embargo, la voluntad actúa sobre los actos humanos concretos para que estos se realicen voluntaria y libremente.

Por eso se ve que, en el intelectualismo de santo Tomás, la voluntad también tiene cierta primacía, aunque *secundum quid*, porque cuando algo apetece, la voluntad también es potencia activa con capacidad para impulsar a otras facultades al movimiento. La voluntad incluso puede apetecer realidades que están por encima de las capacidades intelectuales superando al entendimiento, tal y como sucede con Dios. Por eso, santo Tomás sostiene que, respecto a las cosas superiores al entendimiento humano, es más perfecto amarlas que conocerlas, porque amándolos se eleva el espíritu a una dimensión superior (Aquino, 1995, II-II, q.9, a.1). Lo anterior tiene que ver con el objetivo de nuestro estudio, porque nos hace ver la complejidad del conocimiento humano y su interacción necesaria con la voluntad de modo que pondere la distancia que hay entre las operaciones humanas y los procesos de las redes neuronales de la inteligencia artificial.

El intelecto humano puede conocer el alma humana y sus facultades, y aun el intelecto y la voluntad con sus objetos y sus actos; es consciente. La voluntad apetece lo que le presenta el entendimiento y también apetece al mismo intelecto y al conocimiento que deriva de él junto con su objeto que es la verdad. Pero, además, el fin de la verdad es el bien común o bien universal que está en todas las cosas que son y que el intelecto y la voluntad conocen y aman respectivamente.

La voluntad mueve a las facultades a su actividad que consiste en que aquello que está en potencia se actualice. La voluntad, cuyo fin es el bien, empuja como causa eficiente a las facultades incluida la inteligencia (Aquino, 1993, I-II, q.58, a.1). En ese sentido, la voluntad queda por encima del intelecto en tanto que aquella lo mueve. Eso es muy importante en nuestra valoración, porque la máquina no puede ser movida por una facultad que no posee, sino que solo puede responder a lo que la inteligencia y la voluntad humanas han establecido o programado en ella. El aprendizaje humano supone la voluntad que le mueve a estudiar, a investigar y a muchas cosas más, gracias al impulso de la voluntad.

Cuando la voluntad se relaciona con el intelecto se puede encontrar con un juicio teórico, es decir, sobre algo necesario, o bien con juicios teórico-prácticos, como cuando juzga sobre la bondad o maldad de algo y, en ese caso puede quedar inmóvil. Pero cuando el intelecto le ofrece un juicio práctico, es decir, sobre algo contingente, entonces la voluntad motiva al intelecto a juzgar qué es lo conveniente o disconveniente, o lo que se ha de hacer en un momento dado o en una situación concreta. Y es que la voluntad está determinada por el bien universal, que es su objeto, pero eso mismo la hace libre respecto a los bienes particulares, de modo que puede optar entre ellos o incluso optar por no elegir (Aquino, 1994, I, q.82, a.2; Aquino, 1993, I-II, q.1; q.10, a.2). Pero en todos esos casos el juicio práctico del intelecto es necesario para que la voluntad actúe (Aquino, 1993, I-II, q.13, a.1).

La voluntad puede imperar al intelecto para que indague y le ofrezca bienes que convengan para que realice actos concretos (Aquino, 1994, I, q.83, a.3). Pero la causa formal de la elección de la facultad apetitiva espiritual, o voluntad, es la inteligencia que le ofrece el bien conveniente, mientras la causa eficiente de la elección es la voluntad que mueve a la inteligencia para que realice un acto libre concreto. En el caso del acto libre, el intelecto puede juzgar conforme a la voluntad (Aquino, 1993, I-II, q.57, a.5, ad.3). A eso hay que añadir que el acto humano puede ser bueno o malo también por la disposición de la voluntad influenciada, aunque no determinada por las pasiones y las circunstancias que rodean al acto libre y que incluyen el fin que se persigue con una acción. Por eso el hombre es susceptible de virtudes y vicios pudiendo inclinarse al bien o al mal (Aquino, 1993, I-II, q.45, a.2), lo cual es imposible para una máquina.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5006

Santo Tomás sostiene que tanto la inteligencia como la voluntad interactúan con preminencias en distintos órdenes. Ontológicamente la verdad está por encima del bien y, por tanto, la inteligencia por encima de la voluntad. Pero en el actuar humano, aunque la voluntad no conoce, esta empuja todas las facultades humanas incluida la inteligencia hacia su fin en cada acto libre, imperando al juicio práctico para que se realicen los actos humanos. Aunque el intelecto tiene primacía, la voluntad es la que lo mueve a realizar el juicio práctico, de modo que, en ese sentido, la voluntad tiene primacía como principio de movimiento que mueve al intelecto práctico al momento de la elección y, por tanto, tiene primacía en el acto libre. Lo anterior nos hace ver que la IA tampoco puede realizar actos voluntarios libres ni desarrollar virtudes o vicios.

Conclusiones

En un tiempo en el que no se había descubierto la neurociencia ni la biotecnología, santo Tomás ofrece respuestas de validez perenne, que nos ayudan a valorar las redes neuronales artificiales de la IA.

Mediante la teoría aristotélica del acto y la potencia, consideró la relación ontológica entre lo corpóreo y lo espiritual, que ahora es posible aplicar al ámbito de la neurociencia y de la inteligencia artificial, obteniendo una visión más precisa, completa y profunda de la realidad al integrar los elementos filosóficos con los de las ciencias experimentales y la tecnología.

El intelecto agente o activo, por ser potencia activa o facultad, tiene la capacidad real de depurar aquello inteligible que obtiene de la imagen, o fantasma, haciendo que la especie sensible se haga inteligible en acto. Ese proceso es imposible para un artefacto que solo es potencia pasiva o capacidad pasiva para recibir las instrucciones ofrecidas por una inteligencia.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5006

Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás sostiene que la fuente del conocimiento humano es la experiencia sensible, pero el hecho de haber descubierto la especie sensible que la inteligencia torna inteligible en acto, conduce a la demostración de que el hombre es muy superior no solo respecto a las máquinas, sino a los prehomínidos y a otras especies animales cercanas al hombre.

Santo Tomás pone de manifiesto que la unidad de alma (forma) y cuerpo (materia) como acto y potencia, hace que el alma humana y sus operaciones dependan de la actividad del cuerpo y de la realidad sensible, no obstante, también expone que estas no se limitan a la actividad del cuerpo y a la realidad sensible, pues en el caso del conocimiento humano, se realizan operaciones sin necesidad de órgano corporal como causa. Por esa razón, aunque las redes neuronales imiten las operaciones físico-químicas y biológicas, que constituyen la condición del conocimiento humano, esto no significa que haya inteligencia, pues la inteligencia es una potencia activa que supera el orden físico o material al ser capaz de abstraer las esencias universales de los entes singulares sensibles, lo cual exige una causa eficiente que supere lo material sensible.

En cuanto a las relaciones sujeto-objeto, santo Tomás sostiene la pasividad de los sentidos externos para recibir los objetos extramentales. Pero, al considerarlos como facultades o potencias activas, es decir, con capacidad real de conocer, afirma que poseen pasividad y actividad debido al compuesto hilemórfico de alma y cuerpo, que es el sujeto remoto del conocimiento sensible. Santo Tomás enseña que el objeto llega pasivamente a los sentidos externos y luego genera el concepto con las facultades sensitivas cognoscitivas internas y la facultad cognoscitiva intelectual o intelecto. El intelecto también opera activamente y pasivamente respecto al objeto, ya que se encuentra en dependencia de él, a la vez que está abierto al infinito en cuanto su objeto común es el ser.

También se ha visto que santo Tomás dice que en el conocimiento humano no solo interviene la inteligencia, sino otras facultades incluyendo a la voluntad. Pero en la actividad de las redes neuronales de la IA no existen las otras facultades que producen las imágenes y las pasiones, ni la voluntad que es una facultad espiritual distinta al intelecto.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5006

De hecho, en el hombre, la voluntad puede imperar al intelecto para que le ofrezca bienes que convengan para la realización de actos concretos. La causa formal del acto de elegir de la voluntad, es la inteligencia que le presenta el bien conveniente, mientras la causa eficiente de la elección es la voluntad que hace que el intelecto se mueva para realizar un acto humano concreto.

Es muy importante considerar que, muy por encima de lo que puede hacer una máquina, en el caso del acto libre, el intelecto puede juzgar conforme a la voluntad. Pero, además, el acto humano puede ser bueno o malo, según la voluntad esté dispuesta, ya que puede estar bajo la influencia de las pasiones y de las circunstancias del acto humano y que incluyen el fin que se persigue con una acción, haciendo al hombre susceptible de virtudes y vicios, de tal manera que le sea posible inclinarse conscientemente al bien o al mal, lo cual es inalcanzable para una máquina.

Las redes neuronales artificiales (RNA) constituyen un avance tecnológico espectacular, en cuanto emulan el complejo sistema de redes neuronales del sistema nervioso humano y que constituyen una condición necesaria para el conocimiento intelectual del hombre. Sin embargo, no son inteligencia, en cuanto no realizan la actividad de una potencia activa y tampoco pueden realizar actos libres sujetos de responsabilidad y de deber.

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.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5006

Referencias

Amershi, S., Arksey, N., Carenini, G., Conati, C., Mackworth, A., Maclaren, H., & Poole, D. (2005). Designing CIspace: Pedagogy and usability in a learning environment for AI. *ACM Digital Library*, 178–182. https://dl.acm.org/doi/10.1145/1151954.1067495

Aquino, T. (1993). *Suma teológica. Tomo II*. Editorial B.A.C. (Obra original publicada entre 1265 y 1274).

Aquino, T. (1994). *Suma teológica. Tomo I.* Editorial B.A.C. (Obra original publicada entre 1265 y 1274).

Aquino, T. (1995). *Suma teológica. Tomo III.* Editorial B.A.C. (Obra original publicada entre 1265 y 1274).

Aquino, T. (1999). *Cuestiones disputadas sobre el alma*. EUNSA.

Aquino, T. (2002). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo. El misterio de la trinidad. Vol. I/1*. EUNSA. (Obra original publicada en 1252).

Aquino, T. (2005). *De Potentia.* EUNSA. (Obra original publicada entre 1265 y 1266).

Aquino, T. (2007). *Suma contra gentiles*. Editorial B.A.C. (Obra original publicada entre 1269 y 1264).

Aquino, T. (2015). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. *La Creación: ángeles, seres corpóreos, hombre*. *Vol. II/1.* EUNSA.

Aquino, T. (2016). *Cuestiones Disputadas Sobre la Verdad*. *Tomos I-II*. EUNSA. (Obra original publicada entre 1256 y 1259).

Astorquiza, P. (2008). Interacción entre la razón y las emociones en el ser humano según Santo Tomás de Aquino. *Civilizar, 8*(14), 117-132. https://doi.org/10.22518/16578953.757

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5006

Brunet, I., Di Nardo, A. A., Sonnier, L., Berdeley, M., & Prochiantz, A. (2007). The topological role of homeoproteins in the developing central nervous system. *Trends in Neurosciences*, *30*(6), 260-7. https://doi.org/10.1016/j.tins.2007.03.010

Castaneda Sanchez, W. A., Polo Escobar, B. R., & Vega Huincho, F. (2023). Artificial neural networks: a measurement of forecast learnings as potential demand. *Universidad Ciencia Y Tecnología, 27*(118), 51-60. https://doi.org/10.47460/uct.v27i118.686

De Hipona, A. (1958). *De Civitate Dei Contra Paganos Libri XXII*. Sant'Agostino. (Original escrito entre 412 y 426 d.C.). https://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm

De Hipona, A. (1956). *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Biblioteca de Autores Cristianos. (Original publicado alrededor de 417 d.C.)

De Hipona, A. (2022). *Obras completas.* Biblioteca de Autores Cristianos. https://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm

González Salcedo, L. O., Guerrero Zúñiga, A. P., Delvasto Arjona, S., & Ernesto Will, A. L. (2021). Redes neuronales artificiales para estimar propiedades en estado fresco y endurecido, para hormigones reforzados con fibras metálicas. *Cuaderno Activa, 9*(9), 95–107. https://ojs.tdea.edu.co/index.php/cuadernoactiva/article/view/423

Hall, J. E. (2021*). Guyton y Hall. Compendio de fisiología médica.* ELSEVIER.

Incio Flores, F. A., Capuñay Sanchez, D. L., Estela Urbina, R. O., Delgado Soto, J. A., & Vergara Medrano, S. E. (2021). Diseño e implementación de una red neuronal artificial para predecir el rendimiento académico en estudiantes de Ingeniería Civil de la UNIFSLB. *REVISTA VERITAS ET SCIENTIA–UPT, 10*(1), 107–117. https://doi.org/10.47796/ves.v10i1.464

Matich, D. J. (2001). *Redes Neuronales: Conceptos Básicos y Aplicaciones*. Universidad Tecnológica Nacional. https://www.frro.utn.edu.ar/repositorio/catedras/quimica/5_anio/orientadora1/monograias/matich-redesneuronales.pdf

MathWorks. (s.f.). ¿Qué es una red neuronal? Tres cosas que es necesario saber. https://es.mathworks.com/discovery/neural-network.html

Ocampo Ponce, M. (2019). Aproximación metafísica a la producción de conceptos universales. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, (16), 9-19. https://revistas.ugm.cl/index.php/rcem/article/view/266

Pakkenberg, B., & Gundersen, H.J. (1997). Neocortical neuron number in humans: effect of sex and age. *The Journal Comparative Neurology*, *384*(2), 312-320. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/9215725/

Rosales-Reynoso, M. A., Juárez-Vázquez, C. I., & Barros-Núñez, P. (2018). Evolución y genómica del cerebro humano. *Neurología*, *33*(4), 254-265. https://doi.org/10.1016/j.nrl.2015.06.002

Stephan, H., Frahm, H., & Baron, G. (1981). New and Revised Data on Volumes of Brain Structures in Insectivores and Primates. *Folia Primatologica, 35*(1), 1-29. https://doi.org/10.1159/000155963

Zapata Yance, L. F. (2009). Evolución, cerebro y cognición. *Psicología Desde Caribe*, (24), 106-119. https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/psicologia/article/view/616

Forma de citar este artículo en APA:
Cardona-Ramírez, H. D. (2025). El carácter sinonímico de la "interpretación" bíblica. Un acercamiento a la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA). *Perseitas*, *13*, 335-370. https://doi.org/10.21501/23461780.5042

EL CARÁCTER SINONÍMICO DE LA "INTERPRETACIÓN" BÍBLICA. UN ACERCAMIENTO A LA REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA (RIBLA)[a]

The synonymic character of biblical "interpretation". An approach to the Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)

Artículo de revisión

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

Recibido: octubre 8 de 2024. Aceptado: abril 2 de 2025. Publicado: agosto 14 de 2025

Hernán Cardona-Ramírez[*]

Resumen

La Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA), después de cuarenta años de existencia, se posiciona en el continente, y fuera de él, como referente de la interpretación bíblica. El artículo reconstruye, con base en el método hermenéutico y la revisión bibliográfica de fuentes documentales, algunas de las aristas que dan forma al carácter sinonímico de la "interpretación" en la revista. La investigación revisa más de noventa números publicados entre

[a] Artículo derivado del proyecto de investigación "Categorías de RIBLA" Pontificia Universidad Javeriana.

[*] Doctor en Teología. Docente y director de los posgrados de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Investigador inscrito en el grupo de investigación Academia de la Javeriana. Bogotá-Colombia. Miembro de la Comunidad Salesiana en Colombia (sdb). Correo electrónico: hd.cardonar@javeriana.edu.co, ORCID: 0000-0003-4290-3075. El artículo hace parte del proyecto de Investigación 00010130, registrado en SIAP, de la Pontificia Universidad Javeriana.

OPEN ACCESS

1988 y 2023, para identificar algunas pistas en la construcción de la semblanza interpretativo-hermenéutica de RIBLA. La polisemia en la comprensión y en el ejercicio de la hermenéutica por los autores de la revista, y de la palabra RIBLA, que identifica una región geográfica en la Biblia, evidencian la fertilidad sinonímica del carácter interpretativo de la publicación. RIBLA ratifica su compromiso con una interpretación puesta al servicio de la vida plena, de la reconciliación y la solidaridad, de la paz y la fraternidad, de la ecología y la casa común. No se trata de un mero ejercicio de interpretación de la Biblia, sino de una apuesta radical por la transformación universal, fundamento de la multiplicidad sinonímica y la fuerza polisémica que constituye el carácter de la categoría interpretación. La interpretación con riqueza de significados y perspectivas nutre y cultiva el pensamiento teológico liberador en el contexto latinoamericano y, asimismo, desafía a los lectores a cuestionar su modo de creer y de obrar.

Palabras clave

Exégesis; Hermenéutica bíblica; Interpretación; Latinoamérica; Lecturas contextuales; Lectura Popular de la Biblia; Métodos bíblicos; RIBLA.

Abstract

After forty years of existence, the Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA) has established itself on the continent and beyond as a benchmark for biblical interpretation. This article reconstructs, based on hermeneutical methods and a bibliographic review of documentary sources, some of the aspects that shape the synonymous nature of "interpretation" in the journal. The research reviews more than ninety issues published between 1988 and 2023 to identify some clues in the construction of RIBLA's interpretive-hermeneutical profile. The polysemy in the understanding and exercise of hermeneutics by the journal's authors, and of the word RIBLA, which identifies a geographical region in the Bible, evidences the synonymic fertility of the interpretive character of the publication. RIBLA reaffirms its commitment to an interpretation that serves the fullness of life, reconciliation and solidarity, peace and fraternity, ecology and the common home. It is not a mere exercise in interpreting the Bible, but a radical commitment to universal transformation, the foundation of the synonymic multiplicity and polysemic force that constitutes the character of the category of interpretation. Interpretation with a wealth of meanings and perspectives nourishes and cultivates liberating theological thought in the Latin American context and challenges readers to question their way of believing and acting.

Keywords

Biblical Hermeneutics; Biblical Methodos; Contextual Readings; Exegesis; Interpretation; Latin America; Popular Bible Reading; RIBLA.

> El panorama de la exégesis y la hermenéutica bíblica en América Latina es abigarrado, polifacético, heterogéneo, confuso y sumamente complejo ...
>
> No existe "La" exégesis latinoamericana, sino que hay unas cuantas.
>
> —Krüger (2010), *Teología bíblica contextual en América Latina*

Introducción

La *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* (RIBLA) tuvo su origen en San José de Costa Rica, en 1988, su primera edición se centró en la lectura popular de la Biblia en América Latina y adoptó la sigla RIBLA para reflejar sus elementos fundamentales: Revista, Interpretación, Biblia y Latinoamérica (Schwantes, 1988). La publicación se sitúa en el ámbito de las revistas periódicas y descuella por su tratamiento exhaustivo de temas que van desde la actualidad hasta los relacionados con la historia, la ciencia y el arte.

En el número inaugural, el teólogo chileno Pablo Richard resalta la hermenéutica bíblica como el tema central, que se enfoca en la interpretación del texto bíblico en su contexto histórico, al servicio de la Palabra de Dios, en las Comunidades Eclesiales de Base (Richard, 1988, p. 7). El trabajo bíblico en América Latina, sobre todo en la década de los 70 y 80, se centró en la hermenéutica como un ejercicio liberador en el que, las comunidades, interpretaban la Biblia desde su condición, mayormente humilde y pobre.

Según Schwantes (1988), en consonancia con este enfoque, la Biblia cobra vida en las comunidades pobres de América Latina en una dirección concreta y comparte un lenguaje común más allá de las iglesias domésticas. La RIBLA se posiciona como parte de las experiencias de fe y lucha de las comunidades en América Latina y el Caribe, en la medida en que se arraiga en la vida de pueblos marcados por el dolor, pero, también, por las esperanzas de los pobres que buscan una vida digna y justa.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

En este contexto complejo, el carácter sinonímico de la "interpretación", y sus múltiples perspectivas dentro de la revista, se presenta como una mediación hermenéutica crucial para la interpretación bíblica en las comunidades creyentes, destacando tres categorías centrales: Interpretación, Biblia y Latinoamérica. En efecto, alrededor de la categoría interpretación se teje una compleja y fecunda red polisémica que refleja la riqueza de la Biblia en el contexto específico de América Latina y el Caribe, conectando las experiencias de fe y lucha de las comunidades con la interpretación bíblica contextual. Esta red emerge porque, como afirma Parra (1988), se trata de "una actitud de interpretar teológicamente, no sólo textos, sino vida, historia, la semántica de los acontecimientos.... Se pasa del puro texto al contexto histórico, como signo revelador de Dios" (p. 70).

La palabra interpretación es fascinante en su multiplicidad de sentidos, ya que abarca diversas dimensiones tanto en el ámbito lingüístico como en el cultural. Su riqueza semántica nos invita a explorar sus raíces etimológicas, tanto en el griego como en el hebreo, para comprender mejor su alcance y significado. En el contexto griego, la palabra interpretación se vincula con el término "*hermeneia*" (ἑρμηνεια), derivado de Hermes (Ερμῆς), el mensajero de los dioses, en la mitología griega (Grimal, 1981; Lullies, 1931; Wrede, 1986). Hermes era considerado el intermediario entre los dioses y los humanos, encargado de transmitir mensajes y revelaciones.

Por ende, la *hermeneia* significaba interpretación de mensajes divinos, pero, con el paso del tiempo, su significado se extendió a un sentido más amplio, hasta abarcar la interpretación de textos, símbolos y signos. De esta expresión surge el término "hermenéutica" (ἑρμηνευτικὴ τέχνη), que denota el arte de interpretar y, asimismo, explicar o traducir.

Por otro lado, en el hebreo, la palabra interpretación se asocia a la raíz *"peshat"* (פשט). En la tradición judía, el "*peshat*" se refiere a la interpretación literal y directa de un texto, pero, también, se reconoce que en las escrituras asoman capas más profundas de significado, como el "*remez*" (רֶמֶז), "*derash*" (דְּרַשׁ) y "*sod*" (סוֹד). Así, la interpretación hebrea no debe entenderse solo desde una perspectiva, ya que se trata de una consideración amplia y polifó-

nica, expresada en el acrónimo *pardes* (פרדס), que alude a las cuatro expresiones mencionadas y marcan el itinerario de la interpretación: *significado simple*, *pista*, *exposición*, *secreto* (Sommer, 2012; Harris, 2019; Harris, 2023,). Esta multiplicidad de niveles del significado de la palabra interpretación revela la complejidad intrínseca de comprender todo un texto, porque puede revelar significados más allá de los superficiales o aparentes.

Sin duda, la multiplicidad sinonímica de la palabra interpretación se manifiesta en la capacidad de abarcar diversas formas de comprensión, desde la traducción de idiomas hasta la elucidación de significados simbólicos en textos sagrados. En un sentido más amplio, la interpretación está presente en la vida cotidiana, desde la comprensión de expresiones artísticas hasta la decodificación de mensajes sociales, religiosos y culturales. Esta riqueza semántica, de entrada, invita a reflexionar sobre la importancia de la interpretación en la construcción del conocimiento y la comunicación intercultural.

En esta revisión, se presentan los resultados de la indagación a propósito de los diversos sentidos y las múltiples comprensiones semánticas de interpretación en RIBLA, desde sus comienzos hasta la actualidad. Así, se asoma un amplio catálogo de modos, cualidades y efectos de la interpretación que enriquecen su sentido y presentan *in extenso* el universo interpretativo de RIBLA. Desde 1998 hasta 2023, se han publicado más de noventa números de la revista, por lo que este ejercicio de exposición procurará ser sintético.

La categoría "interpretación" en los orígenes de la RIBLA (1988)

La página editorial de la RIBLA 1 se enfoca en el tema de la hermenéutica bíblica, que se entiende como la interpretación del texto bíblico a partir de la lectura de la Palabra de Dios, realizada por las Comunidades Eclesiales de Base. Este proceso se lleva a cabo desde un contexto histórico plural y complejo que busca encontrar en la Biblia la inspiración y fortaleza necesarias para avanzar en sus proyectos de vida (Richard, 1988, p. 7). Resulta llamativo que, tanto la presentación como la página editorial del primer número de RIBLA, establecen

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

una relación sinonímica entre la interpretación de la Biblia y la hermenéutica, lo que permite que ambos términos se utilicen de manera intercambiable sin dificultad:

> Los exégetas académicos y los biblistas profesionales se han puesto cada día más al servicio de la interpretación bíblica en medio del pueblo pobre y creyente de Dios. Ahí han descubierto la capacidad del pueblo para escuchar la Palabra, y, sobre todo, han descubierto al Maestro de la Palabra, el Espíritu de Jesús que nos conduce a la Verdad plena (Juan 16,13). El pueblo cristiano, la fuerza del Espíritu y toda la ciencia acumulada por los biblistas, se han encontrado en un trabajo liberador y fecundo al servicio de la Palabra. Aquí nace nuestra Hermenéutica de Liberación. En este número tratamos de presentar en forma sintética y crítica algunos avances en el terreno de la Hermenéutica: dos ensayos generales sobre la práctica misma de la Hermenéutica. (Richard, 1988, p. 7)

Desde sus orígenes, el objetivo inicial de la RIBLA ha sido recoger las interpretaciones de la Biblia realizadas por las personas de las comunidades en América Latina y el Caribe, también conocidas como lecturas populares de la Biblia. Esto, busca presentar la hermenéutica bíblica desde la perspectiva de los pobres y de sus difíciles condiciones, enmarcadas en un contexto de conflictos, rupturas y luchas de indígenas, campesinos, migrantes, ancianos, jóvenes, mujeres, niños y diversidades sexo-genéricas1. Estas *lecturas diversas* generan diferentes "hermenéuticas", es decir, particulares caminos interpretativos según las personas y el contexto desde el cual se abordan las Escrituras.

Por tratarse de experiencias "populares", surge un abanico de modos de comprensión, de ópticas y de experiencias humanas. Si "lo popular", en tanto lugar antropológico, alude al pueblo y a la colectividad humana, el acercamiento a esto, como lugar teológico, será amplio y diverso (Richard, 1988; Gera, 2006; Schinella, 2013; Guzmán, 2016). Aquí, está la base del carácter fuertemente sinonímico de la interpretación en la RIBLA.

[1] Frente a las identidades sexo-genéricas, por ejemplo, es interesante el abordaje que se ha realizado en varios números de ribla, especialmente en el 37 (2000), 49 (2004), 56 (2007), 82 (2020) y 83 (2021). También, en los números recientes, como el 88 (2023), llamado "Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana". Esta misma línea de abordaje se encuentra en algunos números de las revistas Concilium y Conexión Queer. Asimismo, en los siguientes tres recientes volúmenes publicados: Queer Theologies in the Contemporary Global South, en la revista Religions (Santos, 2023); Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas (Córdova et al., 2024); y Transformaciones queer/cuir en Abya Yala: Teologías indecentes y disruptivas (Córdova & Santos, 2025).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

En efecto, el horizonte sinonímico de la palabra "interpretación", utilizada por la RIBLA, contribuye al logro de varios efectos finales. En primer lugar, promueve la animación bíblica de las comunidades, capacitándolas para enfrentar, a través de la palabra, los desafíos de su quehacer cotidiano. En segundo lugar, facilita la creación de itinerarios formativos que surgen de las propias asambleas populares. En tercer lugar, potencia la capacidad de generar un diálogo teológico-bíblico, en América Latina y el Caribe, para establecer conexiones con hermanos de otros continentes.

Fecundidad de la sinonimia: interpretación, hermenéutica y exégesis

Para 1988, el significado de la categoría interpretación fue asociado por analogía a la hermenéutica. Sin embargo, el camino recorrido por esta asimilación de conceptos tiene robustos paisajes y voces polifónicas. El sustantivo femenino interpretación tiene relación con el verbo *interpretar*. El verbo, en infinitivo, abarca aquellas situaciones en la cuales existe un sentido oculto, secreto, o hasta el momento desconocido, necesitado de claridad y explicación. Consiste en la tarea de hallar un sentido evidente, lógico y comprensible para un público menos informado con respecto a la exposición de determinados argumentos. Pero, de ordinario, las interpretaciones dicen más de quien interpreta que de lo interpretado. Ellas, evidencian la manera de pensar de quien cumple el rol de intérprete.

La palabra castellana interpretación, según su etimología, proviene del vocablo latino *interpretatio*, que significa representación, explicación. Esta palabra tiene múltiples significados según el contexto en el que se usa. Pero, en términos generales, recoge la capacidad de explicar, traducir, o aclarar una situación, un mensaje, una notica para que otras personas puedan comprender mejor cuanto se presenta o dice en público (Pérez & Gardey, 2021). La expresión latina *interpretatio* viene, a su vez, de *interpretari* e *interpres*, usadas para identificar el mediador en un negocio o transacción comercial: como quien negocia o regatea hasta alcanzar un acuerdo. Este último significado vive aún hoy, pues, entre personas que no hablan el mismo idioma, el intérprete logra una comunicación, un consenso, un acuerdo, un diálogo: el intérprete se transforma en un traductor en vivo.

Cuando se trata de la interpretación de la Biblia, además de los elementos señalados, son esenciales las habilidades para llevarla a cabo y los conocimientos previos. En este contexto, la interpretación de la Biblia es definida como un arte (Guijarro, 2021, p. 19). Y, si para realizar un acercamiento crítico y creyente a la Biblia se requieren habilidades y conocimientos, es porque, quizá, el sentido de las Escrituras no siempre tiene la claridad de la luz del día. En ese marco de referencia, la interpretación —en latín, *exponere*, *interpretari*— asume la forma de una operación o un camino, es decir, un método para alcanzar la comprensión del sentido (*intelligere*). Si bien hoy interpretación y comprensión parecen tener sentidos diversos, en su origen la relación sinonímica fue muy cercana (Grondin, 2008).

Incluso, los criterios de la hermenéutica contemporánea suscitan un diálogo con la exégesis, no solo porque RIBLA así lo presenta desde su primer número, sino, también, porque surge la pregunta por la tarea específica de los exégetas y de la exégesis bíblica. El horizonte de sentido y la mixtura comprensiva que se ha señalado, entonces, se extiende según la interdisciplinariedad de los campos en los que se aplique. Así, por ejemplo, la hermenéutica reciente cuenta con la explicación exegética a los textos de la Biblia y la comprensión típica de la *hermēneia*. Este camino permite una conversación creativa y fecunda.

En el lenguaje popular e, incluso, en textos académicos —baste mencionar RIBLA 1—, los vocablos exégesis y hermenéutica suelen ser *intercambiables*, porque ambos están en relación con la interpretación de textos, sucesos, signos. Sin embargo, en el escenario bíblico y, en particular, en la disciplina lingüística actual, estos vocablos delimitan un significado específico, con un énfasis en la recuperación basilar de su sentido etimológico primario. Si bien la exégesis se centra en el texto, la hermenéutica bíblica, por el contrario, incluye al lector para generar el diálogo con lo que dice el texto, la interpretación. En palabras de Ricoeur (1995), esta abarca la explicación y comprensión, por tal motivo, engloba el proceso completo (p. 86).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

En este marco de referencia, la hermenéutica bíblica puede incluir la exégesis, pero no se reduce a ella porque enriquece la explicación inicial y amplía la comprensión de los argumentos del texto que, en el caso de la RIBLA, están aunados a las situaciones diversas en las que habitan las comunidades populares. Esto, no quiere decir que el carácter sinonímico desaparezca, sino que, más bien, entre las similitudes, aparecen algunas diferencias.

Ahora, se presenta un acercamiento panorámico a las publicaciones de la RIBLA (1988-2023) para descubrir cómo expone el carácter sinonímico en la interpretación y cómo, a lo largo de sus números, la acción de interpretar aparece perfilada de múltiples maneras.

La *interpretación* en RIBLA, en su primera década (1988-1997)

Para la RIBLA, es fundamental la interpretación *liberadora* de la Biblia, por cierto, es dimensión novedosa en esta investigación. Schwantes y Richard (1992), en la página editorial del número 11, así lo consideran (p. 6). Para los dos autores, los indígenas de Abya Yala —nombre primitivo de América Latina— leen e interpretan la Biblia desde su propia cultura y religión, puesto que es su manera de hacer experiencia de Dios.

Los indígenas, desde su interpretación de la Sagrada Escritura, hacen un discernimiento de sus tradiciones religiosas, incluso, este ejercicio hermenéutico les permite entender mejor los textos sagrados y, a la vez, comprender con un horizonte expandido su religión y cultura. En la RIBLA 11 (1992) se defiende, con base en este tipo de experiencias, un diálogo fecundo entre la Revelación de Dios en las religiones indígenas y la Revelación de Dios en las tradiciones bíblicas. Este nuevo enfoque de la interpretación genera espacios de una *hermenéutica bíblica indígena* forjada por teólogos indígenas o desde su perspectiva. En efecto, la RIBLA 11 es un aporte tangible en esta dirección.

Otra línea hermenéutica en RIBLA, en la última década del siglo XX, fue la *interpretación paulina en América Latina y el Caribe* —valga decir, los textos bíblicos de San Pablo— después de constatar su escaso uso no solo en el inicio y desarrollo de la teología de la liberación, sino, también, en los orígenes de la

RIBLA. Las circunstancias de la vida y la lucha de los pueblos latinoamericanos también vuelven su mirada a Pablo como creador de una simbólica contrahegemónica en ámbitos marcados por una opresión poderosa y tenaz (Míguez, 1995, pp. 5-6).

La dimensión apocalíptica presente en varios de los textos de Pablo suscita una nueva lectura de la apocalíptica, no ya como literatura de evasión, sino, también, como protesta justificada y esperanza cierta. Desde la perspectiva de lo popular, Pablo como un obrero que gana el sustento con el trabajo de las carpas, artesano urbano, está según RIBLA 20 (1995) muy cerca tanto de los habitantes y proletarios de las grandes urbes de Latinoamérica como del ambiente campesino de las parábolas de Jesús (Míguez, 1995).

Ahora bien, el interés de numerosos lectores de la Biblia, en América Latina, se centra no solo en el Nuevo Testamento, pues, también, muchos de ellos preguntan por el significado de los textos de la Biblia hebrea. RIBLA 23 (1996) afrontó el argumento del Pentateuco (Schwantes, 1996). Esta publicación, en particular, ofrece una introducción en la que recoge lo escrito sobre el *Pentateuco en la exégesis latinoamericana*, a fin de fomentar el diálogo con quienes interpretan la Torá hebrea en otros contextos y situar el Pentateuco en la *praxis* de comunidades del continente. El ejercicio hermenéutico del número 23 abarca el Pentateuco, en una perspectiva latinoamericana, desde sus principales problemas y temas, cuerpos literarios del Génesis hasta el Deuteronomio. Hay, en la publicación, ensayos interpretativos que discuten argumentos de los cinco libros de la Torá hebrea. Además, la RIBLA 23 deja constancia de la pluralidad y amplia discusión sobre las teorías explicativas de las fuentes literarias del Pentateuco.

La RIBLA busca reinterpretar la Biblia desde la perspectiva de América Latina, destacando la importancia clave del éxodo según la teología latinoamericana, especialmente la de la liberación. La diversidad en el estudio del Pentateuco, desde la región, ofrece nuevas perspectivas interpretativas, y la centralidad del éxodo, va más allá de su significado histórico, abogando por la

diversidad de enfoques en los estudios del Pentateuco desde una perspectiva latinoamericana. La acción de interpretar se asimila al éxodo, ya que es un ejercicio de tránsito y peregrinación.

Cuando la RIBLA regresa a la hermenéutica del Nuevo Testamento, en su número 28 (1997), recoge un ejercicio novedoso (Reyes, 1997, pp. 5-7). El sentido y la primicia del ejemplar está en su origen y en la elaboración y argumentos tratados en cada artículo. El tema surgió en el III Encuentro Continental de Animación Bíblica, realizado en Medellín desde el 14 hasta el 22 de julio de 1995. El eje de estudio en la asamblea fue la carta a Filemón, presentada desde *variadas perspectivas hermenéuticas* (feminista, campesina, urbana, negra e indígena): hermenéutica como lucha, hermenéutica como posibilidad de liberación y emancipación, hermenéutica entendida como un ejercicio de labrar y sembrar, hermenéutica como respuesta a los problemas de clase, raza y etnia. Este desarrollo hermenéutico, rico en analogías y sinonimias, surge del movimiento bíblico para responder a los retos y desafíos que aparecieron después del encuentro continental, con base en un pretexto, el estudio sobre Filemón, de Cañaveral (1997), expuesto en su comentario "Carta a Filemón. Una respuesta a las ansias de libertad".

Reyes (1997), en la presentación de la RIBLA 28, recoge el significado de las *interpretaciones colaborativas* (pp. 5-7). De un lado, esta experiencia práctica permite una relación más cercana y académica entre los integrantes del movimiento bíblico y los biblistas de la RIBLA; esa conexión, además, socializa las interpretaciones de textos bíblicos desde hermenéuticas específicas, evidenciando las múltiples aristas que se entrecruzan en el arte de la interpretación. De otro lado, se percibe cómo las nuevas generaciones de estudiosos y activistas bíblicos de las comunidades construyen *exégesis propias*, nacidas de las *interpretaciones contextuales*, para afrontar los complejos desafíos de la realidad circundante.

Se trató, pues, de reconocer el valor de la interpretación puesta al "servicio" de los clamores y desafíos de las comunidades, grupos y asambleas eclesiales, cuando interpretan la Palaba de Dios desde su contexto inmediato. La lectura de la Biblia, desde sujetos específicos en Latinoamérica, marca un derrotero

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

exegético: rescata el valor de lo breve, de lo pequeño, de lo casi "insignificante" por sobre lo grande; revisa la academia y los conceptos frente a los afectos y sentimientos de un esclavo; resalta la ética frente a un círculo teológico; pone la *praxis* en contraste con la teoría, lo segundo delante de lo primero (Reyes, 1997, p. 6). Los "nuevos sujetos sociales", en palabras propias de la RIBLA, afectan con fuerza la hermenéutica y la exégesis que se genera cada día en numerosas comunidades del continente latinoamericano.

La *hermenéutica campesina* hace visible el significado de "*Oikos*" —οἶκος, que significa casa—, a partir del entorno de la casa campesina y su cocina, porque ellas revelan un estilo específico de relación. La *hermenéutica negra* enfatiza la condición social del esclavo y el afrodescendiente, para revelar la experiencia histórica de la esclavitud y la necesidad de la liberación. La *hermenéutica con ojos de mujer* resalta el lenguaje corporal y afectivo, para llamar la atención en la recuperación de la palabra y la dignidad de las mujeres en el Nuevo Testamento. La *hermenéutica indígena* mira con atención el significado de la autoridad y las relaciones dentro de la comunidad (familia, clan, asamblea creyente), para dialogar con y desde el mundo simbólico de las culturas ancestrales. La *hermenéutica infantil* pregunta por la presencia de niños en las comunidades de fe, como una mediación central, desde el silencio o presencia implícita, para una lectura creyente de la Palabra de Dios con y desde la infancia. Asimismo, cabe valorar la autocrítica del editorial de la revista en este número:

> También, es posible percatarse de los vacíos y de los desafíos (especialmente en el nivel exegético) que aún hacen parte de la lectura de la Biblia que se realiza desde la perspectiva de los sujetos específicos. Queda aún un gran camino por andar, pero ya estamos en marcha. (Reyes, 1997, p. 6)

En la RIBLA 28, la hermenéutica y exégesis se integran en la lectura comunitaria de la Biblia en América Latina y el Caribe. Estos procesos se entrelazan en la *praxis* bíblica interactuando, formulando preguntas y enriqueciéndose mutuamente. Aunque hay encuentros valiosos, las visiones diversas y, a veces, contradictorias, son parte común de la lectura comunitaria de la Biblia.

La *interpretación* en la RIBLA, durante su segunda década (1998-2007)

Durante su segunda década de la RIBLA, la comprensión de la interpretación bíblica en clave de multiplicidad siguió creciendo, hasta convertirse en su rasgo característico. La RIBLA, pues, comienza a consolidarse como una revista en la que es válido interpretar la Biblia desde múltiples perspectivas, en la que no existe "una" sola interpretación, sino en la que el horizonte interpretativo está abierto y vivo.

En la RIBLA 30 (1998), las "subjetividades emergentes" y nuevas hermenéuticas desde las experiencias de los pueblos originarios, negritud, hermenéutica de género, entre otras, enriquecieron la interpretación bíblica en América Latina y el Caribe. Aunque la variante económica no explicaba todas las opresiones, se reconocía que, las formas masivas de discriminación contenían un elemento de explotación económica. Se destacó la necesidad de una interpretación bíblica que informara sobre esta realidad, presentando la "vida plena" como la razón última de la creación según la voluntad de Dios, incluso en el ámbito económico. Desde esta perspectiva, se admitió que la actividad económica humana debe interpretarse bíblicamente, ya que acompaña al ser humano en todos los tiempos y lugares.

El desafío de interpretar la "dimensión económica" en la Biblia se plantea en, al menos, tres niveles. El primero, implica situar una referencia bíblica específica sobre lo económico en el contexto y las condiciones en las que surgió; el segundo, está relacionado con la interconexión entre diversas alusiones, buscando analogías, correspondencias o desarrollos que puedan indicar una "visión bíblica de lo económico"; el tercero, surge la pregunta de cómo reinterpretar estas cuestiones en el presente (Míguez, 1998, p. 18). Operando como "pretexto", la realidad económica sugiere una idea poderosa: la interpretación debe asumirse, también, como un "acto social".

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

Precisamente, a finales del siglo XX, comenzó a señalarse la manera en que muchos "credos sociales" trataban de formular unas definiciones de fe con respecto a la condición del obrero, a la demanda de justicia y protección de los débiles, a la recta distribución de los bienes, a los necesarios límites al poder del capital, entre otros aspectos.

Con el número 30, la RIBLA anticipaba que, su segunda década, se centraría en la interpretación como un "método sociohistórico" capaz de revisitar el pasado, evaluar las desigualdades presentes y construir un futuro justo. Al parafrasear a Míguez (1998), se subrayaba la posibilidad de interpretar la vida de diversas maneras, algunas de las cuales podrían resultar alienantes o reduccionistas. Sin embargo, se señalaba que, dadas las condiciones reales de la existencia humana, ninguna interpretación bíblica, incluso la más ascética y ultraterrena, podría evitar involucrarse de alguna manera con la historia (Míguez, 1998, p. 24).

En la RIBLA 32 (1999), titulada "Ciudadanos del Reino", se presentan nutridos comentarios sobre la dimensión política de la interpretación de la Biblia, con consideración especial sobre tres aspectos: el político en la composición de los textos, la dimensión política en la interpretación de textos bíblicos y el político de toda interpretación bíblica cristiana. Una de las ideas más impactantes de este número es aquella según la cual interpretar la Biblia se describe como un "campo de batalla":

> Uno de los campos de batalla en esta lucha por ganar adeptos y así establecer un espacio de sobrevivencia para el camino de Jesús, ahora convertido en una nueva religión, es la *interpretación* de las Escrituras hebreas. Es en este contexto de lucha política donde podemos entender la interpretación del Siervo como el Mesías que había de venir y cuyo advenimiento se dio en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. (Pixley, 1999, p. 76)

Con esta idea, se señala que el conflicto de interpretaciones surge con frecuencia cuando comunidades diferentes tienen distintos intereses políticos y leen los mismos textos. En la interpretación de las Escrituras, es imposible des-

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

conocer que "la Biblia es una fuerza social. Al leerla tenemos que estar siempre conscientes de que, en estas sociedades, la interpretación bíblica tiene consecuencias y que, por lo tanto, no puede hacerse a la ligera" (Pixley, 1999, p. 81).

En la RIBLA 35 y 36 (2000), se aborda *el profetismo de la interpretación* y *el rol del profeta como intérprete*. La interpretación bíblica, en América Latina, se destaca por su enfoque profético, donde el profeta no solo actúa como un "mensajero divino", sino, también, como un intérprete comprometido con la realidad social y política. Este enfoque resalta la conexión entre la palabra de Dios y las luchas diarias de los marginados. Los intérpretes bíblicos adoptan una postura crítica, ante las estructuras de poder, utilizando la Biblia para analizar y transformar la sociedad. El profeta, así, se convierte en un agente de cambio que interpreta las Escrituras no solo teológicamente, sino, también, desde una perspectiva liberadora en busca de justicia, equidad y solidaridad. Este enfoque refleja la búsqueda de una fe comprometida con la realidad y orientada hacia la construcción de un mundo más justo, humano y esperanzador.

Ahora bien, en la RIBLA 37 (2000), se vuelve a la cuestión del género. Allí, la autora Vieira (2000) reconoce que, si bien todo texto trae consigo límites inherentes al proceso de fijación por el acto de la escritura, no se puede sucumbir a un proceso de *fijaciones interpretativas*. En especial, aquellas calcadas sobre estereotipos que ignoran y desconocen determinados grupos sociales (p. 9). Así, la interpretación de la Biblia debe considerarse como un *ejercicio de fluidez* que está conectado con el devenir de la vida humana, más que con la excesiva dogmática. La autora reconoce que, las lecturas propuestas para un texto bíblico no están desprovistas de presuposiciones e influencias del contexto de quien hace la interpretación ni lo están las otras lecturas con las que cualquier estudio exegético establece diálogo y confrontaciones (Vieira, 2000, p. 10).

La hermenéutica bíblica, desde la perspectiva de la fluidez de la vida, implica un cambio en la lectura de textos sagrados, lo que desafía estereotipos históricos opresivos. Navia (2000) destaca la necesidad de mirar con ojos nuevos para superar la interpretación patriarcal (p. 103). Las luchas y la hermenéutica feministas contribuyen a un enfoque interpretativo diferenciado y relaciones más justas. La RIBLA 38 (2001) reconoce el problema de esquemas interpre-

tativos arraigados en la tradición, lo que promueve la aceptación de lecturas diversas (Croatto, 2001, p. 23). Andiñach (2001) propone un "nivel distinto de interpretación" con un enfoque erótico como desafío (p. 54).

A lo largo de siete años, la RIBLA aborda la interpretación como esperanza, vínculo ecuménico, respuesta feminista, herramienta de canonización, confrontación al imperio, sanación, fuente de sentido y compromiso, y potencialidad re-imaginativa. En síntesis, la reflexión teológica de la RIBLA, hacia el 2007, desafía a abrazar una comprensión liberadora de la fe, recordando el llamado de Jesús a amar sin condiciones.

La "*interpretación*" en la RIBLA, durante la tercera década (2008-2017)

Comenzando la tercera década de la RIBLA, aparece el número 61 (2008), titulado "Pactos de vida y pactos de muerte". En este número, la revista pone sobre la mesa, con radicalidad, su comprensión extrapolada de la responsabilidad de la interpretación: "¿Pactamos con Jesús o con el exclusivismo cristiano pregonado en nuestras interpretaciones sesgadas y androcéntricas?" (Monroy, 2008, p. 7). El título del número es más que un título intrigante, pues se trata de una invitación a adentrarnos en la reflexión teológica sobre la naturaleza de nuestra relación con lo divino y cómo esta relación se manifiesta en las interpretaciones, hasta reconocer que *la interpretación es un pacto*.

De esta manera, las interpretaciones teológicas no son meros ejercicios intelectuales, sino compromisos que influyen en la forma como se vive y establecen relaciones con los demás. Al elegir pactar con Jesús, el intérprete se compromete con el polo de la vida, con la promoción de la justicia, la compasión y la inclusión. Al contrario, al pactar con un exclusivismo cristiano sesgado y androcéntrico, se corre el riesgo de sellar un pacto que conduce a la muerte espiritual, a la sima del egoísmo que, posiblemente, termine por alienar a aquellos que deberíamos acoger y amar. Cada vez más se percibe cómo el fundamentalismo, al adoptar una perspectiva simplista y positivista de "la" verdad, se encuentra en una posición vulnerable ante esta aceptación de la diversidad; en consecuencia, se ve forzado a abandonar sus enfoques literalistas y buscar

interpretaciones más conciliadoras (Míguez, 2008, p. 29). El objetivo de la RIBLA, entonces, en su tercera década, se encamina a la construcción de pactos interpretativos de vida.

En la RIBLA 62 (2009), número destinado al estudio de la obra paulina, se reconoce que el marco de interpretación de varios escritos de Pablo, al menos si se busca profundizar el sentido original de su discurso, debe consistir en una "*interpretación atomizada*" (Carbullanca, 2009, p. 20), gracias a la inmensa riqueza interpretativa de un texto bíblico. Esta forma de análisis implica descomponer el discurso en sus componentes más básicos y examinar, con cuidado, cada elemento para captar la esencia y la intención subyacente.

Al abordar el texto de manera "atomizada", se busca comprender las unidades más pequeñas como palabras, frases o, incluso, metáforas, para reconstruir el panorama completo de significado que, el hablante o autor, pretendía transmitir. Sin duda, se trata de una motivación a una mirada minuciosa y sensible a cada fragmento del discurso y discernir conexiones sutiles, matices y capas de significado. Este enfoque detallado permite captar las connotaciones, el contexto cultural, histórico y lingüístico que podrían pasar desapercibidos en una lectura superficial o fundamentalista.

Al desglosar el discurso en sus elementos más fundamentales, se facilita la identificación de las intenciones del comunicador y se abre la puerta a una comprensión más rica y completa de la "historia interpretativa" de un texto (Richter, 2009, pp. 51-53). Este tema se retoma en la RIBLA 69 (2011), pues, el modo de reconocer el vasto horizonte de la interpretación, y su carácter sinonímico, implica comprender que un texto bíblico tiene indicios de interpretación y memorias aprehendidas en la historia de su recepción y utilización. Estas "memorias de interpretación", reconstruidas de manera colaborativa y comunitaria, son las que aportan la multiplicidad de sentidos (Terra, 2011, p. 93).

Ahora bien, uno de los énfasis en las *interpretaciones colaborativas*, en la RIBLA, es la captación de la construcción narrativa de los textos bíblicos. Un ejemplo preciso está en la presentación del número 72 (2012), dedicado a "Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades" (Izidoro, 2012, p.

5). Según la RIBLA, el relato de Hechos de los Apóstoles trasciende los límites geográficos de Jerusalén a Roma, involucrando a Samaría, Judea, regiones africanas, la provincia romana de Asia Menor, poblaciones en la cuenca del Mar Mediterráneo e incluso España (Hch 1,8). La presencia de comunidades, en estos diversos lugares, permite interpretar los textos de Hechos en su contexto histórico, social y cultural con matices hermenéuticos específicos.

Esto, invita a los creyentes a testimoniar el Evangelio de Jesucristo en las complejas circunstancias actuales de América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Es un aporte a la interpretación bíblica, desde un contexto dinámico y diversificado de las experiencias religiosas y cristianas, como vivieron Lucas y sus comunidades en el mundo greco-romano. En la RIBLA 73 (2016), dedicado a las culturas mediterráneas, se destaca la interpretación bíblica desde la perspectiva de los excluidos y empobrecidos, enfocándose en la explotación de los pobres como eje permanente para los estudios de la Biblia en América Latina y el Caribe.

La interpretación de los textos bíblicos, en particular del Nuevo Testamento, con estas claves históricas descubren los clamores y la opresión de los pobres y débiles que, a la vez, afectan la fe y la organización eclesial (Izidoro & Nogueira, 2016). Esta interpretación de las primeras comunidades cristianas, respecto a sus textos apócrifos, permite un diálogo con las religiosidades populares, sincréticas y dinámicas en América Latina y el Caribe. Por medio de estas espiritualidades, el pueblo pobre y sencillo articula su identidad, ingenia estrategias, fortalece su memoria para sobrevivir en medio de las duras condiciones de la realidad actual.

La RIBLA permite una interpretación de la Biblia en conversación con prácticas religiosas populares o, en lenguaje del Papa Francisco (2015), "piedad popular". Esta perspectiva hermenéutica debe motivar a los intérpretes de la Biblia, en América Latina y el Caribe, a trabajar en textos "escondidos" para descubrir el cristianismo primitivo de las márgenes sociales, no solo de ayer, sino, también, de hoy.

En 2017, la RIBLA se propuso abordar las guerras y hostilidades globales con enfoque especial en los procesos de paz en Colombia. En su número 74, denuncia los efectos del neoliberalismo en lo económico, político y cultural, manifestados en crecientes intolerancias, conflictos entre personas, comunidades y naciones, así como en la construcción de fronteras y edificación de muros divisorios. Estos problemas impactan tanto en entornos rurales como urbanos y, en consecuencia, afectan pueblos, ciudades intermedias y grandes metrópolis. Las empresas trasnacionales y proyectos de energía, construcción y minería inciden negativamente en las inversiones sociales en las periferias.

La RIBLA destaca la negligencia en políticas ambientales, salud, empleo y educación al exponer los aumentos en desempleo, la inseguridad en las regiones y el exterminio de líderes sociales que luchan contra la desigualdad y discriminación. La RIBLA, entonces, reconoce la urgencia de dar voz a comunidades históricamente excluidas (Mena-López & Moya, 2017, pp. 7-9).

La "*interpretación*" en la RIBLA, durante los últimos años (2018-2023)

En los últimos seis años de la RIBLA, el número 77 (2018) marca un hito al presentar lecturas jóvenes y voces emergentes de comunidades en las que los jóvenes expresan sus experiencias al confrontar la Biblia con la realidad. Estas lecturas, explicadas por los jóvenes, retoman aspectos de la exégesis y la teología bíblica latinoamericana para tejerlos de manera creativa y crítica. Estas perspectivas destacan el dolor social, la injusticia, el feminicidio, la perplejidad ante el asesinato de defensores de los derechos humanos, el cambio climático y la corrupción. En este contexto, la interpretación de los textos bíblicos se inicia con las preguntas que surgen cada día en el entorno y la época:

> Interpretar es explorar la multiplicidad de sentidos que tienen un texto o una obra de arte. Leer es percibir el miedo del instante narrado, vivir la duda y experimentar la fe de los personajes. Un acercamiento a la pintura fresca que sugiere el cuadro bíblico nos permite subir a la balsa de la narración con los pescadores y saborear la sal del mar, escuchar el vaivén de las olas y clamar por ayuda o dar la mano... El acto hermenéutico consiste en pararse frente a una pintura literaria y permitir que los colores se derramen del cuadro para pintar las paredes de la existencia. (Londoño & Torres, 2018, p. 7)

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

En las asambleas creyentes del continente, las nuevas preguntas reflejan el esfuerzo diario de cada grupo y persona por encontrar la experiencia divina en la compleja historia actual. Al descubrir el sentido de la existencia en la Biblia, ya sea como individuo o comunidad, se amplía la comprensión de la narrativa bíblica, trascendiendo el marco original y plasmando nuevos colores en la realidad. Según la RIBLA 77, este proceso otorga dimensiones renovadas a textos narrativos, poesías como los salmos, leyes, evangelios y epístolas. El lector se involucra en el texto bíblico al vivirlo, transformando acciones y decisiones. Personas y comunidades, con este enfoque, llenan los espacios en blanco y muestran la foto de la transfiguración de quienes participan en el proceso de interpretación.

En la RIBLA 80 (2019), surge la lectura bíblica y la reflexión teológica desde paradigmas y argumentos ecológicos con raíces bíblicas. Castillo (2019) propone una hermenéutica ecológica, desde Costa Rica, explorando la creación, sus alegrías y puntos críticos con presupuestos que incluyen antropocentrismo, capitalismo y dominación colonial, pero con un criterio bíblico de defensa de la vida. López (2019) presenta una hermenéutica ecoteológica explorando categorías como salud, vida plena y salvación, para repensarlas en términos humanos, ambientales y universales.

El enfoque hermenéutico busca deconstruir las imágenes patriarcales de Dios para favorecer la dimensión comunitaria y la relación creyente, marcada por la comunión con la divinidad, a través del cuidado de la casa común (Lopes, 2019, pp. 87-98). Este número 80, aborda de nuevo el tema ecológico desde una hermenéutica ambiental y campesina. Cañaveral (2019) examina las parábolas de Jesús desde una perspectiva ecológica basada en los imaginarios de los campesinos de Galilea en el siglo I (pp. 145-166).

Las imágenes usadas por Jesús establecen conexiones entre tierra/agricultura, riqueza/pobreza, explotación/usura, economía/ecología y violencia/muerte, situaciones actuales en América Latina. Este ejercicio hermenéutico se centra en el análisis crítico del imaginario simbólico de las parábolas y comparaciones de Jesús. La acción de labrar la tierra, sembrar y cultivar se considera fundamental, equiparándose al arte de la interpretación. Así, el conocimiento

teológico se traslada al campo, reconociendo que, el campesinado, posee saberes valiosos que están ausentes en la academia teológica, a menudo considerada como un "terreno pedregoso, espinoso e infértil" donde la semilla del Evangelio muere (Mc 4.1-9; Lc. 8.4-8; Mt 13, 1-9).

Este tema resurgió en la RIBLA 89 (2023) debido a la pandemia del COVID-19, pues destacó el papel crucial de los campesinos en la producción de alimentos. Así, fue más evidente la importancia del campesinado en la geopolítica latinoamericana y mundial para atender la crisis del hambre en la humanidad, y la RIBLA optó por dar espacio al argumento:

> Desde 1997, cuando fue publicado el número 28 de RIBLA (Hermenéutica y Exégesis, a propósito de la Carta a Filemón), en el horizonte de las hermenéuticas específicas de la Biblia, la Hermenéutica Campesina de la Biblia expresó la solicitud porque se le llegara a dedicar un número en la perspectiva del campesinado latinoamericano y caribeño, petición que se repitió en posteriores asambleas sin alcanzar un consenso suficiente como para que se hiciera realidad ese sueño y esa esperanza hasta 2021, treinta y cuatro años después. Con mucha alegría celebramos este logro en favor de la vida del campesinado y de la Madre Tierra. (Cañaveral et al., 2023, pp. 7-8)

Con la presentación de la RIBLA 89 (2023), se observó un esfuerzo por descubrir las variadas y numerosas fisonomías de los campesinos en América Latina y el Caribe: rostro indígena, negro, mestizo, femenino, infantil, juvenil, de tercera edad, urgido de reconocimiento no solo por hacer parte de la humanidad, sino, también, por su rol de cuidadores de la vida en las ciudades, en las sociedades y en las asambleas de creyentes. Cada día es más urgente salvar la naturaleza, la casa común —en palabras del Papa Francisco (Laudato si´ 2015)— y la ecología, ante la crisis del cambio climático.

Durante la pandemia (COVID-19, 2020-2021), la RIBLA abordó la situación desde múltiples perspectivas. La RIBLA 81 (2020) aportó al estudio bíblico de Nehemías para el entorno caribeño y latinoamericano, subrayando la relevancia para quienes viven en diáspora debido a migraciones y desplazamientos forzados (Kaefer, 2020, p. 9). En este número, se encuentra la contribución de Mayor (2020) sobre las políticas que construyen murallas y dividen pueblos; así, se hace una fuerte crítica a las interpretaciones que crean murallas tanto

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

físicas como ideológicas y tienen como sustento ideas político-teológicas que buscan reafirmar posiciones de exclusividad racial y étnica de un pueblo en particular (p. 119).

La RIBLA 82 (2020) propuso, en el ámbito de la interpretación, descubrir los modelos del "bien vivir" desde la Sagrada Escritura y el proyecto del Dios amor, explorando la necesidad de reflexionar sobre realidades como el imperio, la colonización, la descolonización, la colonialidad y la decolonialidad (Ventura & Dietrich, 2020, pp. 7-9). La pandemia resaltó la importancia de la solidaridad global y la percepción mutua como hermanos. Se sugirió una *interpretación decolonial* para abandonar el modelo imperial neoliberal, reconociendo el papel de la interpretación bíblico-teológica cristiana en la lucha contra sistemas imperialistas y coloniales.

Se enfatizó que, después del siglo I, muchas comunidades utilizaron la Biblia para legitimar la dominación del Imperio romano. América Latina y el Caribe llevan el sello de la expansión colonial e imperial, marcados por el colonialismo opresor (Ventura & Dietrich, 2020). Un enfoque decolonial, en las comunidades populares, puede contribuir a vivir la fe, leer e interpretar la Sagrada Escritura de manera antihegemónica, conciliadora e inclusiva.

La RIBLA 83 (2021) afronta el tema de las "comunidades alternativas" y, según la presentación de la publicación, el contexto del argumento está en relación con la experiencia de lectura popular de la Biblia en América Latina y el Caribe, un quehacer con más de cincuenta años en la región. Dichos ejercicios prácticos, que acontecen en comunidades de base con su *praxis* pastoral, sus celebraciones diarias de la vida en la fe y sus reflexiones creyentes son espacios hermenéuticos no solo de lectura bíblica, sino, ante todo, de *interpretación crítica de la realidad* (Mansilla, 2021).

La expresión comunidades alternativas identifica aquellas asambleas que persisten con esperanza en una convicción: otro mundo es posible y no quieren replicar el centro que las expulsa y margina. La preocupación inicial de estos colectivos es edificar su quehacer con base en sus condiciones y a la altura de sus fuerzas. Así, la RIBLA 83 reconoce las nuevas voces en el continente, las

cuales, desde comunidades alternativas y nuevas situaciones contextuales, realizan un ejercicio fecundo de interpretación bíblica con hondas raíces en las "otredades" epistemológicas, culturales y económicas (Villalobos, 2020).

En ese entorno vital, con sus palabras e imágenes, se habla de Dios, de la comunidad, de la dignidad de las personas, de la justicia, de diversas espiritualidades capaces de contrastar el poder del capitalismo y de la opresión patriarcal-colonial. Desde estas diásporas, se presentan *interpretaciones liminales* que señalan quiebres fronterizos y posibilidades de transformación, espacios novedosos, flotantes y abiertos, con numerosas características particulares, que dan origen a otras *praxis* de lecturas entreveradas en el dinamismo complejo y retador de la historia actual. El proceso de interpretación comunitaria, entonces, no va del centro a la periferia, sino desde los círculos marginales, que son capaces de desacomodar las habituales zonas de confort de académicos, instituciones y defensores del centro como eje tradicional de referencia, hasta generar esa hermenéutica crítica de la realidad.

La RIBLA 84 (2021) proporcionó directrices y recursos para realizar actividades bíblicas y pastorales durante la emergencia sanitaria, abordando la crisis mundial generada por la pandemia del COVID-19. La RIBLA 85 (2021) destacó los efectos devastadores de la pandemia revelando crisis económicas, políticas, sociales y culturales, así como el fenómeno de "la trata de personas" (Madrigal & Lopes, 2021, pp. 7-8). El texto analiza interpretaciones bíblicas de la trata, como la presentada por Cabrera (2021, pp. 26-40) desde Génesis 16 y 21, que examina dilemas éticos en un sistema patriarcal. En el contexto pandémico, la RIBLA 86 (2022) abordó las pandemias adicionales como la orfandad, la vida de niños en situaciones vulnerables, la prostitución y explotación infantil, las migraciones forzadas y la imposición del silencio a niños y adolescentes (Montemayor & Madrigal, 2022, pp. 7-9).

Destacó, asimismo, la importancia de la lectura bíblica para abrir horizontes y reinterpretar la realidad de la niñez, buscando que esta no se encamine hacia la muerte, sino hacia la vida. Esta interpretación deja al descubierto un

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

método, o quizá mejor, una metodología: la experiencia, la imaginación creativa y una acción transformadora para afrontar contextos de ayer, expuestos en la Biblia, y de hoy, en la realidad de América Latina y el Caribe.

Los editores de la RIBLA 87 (2022) consideran pertinente, para el contexto de las comunidades eclesiales de América Latina y el Caribe, un estudio bíblico de la Carta de San Pablo a la Iglesia de Roma (Moya & Míguez, 2022, p. 7). De manera particular, ven relevantes los argumentos de la justificación por la fe en un entorno parenético y político. La *diversidad de interpretaciones* es la riqueza no solo de la carta, sino, también, de las nuevas lecturas que toman distancia de las aproximaciones a la Epístola a los romanos en clave eclesiástica o política, en muchas ocasiones, con fuertes tonalidades dogmáticas y totalizantes. Una *hermenéutica plural* permite caminar en el ecumenismo, la inclusión, la igualdad de género y la desobediencia civil, ante los abusos de estado, para llegar a la justicia que nace de la gracia de Dios. Este diálogo polifónico es capaz de enfrentar las posiciones fundamentalistas de la Biblia. Es la constatación de la RIBLA 88 (2022).

Los responsables del número ven con preocupación el incremento de las lecturas literales de la palabra de Dios en el continente porque fomentan actitudes de odio, violencia, discriminación de las personas por causa de su fe en entornos eclesiales y de la sociedad (Mena-López, 2022). Según este número, titulado "Deconstruyendo fundamentalismo en la Biblia y en la vida cotidiana", el fundamentalismo bíblico concibe la palabra de Dios como un texto dictado y editado de forma directa por Dios, dado de una vez y para siempre, el cual debe repetirse sin más en las comunidades de creyentes. Esta lectura de la Biblia desconoce la capacidad de las personas para preguntar, forjar un pensamiento crítico y dinamizar la comprensión de la Sagrada Escritura que genere una tradición viva:

> De este modo, las lecturas sexistas, machistas, racistas, clasistas, monoteístas, xenofóbicas, homofóbicas, entre otras, circulan desde los pulpitos y en las redes sociales bajo el argumento de la libertad religiosa, poniendo en entredicho los derechos individuales y colectivos, y haciendo prevalecer la protección a las religiones sobre los derechos humanos. En ese sentido, la religión se antepone a todo tipo de marco legislativo o legal que proteja el principio de igualdad. (Mena-López, 2022, pp. 7-8)

La RIBLA reitera su compromiso con desafiar la concepción de la experiencia religiosa y la "libertad de expresión". En América Latina y el Caribe, así como en otros lugares, la interpretación bíblica aboga por el reconocimiento y la valoración de la no-violencia, la diversidad de género, los migrantes, las mujeres, los niños y los enfermos, mostrando respeto, incluso, por aquellos que no comparten las creencias judías o cristianas. Desde la perspectiva de la fe o los textos fundantes, el odio va en contra de la libertad de expresión. Una forma, aunque no la única, de dialogar con las interpretaciones literalistas y fundamentalistas de la Biblia es comenzar la interpretación considerando el desarrollo histórico de los textos, el contexto cultural de los autores, los géneros literarios y las contribuciones del pensamiento científico y la crítica literaria2.

El diálogo académico y crítico entre la fe y la cultura debe desmontar el *biblicismo* y la *bibliolatría*, según la posición de Riva (2022, pp. 49-61), cuando afronta preguntas sobre el texto y la vida y la actualidad de la Biblia para afrontar los retos actuales de la sociedad. Frente a los fanatismos religiosos, lecturas literales y fundamentalistas de la Biblia con supuestas "raíces" en textos sagrados, cabe posicionar las consideraciones críticas y éticas de la Sagrada Escritura, que proponen el amor de Dios como el espacio donde caben todos los seres humanos, sin excepción ni discriminación, para alcanzar acuerdos, incluso, en el caso de posturas antagónicas. Un punto de encuentro entre fundamentalistas y no fundamentalistas, durante la pandemia del COVID-19, fue la constatación de la enorme vulnerabilidad de la humanidad, que conecta rápido, en la Biblia, con la experiencia de Job. La RIBLA 90 (2023), titulada "Job: una lectura actual y situada", presenta un resultado reciente del trabajo bíblico latinoamericano sobre este libro:

> El libro de Job no solo aborda el dolor de un personaje perteneciente a un contexto judío post exílico [*sic*], tampoco solo es la expresión del sufrimiento de un pueblo que ha sucumbido ante la dominación sucesiva de imperios; sino que también es un texto cuyas voces bien pueden provenir de esa necesidad imperiosa de entender a Dios desde el drama latinoamericano actual. Los pobres y oprimidos, los pueblos originarios, las mujeres, la naturaleza, las víctimas de toda forma de violencia son aquellas y aquellos que desde nuestra realidad latinoamericana están constantemente experimentando

[2] Sobre este aspecto, se sugiere consultar el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* numerales 25-26.

> el sufrimiento, y necesitan hacer oír su reclamo por una justicia que provenga de un Dios encarnado en esa realidad. Y el libro de Job es el camino óptimo para hacerlo. (Cardoso & Fonseca, 2023, p. 7)

La realidad histórica de Latinoamérica y otras regiones se ve sacudida a menudo por el mal, el dolor y el sufrimiento, hasta llevar a las personas y comunidades a los límites de su fragilidad humana. El libro de Job, con su dramatismo humano, resulta pertinente en la exégesis e interpretación, ya que se conecta con los ámbitos donde el sufrimiento es parte cotidiana. En el contexto latinoamericano, la interpretación de Job plantea interrogantes sobre la acción divina en tiempos de crisis y las teologías subyacentes.

En la RIBLA 90, se presenta un testimonio documentado de la lectura grupal pastoral del libro de Job durante la pandemia del COVID-19, ofreciendo criterios de vida y esperanza. En la RIBLA 91 (2023), se destaca la resistencia y resiliencia en contextos violentos, intensificados por la pandemia, así como la interpretación de procesos no violentos para enfrentar la muerte, incluyendo la participación comunitaria, la educación popular y la investigación académica (Rodrigues, 2023, pp. 134-135; Gareca et al., 2023, pp. 9-10). En palabras de los autores:

> Es difícil imaginar la resistencia y resiliencia en estos días de maldad que vivimos..., porque la violencia estructural obliga a incontables personas, familias y grupos a arriesgar la vida por los pasos indocumentados y perseguidos de nuestra América hacia el norte, buscando mejores condiciones de vida. También las violencias cotidianas en las casas siguen dañando a millones de mujeres, niñas y niños, y la violencia económica y política hace reaccionar desesperadamente a miles de personas que bloquean calles y rutas para exigir decencia, dignidad y mínimas condiciones de vida en Guatemala. (Gareca et al., 2023, p. 16)

La realidad que rodea personas, grupos y sociedades no son ajenas a formas de violencia estructural, pero es motivo de esperanza constatar las luchas que cada día emprenden las comunidades pequeñas o, en apariencia, insignificantes. Imposible olvidar los espacios de resistencia y resiliencia, de vida en medio de la violencia, de luz en medio de nubes y tinieblas. Las interpretaciones de textos bíblicos, desde el referente de la violencia, que pueden parecer lejanas del contexto actual, son acercadas por los editores de la RIBLA 91 (2023),

quienes dejan constancia de la actualidad y vigencia de las crueles realidades regionales y mundiales, como de la importancia y necesidad de volver a las fuentes que dan vida a la vida:

> Cuando articulamos las últimas líneas de este número (91) ... explotan los misiles, y en la violencia destructiva, legitimada geopolíticamente, nos entristecemos y sacudimos ante los destrozos, heridas y miles de muertes en la Franja de Gaza ocupada y en la sociedad civil israelí. Las violencias son innumerables y, misterio mayor, a pesar, en medio e incluso con ella, demasiadas veces silenciada u oculta, también la vida, resistente y resiliente. (Gareca et al., 2023, p. 16)

De esta manera, la RIBLA ratifica, por enésima vez, su compromiso con una interpretación puesta al servicio de la vida plena, de la reconciliación y la solidaridad, de la paz y la fraternidad, de la ecología y la casa común. No se trata de un mero ejercicio de interpretación de la Biblia, sino de una apuesta radical por la transformación universal, fundamento de la multiplicidad sinonímica y la fuerza polisémica que constituye el carácter de la categoría interpretación.

Conclusión

Interpretando, de alguna manera, pareciéramos caminar hacia RIBLÁ

En la construcción de esta revisión bibliográfica, apareció, sorpresivamente, un aspecto polisémico en la palabra "RIBLA", la sigla de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana. "Riblá", en la Biblia, es una región sin identificar, ubicada en el límite oriental de "la tierra de Canaán" (Nú 34,2). Esta curiosa asociación de sonidos homófonos motivó el descubrimiento de un aspecto que, al menos de manera análoga, tiene relevancia (Ramis, 2017; Henao, 2018).

Riblá identifica a una población del norte de Israel, situada "en la tierra de Hamat" (Jer 52,9.), por lo general, se la emplaza en las ruinas cercanas a la moderna Ribleh, en la orilla oriental del río Orontes, a unos 60 km. al norte de Baalbek, en el valle formado por las montañas del Líbano y el Antilíbano. Allí, el

faraón Nekoh (Necao) acampó en Riblá después de derrotar al rey Josías, por el año 609 a. C. En ese tiempo, se dirigía hacia el norte para luchar contra los babilonios, que, por entonces, dominaban Asiria. Jehoacaz (Joacaz) sucedió a Josías, pero, después de tres meses, Nekoh sustituyó a Jehoacaz con Eliaquim (Jehoiaquim). Nekoh mandó que condujeran al rey Jehoacaz a Riblá antes de llevárselo cautivo a Egipto (2Re 23, 29-34).

Riblá era, pues, una *ubicación estratégica* para un campamento militar, desde allí se dominaba una ruta de norte a sur, entre Egipto y el Éufrates, y se usaba con fines comerciales. La ciudad contaba con abundante abastecimiento de agua y se extraía alimento y combustible del valle y los bosques circundantes. Por eso, Riblá (*Riblâh*, רִבְלָה) suele traducirse como "fertilidad" o "fecundidad" (Douglas, 2000). ¿Acaso el inventario de Riblá, como lugar geográfico, no se parece a la descripción de la RIBLA en su condición de revista electrónica y lugar digital?

La analogía entre "Riblá", como lugar geográfico en la Biblia, y "RIBLA", como revista electrónica, es fascinante y reveladora. Al igual que Riblá fue un punto estratégico para el campamento militar y comercial, la RIBLA digital se erige como un espacio estratégico para el pensamiento teológico hermenéutico-interpretativo, liberador y reconciliador en el contexto latinoamericano. La ubicación de Riblá en la intersección de rutas clave entre Egipto y el Éufrates, con su abundante suministro de agua y recursos, refleja la posición única de la RIBLA en la interpretación bíblica latinoamericana. La RIBLA, al igual que Riblá, ocupa un lugar central para el intercambio de ideas teológicas, desafiando y enriqueciendo la comprensión de la Biblia desde la perspectiva de las comunidades humildes y pobres. La fertilidad asociada con Riblá encuentra un paralelo en la riqueza y la multiplicidad de perspectivas que ofrece la RIBLA. La revista no solo se limita a la interpretación de textos bíblicos, sino que abraza una hermenéutica que se extiende a la interpretación de la vida, la historia y los acontecimientos actuales. Esta amplitud de enfoque refleja la conexión íntima entre la fe, la lucha de las comunidades y la interpretación bíblica contextual.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

Además, así como Riblá fue crucial para las estrategias militares y comerciales, la RIBLA se presenta como una mediación hermenéutica crucial para las comunidades creyentes actúa como un punto de encuentro donde se entrelazan las categorías de "Interpretación", "Biblia" y "Latinoamérica". El estudio de la compleja red polisémica tejida alrededor de la categoría interpretación en la RIBLA refleja la diversidad de significados al abordar la Biblia en el contexto específico de América Latina y el Caribe. En última instancia, la analogía entre Riblá y la RIBLA invita a adoptar una perspectiva holística y reflexiva al abordar la interpretación bíblica y cualquier forma de comunicación. Al reconocer la riqueza de significados y perspectivas, la revista desafía a sus lectores a explorar la complejidad de la fe, la historia y la vida, al tiempo que aboga por la construcción de sociedades y entornos más justos. La fertilidad sinonímica del carácter interpretativo de la RIBLA, como lo fue Riblá en su tiempo, radica en su capacidad de nutrir y cultivar el pensamiento teológico liberador en el contexto latinoamericano.

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

Andiñach, P. (2001). La erótica como clave de lectura. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (38), 50-58.

Cabrera, R. (2021). Vientre en alquiler: Escenario bíblico, problema moral hoy. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (85), 26-40. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/85.pdf

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

Cañaveral, A. (1997). Pablos, Filemones, Apias y Onésimos. Por una casa (*oikos*) campesina. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (28), 44-52. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/28.pdf

Cañaveral, A. (2019). La ecología que anida y palpita en las parábolas de Jesús. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (80),145-166. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/80.pdf

Cañaveral, A., Vásquez, C. M., & Da Silva, V. (2023). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (89), 7-11. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/89.pdf

Carbullanca, C. (2009). 1Tesalonicenses: La escatología y la ideología de 1Tes 4,13-18. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (62), 15-27.

Cardoso, N., & Fonseca, A. (2023). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (90), 7-10. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/90.pdf

Castillo, D. (2019). ¡Ya no sube el cortador contra nosotros! Interpretar la Biblia con conciencia ecológica. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (80), 37-57. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/80.pdf

Córdova, H., Díaz, M., Santos, A., & Mor, C. (Eds.). (2024). *Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas*. Institute Sophia Press. www.aacademica.org/anderson.santos.meza/2.pdf

Córdova, H., & Santos, A. (2025). *Transformaciones queer/cuir en Abya Yala: Teologías indecentes y disruptivas*. Institute Sophia Press.

Croatto, J. (2001). La sexualidad de la Divinidad. Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (38), 14-28. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/38.pdf

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

Douglas, J. (2000). *Nuevo diccionario Bíblico* (1.ra ed.). Sociedades Bíblicas Unidas.

Francisco. (2015). *Laudato si': Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Gareca, E., Madrigal, L., & Starr, R. (2023). Entre ustedes no será así: Resistencia, resiliencia... en la violencia. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (91), 9-10. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/91.pdf

Gera, L. (2006). Pueblo, religión del pueblo e Iglesia. En V. Azcuy (Ed.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del preconcilio a la Conferencia de Puebla* (pp. 667-687). Ágape Libros.

Grimal, P. (1981). *Diccionario de mitología Griega y Romana*. Paidós.

Grondin, J. (2008). ¿Qué es la hermenéutica? (Antoni Martínez Riu, Trad.) Herder. (Obra original publicada en 2006)

Guijarro, S. (2021). *Metodología exegética del Nuevo Testamento*. Sígueme.

Guzmán, G. (2016). *'Lo popular' como lugar teológico de encuentro entre la liturgia y la piedad*. Edizioni Liturgiche.

Harris, R. (2019). From 'Religious Truth-Seeking' to Reading: The Twelfth Century Renaissance and the Emergence of Peshat and Ad Litteram as Methods of Accessing the Bible [De la "búsqueda de la Verdad religiosa" a la lectura: el Renacimiento del siglo XII y el surgimiento de Peshat y Ad Litteram como métodos de acceso a la Biblia]. En J. Cohen, M. Goldish y B. Holtz (Eds.), *The Oral and the Textual in Jewish Tradition and Jewish Education* (pp. 54-89). The Hebrew University–Magnes Press.

Harris, R. (2023). Peshat Rules: Two Recent Publications by Mordechai Cohen [Reglas de Peshat: Dos publicaciones recientes de Mordechai Cohen]. *JSIJ*, *23*, 1-15.

Henao, J. A. (2018). De Riblá a nosotros: Diálogo hermenéutico-existencial con el final de la Historia Deuteronomista en clave de estructuras culturales. *Cuestiones Teológicas*, *451*, 383-409.

Izidoro, J. (2012). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (72), 5. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/72.pdf

Izidoro, J., & Nogueira, P. (2016). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (73*)*, 7-8. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/73.pdf

Kaefer, J. (2020). Apresentação [Presentación]. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (81), 7-9. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/81.pdf

Krüger, R. (2010). Teología bíblica contextual en América Latina. *Acta poética*, *31*(2), 185-207. https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/351/354

Londoño, J. E., & Torres, F. (2018). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (77), 7-11. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/77.pdf

Lopes, M. (2019). La comunión divina, modelo de relaciones-holismo. Lecturas bíblico-ecológicas. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (80), 87-98. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/80.pdf

López, A. (2019). Salud, vida plena, salvación: miradas ecoteológicas. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (80), 59-74. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/80.pdf

Lullies, R. (1931). *Die Typen der griechischen Herme* [Los tipos de hermas griegas]. Gräfe and Unzer.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

Madrigal, L., & Lopes, M. (2021). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (85), 7-12. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/85.pdf

Mansilla, S. (2021). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (83), 7-10. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/83.pdf

Mayor, J. (2020). Políticas que construyen murallas y dividen pueblos. Un análisis de Nehemías 4 y 6. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (81), 107-122. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/81.pdf

Mena-López, M., & Moya, C. (2017). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (74), 7-9. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/74.pdf

Mena-López, M. (2022). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (88), 7-9. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/88.pdf

Míguez, J. (1998). Economía y hermenéutica bíblica. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (30), 17-24. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/30.pdf

Míguez, N. (1995). Editorial. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (20), 5-6. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/20.pdf

Míguez, N. (2008). El canon como pacto. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (61), 21-30. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/61.pdf

Monroy, J. (2008). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (61), 5-8. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/61.pdf

Montemayor, R., & Madrigal, L. (2022). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (86), 7-16. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/86.pdf

Moya, C., & Míguez, N. (2022). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (87), 7-9. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/87.pdf

Navia, C. (2000). Mujer y neoliberalismo. Aportes para una lectura bíblica. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (37), 95-105. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/37.pdf

Parra, A. (1988). Incidencia de Medellín 68 en el quehacer teológico hoy, especialmente en América Latina. *Theologica Xaveriana*, 90, 67-72.

Pérez, J., & Gardey, A. (20 de mayo de 2021). *Definición de interpretación*. Definición de. Recuperado el 18 de enero de 2024 de https://definicion.de/interpretacion/

Pixley, J. (1999). El aspecto político de la hermenéutica. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (32), 68-81. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/32.pdf

Pontificia Comisión Bíblica. (1993). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. https://servicioskoinonia.org/biblioteca/biblica/InterpretacionBibliaIglesia1993.pdf

Ramis, F. (2017). Las comunidades hebreas en Yehud y Babilonia durante la época de Esdras y Nehemías. En *Església i comunitats jueves i cristianes en el món bíblic i postbíblic* (pp. 27-52). PAM-ABCat.

Reyes, F. (1997). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (28), 5-7. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/28.pdf

Riva, P. (2022). Mirando el diezmo desde el fundamentalismo bíblico. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (88), 49-61. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/88.pdf

Richard, P. (1988). Editorial. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (1), 7. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/1.pdf

Ricoeur, P. (1995). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (Graciela Monges Nicolau, Trad.). Siglo XXI Editores. (Interpretation theory. Discourse and the surplus of meaning, obra original publicada en 1976)

Richter, I. (2009). Carta a Filemón, Apia y Arquipo: comunión en el amor y eficacia de la fe. *RIBLA. Revista de Interpretación* Bíblica *Latinoamericana*, (62), 50-63. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/62.pdf

Rodrigues Da Silva, R. (2023). O Livro de Jó: um estudo e leitura pastoral [El libro de Job: un estudio y lectura pastoral]. *RIBLA. Revista de Interpretación* Bíblica *Latinoamericana*, (90), 134-145. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/90.pdf

Santos, A. (2023). Walking Indecently with Marcella Althaus-Reid: Doing Dissident and Liberative Theologies from the South [Caminando indecentemente com Marcella Althaus-Reid: haciendo teologías disidentes y liberadoras desde el sur]. *Religions*, *14*(2), 270. https://www.mdpi.com/2077-1444/14/2/270

Schinella, I. (2013). Fondazione e lettura teologica della pietà popolare [Fundamento y lectura teológica de la piedad popular]. En M. Sodi (ed.), *Liturgia e pietà popolare. Prospettive per la Chiesa e la cultura della nuova Evangelizzazione*. Libreria Editrice Vaticana.

Schwantes, M. (1988). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (1), 5-6. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/1.pdf

Schwantes, M. (1996). Presentación. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (23), 7. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/23.pdf

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

Schwantes, M., & Richard, P. (1992). Editorial. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (11), 5-7. https://www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/11.pdf

Sommer, B. (Ed.) (2012). *Jewish Concepts of Scripture: A Comparative Introduction* [Conceptos judíos de las Escrituras: una introducción comparativa]. New York University Press.

Terra, K. (2011). Biblia, memoria y traducción de tradiciones: Propuestas de lectura para 1Pe 3,19-22 y Jn 5,1-9ª. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (69), 86-98. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/69.pdf

Vieira, T. (2000). Consideraciones para una hermenéutica de género del texto bíblico. *RIBLA. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (37), 7-14. www.centrobiblicoquito.org/images/RIBLA/37.pdf

Villalobos, M. (2020). *Masculinidad y otredad en crisis en las Epístolas Pastorales*. Herder.

Wrede, H. (1986). *Die antike Herme* [Las antiguas hermas]. Philipp von Zabern.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5042

Forma de citar este artículo en APA:
Ñahuincopa-Arango, A. (2025). ¿Puede el alma existir sin el cuerpo? Las posturas de Tomás de Aquino, Domingo Báñez, Francisco de Toledo y Francisco Suárez. *Perseitas*, *13*, 371-395. https://doi.org/10.21501/23461780.5046

¿PUEDE EL ALMA EXISTIR SIN EL CUERPO? LAS POSTURAS DE TOMÁS DE AQUINO, DOMINGO BÁÑEZ, FRANCISCO DE TOLEDO Y FRANCISCO SUÁREZ

Can the soul exist without the body? The positions of Thomas Aquinas, Domingo Báñez, Francisco de Toledo, and Francisco Suárez

Artículo de reflexión derivado de investigación
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5046

Recibido: octubre 16 de 2024. Aceptado: abril 3 de 2025. Publicado: agosto 15 de 2025

Antonio Ñahuincopa Arango[*]

Resumen

La noción del alma separada del cuerpo ha sido un tema central de debate en la filosofía escolástica, en la que pensadores como Tomás de Aquino (2001), Domingo Báñez (1588), Francisco de Toledo (1985) y Francisco Suárez (1991) han realizado diversas interpretaciones sobre este concepto. En este sentido, el artículo tiene como objetivo analizar los diferentes enfoques, planteados por estos filósofos, en relación con el estado y el conocimiento del alma al separase del cuerpo,

[*] Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Docente e investigador de Filosofía en la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP) y en la Universidad para el Desarrollo Andino (UDEA). Lircay- Perú. Correo electrónico: antonio3560@gmail.com, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8292-8296.

OPEN ACCESS

así como las implicaciones de estas concepciones en la identidad personal, la conciencia y la moralidad tras la muerte. Para ello, se emplea un método analítico y comparativo con un enfoque cualitativo. La investigación concluye que, los filósofos escolásticos, presentan visiones divergentes sobre el estado y conocimiento del alma separada del cuerpo. Para el Aquinate, es contranatural; para Báñez (1588), preternatural; para Suárez (1991), semipersona. Toledo (1985) sostiene que, Aristóteles (2008a) también abordó el tema del alma separada. Aunque Suárez (1991) considera perfecta la gnoseología del anima separada, el Doctor Angélico (2001) la ve como inadecuada. A pesar de estas diferencias, todos coinciden en que, el alma humana, es espiritual e inmaterial y mantiene su identidad al separarse del cuerpo.

Palabras clave

Aristóteles; Domingo Báñez; Epistemología; Filosofía; Francisco Suárez; Francisco de Toledo; Teología; Tomás de Aquino.

Abstract

The notion of the separated soul has been a central topic of debate in scholastic philosophy, where thinkers such as Thomas Aquinas (2001), Báñez (1588), Toledo (1985) and Suárez (1991) have made various interpretations of this concept. In this sense, the article has as an objective to analyze the different approaches, raised by these philosophers, in relation to the state and knowledge of the soul when separated from the body, as well as the implications of these conceptions on personal identity, conscience and morality after death. For this purpose, an analytical and comparative method with a qualitative approach is employed. The research concludes that the scholastic authors present divergent views on the state and knowledge of the separate soul. For Aquinas, it is contranatural; for Báñez (1588), preternatural; and for Suárez (1991), semiperson. Toledo (1985) argues that Aristotle (2008a) also addressed the issue of the separate soul. While Suárez (1991) considers the gnoseology of the separate anima perfect, the Angelic Doctor (2001) sees it as inadequate. Despite these differences, all agree that the human soul is spiritual and immaterial and maintains its identity when separated from the body.

Keywords

Aristotle; Domingo Báñez; Epistemology; Francisco de Toledo; Francisco Suárez; Philosophy; Theology; Thomas Aquinas.

Introducción

En el proemio de *Commentaria De anima*, N.º 23, Suárez (1991) señala que compete al físico abordar fundamentalmente el alma unida al cuerpo. Sin embargo, es competencia del metafísico comprender la forma de ser y el modo de conocer del alma separada del cuerpo, en analogía de las sustancias separadas[1]. La metafísica es el corazón de la filosofía —Aristóteles la denominó filosofía primera—, pues estudia toda la realidad, es decir que, partiendo de las cosas materiales, las excede para abordar cuestiones no físicas, tales como qué es el ser, quién es el ser, qué es la existencia, qué es la muerte, qué es la felicidad, cuál es el origen del mundo, por qué el alma humana es inmortal, cuál es el sentido de la vida, del dolor, cuál es el estatuto ontológico de la COVID-19, etc. Precisamente por eso la filosofía tiene un carácter metafísico, porque le interesan cuestiones que están más allá del mundo empírico, es decir, del alcance de nuestros sentidos y que son relevantes para el ser humano.

Tomás de Aquino identifica el alma racional como la forma sustancial que, en su unión con el cuerpo, actualiza las capacidades esenciales del ser humano: las vegetativas, procesos biológicos básicos; las sensitivas, sensación, percepción y emoción, y las racionales, pensamiento y reflexión. La muerte se produce, entonces, cuando el alma pierde irreversiblemente su capacidad de integrar dichas facultades en la unidad sustancial del organismo, disociándose así el principio formal de la materia (Eberl, 2005).

La concepción del alma separada del cuerpo es una consecuencia de la compresión conceptual de la muerte, definida por la mayoría de los pensadores antiguos, incluyendo figuras como Platón, Crisipo, Séneca y Filón, como la separación del alma y el cuerpo (Leal, 2014). Este tema ha sido, desde la Edad Media, objeto de profunda reflexión y debate en la filosofía escolástica. En la actualidad, sigue siendo un tema relevante y crucial, aunque difícil de abordar debido a la falta de datos empíricos.

[1] La existencia de las sustancias separadas, aunque no se identifiquen con el alma humana, están presente en la Metaphysica de Aristóteles y, también, en el neoplatonismo.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5046

Aquellos debates no solo exploran cuestiones metafísicas y teológicas, sino que, también, plantean interrogantes fundamentales sobre la identidad personal, la conciencia y la moralidad más allá de la muerte. Diversos estudios han investigado esta cuestión (Saranyana, 1980; Murillo, 1999; Eberl, 2005; Méndez, 2010; Toner, 2010; Spencer, 2016; Martí, 2017; South, 2018; De Haan & Dahm 2019; Guidi 2019; Eitenmiller, 2019; Camposampiero, 2022; Hewitt, 2023; Wong, 2024), pero, aún, no se ha realizado una investigación transversal y comparativa sobre la cuestión desde el enfoque de la filosofía escolástica.

La investigación explora las perspectivas escolásticas sobre la naturaleza y conocimiento del alma separada del cuerpo a través de la interpretación del Doctor Angélico (2001), Báñez (1588), Toledo (1985) y Suárez (1991). Para ello, se emplea un método analítico y comparativo con un enfoque cualitativo. Cabe señalar que, estos autores, aunque son fundamentalmente teólogos, también desarrollan un pensamiento abierto que sostiene la armonía y complementariedad entre la teología y la filosofía. Por esta razón, sus aportes son significativos y, aún hoy, tienen vigencia en el quehacer filosófico y teológico.

Finalmente, es fundamental cuestionar el estatuto ontológico del alma separada del cuerpo y analizar si su condición es natural o antinatural, considerando su capacidad de conocimiento sin la fantasía. Este análisis, realizado desde la perspectiva de los pensadores escolásticos, es relevante para entender la naturaleza humana como un ser corporal-inteligente con un espíritu vital.

El enfoque tomista

Tomás de Aquino, uno de los teólogos que cristianizó el pensamiento pagano, interpreta la teoría aristotélica de las inteligencias separadas en sintonía con los seres espirituales, como son los ángeles, afirmando que el alma humana es también una sustancia intelectiva. En consecuencia, el alma humana participa, aunque en menor grado, de las características propias de los seres incorpóreos como la inmaterialidad, la inmortalidad y la racionalidad. Asimismo, según

Ocampo (2024), en la *Suma teológica*, I, q. 54, a. 4, el Aquinate sostiene que "la inteligencia humana como facultad no es una potencia puramente pasiva, sino que principalmente es potencia activa" (2001, p. 75).

El Aquinate afirma, de manera incidental en la *Suma teológica*, que la naturaleza del alma permanece invariable tanto en su estado unido al cuerpo como en su estado separado, pues, ambas, comparten la misma naturaleza esencial: "Así se distingue el estado del alma separada del estado del alma unida al cuerpo..., aunque ambas poseen la misma naturaleza esencial" (Aquino, 2001, *Suma Teológica*, I, q. 94, a. 2). En consecuencia, tras la muerte, el alma conserva intacta su esencia espiritual, es decir, su naturaleza no se ve alterada por el cambio de estado ni pierde su identidad ontológica.

En esta misma línea, De Haan y Dahm (2019) señalan que, el término alma separada, según la visión tomista, designa al alma racional de la persona humana que sobrevive a la muerte como un individuo subsistente *per se*. Sin embargo, advierten que esta subsistencia separada del cuerpo es antinatural, ya que, conforme con su naturaleza, el alma humana está destinada a informar al cuerpo y unirse a él para cumplir plenamente su función.

A continuación, se exponen algunas ideas relevantes sobre la naturaleza del *anima separata* en el pensamiento del Aquinate. En primer lugar, la situación del alma separada del cuerpo no es natural, sino contranatural, ya que, sin el cuerpo, no puede alcanzar la perfección que su naturaleza requiere (Aquino, 2001, *Suma teológica*, I, q. 118, a. 3). Tampoco es una persona ni supuesto ni hipóstasis (2001, *Suma teológica*, I, q. 29, a. 1, ad 5). Sin embargo, posee su propio acto de ser que comunica al cuerpo y no pierde el *actus essendi* ante la muerte, como refiere Sayés (2012). En consecuencia, el alma separada del cuerpo no es persona, es decir, no es un individuo completo de especie humana (Murillo, 1999; Toner, 2010), sino una parte de la naturaleza humana que se perfecciona y complementa con su corporeidad.

Ahora bien, dado que Tomás de Aquino (2001) sostiene de manera explícita que el alma racional no es idéntica a la persona humana, esta distinción plantea preguntas cruciales sobre la naturaleza de la identidad. Si el alma puede existir separada de la persona, ¿cómo podemos explicar la continuidad de la identidad después de la muerte? (Van Dyke, 2015).

En segundo lugar, el alma separada, con la muerte, deja de informar al cuerpo, hasta perder su función formativa, o sea, dejar de ser forma en acto: "quod anima secundum suam essentiam est forma corporis, nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma in actu [que el alma según su esencia es forma del cuerpo, y cuando el cuerpo se destruye, el alma no se destruye en cuanto forma, sino que sólo deja de ser forma en acto]". (Aquino, 1996, *Quaestiones de quodlibet*, n. 10, q. 3, a. 2, ad 4). Es decir que el alma, tras la muerte, pierde una de sus funciones relevantes: informar y hacer partícipe al cuerpo del acto de ser. Del mismo modo, Guidi (2019) señala que, para el Aquinate, el alma intelectual actúa como la forma del compuesto humano, aunque participa en la vida espiritual de las sustancias espirituales.

En tercer lugar, el alma separada del cuerpo es de alguna manera imperfecta, puesto que, su naturaleza, es informar al cuerpo. Sin embargo, ante la corrupción del cuerpo, el alma mantiene su propio ser o índole personal, como arguye Martí (2017), ya que, quien tiene propiamente el acto de ser es el alma y no precisamente el cuerpo. A su vez, Spencer (2016), interpretando el pensamiento del Aquinate sobre el asunto, sostiene que, después de la muerte y antes de la resurrección, el alma humana estará en un estado separado, sin informar al cuerpo. Por esta razón, su condición es antinatural a pesar de ser subsistente, esto es, capaz de existir y actuar intelectual y volitivamente, ya que, una de sus funciones, es actualizar la materia.

En la *Suma Teológica* (Aquino, 2001, Prima Pars, q. 89), el Doctor Angélico analiza exhaustivamente el tema del alma separada del cuerpo en ocho artículos, en los que desarrolla su teoría gnoseológica sobre su conocimiento en estado *post mortem*. Sin embargo, como señala Wong (2024), existe un debate

crucial entre Pegis (1974) quien argumenta que, Aquino, habría evolucionado desde una concepción temprana del alma como sustancia perfecta hacia una posterior que subraya su dependencia cognitiva del cuerpo y el deterioro de sus capacidades intelectuales al separarse de él, y Wippel (2021), quien defiende la coherencia doctrinal del *corpus* tomista atribuyendo las aparentes contradicciones a diferencias metodológicas, lo que revela divergencias exegéticas y hermenéuticas fundamentales en la interpretación de su antropología filosófica.

En el marco de su aporte gnoseológico, el Aquinate plantea en el primer artículo si el alma separada del cuerpo puede entender algo. Para resolver la cuestión, parte de un principio metafísico: todo ser no actúa en su estado potencial, sino en su estado actual y, la forma en que opera, está vinculada a su naturaleza existente. Según este principio, el alma humana tendría dos modos de ser; por un lado, cuando está unida sustancialmente al cuerpo, como lo es en el estado actual del hombre, el alma conoce recurriendo a las imágenes; por otro, cuando está separada del cuerpo, donde ya no puede recurrir a los fantasmas. Entretanto, no puede conocer por medio de especies innatas como en Platón, tampoco por especies abstraídas, sino por la recepción de las especies que Dios les proporciona mediante una luz. Esta forma de conocer del alma separada, para Fernández (2001), es imposible naturalmente sin la intervención divina.

El entender del alma separada del cuerpo sería de una manera similar a la de otros intelectos inmateriales como los ángeles, pues, el alma, tiene un modo de ser cuando está en el cuerpo y, otro, cuando está separado de él, por lo que su naturaleza permanece siempre la misma. Cuando está unido al cuerpo, tiene un modo de entender, volviéndose a los fantasmas, que están en los órganos corporales, pero, cuando está separada del cuerpo, tiene un modo de entender, volviéndose a los objetos simplemente inteligibles, como es propio de otras sustancias separadas (Eitenmiller, 2019). Efectivamente, Tomás de Aquino hace una comparación entre el conocimiento del alma humana y angelical, por ejemplo, el alma separada sabe en una manera similar a lo de los ángeles, aunque más imperfecta que ellos[2].

[2] La naturaleza y el conocimiento de los ángeles es abordado con profundidad y originalidad por el Aquinate en su angelología. Precisamente, por ello es conocido con el apelativo de Doctor Angélico.

El Doctor Angélico —quien critica la doctrina platónica— destaca que no se debe pensar la subsistencia del alma tras la muerte del hombre como una liberación del cuerpo ni un perfeccionamiento que permitiría equipararlo a los ángeles, puesto que, lo natural del alma humana, es informar al cuerpo humano, y no tendría sentido para Dios crear un alma sin el cuerpo, pues, con este, alcanza su perfección según su naturaleza. Por esta razón, es contranatural el estar separado de su cuerpo:

> Efectivamente, si es natural al alma unirse al cuerpo, será contra su naturaleza estar separada de él y no podrá tener sin él la perfección que pide su naturaleza. Ahora bien, no es condición de Dios dar comienzo a sus obras imperfectamente y en un estado preternatural; no hizo, por ejemplo, al hombre sin manos o sin pies, que son partes naturales de él. Mucho menos, pues, había de hacer al alma sin el cuerpo. (Aquino, 2001, *Suma teológica*, I, q. 89, a. 1)

El Doctor Común establece, con rigor lógico, que el alma unida al cuerpo no puede realizar actos de intelección sin recurrir a los *phantasmata* (Aquino, 2007, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 60; Aquino, 1953, *Quaestio disputata de anima* [65035], a. 15 co.), es decir, imágenes sensibles derivadas de la experiencia corpórea. Este principio se fundamenta en la unión hilemórfica entre alma y cuerpo, donde el intelecto humano —aunque es capaz de abstraer formas universales— depende, necesariamente, de datos sensoriales para acceder a lo inteligible.

No obstante, el pensador medieval afirma con igual claridad que, el alma separada del cuerpo (tras la muerte), ejercerá un modo de conocimiento distinto, prescindiendo de los *phantasmata* que mediaban su acceso a la realidad en estado de unión: "Conocerá sin recurso a la fantasía que cuando estuvo unido al cuerpo" (Aquino, 2007, *Suma Contra Gentiles*, II, cap. 81, ad 5). Esta dualidad gnoseológica se sostiene en la distinción entre potencias orgánicas (vinculadas al cuerpo, como la fantasía) y potencias inorgánicas (propias del alma como sustancia espiritual).

Como señalan Silva y Costa (2020), ciertas operaciones del alma —en particular, el conocer (intelecto) y el querer (voluntad)— no requieren órganos corporales, pues son facultades inherentemente inmateriales. La inteligencia y la

voluntad, en tanto potencias trascendentes, operan con autonomía metafísica, ya que, su actividad, no se reduce a procesos físico-biológicos, sino que emerge de la naturaleza espiritual del alma. Así, aunque el cuerpo es instrumental para el conocimiento en vida, el alma separada actualiza funciones independientes de la materia, lo que confirma su identidad ontológica como forma sustancial capaz de subsistir *per se*.

El alma separada, para comprenderse a sí misma, ya no necesita las imágenes o los fantasmas, sino las especies inteligibles infundidas por Dios (Aquino, 2001, *Suma teológica*, I, q.89, a.2). Esa misma idea está en la cuestión 75 de la *Suma teológica*, en la solución a las objeciones de los artículos 2 y 6, donde Tomás de Aquino había planteado la misma dificultad. En esos lugares dice que el entendimiento en su actividad se sirve del cuerpo como objeto, pero no como de un órgano, puesto que, como refiere Hewitt (2023), el intelecto tiene una operación en sí misma, independiente del cuerpo.

Asimismo, el Doctor Común razona que, si el entendimiento no fuera subsistente, tampoco sería subsistente el animal que en su conocimiento sensible necesita de objetos sensibles (Aquino, 2001, *Suma teológica*, I, q.75, a. 2, ad 3). Pero, el Aquinate, allí también reitera que el entender con imágenes es propio de esta vida, es decir, en su unión sustancial con el cuerpo, mientras que, el alma separada del cuerpo, tendrá otro tipo de conocimiento al estilo de las sustancias incorpóreas, como los ángeles.

El alma separada, según Tomás de Aquino (2001), conoce a las sustancias separadas (como los ángeles) mediante imágenes infundidas directamente por Dios, aunque este conocimiento resulta imperfecto debido a la inferioridad ontológica de su naturaleza en comparación con las inteligencias angélicas (Aquino, 2001, *Suma Teológica*, I, q. 89, a. 2).

El Doctor Angélico aborda si el alma separada posee conocimiento completo de las realidades naturales y singulares, sosteniendo una respuesta afirmativa, pero matizada. Respecto al conocimiento natural, el alma separada accede a lo universal de manera general y confusa —mediante la iluminación divina—, careciendo de la precisión del saber científico adquirido en vida

mediante el estudio y la colaboración de facultades corporales (Aquino, 2001, *Suma Teológica*, I, q.89, a.3). En cuanto a lo singular, conoce solo aquellos entes concretos vinculados a su existencia terrenal a través de especies infundidas por Dios, limitándose a casos específicos relacionados con su conocimiento previo, afectos, tendencias naturales o disposición sobrenatural (*Suma Teológica*, I, q.89, a.4). Esta distinción subraya la importancia del esfuerzo intelectual en vida, donde el conocimiento alcanza su plenitud a través de la síntesis entre sensibilidad y razón, ya que, el alma, en unión con el cuerpo, aprende mediante los fantasmas y continúa adquiriendo y desarrollando conocimientos en un ciclo continuo de aprendizaje, que perdura más allá de la muerte.

En cuanto al *habitus* científico, el Aquinate sostiene que este no desaparece completamente tras la muerte: mientras que el hábito arraigado en el entendimiento (como principios universales o deducciones abstractas) persiste en el alma separada del cuerpo, aquel, asociado a las facultades sensitivas (como la memoria empírica o la imaginación), se extingue con el cuerpo (Aquino, 2001, *Suma Teológica*, I, q. 89, a. 5-6). Así, la ciencia adquirida en vida se conserva parcialmente en la dimensión intelectual del alma, aunque sin la mediación de los sentidos, que le permitían aplicarse a lo concreto.

El alma separada también puede conocer la especie universal que no reside en sí misma, sino a través de otra alma. El alma puede elaborar nuevos conocimientos basándose en los adquiridos durante su unión con el cuerpo. Incluso, existe la posibilidad de que, el conocimiento producido por el alma separada puede ser más perfecto que el producido mientras estaba adherido al cuerpo, gracias a interrelaciones espirituales con otras almas en el más allá.

Finalmente, el hecho de que la sustancia intelectiva no dependa exclusivamente del cuerpo ni requiera órganos corporales para conocer resulta crucial: "Además, si el alma puede separarse del cuerpo, es necesario que exista alguna operación de esta sin el cuerpo, ya que ninguna sustancia está inactiva" (Aquino, 1953, *Quaestio disputata de anima*, [64975] a. 14 arg. 14) . Asimismo, el alma posee conciencia de sí misma y, al conocerse, está en posesión de sus

facultades intelectivas. Esta autoconciencia es fundamental para comprender la naturaleza y su capacidad de operar más allá del ámbito estrictamente empírico.

La postura bañeciana

Domingo Báñez (1528-1604) expone esta cuestión, en su comentario a la *Suma teológica* del Doctor Angélico, en dos momentos significativos; el primero, en una forma indirecta, cuando se plantea si Aristóteles sostuvo la inmortalidad del alma individual. Según Báñez (1588), el filósofo griego conoció bien la inmortalidad; sin embargo, no la desarrolló expresamente por la razón natural, puesto que tendría que haber expuesto la situación, el entender y el lugar de las almas separadas.

Recuerda que, Aristóteles (1988) no explicó otro tipo de entender distinto del actual, que se da en unión con la fantasía, no obstante, señaló que la forma en la que el alma separada del cuerpo comprende es diferente, aunque no logró una explicación al respecto. Aduce en este sentido el texto 36 del libro XII de la *Metafísica* (1072 a 19-29), en el que se limita a tratar la cuestión en relación con la sustancia primera, que el entender se identifica con su esencia (Báñez, 1588, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae*, col. 392 B-C).

Por otro lado, en una forma directa la naturaleza, el estado y el conocimiento del alma separada del cuerpo como algo extranatural es abordado en el comentario a cuestión 89 de la *Summa Theologica*, donde el modo de ser y obrar se asemeja a la de las sustancias separadas de las que habla Aristóteles (1988). Según Báñez (1588), el estado del alma separada no es contraria a la naturaleza, sino preternatural. Para el pensador mondragonés, según el principio aristotélico, ninguna cosa violenta permanece de modo perpetuo, puesto que, lo violento, va en contra de la naturaleza. Báñez (1588) hace suya la doctrina cayetana —en estado de unión con el cuerpo— de que los objetos proporcionados del alma son las cosas materiales; sin embargo, en el estado de separación, son *praeternaturalis*, pues participa de las sustancias separadas.

En ese sentido, Báñez (1588) interpreta la noción del alma como forma, pero en un sentido tripartito; la primera, forma que da el ser a la materia; la segunda, forma de un ser corruptible, que es el hombre, la tercera, forma inmaterial e incorruptible, condición según la cual puede compararse con las sustancias separadas. Así, mientras que las dos primeras vías coinciden con el alma subsistente de Tomás de Aquino, la tercera es consistente con el modelo trascendental (Guidi, 2019). Por otra parte, es relevante discutir qué se entiende por realidad, pues uno se acostumbra a entender por realidad aquella que se puede palpar, verificar y experimentar empíricamente según el contexto actual del neopositivismo, lugar donde no tiene cabida la metafísica.

De este modo, todo el saber humano se reduce al método científico de verificabilidad. Sin embargo, es pertinente cuestionarse, ¿qué clase de realidad tienen aquellos seres espirituales que trascienden ontológica y gnoseológicamente lo material, o simplemente no existen como sostiene el enfoque unidimensional del materialismo? En este contexto, es importante considerar que, el alma humana, tiene una realidad espiritual que va más allá de lo biológico, psicológico o sociológico (Canobbio, 2010). Por esta razón, el estudio de estos temas reviste un interés particular tanto para la filosofía como para la teología.

En el aspecto gnoseológico, tampoco es contranatural el modo de obrar del alma sin el cuerpo, puesto que, de su modo de ser, se sigue también su modo de operar. Para subrayar que el estatuto epistemológico del *anima separada* es distinto al del alma unida al cuerpo, Báñez (1588) remite al *De memoria et reminiscentia*[3]. La memoria de los objetos de pensamiento no se da sin imagen. Por ello, la memoria pertenece accidentalmente al intelecto, pero esencialmente a la facultad primera del sentido (Aristóteles, 2008b, 450a 10-14). Además, la memoria está en la misma parte que la imaginación, aquellos objetos que son esencialmente objeto de la memoria son también objetos de la imaginación y, accidentalmente, son objetos de la memoria aquellos que no se dan sin imaginación.

[3] Allí, Aristóteles aborda, fundamentalmente, las dos formas de recordar: la memoria, que es un recuerdo espontáneo. Sin embargo, la reminiscencia es un proceso consciente de recuperación de recuerdos que resulta de una actividad organizada por el propio individuo.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5046

El acto de recordar es el estado de tener una imagen, tomada como una representación de aquello que es imagen (Aristóteles, 2008b, 451a 14-17)[4]. Se concluye, de esos pasajes, que después de la muerte no podemos recordar, puesto que, el recuerdo, se realiza mediante un órgano corporal, o, como dice Manzanedo (2001), el alma concorporada entiende rememorando y el *anima separata* tiene un modo especial de entender, pues se hace de alguna manera inteligible en acto y puede conocerse a sí misma por su propia sustancia.

En el estado de separación, el alma puede comprender, en analogía a los ángeles, sin fantasía. No obstante, en el análisis que hace Báñez (1588) del problema sobre ambos modos de entender, hay cierta circularidad en la argumentación. Se explica que, el alma separada del cuerpo, tiene otro modo de entender —sin necesidad de fantasma— que el del alma unida al cuerpo, en consecuencia, se concluye que, el alma unida al cuerpo, no requiere en sentido estricto del fantasma, cuando precisamente se trata de probar, en primer lugar, si el alma es o no separable.

En relación con el reencuentro del alma con el cuerpo, el mondragonensi sostiene que el alma, por su naturaleza, posee una inclinación innata hacia la unión natural con el cuerpo, ya que esta conexión es simple y absolutamente natural. Esta postura coincide con la del Aquinate, quien afirma que el alma está separada del cuerpo contra su naturaleza y de manera accidental. Para que se pueda considerar una persona humana en sentido estricto, el alma debe estar unida a su cuerpo (Ñahuincopa-Arango, 2024).

No obstante, este deseo de reunión es relativo, ya que, la unión entre alma y cuerpo, resulta naturalmente imposible sin la intervención divina. El alma comprende que este reencuentro no puede ocurrir por medios naturales y depende, exclusivamente, de la voluntad de Dios.

[4] Probablemente, con la referencia genérica que hace de esta obra, Báñez (1588) se refiere, explícitamente, a este texto que también es citado por Tomás de Aquino en el capítulo 81 de la Summa contra Gentiles.

La perspectiva toledista

Francisco de Toledo (1533-1596) aborda este asunto en el contexto de si el estagirita sostuvo o no la inmortalidad personal, aludiendo el aspecto ético y gnoseológico del *anima separata*. Desde la perspectiva moral, el alma separada del cuerpo tendrá premio si realmente obró el bien cuando estuvo unida al cuerpo, mientras tanto, recibirá el castigo si obró el mal, según cómo vivió en esta vida. La retribución, tanto del premio como del castigo, de acuerdo con las obras será según la justicia: "Similiter, si manet post mortem, sequitur, ut si in hac vita bene egerit, praemium habere debeat: et si malem egerit, poenam etiam debitam, ut iustitia suum habere locum possit [De modo semejante, si permanece después de la muerte, se sigue que si en esta vida obró bien, debe tener un premio; y si obró mal debe tener también la debida pena, para que pueda haber justicia]" (Toledo, 1985, *Commentaria una cum quaestionibus in aristotelicos libros III De Anima*, 146 a).

El pensador cordobés piensa incluso que, Aristóteles (2008a), además de sostener la subsistencia del alma personal, también trató la cuestión del alma separada al morir el hombre: "De statu animae post mortem, quaedam habemus ab Aristotele non parvi argumenti, sed eiusmodi, ut ex illis multa alia certa liceat demostratione colligere ["Acerca del estado del alma después de la muerte, tenemos algunos argumentos de Aristóteles no pequeños, por los que es lícito deducir de ellos muchas otras cosas ciertas por demostración]" (Toledo, 1985, *Commentaria una cum quaestionibus in aristotelicos libros III De Anima*, 146 a). Aduce tres argumentos: el primero, si el estagirita afirmó categóricamente que nuestra alma es inmortal[5], tuvo que abordar también la situación del alma humana cuando se separa del cuerpo tras la muerte. El segundo, Toledo presenta que, para Aristóteles (2008a) tanto el intelecto agente como el posible no tiene un órgano corporal, como ocurre en los sentidos, por ende, el intelecto existe separado del cuerpo humano, no obstante, estas dos pruebas son abordadas sucintamente por el autor.

[5] En el *Corpus Aristotelicum* no hay un tratado que trate explícitamente de la inmortalidad del alma, excepto la obra de Eudemo, influenciada por Platón. Aristóteles no aborda claramente el concepto del alma separada, lo que limita la discusión sobre este tema en su filosofía.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5046

En esta misma línea, Sellés (2023) sostiene que, Aristóteles (2008a) fundamenta la inmaterialidad del entendimiento posible —también denominado razón o inteligencia— a través de cinco argumentos principales: el entendimiento (a) está en potencia para conocerlo todo, (b) es capaz de conocer objetos cada vez más cognoscibles, (c) puede conocer objetos separados de la materia, (d) tiene la capacidad de conocerse a sí mismo y sus (e) actos trascienden las limitaciones del tiempo.

El tercer argumento se apoya en el libro de Aristóteles Ética Nicomáquea; por una parte, el I libro del capítulo once (1985, 1101 a 23- 1101 b 9), en el que el filósofo pagano sostiene que, tras la muerte, existen dos estados: uno de bienaventuranza y, otro, de infelicidad, asimismo, que las circunstancias de este mundo no influyen en el cambio de su destino. Ahora bien, se nos viene un interrogante, cuando el estagirita afirma sobre los bienaventurados y los no bienaventurados después de la muerte, ¿está tratando sobre el estado del alma al separarse del cuerpo? Al parecer, según el contexto, está enunciando la situación del alma separada, aunque de un modo indirecto.

Según Toledo (1985), el estagirita expone que la bienaventuranza estriba en la contemplación de Dios, que es la primera sustancia separada. Las almas bienaventuradas contemplan a Dios de manera máxima y, también, a las sustancias separadas. Sin embargo, en el lugar citado por Toledo (1985), aunque Aristóteles (1985) habla efectivamente de la felicidad como contemplación de la mente y propiedad de los sabios, no aborda de modo expreso que la felicidad estriba en la contemplación de Dios.

Finalmente, desde el enfoque epistemológico, el cardenal Toledo (1985) sostiene que cuando nuestra alma racional se separa del cuerpo por la muerte tiene sus propias operaciones —no puede estar ociosa—, pues ya no necesita del cuerpo para obrar tanto intelectual como volitivamente: siempre conoce y ama de una forma muy distinta de la que estaba acostumbrada cuando estaba unida al cuerpo, pues tiene operaciones o actos de amor, justicia, prudencia, caridad, etc. Son operaciones, principalmente, inmateriales, por tanto, espirituales. Dicho de otro modo, el conocimiento intelectual es superior al conocimiento sensible, ya que este es material, concreto y singular, mientras que,

aquel, es inmaterial, abstracto y universal. Lo mismo sucede con el apetito racional de la voluntad como es el amor, que trasciende lo empírico y el apetito sensible.

La posición suareciana

Francisco Suárez (1548-1617) aborda este tema, específicamente, en la *Disputatio* 14 de su *Tractatus* de la filosofía del hombre, redacción juvenil (Ñahuincopa-Arango, 2014). En ella, dedica al asunto diez cuestiones, entre otros, destaca la situación, el conocimiento y la relación del alma cuando se separa del cuerpo. Siguiendo al Doctor Angélico, el pensador español sostiene que el alma, tras la muerte, no pierde su identidad ni cambia esencialmente, sino que, el cambio, se da en el modo de ser, es decir, cuando estaba unida al cuerpo cumplía con la función de informar y, ahora, ya no tendría esa función. Según Suárez (1991) el alma, al separarse del cuerpo, conserva la misma sustancia y esencia, permaneciendo como verdadera alma. Aunque está destinada a vivificar el cuerpo, la vivificación actual no forma parte de su esencia intrínseca (*Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, d.14, q. 1, n. 1).

Sin embargo, según South (2018), Suárez (1991) discrepa de la teoría del Aquinate, pues, indica que el alma, en su estado de separación, ya se considera una semipersona, incluso, durante su unión con el cuerpo. De esta manera, el escolástico español sostiene que el alma humana, tras la muerte, mantiene ontológicamente su identidad y semipersonalidad, pues no sufre un cambio esencial al morir, convirtiéndose en una semipersona.

En el aspecto gnoseológico, según el Doctor Eximio (Suárez, 1991), el alma separada del cuerpo puede conocerse directamente a sí misma sin acudir a las especies inteligibles (*Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, d.14, q. 5), también a Dios, ángeles y otras almas por medio de la esencia de la propia alma. Igualmente, conoce los singulares materiales a través de las especies que fueron adquiridos en esta vida. Sin embargo, no puede conocer las acciones de los singulares en esta vida terrenal (*Commentaria una*

cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima, d.14, q. 7). Además, la referencia de la inteligencia a la imaginación, para la elaboración de las especies inteligibles, no es causal, sino conmitante (Ñahuincopa-Arango, 2017). Nuestro intelecto podrá conocer las realidades espirituales como el alma, ángeles y Dios con mayor claridad y distinción cuando el alma esté separada del cuerpo y no se halle limitada por la imaginación.

El *anima separata* puede conocerse a sí misma, por sí misma, como los ángeles. Un ángel se conoce a sí mismo a través de su sustancia y no necesita una especie. No obstante, el autoconocimiento humano es muy distinto del angelical —aunque el ser humano comparte con los ángeles tanto la inteligibilidad como la subsistencia—, pues, el alma humana, tanto unida al cuerpo como separada, sigue siendo un alma humana y no una sustancia separada, como los ángeles.

Si un ángel puede coincidir con su intelecto para producir directamente un acto de intelección, el alma humana no puede, puesto que es imperfecta. Es una forma verdadera del cuerpo y no tiene la inmaterialidad necesaria para suplir la especie inteligible. Es inteligible solo potencialmente y no actualmente. El autoconocimiento del alma es complejo por la dificultad de la relación entre el intelecto y el papel de los sentidos.

De esta manera, Suárez (1991) desafía la idea de Tomás de Aquino, quien sostiene que, el alma, no puede conocerse a sí misma mientras está unida al cuerpo, debido a su dependencia de los *phantasmata* (imágenes mentales). El Doctor Eximio (1991) sugiere que, el alma, al ser una sustancia subsistente, debería ser capaz de conocerse "a través de sí misma" una vez separada, planteando que este conocimiento es más perfecto en su estado separado, aunque significa que el alma separada tiene limitaciones en comparación con los ángeles (South, 2018).

El alma separada del cuerpo comprende incluso las cosas materiales singulares más plenamente que el alma que se basa en fantasmas, como refiere Kennedy (1988). El pensador español apela al estatus del alma separada como más libre sin impedimento "y la luz de su entendimiento más despejada"

(Ñahuincopa-Arango, 2014, p. 91). Por otra parte, en lugar de la esencia de las cosas materiales abstraídas de los fantasmas, Suárez (1991) sostiene que, los objetos propios del intelecto humano, son singulares materiales (*Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, d. 9, q. 3).

Para Tomás de Aquino (2001) la forma de conocer del alma separada del cuerpo, aunque es más loable y excelente, sin embargo, no deja de ser inadecuada (Suárez, 1991). El Doctor Eximio (1991) afirma explícitamente que, el cuerpo, es un impedimento natural para diversas actividades cognitivas en esta vida, como conocer clara y distintamente el alma misma, sus operaciones, las sustancias intelectivas superiores y a Dios (d.9, q. 5, n.9).

Asimismo, según Suárez (1991), la forma de conocer del alma fuera del cuerpo apunta a un conocimiento más bien perfecto, puesto que se asemeja a la forma de conocer de Dios y de los ángeles, dado que, la comprensión del alma en estado de separación es superior a la que tenía cuando estaba unida a su cuerpo. La intelección se produce más mediante especies infusas que adquiridas (Suárez, 1991). Además, rechaza el pensamiento del Aquinate, el cual sostiene que, el estado del alma separada del cuerpo, es antinatural. Cuando se separa del cuerpo, el alma realiza actividades más perfectas que cuando estaba unida a este. Por consiguiente, si bien para Tomás de Aquino podría tener mucho sentido decir que el alma no es más libre ni está impedida cuando se trabaja con fantasmas, ese no es el caso de Suárez (1991).

Finalmente, Guidi (2019) señala que, según Suárez, el alma separada desea reunirse en la resurrección, por un apetito natural, con su cuerpo glorificado. Sin embargo, este apetito, en sentido estricto, debe entenderse como una aptitud. Pues, en cuanto al modo de reunión con el cuerpo, reviste un carácter sobrenatural debido a la intervención divina. Por consiguiente, para Suárez (1991) el alma separada del cuerpo no tiene un deseo natural de reencuentro con el cuerpo, puesto que es imposible o indiferente. Incluso, se libera del obstáculo corporal para conocerse a sí misma intuitiva y esencialmente.

Conclusión

Los cuatro autores estudiados coinciden en que, la naturaleza del alma, ya sea unida o separada del cuerpo, permanece igual. Tras la muerte, el alma conserva su naturaleza espiritual y su identidad. Sin embargo, existen diferencias significativas en cómo perciben la situación del alma separada. Para Tomás de Aquino, la situación del alma separada del cuerpo es antinatural, porque lo natural es que esté unida a su cuerpo. Báñez (1588) opta por el término preternatural, pues, tal situación, no es natural ni tampoco contranatural, manteniendo una postura bastante moderada.

Suárez (1991), por otro lado, se distancia del Doctor Angélico y no ve la separación del alma como antinatural, sino como un perfeccionamiento de esta, calificándola como semipersona. Francisco de Toledo (1985) sostiene que, Aristóteles (2008a) comprendió incluso la condición del alma una vez separada del cuerpo. Sin embargo, el Estagirita expone sobre las sustancias separadas, no específicamente del alma separada, por lo que no se puede deducir de ello que él insinuara que el alma es una sustancia separada.

En el ámbito gnoseológico, los pensadores expuestos se sirven de la analogía de las sustancias separadas aristotélicas para explicar el conocimiento del alma sin el cuerpo. El conocimiento del alma separada del cuerpo sin recurso a las imágenes no es natural ni sobrenatural, sino un acto extranatural (*praeternaturam*), señala Báñez (1588), quien coincide en esta forma de pensar con el Aquinate. Según Suárez (1991), la gnoseología del *anima separata* es superior al conocimiento que tenía cuando estaba unida al cuerpo.

Báñez (1588) y Suárez (1991) concuerdan con Tomás de Aquino en creer que, el alma separada del cuerpo, retiene las especies ganadas en vida y recibe algunas de Dios, en reemplazo de las especies sensoriales. Suárez (1991), a diferencia de Báñez (1588), considera natural la infusión de especies por parte de Dios. Sin embargo, para el Doctor Eximinio, la conversión a los fantasmas sensibles no conviene al alma separada, sino que necesita recibir de alguna forma las especies infusas de las sustancias separadas, que son inteligibles en acto.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5046

El problema de la naturaleza y el conocimiento del alma separada sigue siendo relevante en la actualidad, pues nos permite replantear y profundizar, a través de los aportes de cada uno de los pensadores estudiados, cómo nuestro entendimiento trasciende lo empírico, aunque comience con la experiencia. El acto de entender es puramente inmaterial, como el pensar en el pensamiento: "Yo pienso que pienso" o "yo pienso que pienso que pienso", que trasciende tanto el tiempo como el espacio, a la vez, es insaturable y uno puede pensar mejor. El ser humano, con su intelecto, se aproxima al pensamiento de los seres espirituales y, su pensamiento, no puede reducirse ni tampoco identificarse con el conjunto de neuronas cerebrales, como proponen algunos neurocientíficos.

Creo que, por una parte, hace falta profundizar sobre qué significa pensar en la vida humana, es decir, encontrarse con la verdad. Por otra, que las especies singulares son tan materiales como los seres que se conocen a través de lo sensible, pero no se puede decir que los seres espirituales sean singulares, al menos no como los seres materiales, porque no tienen partes fuera de partes, no se captan con los sentidos. Esto, permite plantear la pregunta: ¿Cómo se empieza a pensar un entendimiento de un ser espiritual que no empieza por los sentidos?

Finalmente, desde la perspectiva de la filosofía, aún no se ha encontrado una solución satisfactoria sobre la cuestión del alma separada. Sin embargo, el aporte de la teología es valioso y clarifica muchos puntos importantes. Cabe preguntarse, el concepto clásico de la muerte como la separación del alma del cuerpo, ¿no tiene un cuño platónico que mengua la unidad de la persona humana, aunque ayuda entender bien la inmortalidad del alma separada en la antropología actual? ¿Existen medios suficientes para explicar objetivamente esta situación? Estos asuntos requieren una investigación rigurosa.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5046

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

Aquino, T. (1953). *Quaestio disputata de anima* (ab articulo XIV ad articulum XXI) [Cuestión disputada sobre el alma]. *Corpus Thomisticum*. https://www.corpusthomisticum.org

Aquino, T. (1996). *Quaestiones de quodlibet* [Tratados de disputas públicas]. Éditions du cerf. (Obra original publicada entre 1256 y 1259)

Aquino, T. (2001). *Suma teológica I* (J. Martorell, Trad.; 4th ed.). Editorial B.A.C. (Obra original publicada entre 1265 y 1274). https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf

Aquino, T. (2007). Suma *contra gentiles* (Fr. J M. Pla, Trad.; Tomo 1, Libro 2). Editorial B.A.C. (Obra original publicada entre 1269 y 1264)

Aristóteles. (1985). Ética Nicomáquea–*Ética Eudemia* (J. Pallí, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en 349 a. C.)

Aristóteles. (1988). *Metafísica de Aristóteles* (V. García, Trad.). Gredos. (Obra original publicada entre 335 y 322 a. C.)

Aristóteles. (2008a). *Acerca del alma* (T. Calvo, Trad.). Gredos. (Obra original publicada entre 335 y 322 a. C.)

Aristóteles. (2008b). *Acerca de la memoria y reminiscencia* (E. la Croce y A. Bernabé, Trads.). Gredos. (Obra original publicada entre 335 y 322 a. C.)

Báñez, D. (1588). *Super primam partem divi Thomae a quaestione sexagesima-quinta usque in finem comentariorum.* Tomus ultimus. Salmanticae: Ionnes e Renaut. [Comentarios escolásticos a la primera parte de Santo Tomás desde la cuestión 65 hasta el final. Último tomo. Salamanca]. (Obra original publicada en 1588)

Camposampiero, M. (2022). Immortal animals, subtle bodies, or separated souls: the afterlife in Leibniz, Wolff, and their followers [Animales inmortales, cuerpos sutiles o almas separadas: el más allá en Leibniz, Wolff y sus seguidores]. *Intellectual History Review*, *33*(4), 651-671.

Canobbio, G. (2010). *Sobre el alma más allá de mente y cerebro*. Sígueme.

De Haan, D., & Dahm, B. (2019). Thomas Aquinas on Separated Souls as Incomplete Human Persons [Tomás de Aquino y las almas separadas como personas humanas incompletas]. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review 83*(4), 589-637. https://doi.org/10.1353/tho.2019.0036

Eberl, J. (2005). A Thomistic understanding of human death [Una comprensión tomista de la muerte humana]. *Bioethics*, *19*(1), 29-48. https://doi.org/10.1111/J.1467-8519.2005.00423.X

Eitenmiller, M. (2019). On the Separated Soul According to St. Thomas Aquinas [Sobre el alma separada según Santo Tomás de Aquino]. *Nova et vetera*, *17*(1), 57-91. https://muse.jhu.edu/pub/16/article/719259

Fernández, V. M. (2001). La inmortalidad del alma y el estado intermedio. En diálogo con Ruíz de la Peña. *Ciencia tomista*, *128*(414), 109-136.

Guidi, S. (2019). Separated Soul and Its Nature: Francisco Suárez in the Scholastic Debate [El alma separada y su naturaleza: Francisco Suárez en el debate escolástico]. En *Francisco Suárez (1548–1617)* (pp. 351-377). Brill.

Hewitt, S. T. (2023). Aquinas on the Immortality of the Soul: Some Reflections [Tomás de Aquino sobre la inmortalidad del alma: Algunas reflexiones]. *The Heythrop Journal*, *64*(1), 30-45. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/heyj.14160

Kennedy, L. A. (1988). Early Jesuits and Inmortality of the Soul [Los primeros jesuitas y la inmortalidad del alma]. *Gregorianum, 69*(1), 117-131.

Leal, J. (2014). Las dos almas de la Teología del siglo III: Tertuliano, De anima-Orígenes De principiis. *Teología y vida*, *55*(1), 7-27. https://teologiayvida.uc.cl/index.php/tyv/article/view/5408

Manzanedo, M. F. (2001). La inmortalidad del alma según Báñez. *Studium*, 41, 51-84.

Martí, G. (2017). Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador y la índole del alma separada. *Metafísica y Persona*, 1, 113-129. https://revistas.uma.es/index.php/myp/article/view/2849

Méndez, J. R. (2010). La reditio completa y la ontología del alma en Tomás de Aquino. *Studium. Filosofía y Teología*, *13*(26), 381-406. https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Studium/article/view/585/622

Murillo, J. I. (1999). *El valor revelador de la muerte: estudio desde Santo Tomás de Aquino* [Cuadernos filosóficos]. Universidad de Navarra. https://dadun.unav.edu/server/api/core/bitstreams/b2dac491-91e3-4532-9b3a-61cb20d0a97d/content

Ñahuincopa-Arango, A. (2014). La inmortalidad del alma en Aristóteles según la escolástica barroca: Báñez, Toledo, Suárez. *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in philosophia*, (24), 95-197. https://dadun.unav.edu/server/api/core/bitstreams/b11d7e24-e7c6-4705-acb5-cb788497ebd3/content

Ñahuincopa-Arango, A. (2017). ¿Sostuvo Aristóteles la inmortalidad del alma? La respuesta de Suárez. *Scientia et Fides*, *5*(1), 267-290. https://apcz.umk.pl/SetF/article/view/SetF.2017.012/11940

Ñahuincopa-Arango, A. (2024) Hacia una hermenéutica de la inmortalidad. *Perspectiva Teológica*, *56*(3), 5, 805-830. https://doi.org/10.20911/21768757v56n3p805/2024

Ocampo, 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

Pegis, A. (1974). *Between immortality and death: Some further reflections on the Summa Contra Gentiles* [Entre la inmortalidad y la muerte: Algunas reflexiones adicionales sobre la Summa Contra Gentiles]. Monist, 58(1), 1–15.

Saranyana, J. I. (1980). Sobre la muerte y el alma separada. *Scripta Theologica*, *12*(2), 593-616. https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/20762/17648

Sayés, J. A. (2012). *Síntesis filosófica. Claves para una reforma*. Editorial cultural y espiritual popular.

Sellés, J. F. (2023). ¿Inmaterialidad e Inmortalidad del Alma o 'Algo' Más? Aristóteles, Tomás de Aquino, Leonardo Polo. Łódzkie Studia Teologiczne, *32*(1), 21-35. https://ojs.academicon.pl/lst/article/view/5374

Silva, E. G., & Costa, M. (2020). Da possibilidade da formação de "conhecimentos novos" por parte da "alma separada", no "estado post-mortem", segundo Tomás de Aquino [La posibilidad de formación de "nuevos conocimientos" por el "alma separada" en el "estado post-mortem", según Tomás de Aquino]. *Sapere aude- Belo horizonte*, *11*(22), 366-378. https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2020v11n22p366-378

South, J. B. (2018). Some Themes in Suárez's Account of the Separated Soul [Algunos temas en la teoría de Suárez del alma separada]. *Pensamiento*. *Revista de Investigación e Información Filosófica*, *74*(279), 63-74. https://doi.org/10.14422/pen.v74.i279.y2018.003

Spencer, M. K. (2016). What Is It Like to Be an Embodied Person? What Is It Like to Be a Separated Soul? [¿Qué se siente al ser una persona encarnada? ¿Qué se siente al ser un alma separada?]. *Angelicum*, *93*(1), 219-246.

Suárez, F. (1991). *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima* (S. Castellote, Trad., Vol. 3) [Comentarios con cuestiones sobre los libros de Aristóteles sobre el alma]. Fundación Xavier Zubiri. (Obra original publicada entre 1572-1573)

Toledo, F. (1985). Commentaria una cum quaestionibus in Aristotelicos libros III De Anima. En F. Toletus (1615), Opera omnia philosophica (pp. 144b–148a). Gorg Olms. (Reimpresión de la edición de Herman Mylij, Colonia) [Comentarios con cuestiones sobre los tres libros aristotélicos del alma]. (Obra original publicada en 1582)

Toner, P. (2010). St. Thomas Aquinas on death and the separated soul [Santo Tomás de Aquino sobre la muerte y el alma separada]. *Pacific Philosophical Quarterly*, *91*(4), 587-599. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0114.2010.01379.x

Van Dyke, C. (2015). I See Dead People [Veo gente muerta]. *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 2, 25-45.

Wippel, J. (2021). Thomas Aquinas on the separated soul's natural knowledge [Tomás de Aquino sobre el conocimiento natural del alma separada]. In *Metaphysical themes in Thomas Aquinas III* (pp. 211–243). Washington, DC: The Catholic University of America.

Wong, W. (2024). Aquinas on Separated Souls' Natural Cognition [Aquino sobre la cognición natural de las almas separadas]. *New Blackfriars*, 105, 545-557. https://doi.org/10.1017/nbf.2024.21

Forma de citar este artículo en APA:
Arce-Gargollo, P., Meza-Mejía, M. del C., & González-Nares, G. (2025). Propuesta educativa de Quiroga desde la mirada de su secretario Cristobal Cabrera. *Perseitas*, *13*, 396-426. https://doi.org/10.21501/23461780.5060

PROPUESTA EDUCATIVA DE QUIROGA DESDE LA MIRADA DE SU SECRETARIO CRISTÓBAL CABRERA

Quiroga's educational proposal as seen by his secretary Cristobal Cabrera

Artículo de investigación

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5060

Recibido: octubre 30 de 2024. Aceptado: abril 3 de 2025. Publicado: agosto 22 de 2025

Pablo Arce-Gargollo[*]
Mónica del Carmen Meza-Mejía[**]
Gabriel González-Nares[***]

Resumen

Cristóbal de Cabrera, secretario de Vasco de Quiroga, compiló uno de los primeros testimonios sobre la propuesta educativa de los pueblos-hospital en la Nueva España. La versión de Cabrera ha sido poco explorada en los vastos estudios sobre Quiroga. Por ello, el objetivo de este artículo es mostrar los

[*] Doctor en teología y abogado. Docente de la Universidad Panamericana, México, Ciudad de México. Correo electrónico: parce@up.edu.mx ORCID: https://orcid.org/0009-0002-2450-7335.

[**] Doctora en ciencias de la educación. Docente de la Escuela de pedagogía, Universidad Panamericana, México, Ciudad de México. Correo electrónico: mmeza@up.edu.mx, ORCID https://orcid.org/0000-0001-6008-0215

[***] Maestro en filosofía antigua. Docente de la Escuela de pedagogía, Universidad Panamericana, México, Ciudad de México. Correo electrónico: ggonzalezn@up.edu.mx, ORCID https://orcid.org/0000-0003-0890-5181

OPEN ACCESS

momentos configuradores del pueblo-hospital, ubicado en Santa Fe de la Laguna, Michoacán, en tres documentos puntuales: el primero, Carta al conde de Osorno (1531), el segundo, Reglas y ordenanzas de un pueblo-hospital (ca. 1547), ambos de Vasco y, el tercero, De solicitanda infidelium conversione (1582), de Cabrera, para lo cual se contextuó el territorio michoacano antes de y con la llegada de los españoles. Posteriormente, se explicó la llegada de Vasco y Cabrera con la segunda Audiencia de la Nueva España. Finalmente, se trazó el desarrollo de los tres momentos del proyecto quiroguiano, hecho realidad en la evangelización, la técnica del oficio y la vida civil bajo nuevos referentes. Se concluye que, el pueblo-hospital, fue una institución pacificadora del territorio y enmendadora de la primera Audiencia contra el pueblo purépecha. Para futuros estudios, convendría contrastar esta perspectiva con la de otros testigos de aquellos tres momentos referidos.

Palabras clave

Acción comunitaria; Cambio cultural; Inclusión social; Período histórico; Política y bienestar social; Proyecto de educación.

Abstract

Cristóbal de Cabrera, secretary of Vasco de Quiroga, compiled one of the first testimonials about the educational proposal in the pueblo-hospital settlements in the New Spain. Cabrera's perspective has been less studied among the large Quiroga's researches. Because of this, the aim of this paper is to show the configuring moments of the pueblo-hospital, in Santa Fe de la Laguna, Michoacán, in three different documents: 1. Carta al conde de Osorno (1531), 2. Reglas y ordenanzas de un pueblo-hospital (ca. 1547), both by Vasco, and 3. Cabrera's De solicitanda infidelium conversione (1582). Firstly, the Michoacán territory was contextualized, before and after the Conquest. Secondly, it is explained the arrival of Quiroga and Cabrera with the Second Audiencia of the New Spain. Finally, the development of the three moments of Quiroga's project is sketched, as brought to reality with the evangelization, the techniques of craft, and the civil life under new referents. It is concluded that the pueblo-hospital was a territory pacifying institution and mending of the Primer Audiencia against the purépecha people. For future studies it would be advisable to contrast this perspective with that of other witnesses of those three referred moments.

Keywords

Community action; Cultural change; Educational projects; Humanities education; Social inclussion; Social policy and welfare.

Introducción

Los purépechas en Tzintzuntzan

Antes de la llegada de los europeos al actual Estado de Michoacán, situado al occidente de la ciudad de México, sabemos, por lo que señala Roskamp (1998), que era una región multiétnica habitada, principalmente, por diversos grupos lingüísticos, incluyendo a los purépechas o tarascos, nahuas, otomíes y matlatzincas. Estos grupos estaban organizados políticamente en señoríos o cacicazgos, vinculados a linajes específicos. Entre ellos, destacaban los *uacúsecha*, migrantes tarascos del linaje águila asentados en Tzintzuntzan, en la orilla del lago de Pátzcuaro. Los águila eran el linaje dominante en la región, entre los siglos XIV y XVI, ya que habían logrado someter el territorio por medio de conquistas y alianzas matrimoniales (Roskamp & Monzón, 2020), extendiendo su influencia no solo a Michoacán, sino, también, a partes de los estados actuales como Guerrero, Jalisco, Guanajuato, Querétaro y el Estado de México.

Cuando los españoles llegaron, muchas de estas regiones recién se habían integrado al poder de este cacicazgo *uacúsecha* (águila), el cual estaba socialmente estratificado entre la élite y la población común, conocida como macehuales, quienes tributaban al cacique local. El líder supremo, por entonces, era *Tzintzicha* Tanganxoan o Tanganxoan II, denominado, según Martínez (2017), como *Irecha* –se debate si es un título genérico para el señor de la provincia o uno específico del último monarca–, y referido en náhuatl como *Cazonci* o *Caltzontzin*.

El rey tarasco contaba con un séquito tanto de hombres como de mujeres. Los hombres ocupaban cargos gubernamentales y desempeñaban diversos oficios, mientras que, las mujeres, muchas de ellas hijas de nobles o esclavas, se encargaban del servicio doméstico. El rey administraba la justicia en su reino y se rendían cultos y sacrificios de animales al fuego, representando a Curicaveri,

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5060

su dios patrono, así como a otras deidades: Tucúpacha y Cuerauáperi. Para los *uacúsecha* el fuego era, especialmente, venerado, y su vida religiosa giraba en torno a él y a sus símbolos (López & López, 1999).

Tanganxoan II presenció el colapso del imperio mexica ante los conquistadores españoles y sus aliados: tlaxcaltecas, cholultecas, etc., lo que llevó a la sumisión de Tenochtitlán y Tlatelolco. Aunque, inicialmente, recibió a los españoles con cautela, aceptó eventualmente el vasallaje y continuó gobernando como un tributario de la corona española. En 1522, Hernán Cortés envió a Cristóbal de Olid para establecer asentamientos españoles en Tzintzuntzan, lo que marcó el comienzo de la colonización española en la región y el inicio de la repartición de Michoacán en encomiendas, a partir de 1524.

Ante la llegada de los religiosos franciscanos, Tanganxoan II expresó su deseo de que algunos de ellos fueran a Michoacán para difundir la fe cristiana. Fue él mismo quien se convirtió primero, recibiendo el nombre de Francisco, seguido por otros miembros de su familia y de la corte. Los franciscanos establecieron la primera iglesia en Tzintzuntzan y comenzaron a bautizar a la población, de ahí el papel preponderante de Tzintzuntzan en la conquista de la zona y en la cristianización de una población "que mostraba un desarrollo muy avanzado de la policía cristiana" (Paniagua, 2020, p. 28).

En 1528, Beltrán de Guzmán (1490-1558) fue nombrado presidente de la primera Audiencia que tuvo como integrantes a Matienzo y Delgadillo, a quienes se les dio, entre otras instrucciones, la de dar "buen tratamiento de los indígenas y la pronta y concienzuda reforma en el sistema de repartimientos" (Ramírez, 1847, p. 192). Nuño de Guzmán ejerció su poder de manera despótica, sometiendo a los indígenas y confiscando sus bienes. En 1530, apresó al rey Tanganxoan II, a quien acusó de traición, idolatría y asesinato a los españoles. En un juicio primario cargado de irregularidades, lo martirizó, arrastró con un caballo, ahogó y, su cuerpo, quemó. Su muerte, a manos de Nuño, provocó un gran escándalo, incluso entre los españoles acompañantes, lo que llevó al encarcelamiento de Nuño tras un proceso de residencia que duró años, en el que intervino Vasco de Quiroga.

Para remediar los abusos de la primera Audiencia, Carlos V estableció una segunda Audiencia en 1529, compuesta por Sebastián Ramírez de Fuenleal, Vasco de Quiroga, Alonso Maldonado, Francisco de Ceynos y Juan de Salmerón. Vasco de Quiroga, en agosto de 1533, fue enviado a Michoacán –solicitó ir sin acompañamiento de gente armada– para pacificar la región y hacer un inventario de sus recursos mineros. Hizo lo uno y lo otro, pero añadió su experiencia de haber fundado un peculiar pueblo cerca de la ciudad de México: Santa Fe de los Altos.

Su interlocutor fue el sucesor de Tanganxoan II, Pedro Panza Cuinierángari, quien, junto con otros purépechas, se entusiasmó pidiéndole al oidor que le hiciera un pueblo semejante al que había hecho en los altos del pueblo de indios de Tacubaya, cercano a Tenochtitlan. Quiroga les dijo que lo harían entre todos, entonces, fundaron un pueblo-hospital en Guayameo, conocido como Santa Fe de la Laguna, aún en funcionamiento. Así, comenzó la transformación social de la provincia de Mechuacan.

Entre 1533 y 1539, Vasco de Quiroga viajó varias veces a esa provincia. Ahí se asentó luego de que, en 1536, siendo seglar, fuera nombrado primer obispo de Michoacán, pero no pudo tomar posesión de su diócesis hasta 1539. Igualmente, por esos años, según Lillo (2020, 2021), hizo una traducción de la *Utopía* de Tomás Moro, cuyo manuscrito sería el manuscrito II/1087 de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid. Otra explicación de la lectura quiroguiana de Moro es que leyó *Utopía* en un ejemplar prestado por Zumárraga, el obispo de México (Bataillon, 2013).

Durante todos esos años, hasta su muerte en 1565, ocurrida en Pátzcuaro, trabajó intensamente en una dilatada labor evangelizadora, siempre con un contenido social, pues diseñó y organizó diversas poblaciones, capacitó para el trabajo, instaló más de doscientos pequeños hospitales, fundó un seminario eclesiástico, estableció un marco jurídico para garantizar la conservación de los recursos naturales y la armonía entre los habitantes y respetó los usos y las costumbres de los pueblos originarios.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5060

En estos pueblos, las familias indígenas habitaban las casas que rodeaban el lugar, "cada una con un pequeño terreno para huerta" (p. 164). De acuerdo con Gómez (2018), desde 1532 funcionaba un hospital a las orillas de Pátzcuaro. Después, en el antiguo Guayameo, se fundó el pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna, probablemente, el 14 de septiembre de 1533 (Roskamp, 2014). Se trata de una de las congregaciones más tempranas de Michoacán, la cual "implicó una importante concentración de diversos indígenas tarascos y chichimecas en un solo asentamiento con la tutela y la protección directa de Vasco de Quiroga, y posteriormente, de las autoridades episcopales" (Roskamp, 2014, p. 156).

Con este hecho, el antiguo lugar purépecha convirtió a Santa Fe de la Laguna en uno de los primeros pueblos novohispanos que contaban con una amplia base territorial para su sustento, "definida y legitimada mediante una serie de documentos oficiales expedidos por Quiroga, el gobernador indígena Pedro Cuiniarángari, el virrey Antonio de Mendoza, el alcalde Rodrigo de Maldonado y otros funcionarios" (Roskamp, 2014, p. 156). Además, contaba con un marco jurídico que marcaba claros mecanismos de protección de los recursos naturales del lugar y de conservación de los mismos títulos, para aliviar las tensiones que surgieron entre la institución hospitalaria y los vecinos que vieron afectados sus intereses, así como también las hubo en lo referente a los límites territoriales y atribuciones de los obispados (Durán-Márquez, 2021), que llevó a la confrontación jurídica sobre estos entre Fray Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga (Méndez, 2019).

Pocos meses después de su llegada a México, en 1530, como autoridad judicial, Vasco de Quiroga escribió una carta al Consejo de Indias, presidido por García Fernández Manrique, el conde de Osorno, con la finalidad de explicar las condiciones sociales que encontró y proponer algunas soluciones sistemáticas al respecto. Dichas soluciones tuvieron un precedente en las experiencias sociales vividas en las Islas del Caribe. En la Española y Cuba, la población indígena había disminuido drásticamente por las enfermedades y abusos de los colonos españoles. Los dominicos los advirtieron y se escandalizaron, por lo que encomendaron a Fray Antón de Montesinos hacer la denuncia. Al final, el fraile orador consiguió el apoyo real con las *Leyes de Burgos* de 1512 (Martínez, 2017). Sobre esta base, cuando Vasco de Quiroga paró en Santo Domingo, en 1530, de

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5060

camino a México, estuvo en contacto con estas soluciones dominicas, mismas que fueron un preámbulo e inspiración para la planeación de los pueblos hospital de Santa Fe tanto en México como en Michoacán.

Esbozo del proyecto socioeducativo: *Carta al conde de Osorno*

Carta al conde de Osorno constituyó un documento temprano que esbozó los cimientos de la propuesta educativa, religiosa y social de Vasco. Es de notar la importancia de que vivir en policía, expresión usada en la península para referirse a seguir buenas costumbres y deberes religiosos ("policía humana" y "policía cristiana"), como elementos articuladores de una nueva identidad (Marín, 2022), fue una de las finalidades del proyecto quiroguiano, por ello, incluso el desarrollo, fue pensado como república del hospital (Méndez & de la Fuente, 2020).

De acuerdo con Herrejón (2006), la propuesta de vida comunitaria de Quiroga representa "una nueva síntesis sobre el horizonte de las primeras décadas de la Nueva España" (p. 90), influida por referentes como el municipio castellano, la vida monástica, la tradición hospitalaria medieval y la organización social autóctona mesoamericana. Además, Herrejón (2006) explica que dicha síntesis tomó ideas de (a) Moro, cuya *Utopía* dotó el referente de organización social; (b) el mito de la edad de oro para recrear la cristiandad, en tierras mexicanas, en términos de libertad y sencillez, y la conexión de esto con la intención de enmendar la relajación del cristianismo a través de (c) la Iglesia primitiva y (d) la Iglesia profetizada, concernientes al modelo de (e) Iglesia jerárquica, episcopal, que implicaría, en este caso, todo el obispado de Michoacán y la gestión del obispo, lo cual afectaría los privilegios de distintos misioneros del clero regular que, por la bula de Adriano VI ante la falta de obispo o lejanía geográfica de él, se les había otorgado completa facultad de ejercicio y toma de decisiones (Herrejón, 2006).

Vasco de Quiroga suele usar el término "mixta policía", también como sinónimo de buen orden, buenas costumbres y gobierno que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas. Sin embargo, al señalar que la policía debería ser mixta, trasciende el significado de los anteriores conceptos de policía humana y cristiana, pues se refiere a varios elementos que deberían estar mezclados de modo adecuado y en diversos planos. Primeramente, lo espiritual y material de cada persona, que debería ser considerado y respetado por los distintos órganos de gobierno, incluyendo los constituidos por las familias o comunidades en búsqueda del bien común. Dicho de otro modo, se trata de una mezcla de la tendencia social-natural humana con el desarrollo político-civil, que le posibilitaría al indígena apropiarse por hábito de una nueva civilidad que lo dotaría de mayor perfectibilidad en términos de humanismo cristiano.

La mixta policía, para Quiroga (1766), fue un régimen de gobierno y vida que permitió el desarrollo integral de la persona —alma y cuerpo—, el cual incluyó vida familiar, trabajo personal y comunitario, que se establece en una convivencia provechosa de todos sus miembros. Al respecto, Mundaca (2021) menciona que Quiroga (1766) incorporó a los indígenas a la mixta policía para facilitar su acceso a la vida cristiana, pero, también, a la vida productiva y social dentro de un ámbito castellano renacentista. Quiroga (1766) ve que no se puede enseñar ni experimentar la doctrina cristiana si primero no se reconstruye el tejido social en el ámbito de la comunidad política. Incluso, en su *Información en derecho* (1535), había dado argumentos de tradición aristotélica que refieren a la necesidad de vivir en policía para que haya plenitud social (Schäfer, 2021).

Este vivir en policía significa vivir en ciudadanía respetando las capacidades sociales de las comunidades indígenas de habitar en sus propias repúblicas sin dejar de ser parte del imperio hispánico. Junto con la capacidad de la vida política aparece la finalidad de todo el ejercicio del pueblo-hospital, que es vivir el cristianismo. De modo que, los medios técnicos o económicos y políticos sirven para que se pueda alcanzar la finalidad de la vivencia cristiana como doctrina y experiencia existencial.

Se aprecia que Quiroga (2011) es benevolente con su referencia a los indígenas y su cultura, pues se enfrentó a la otredad confrontando otros tipos de humanidad y racionalidad (Arce, 2021), ya tenía experiencia del trato con la alteridad en la frontera hispano-africana (Delgado, 2021), mas no por ello es condescendiente. Así, no los pinta como los buenos salvajes ni como caníbales terribles que no tienen capacidad de civilización fuera de la cristiandad. Habla de sus virtudes y vicios. De las virtudes, en la carta menciona su laboriosidad, "humildad, obediencia y pobreza" (Quiroga, 2011, p. 106) al modo de los apóstoles. De los vicios, menciona su propensión a las borracheras y a la idolatría, incluso señala que "su manera de vivir es un caos y confusión" (Quiroga, 2011, p. 106). De este modo, se ve el espíritu universalista y abierto con el que Vasco de Quiroga se dispone a hacer el proyecto. La capacidad de mezclar y adaptarse a las condiciones indígenas es importante para generar frutos del encuentro mutuo.

El proyecto educativo en las *reglas y ordenanzas*

Vasco de Quiroga (1766) redactó *Ordenanzas para los yndios de Santa Fe de México* probablemente entre 1540 y 1545, deseoso de poder presentar en España su idea de pueblo-hospital, con ocasión del viaje que emprendería para asistir al Concilio de Trento en el que, luego, no pudo estar. Aprovechó su estancia en España, entre 1548 y 1554, para abogar por los derechos de los naturales, sugerir modos adecuados para el desarrollo social de la Nueva España y asegurar la protección real de sus fundaciones, en especial, de los pueblos-hospital.

Logró una cédula real de Carlos V en favor de sus pueblos de Santa Fe. La cédula, fechada el 14 de agosto de 1547, fue expedida por el Consejo de Indias y confirmada por el rey. En ella se autorizaba fundar y establecer pueblos-hospital en los que los indígenas enfermos y necesitados pudieran recibir atención médica, educación y formación en oficios y artes, bajo la práctica de trabajo y comunidad de bienes (Sabido & Tedesco, 2020). La cédula también establecía que, los pueblos-hospital, estarían exentos de ciertos impuestos y tributos y tendrían determinada autonomía en su organización y administración.

Hace falta recordar que, Quiroga (1766), no es el ideador original del concepto de pueblo-hospital en la colonización de la Nueva España, ya que, Bartolomé de las Casas (1958), había sugerido en 1516 una serie de soluciones en *Memorial de remedios*, en las que está presente la convivencia y el trabajo de familias españolas e indígenas. Por otra parte, existía la ayuda formativa que los misioneros mendicantes daban a los indígenas jóvenes, pero estos intentos no eran suficientes para reparar las afectaciones de la primera Audiencia ni para que los naturales vivieran en cristiandad (Muriel, 1990). Por ello, Quiroga (1766) se da a la tarea de formar una comunidad distinta que fuera abierta a todos los necesitados, ordenada a vivir el cristianismo de manera perdurable y sustentable.

Sustancialmente, los pueblos-hospital de Quiroga (1766) se diferencian de los de los mendicantes en tanto que tendían a formar una comunidad definida y autosustentable, porque la propuesta de los frailes no daba una solución definitiva para que los indígenas retomaran su tren de vida y formaran nuevas comunidades y, el esfuerzo de los mendicantes por formar a los niños de los naturales, "se perdería cuando los muchachos volvieran a las poblaciones indias, pues el ambiente de desorden y vicio existente en ellas los absorbería" (Muriel, 1990, p. 58).

Desde los inicios del pueblo-hospital de Santa Fe de México y, luego, el de Michoacán, buscaron la mejor manera de organizar a personas tan disímbolas en cuanto a raza, lengua, edad, cultura y necesidad en tres lugares distintos: Santa Fe de México, Michoacán y del Río (Klocker, 2022). En esas comunidades, se comparten los bienes y la vida social. En palabras de Herrejón (1984), todos esos pueblos son hospital, todos los habitantes que fueron ahí hospedados aprenden la hospitalidad y son hospitalarios, "consolando al triste, socorriendo al pobre, curando al enfermo y enseñando al que no sabe y animando al que teme" (p. 38).

Se ha señalado que, antes de fundar el primer pueblo-hospital, se tenía claro el concepto que permitió engendrarlo. Quiroga, persona prudente, con mentalidad jurídica, observaba, tomaba notas, recogía experiencias, escuchaba atento las sugerencias que le hacían, encontraba conceptos fundamentales en

sus asiduas lecturas. Posteriormente, modificaba algunas directrices en cada pueblo-hospital, en consecuencia, Quiroga (1766) redactó *ordenanzas* para el pueblo de Santa Fe de México, ahora bien, si redactó otras específicas para Santa Fe de la Laguna en Michoacán o Santa Fe del Río, están perdidas.

Según su testimonio, Moreno (1766) encontró dichas *ordenanzas* para el pueblo de Santa Fe de México en el Archivo de la Sala Capitular de la Catedral de Valladolid, mientras redactaba la primera biografía de Quiroga. Con ese texto, pretendía dar a conocer al que fue primer obispo de Michoacán, así como incoar su causa de canonización, que no inició por entonces, sino hasta 1997 en su fase diocesana, en el 2014, en Roma, donde, el 21 de diciembre de 2020, el Papa Francisco lo declaró venerable, paso previo a su posible beatificación.

El libro de *ordenanzas* está incompleto, al menos le falta un folio que pudiera ser el inicial y, otro, el final, como afirma Moreno (1766). No se sabe el orden exacto que debieron guardar los folios, de acuerdo con la mente de su autor. Con todo, contiene una serie de consejos en los que, además de ofrecer en tono paternal indicaciones concretas sobre el mejor modo de hacer las cosas, explica los motivos para su mejor aplicación. Llama la atención que, al comienzo de la obra, se indiquen los oficios que los moradores del pueblo-hospital tenían: tejedores, canteros, albañiles, herreros, etc. (1766, Quiroga, como se cita en Moreno). El trabajo y el ejercicio de la caridad campean como conceptos fundamentales que se destacan de manera clara en el texto.

En la redacción de *ordenanzas* se descubre que su autor vierte buena parte del humanismo cristiano del que está imbuido, la impronta que le dejó ser caballero de una orden hospitalaria, así como su experiencia profesional en el norte de África, lo que aprendió de Hernando de Talavera, en Granada a partir de 1492, y el conocimiento de primera mano del modo de ser de los naturales, a los que comprendió rápidamente (Delgado, 2021). El historiador Zavala (1937) identificó la relación existente entre las ideas del mejor Estado de república del canciller Moro en *Utopía* de 1516*,* y las ordenanzas para la organización social de Santa Fe de Quiroga, pues, cuando necesitó poner por escrito todo ese rico bagaje, el texto de Moro vino en su auxilio.

Según Pizarro (2016), la fundación hospitalaria en la Nueva España cumpliría "una elevada función en la sociedad virreinal" (p. 15), de carácter humanístico, asistencial, religioso y cultural, en cuya base estarían la legislación indiana, la doctrina cristiana y el multicitado parentesco con los postulados de Moro y su *Utopía* de 1516. Sin embargo, otra perspectiva a este planteamiento la aportaría el mismo Pizarro (2016), quien encabeza un proyecto de investigación sobre las fundaciones de Quiroga (1766) en México y para quien la obra hospitalaria de este "debería extenderse a la obra agustiniana, de manera que la obra de Tomás Moro no dejaría de ser un puente teórico que permitiera a Vasco de Quiroga encontrar el cauce de expresión de la Ciudad de Dios de San Agustín" (p. 19). De tal modo, las fundaciones hospitalarias de Santa Fe pueden aún continuar investigándose desde otras posibles vías.

La idea rectora de Quiroga (1766) pretendía transformar el antiguo orden social de los naturales en dos sentidos; el primero, concentrándolos en pueblos; el segundo, evangelizándolos con medios pacíficos, "un ideal que concordaba con lo propuesto por el Papa Pablo III en la Bula *Sublimis Deus* de 1537" (Athié & López, 2016, p. 129). La concepción corporativa que proponía Quiroga (1766) para el funcionamiento orgánico de la comunidad era propia del medioevo, época en la que primaba la colectividad sobre el individuo. Así, reglas y ordenanzas primero disponen el régimen de gobierno, el cual funcionaría como república con un rector a la cabeza. La participación de los padres de familia sería fundamental para elegir un principal, regidores, oficiales que ayudarían al rector a hacer cumplir la ley y vigilar las buenas costumbres (1766, Quiroga, como se cita en Moreno).

Todos ellos debían observar un comportamiento acorde con la visión cristiana de la vida (1766, Quiroga, como se cita en Moreno). Por ello, el matrimonio y la vida en familia debían ser ejemplarizantes y organizarse en función de las actividades propias de cada sexo: cuidar la higiene y el pudor en el vestir, atender a oficios religiosos, guardar las fiestas y conducirse con caridad y equidad para con los ancianos, enfermos, huérfanos y menos favorecidos (1766, Quiroga, como se cita en Moreno).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5060

De acuerdo con Quiroga (1766, como se cita en Moreno), como sistema de trabajo y producción de bienes para la autosuficiencia y comercialización con otras comunidades, se estableció el sistema de oficios especializados y útiles para la población. De tal modo, la división del trabajo se hizo en función de cubrir distintas necesidades. Albañiles, herreros, canteros y tejedores empezaron a formarse en función de su habilidad. El cultivo de la tierra y el mantenimiento de las edificaciones, sin embargo, debía ser un oficio ejercido por todos desde la niñez, sin importar si se era varón o mujer.

Salvo algunas excepciones, generalmente para que esta actividad rindiera frutos debía realizarse a diario por todos durante seis horas, ya que la tenencia de la tierra era de la comunidad y solo podía gozarse del usufructo de ellas, según cada granjería. Además de los hábitos productivos para el trabajo, Quiroga (1766) estableció cuidar el cultivo de otras virtudes relacionadas con la labor: la buena disposición y voluntad evitando la pereza, la codicia o la ambición (Quiroga, 1766). Aunado a las acciones mencionadas, se alfabetizaría y enseñaría la doctrina cristiana para elevar el nivel cultural de los habitantes.

También, se consideró el sistema disciplinario para cuidar la sana convivencia de la comunidad. En este sentido, el juez impartiría la justicia y establecería el castigo según la falta, considerando la prisión e, incluso, la expulsión del pueblo-hospital (1766, Quiroga, como se cita en Moreno). Como puede inferirse, la organización de Santa Fe de la Laguna a través de las reglas y ordenanzas buscaba el ordenamiento social, la sostenibilidad de la comunidad, la cobertura de las funciones vitales y necesidades materiales, así como de las espirituales de los habitantes.

Testimonio de Cabrera sobre el proyecto educativo quiroguiano en 1582

A continuación, se abordará la visión de Cristóbal de Cabrera (1513-1598), un testimonio cercano de lo que había sido un plan, y unas ordenanzas, convertidos en un proyecto maduro y real. Dichos testimonios, recogen la incorporación de

una serie de innovaciones hechas por el obispo en diferentes dimensiones de la vida de los naturales. Para mayor orden, se describen tres ejes rectores del proyecto educativo ya fructificados: el técnico, el religioso y el sociopolítico.

A partir de 1538, Cabrera fue el secretario personal de Vasco. Tuvo la oportunidad de inaugurar varios oficios en la Nueva España, por ejemplo, fue el primer poeta latino en ser publicado en América. Burrus (1960) localizó varias obras suyas, incluyendo poesía en latín y español. Fue notario apostólico, ya desde su adolescencia, al servicio de Juan de Zumárraga desde finales de la década de 1520. Luego de su nombramiento episcopal, en 1537 Quiroga lo llevó consigo a Michoacán. A su vuelta a Europa, hacia 1545, Cabrera se estableció en Roma, cerca del Vaticano, lugar donde servía en una ermita dedicada a San Miguel Arcángel. En ella puso una casa de peregrinos, que también atendía.

Justamente en Roma, durante su vejez, escribió el tratado *De solicitanda infidelium conversione* (1582). Este, es un tratado del género *de indis*, pues habla sobre el problema de la legitimidad de la conquista en América frente al encuentro de las civilizaciones indígenas. La pregunta formulada desde las perspectivas filosófica, jurídica, política y antropológica en la visión cristiana es la siguiente: si las civilizaciones indígenas son otro tipo de *civitas*, legítimas por la ley natural, entonces, ¿es válida la conquista de América bajo el argumento de la evangelización de los pobladores nativos? Este género fue cultivado ampliamente desde finales del siglo XV y durante todo el XVI, incluso, extendiéndose a los siglos posteriores.

El género fue especialmente prolífico entre las primeras producciones filosóficas occidentales en América. Todas estas obras sobre el tema siguieron el ejemplo de Francisco de Vitoria, manifiesto en sus *Relectiones de indis* (1537-1539), que siguen una estructura escolástica con el método de cuestión disputada. Luego, en un ambiente universitario novohispano, Alonso de la Veracruz en 1555 dedicó su *De dominio infidelium* a este tema siguiendo el método escolástico de cuestiones y el ejemplo de Vitoria, sin dejar de mencionar a Bartolomé de las Casas (1516-1566), que dedicó varios tratados al tema: *Memorial de remedios para las indias*, en el que proponía soluciones para los problemas sociales reales, o la *Apologética historia sumaria*, en el que denuncia los abu-

sos en América, a fin de ganarse la atención de la corte real. Igualmente, con tratados como *Principia quaedam* o *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, de 1552, Bartolomé de las Casas continuó con sus denuncias y soluciones.

En este contexto, Cabrera, en 1582, redacta *De solicitanda infidelium conversione*, naturalmente, orientado por el ejemplo y las acciones de su antiguo obispo. El texto, dedicado a un amigo de nombre Bautista (*De solic.* XX, 113), responde a la pregunta sobre el modo en que se debe interpretar el capítulo catorce del Evangelio de San Lucas. En tal pasaje evangélico, se presenta la parábola de la boda del hijo del hombre rico. Como los invitados originales se excusaron, el hombre rico mandó a sus criados a que fueran a los caminos y obligaran a los que encontraran a entrar en la boda, pues, el hombre rico, dice a los criados: *compelle eos intrare*: oblígalos a entrar. Extrapolando la parábola al mundo, Cabrera (1965) indica que los pueblos nativos americanos son los caminantes que hay que obligar a entrar a la boda del hijo del hombre rico, que significa las bodas de Cristo con la Iglesia. De modo que hace falta hacerlos cristianos.

Independientemente de la temática y el contexto del problema de la legitimidad de la conquista, Cabrera (1965) navega por las cuestiones mencionadas con una técnica escolástica. Eventualmente, llega a apuntalar sus argumentos sobre la humanidad, racionalidad y legitimidad política de los indígenas, en especial, de los purépechas (Culleton, 2022; Vitali, 2021). Desde el capítulo dieciséis hasta el capítulo veinte (final del tratado), se aborda brevemente el testimonio de Quiroga (2011) y sus trabajos en la corte de Carlos V, se narra el momento de su vocación, cuando emprende el viaje hacia la Nueva España para aceptar el cargo de oidor de la segunda Audiencia de México.

Igualmente, se presenta el momento en el que Quiroga, en 1537, es elegido obispo de Michoacán. Pero, sobre todo, se enfatiza en los ejercicios políticos comunitarios de Santa Fe, que había comenzado siendo laico, antes de ser ordenado. En consecuencia, se puede decir que el obispo considera como su batalla propia la de conseguir las almas de los indígenas para Cristo, con la coacción de la fe a través de los argumentos, del amor y del buen ejemplo (Witeze, 2023).

Por su parte, Cabrera (1965) habla con detalle de la organización de los pueblos-hospital desde su experiencia, pues lo refiere desde su memoria como asistente y familiar, por adopción del obispo. Además, Cabrera (1965) brinda muchos detalles llamativos, como los tipos de cantos, vestimentas, imágenes litúrgicas y comida, presentes en el encuentro entre el cristianismo y la cultura purépecha. Dentro de este contexto, se halla la mención del proyecto educativo en sus distintas facetas, varios pasajes dan fe de ello, sobre todo, los que se encuentran en los capítulos quince, dieciséis y diecisiete.

En un primer acercamiento, se nota el perfil administrativo del fundador del pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna, paulatinamente, aparecen los otros. En el recuento de sus memorias en América, Cabrera (1965), reconoce, primero, el momento en el que aquel fundó los dos pueblos hospital de Santa Fe de México y Michoacán, cuando era un laico con responsabilidades jurídicas. Asimismo, menciona la compra de los terrenos y el auspicio bajo el nombre de Santa Fe en ambas comunidades:

> Este santo varón, que despreciaba las riquezas y llevaba una vida frugal, que no tenía más ambiciones que la de convertir infieles por amor a Dios, empleó para ese fin en obras buenas y piadosas, con suma liberalidad y alegría, todo el sobrante del salario que recibía del Rey como paga por su oficio de Oidor, y luego siendo ya Obispo, cuanto podía adquirir por razón de obvenciones y de réditos eclesiásticos. Efectivamente, de su propio peculio compró y cultivó las tierras de dos pueblos, los cuales, situados cerca de las dos grandes ciudades de México y de Michoacán, fueron formados también a sus expensas; pues en ellos edificó y acondicionó edificios destinados para hospedar, alimentar e instruir en la fe a los infieles venidos de cualquier parte. Y así, ambos pueblos que por su industria y esfuerzo estaban tan bien cuidados y provistos de lo necesario, vinieron a ser como dos bautisterios y dos escuelas generales de catecismo. A uno y otro conviene perfectamente el título, por demás insigne e ilustre, que él les puso de Santa Fe. (p. 143)

En este pasaje, se puede apreciar que, desde la fundación de los pueblos-hospital, se habla de educandos o personas que están en constante proceso de formación. El breve párrafo incluye los ejes de todo el sistema propuesto. La triple mención de estos ejes continúa en los pasajes siguientes. La vida de trabajo, fe y comunidad se hacen una sola y son los ejes sobre los que se construye la propuesta educativa y política quiroguiana, Cabrera (1965) lo testifica a cinco

décadas de distancia, como se detallará. Primero, se mencionará el testimonio laboral (primer eje), luego, el doctrinal (segundo eje) y, por último, el político (tercer eje).

Con respecto al triple eje, Ricard (1986) indicaba que el contexto de la educación técnica tiene que entenderse en el ámbito de la conquista espiritual. Varios modelos educativos fueron surgiendo a lo largo del encuentro de dos mundos. También, resalta los ejemplos de Fray Pedro de Gante (1480-1572) y del obispo de Michoacán porque integraron lo moral, lo religioso y lo técnico en una misma formación, a diferentes niveles de la práctica del trabajo manual, el cual "les impediría caer en el ocio..., y sería..., un gran medio de elevación moral.... La enseñanza técnica daba a los indios medios seguros y honestos para ganarse la vida y ponía un cimiento de estabilidad social" (p. 546). De este modo, el sentido quiroguiano del trabajo sería una manera de dignificar la propia naturaleza humana, de planificar las diferentes capacidades y aportar al bien común, donde todos tuvieran lo necesario para vivir, protegerse de la miseria y pagar tributos (Sabido & Tedesco, 2020).

Cabe destacar que, lo aprendido con el mencionado Fray Hernando de Talavera (1428-1507), arzobispo de Granada, le sirvió para fundar instituciones en favor de la evangelización "sin despersonalización de los sujetos, llegando a su conversión por la vía del amor y la comprensión, evitando la violencia física y moral" (Durán, 2023, p. 150).

Cabrera (1965) habla sobre el modo como los indígenas se acercaban al pueblo-hospital por la fama de su fundador. Igualmente, relata cómo el obispo beneficiaba a los recién llegados con doctrina, comida y todo tipo de bienes. Sobresale la mención de la posibilidad de que el obispo de Michoacán pusiera oficios a disposición de los llegados, pues se dice lo siguiente:

> Mas en aquellos dos pueblos donde eran catequizados los catecúmenos y a donde confluían los pobres..., a todos se les daba allí hospedaje y alimentos, hasta tanto que, instruidos en las cosas de la Fe y bautizados regresaban a sus casas. Al volverse a ellas eran despedidos con tanta benignidad, se les agasajaba con tantos dones, favores y dinero, que a su paso por otras tierras en dirección a sus propios hogares, no

> cesaban estos indios de pregonar a voz en cuello y al son de trompeta ante cuantas gentes encontraban, lo bueno del evangelio y la apostólica benignidad del Obispo. (Cabrera, 1965, p. 144)

De nuevo, se nota la presencia de la evangelización, de la vida sencilla en comunidad y de la libertad que tienen los indígenas para volver a sus casas. Sin embargo, en este pasaje no se aprecia la presencia de la industria de los habitantes (parece que esto es una cuestión de traducciones). Hasta aquí se ha presentado la traducción de Fray Leopoldo Campos, de 1965.

Cabrera (1965) menciona que el jerarca de la Iglesia obsequiaba a los indígenas con *officiis*, entendidos como favores en esta traducción, además de dones y dinero que necesitaran. En un sentido ciceroniano clásico, el *officium* es el deber u obligación social, moral o tradicional que cumple una persona cabal, aunque, en un sentido medieval y renacentista, este término añade la obligación productiva que desempeñaba un trabajador manual. El artesano cumplía con su deber cuando se dedicaba a su obligación, su *officium*. De modo que es probable que Cabrera se refiera tanto a los servicios religiosos como a los manuales que los indígenas pudieran aprender en el seno del pueblo-hospital al que llegaban, más que al sentido ciceroniano del término.

Otro aspecto que se aborda en el texto es con referencia a la manera de vestir de los pueblos nómadas, quienes llegaban a la presencia del prelado mostrando su cultura, armados con arcos y flechas y desnudos, salvo las mujeres, que se cubrían con pieles de venado, así lo comenta Cabrera (1965):

> Yo mismo fui testigo de cómo estas multitudes de nativos venían a buscarle. Un día, por ejemplo, vi venir lo que parecía un ejército de hombres y mujeres sumamente bárbaros: aquéllos [*sic*], valientísimos saeteros, ciertamente, pero completamente desnudos y sin pudor alguno; éstas [*sic*], desnudas también, más cubiertas de la cintura hacia la rodilla con pieles de venado. (p.147)

La descripción etnográfica presente en este pasaje, y en otros del estilo de vida de los indígenas nómadas, los pinta como un pueblo precario. Sin embargo, hace énfasis en la habilidad cazadora, la nobleza y la gallardía de tal pueblo, así como en su interés en el bautismo y de su gran capacidad espiritual.

Resulta un poco extraño que, Cabrera (1965), mencione que los indígenas de estas regiones de Michoacán fueran ajenos a la agricultura, cuando otras fuentes, como *Relación de Michoacán* de Fray Jerónimo de Alcalá (2017), mencionan las tradiciones agrícolas del reino purépecha: cría de gallinas, patos, pescados y elaboración de ricos textiles. Es probable que haya cierta exageración en el relato de Cabrera o que, quizás, este encuentro se refiere a otro grupo étnico u estrato social del reino. Igualmente, se menciona que, los indígenas nómadas, daban culto a figuras fabricadas de barro y madera, lo que prueba que tenían un manejo técnico de estos materiales: "No es de otro modo que otras naciones, ellos también adoraban ídolos hechos de barro o tallados en madera" (Cabrera, 1965, p. 146).

Por otra parte, aquí se ve una muestra de cómo los indígenas nómadas comenzaron a cambiar su estilo de vida al pedir la admisión en el pueblo-hospital. La evidencia de tal cambio es la mención que Cabrera (1965) hace sobre las ropas y utensilios presentes en el recinto, y ajenos a la vida nómada. Se ha visto que, los nómadas, tenían la capacidad técnica para hacer algunas vestimentas, armas e imágenes de culto. Una vez adaptados a la vida en el lugar, los indígenas que vivían en policía pulían las técnicas artesanales que tenían y aprendían otras. Las descripciones de Cabrera muestran la presencia de las industrias textil, laudera, agrícola y, probablemente, la imaginera en el seno de la comunidad.

Es razonable proponer que los bienes mencionados: ropa, túnicas, instrumentos, imágenes, y alimentos, fueran producidos ahí mismo. Todo lo que Cabrera (1965) narra está encuadrado en el ámbito religioso de la liturgia bautismal del obispo, por lo que no aparece la presencia de utensilios cotidianos y domésticos como vasijas, cestas, redes, o demás enseres. Sin embargo, la presencia de los citados elementos es bastante vistosa en el relato y da una idea de cómo eran los bienes producidos en el pueblo-hospital y el ambiente religioso en el que se usaban, desde una fuente de primera mano.

El primer bien producido artesanalmente en ser mencionado, en este recuento, son las ropas de algodón y las túnicas, las cuales son el correlato occidental y cristiano a las pieles de venado usadas por los nómadas. Las ropas

de algodón las menciona Cabrera (1965) como *gossipinas seu xylinas*, con el mismo significado. Estas, aparecen en el relato quiroguiano, al recibir a un grupo de indígenas casi desnudos, les manda traer unos calzones (*braccae*) y otras prendas del mismo tejido. Por el contexto local y el mandato rápidamente cumplido se entiende que tales prendas, seguramente, habían sido confeccionadas en el pueblo-hospital, pues, también, se afirma que los otros indígenas que vivían en más policía o en ciudadanía usaban tales prendas ya como una costumbre:

> A continuación, mandó él que se les dieran calzones y otras prendas de algodón, para que se vistieran como otros indios de más policía y no anduviesen desnudos, advirtiéndoles que con dichas prendas cubrirían sus cuerpos, en tanto que por el Sacramento del Bautismo sus almas se vistieran de Jesucristo (Sabiduría 3, 27). Quedaron los nativos tan impresionados con todos esos favores, que no cesaban de admirar la bondad y liberalidad del Obispo. (p. 149)

Es de notar que, los calzones y otras prendas dadas por el obispo, son mencionadas aquí como signo externo de la conversión de los indígenas al cristianismo y su entrada a la comunidad conversa, al igual que son muestra física del bautismo que estaban por recibir. Este sacramento será la ocasión para que los neófitos puedan usar las túnicas, las cuales, con otros elementos, son muestra de la educación productiva en la comunidad y de la devoción hacia la Virgen María, bajo la advocación de la Inmaculada concepción (Perales, 2020).

Para el sacramento del bautismo, la Iglesia acostumbra, desde sus orígenes, a vestir con una túnica blanca a los neófitos. Además de este signo litúrgico, se hacen presentes los cirios, la música y la procesión. Cabrera (1965) expresa estos elementos, menos los cirios, que seguramente estuvieron presentes en la celebración:

> Alababan, además la pompa y el esplendor del Bautismo solemne; la admirable procesión general de los muchos que recibían el Bautismo y que, cual blancos corderos, iban avanzando vestidos con albas túnicas; el gran número de cantores y músicos con toda clase de instrumentos; los cantos litúrgicos, y especialmente los Himnos traducidos a su propia lengua, compuestos por el anciano Obispo, quien me los había dado antes a mí para que examinara su metro y su ritmo. (p.144)

La administración del sacramento se realzó por los elementos artísticos, sobre todo, por la música de los instrumentos y el canto en lengua purépecha. Cabrera (1965) no menciona qué instrumentos se tocaron en aquella ocasión, Simplemente, dice que fueron de todo género. Sin embargo, en *La conquista musical de México*, Turrent (2006) menciona, citando a otras autoridades como García (1886), Ricard (1986) o documentos como *Códice Franciscano* (1889) que, en el centro de México, los ministriles indígenas ya contaban con estos instrumentos.

También, es importante mencionar el esfuerzo de inculturación que don Quiroga y Cristóbal hicieron al traducir y musicalizar poemas del latín al purépecha, para que los indígenas aprendieran mejor la naturaleza sagrada del bautismo. Lo anterior, era una práctica común, pues, los franciscanos, hicieron lo mismo. Cuando notaron que la gente común del pueblo en el centro de México adoraba a sus dioses con cantos y bailes, adaptaron la enseñanza de la fe cristiana a los cantos nahuas y el manejo de los instrumentos (Turrent, 2006).

Por otra parte, la enseñanza de la sagrada doctrina cristiana fue fundamental en los pueblos-hospital como eje civilizador. Por tal motivo, todos recibieron el nombre de Santa Fe. Cabrera (1965) no identifica exactamente el título de algún catecismo usado en la comunidad. Sin embargo, era común el uso de diversos libros de género catequético en sus especialidades: dedicados para adultos, niños, liturgia, etc. Nuevos hallazgos, en este sentido, arrojan los estudios de Flores (2024), quien rastrea los procesos catequéticos seguidos por los obispos de México y Michoacán. Por otra parte, Egío (2022) indica que, entre 1536 y 1547, Zumárraga participó en la edición e impresión de diversas *doctrinas* y apoyó la traducción al náhuatl de otras, por lo que había opciones a las que Cabrera (1965) pudiera referirse como texto usado por la comunidad.

Cabrera (1965) tenía experiencia en el uso de literatura catequética y, de hecho, también en el uso de técnicas didácticas para la enseñanza de los sacramentos, pues fue el primer poeta latino publicado en América por sus versos sacerdotales para aprender el ritual del bautismo, en el *Manual para adultos por bautizar* (1540). Este texto, del que se conservan solo 2 hojas impresas,

fue escrito por Pedro de Logroño, quien da fe de ello en 1567, por mandato del obispo michoacano, según el testimonio que presenta García (1886) en *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. De este contexto, Closa (1976) mencionaba que

> el presente texto no aparece aislado, sino formando parte de un conjunto de escritos impresos en este mismo período, fruto de la labor evangelizadora e indigenista de diferentes prelados de las tierras de Nueva España como el erasmista Fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de Méjico desde 1528, o D. Vasco de Quiroga, primer obispo consagrado de Michoacán. (p. 144)

De este modo, se puede acreditar el reúso o adaptación de los libros disponibles en Europa para su adecuación a las necesidades de los indígenas. En este caso (González, 2023), es posible pensar en el *Libro de la Doctrina Christiana (1532)* que fue, probablemente, empleado por Zumárraga y Quiroga y conocido por Cabrera (López, 2010; Flores, 2024). Éste último refiere al aprendizaje de la sagrada doctrina:

> Y así, con estos medios tan suaves preparaba este gran Obispo sus almas para recibir el don de la Fe, para hacer nacer en sus corazones la Caridad y para irles infiltrando la Religión. Eran, por tanto, alimentados gratuitamente, albergados de manera debida, instruidos en los rudimentos de la Doctrina Cristiana y, una vez aprendida ésta, bautizados con grandísima solemnidad, según dijimos. (Cabrera, 1965, p. 149)

Se ve que, la catequesis, era centrada en el bautismo al comienzo de las conversiones. Cabrera (1965) no da testimonio de otros sacramentos, como la eucaristía, sino que se limita al bautismo porque su testimonio habla sobre las primeras fases de la evangelización.

Por último, en el sentido político hay dos pilares de la comunidad del pueblo-hospital que Cabrera (1965) considera esenciales: la familia y la noción del pueblo de Dios. El primero, simplemente la toma como una institución natural que los indígenas ya tienen, aunque no en el origen matrimonial monógamo. Por ejemplo, menciona: "Que impulsados por la fama que corría de tan estimadísimo Prelado, venían ellos desde muy lejanas tierras con sus mujeres e hijos para reverenciarle y para recibir el Bautismo" (p. 147). Aunque no se señalan aquí

los tipos de familia, como sí lo hizo Alonso de la Veracruz durante su estancia en Michoacán hacia 1540. Sobre esta base fue que se estipuló el orden matrimonial y con linajes establecidos.

El segundo pilar es la noción de pueblo de Dios, que usualmente en teología se aplica tanto al pueblo elegido como a la Iglesia cristiana. Cabrera (1965) refiere a un sueño, contado por el obispo, en el que un anciano venerable le ofrecía un bello niño (pequeño) para que lo cuidara y bautizara. El obispo contó el sueño a Cabrera (1965), quien lo interpretó como si el niño fuera el pueblo de Dios, joven como los indígenas, que Dios le encomendaba: "Por consiguiente, bajo la forma de aquel hermosísimo niño se quiso significar al Pueblo de Dios, confiado a ti por Él mismo, para que como a tal procures atraerlo a la Fe y bautizarlo" (p. 151). De este modo se puede ver que, la noción de pueblo de Dios, es aplicada a la colectividad indígena, en ello, hay un reconocimiento de la dignidad política del pueblo hospital, pero en un trasfondo de trascendencia.

Conclusiones

El pueblo purépecha experimentó la transformación de su sede imperial, Tzintzuntzan, al fundarse Santa Fe de la Laguna como nuevo referente de mixta policía, con la intervención de Vasco de Quiroga. Al castellano, se le encomendó pacificar el territorio y reconciliar las frágiles relaciones con los indígenas por los abusos de los encomenderos. De tal suerte, la segunda Audiencia, con el futuro obispo como oidor, cumplió la misión del rey e incubó un nuevo estilo de vida bajo el modelo del pueblo-hospital, iniciativa social utópica. La evangelización fue un proceso pacífico gracias a la apertura que mostró Tangánxoan II para asimilarse a la nueva fe.

La propuesta de Quiroga (2011) tiene como antecedente la *Carta al Duque de Osorno*, en la que denuncia a Nuño de Guzmán y sus huestes. Pensando en cómo corregir aquellos actos brutales, esboza el modelo del pueblo-hospital que, a su llegada a la Ciudad de México, pone en práctica. La idea requería de un marco de acción normado, lo cual se realizó a través de *Reglas y ordenanzas*

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5060

de un pueblo-hospital, que describe de primera mano del oidor la organización social, las jerarquías relacionales y el papel de los diferentes actores. Asimismo, proponía el aprendizaje de nuevos oficios que permitirían, junto con los ya conocidos, un modo de vida autosustentable.

Testimonio principal, y distinto del de Quiroga (1766), es el de Cabrera, en *De solicitanda infidelium conversione*, donde se muestra cómo el proyecto humanista y renacentista del obispo se convirtió en una comunidad viva y custodia de la dignidad humana. Sería enriquecedora la posibilidad de contar con la visión del lugareño, que asimiló las nuevas formas de vida política y enseñanzas, sin embargo, no fue posible localizar algún documento en el cual sustentar estos testimonios.

La relevancia y originalidad del texto de Cabrera (1965) radica en la testificación objetivable y crítica de la acción educativa de Quiroga (1766) en tres momentos: (a) el de la planeación, (b) el de la puesta en práctica y (c) el de la mirada retrospectiva que dan cincuenta años de distancia, lo que aporta una visión completa del hecho histórico. En este sentido, la narrativa del secretario es una mirada preclara y privilegiada a un hito en la Nueva España, porque el obispo de Michoacán modificó la vida de los naturales y la suya propia considerando siempre la otredad, poniendo en diálogo dos culturas distintas que se enriquecen mutuamente y, con ello, ambas se plenifican. En el caso del oidor y obispo, en su vocación que trascendía lo civil y jurídico por lo episcopal, responsabilidad máxima, al ser esta una paternidad espiritual con la grey que se apacienta. En el caso de los purépechas, al dotarlos de mecanismos para vivir en mixta policía, en cristiandad y en medios honestos de subsistencia.

Con esta investigación se ahondó en los testimonios de los allegados del primer obispo de Michoacán y, con ello, seguir indagando en aquellas otras voces que no siempre son escuchadas en torno a la pacificación y evangelización del Occidente novohispano.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5060

Declaración de contribución de autoría

La conceptualización y la recolección de datos estuvo a cargo de los tres investigadores: Pablo Arce Gargollo, Mónica del Carmen Meza Mejía y Gabriel González Nares. El marco teórico estuvo a cargo de Mónica del Carmen Meza Mejía y Gabriel González Nares. La escritura estuvo a cargo de Pablo Arce Gargollo, Mónica del Carmen Meza Mejía y Gabriel González Nares. Mónica del Carmen Meza Mejía y Gabriel González Nares realizaron la revisión general y la supervisión.

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

Anónimo. (1889). *Códice franciscano. Informe de la provincia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando. Informe de la Provincia de Guadalajara al mismo. Cartas de religiosos, 1523-1569.* En J. García (Ed.). Imprenta de Francisco Díaz de León (pp. 65-66). http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080023992/1080023992.html

Arce, P. (2021). Vasco de Quiroga, Todorov y el 'Otro'. *Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales*, *8*(Número especial), 10-31. https://revistas.upaep.mx/index.php/ayh/article/view/113

Athié, M. R., & López, C. (2016). Don Vasco de Quiroga, un civilizador a la luz de la Utopía. En P. Guerra (Ed.), *Utopía: 500 años* (pp. 119-145). Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.

Bataillon, M. (2013). *Erasmo y España* (A. Alatorre, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1937).

Burrus, E. (1960). Cristóbal Cabrera (ca. 1515-1598), first American author: A check list of his writings in the Vatican library [Cristóbal Cabrera (ca. 1515-1598), primer autor americano: Una lista de cotejo de sus escritos en la Biblioteca Vaticana]. *Manuscripta*, (4), 67-89. https://doi.org/10.1484/J.MSS.3.163

Cabrera, J. (1965). De solicitanda infidelium conversione [Acerca de pedir la conversión de los infieles]. En L. Campos (Trad.), *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia* (pp. 129-155). Jus.

Closa, J. (1976). Notas sobre el primer texto latino publicado en América. *Revista de Geografia, Història i Filosofia*, Universitas Tarraconensis, (1), 143-154. https://revistes.urv.cat/index.php/utghf/article/view/1967

Culleton, A. (2022). A Restituição a e escravidão indígena no Información en Derecho (1535) de Vasco de Quiroga [Restitución y esclavitud indígena en Información en Derecho (1535) de Vasco de Quiroga]. *Filosofía Unisinos*, *23*(2). https://doi.org/10.4013/fsu.2022.232.08

De Alcalá, F. J. (2017). *Relación de Michoacán*. Fondo de Cultura Económica.

De las Casas, B. (1958). *Obras escogidas, opúsculos y memoriales*. Atlas.

Delgado, M. (2021). Vasco de Quiroga en la frontera africana. Aportación de un nuevo documento para su biografía, 1526. *Revista De Artes, Humanidades Y Ciencias Sociales*, (especial.), 103-123. https://revistas.upaep.mx/index.php/ayh/article/view/117

Durán-Márquez, M. (2021). Vasco de Quiroga y el obispado de Michoacán como centro de dos litigios (1539-1558). *Revista De Artes, Humanidades Y Ciencias Sociales*, (especial.), 56-75. https://revistas.upaep.mx/index.php/ayh/article/view/115

Durán, J.G. (2023). Normas básicas para la formación y promoción del clero secular México 1540,1555 y 1585. Un aporte a la historia de la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* en Hispanoamérica Colonial. *Revista Teología*, *40*(140), 145-192. https://doi.org/10.46553/teo.60.140.2023.p145-192

Egío, J. L. (2022). Juan de Zumárraga (1468-1548) y las normatividades catequéticas: Condensación y epitomización obligada en el nuevo contexto misionero (1539-1547). En *El siglo de la experiencia. Estrategias de traducción de conocimiento normativo en los albores de la Nueva España* (pp. 138-190, 1.ª ed.). Dykinson. https://doi.org/10.2307/j.ctv2s0jcct.7

Flores, M. (2024). Repensar la historia, circulación y traducción del libro al principio del periodo novohispano: las traducciones y ediciones de fray Juan de Zumárraga y Cristóbal Cabrera (1539-1549). *Mutatis Mutandis. Revista Latinoamericana De Traducción*, *17*(2), 265-280. https://doi.org/10.17533/udea.mutv17n2a02

García, J. (1886). *Bibliografía mexicana del siglo XVI; primera parte: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600 con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*. Librería de Andrade y Morales.

Gómez, L. M. (2018). [SPA] la utopía americana del obispo de Michoacán don Vasco de Quiroga: espiritualidad y economía en los pueblos-hospital. *Librosdelacorte.Es*, (16), 156-171. https://doi.org/10.15366/ldc2018.10.16.006

González, G. (2023). *Libro de la Doctrina Christiana (1532) fac símile: autêntico manual pedagógico para os missionários franciscanos na América Seiscentista*. Atena.

Herrejón, C. (1984). Vasco de Quiroga: educación y socialización del indígena. En Miranda, F., Briseño y Sánchez-Verin G., (Comps.) *Vasco de Quiroga: educador de adultos*, (pp. 34-42). Centro de Estudios Rurales; Colegio de Michoacán.

Herrejón, C. (2006). Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga. *Contribuciones desde Coatepec*, (10), 89-102.

Klocker, D. (2022). Construyendo Utopía: de la teoría a la práxis. *ISEGORÍA*, (66), 1-18. https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.21

Lillo, V. (2020). De la Utopía al Manual de buen gobierno: Vasco de Quiroga y el manuscrito II/1087 de la Real Biblioteca. *AVISOS. Noticias De La Real Biblioteca*, *26*(91), 1-4. https://avisos.realbiblioteca.es/index.php/Avisos/article/view/782

Lillo, V. (2021). *Tomás Moro, "El buen estado de la república de Utopía". Traducción de Vasco de Quiroga*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

López, M. (2010). De Castilla a Michoacán. La obra de Gutierre González en la educación del siglo XVI. *Revista de antropología experimental*, (10), 129-147. https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1973/1721

López, A., & López, L. (1999). *Mito y realidad de Zuyua*. El Colegio de México; Fondo de Cultura Económica.

Marín, J. (2022). *Vivir en policía y a son de campana: El establecimiento de la república de indios en la provincia de Santafé, 1550-1604*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Martínez, R. (2017). *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "ciudad de Mechuacán", 1521-1580*. Fondo de Cultura Económica.

Méndez, F. (2019). La jurisdicción de los obispados de México y Michoacán en el siglo XVI: Fray Juan de Zumárraga contra Vasco de Quiroga. *Revista de Derecho*, (52), 57-69. https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/derecho/article/view/10967/214421444347

Méndez, F., & de la Fuente, C. (2020). Trabajo Decente en el siglo XVI: Vasco de Quiroga y el Hospital de Santa Fe. *Revista De Artes, Humanidades Y Ciencias Sociales*, (11), 60-70. https://revistas.upaep.mx/index.php/ayh/article/view/74

Moreno, J. J. (1766). Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán, dispuestas por su fundador, el Rmo. y venerable Sr. D. Vasco de Quiroga, primer Obispo de Michoacán. En *Fragmentos de la vida, y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de la Santa Iglesia Catedral de Michoacan, y fundador del Real y Primitivo Colegio de S. Nicolás Obispo de Valladolid* (pp. 1-29). Imprenta Real; Colegio de S. Ildefonso.

Mundaca, D. L. (2021). El cuidado del cuerpo en la concepción 'mixta policía' de Vasco de Quiroga en sus pueblos hospitales. En P. Arce (Ed.), *Vasco de Quiroga humanista, abogado, apóstol* (pp. 60-82). Colegio de Michoacán; Universidad Panamericana.

Muriel, J. (1990). *Hospitales de la Nueva España. Tomo I. Fundaciones del siglo XVI.* Universidad Autónoma de México, Derecho Internacional Humanitario; Cruz Roja Mexicana. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/hospitales/hne_t1.html

Paniagua, N. (2020). La cartografía de Tzintzuntzan como herramienta auxiliar para reconstruir la jurisdicción de una ciudad india en la época virreinal. *Horizonte Histórico–Revista Semestral De Los Estudiantes De La Licenciatura En Historia De La UAA*, *10*(20), 23-36. https://doi.org/10.33064/hh.v10i20.2710

Perales, R. (2020). La doctrina institucional de los Austrias en el imaginario pictórico de las capillas hospitales en los pueblos fundacionales de Vasco de Quiroga: El modelo de la Inmaculada Concepción. *Liño: Revista anual de historia del arte*, (26), 31-42. https://reunido.uniovi.es/index.php/RAHA/article/view/13925/12887

Pizarro, F. J. (2016). La fundación de hospitales en Nueva España: entre la utopía y la praxis. Los pueblos-hospital de Vasco de Quiroga. En. R. A. Rice (Ed.), *Arte, Cultura y Poder en la Nueva España* (pp. 15-27). Instituto de Estudios Auriseculares/Colección «Batihoja»; Serie Proyecto Estudios Indianos.

Quiroga, V. (1766). *Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y Michoacán, dispuestas por su fundador, el Rmo. y venerable Sr. D. Vasco de Quiroga, primer Obispo de Michoacán*. Imprenta Real; Colegio de San Ildefonso.

Quiroga, V. (2011). Carta al Consejo del licenciado Quiroga, oidor de aquella Audiencia sobre la venida del obispo de Santo Domingo al presidente de la misma Audiencia y sobre otras cosas de que habla en su carta a aquel tribunal a 14 de agosto. En H. Cámara de diputados del Congreso de la Unión, 61 Legislatura. *Don Vasco de Quiroga, Legislador, hombre de la justicia y del derecho*. (pp. 105-108). Testimonio compañía editorial. http://www.diputados.gob.mx/sedia/biblio/virtual/conocer/quiroga/15_tex_doc.pdf

Ramírez, F. (1847). *Proceso de residencia contra Pedro de Alvarado*. Valdés y Redondas.

Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México*. Fondo de Cultura Económica.

Roskamp, H. (1998). *La historiografía indígena de Michoacán: el lienzo de Jucutácato y los títulos de Carapan*. CNWS Publications. https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1016/242/1/HansRoskamp1998Libro.pdf

Roskamp, H. (2014). El mapa de Santa Fe de Laguna, Michoacán. La defensa territorial de un pueblo-hospital a mediados del siglo XVI. En E. Williams y P. C. Wigand (Eds.), *Patrones de asentamiento y actividades de subsistencia en el Occidente de México* (pp. 141-169). El Colegio de México.

Roskamp, H., & Monzón, C. (2020). El título primordial tarasco de Tócuaro, Michoacán. *Tlalocan*, 25, 287-342. https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2020.504

Sabido, C., & Tedesco, É. (2020). Pobreza, trabajo y comunidad en Vasco de Quiroga. *Cauriensia*, *15*, 3-86. https://doi.org/10.17398/2340-4256.15.63

Schäfer, C. (2021). Aristóteles introducido por Juan Gerson: La teoría de la conquista de Vasco de Quiroga (1470?-1565). *Bajo palabra: revista de filosofía*, (26), 39-58. https://doi.org/10.15366/bp2021.26.002

Turrent, L. (2006). *La conquista musical de México*. Fondo de Cultura Económica.

Vitali, G.I. (2021). Sujeto evangelizable y métodos de conversión. La ductilidad del indio neófito en *Información en derecho* (1534-35) de Vasco de Quiroga y *De unico vocationis modo* (1534-37) de Bartolomé de las Casas. *Telar*, (27), 213-231. http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/552

Witeze, Jr. G. (2023). "A estos naturales no se les puede hacer justa guerra": o pacifismo erasmista de Vasco de Quiroga (c.1478-1565). *História (São Paulo)*, *42*, 1-23. https://doi.org/10.1590/1980-4369e2023013

Zavala, S. (1937). *La «Utopía» de Tomás Moro en la Nueva España y otros escritos*. Antigua Librería Robredo.

Forma de citar este artículo en APA:
Miralbell Guerín, I. (2025). La interpretación de la actividad inmanente como producción intrapsíquica en la filosofía y teología de Duns Escoto. *Perseitas, 13,* 427-453. https://doi.org/10.21501/23461780.4950

LA INTERPRETACIÓN DE LA ACTIVIDAD INMANENTE COMO PRODUCCIÓN INTRAPSÍQUICA EN LA FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE DUNS ESCOTO

The interpretation of immanent activity as intra-psychic production in the philosophy and theology of Duns Scotus

Artículo de investigación
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4950

Recibido: noviembre 27 de 2024. Aceptado: mayo 12 de 2025. Publicado: septiembre 8 de 2025

Ignacio Miralbell Guerín[*]

Resumen

El propósito del artículo es mostrar y analizar críticamente cómo Duns Escoto (1891, 1893, 1960) utiliza explícita, frecuente y abundantemente el concepto de "producción" para hablar tanto de los procesos mentales que se desarrollan en la mente humana como de los procesos trinitarios que se desarrollan en la divinidad. Comparamos dicho uso del concepto de producción en la filosofía escotista con el planteamiento de la filosofía aristotélica y tomista, así como el de la agustiniana y otros autores medievales contemporáneos a Escoto o posteriores. Mediante un

[*] Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, España. Profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8848-8036, Correo electrónico: imiralbe@ucsc.cl

OPEN ACCESS

análisis histórico-filosófico y crítico-textual, concluimos que en Escoto (1968) hay una interpretación de los actos inmanentes diferente a la aristotélica, que conduce a introducir una compleja dualidad entre la actividad elicitante o productiva y el acto inmanente como efecto o término de la misma, que generó cierta confusión al respecto y una pérdida del genuino sentido de la *praxis* o "actividad inmanente" en sentido clásico.

Palabras clave

Actividad inmanente; Duns Escoto; Filosofía; Praxis; Producción; Producción intrapsíquica; Teología.

Abstract

In this work, we will attempt to show and critically analyze how Duns Scotus (1891, 1893, 1960) explicitly, frequently, and abundantly uses the term and concept of "production" to speak both of mental processes in the human mind and of Trinitarian processes in divinity. We compare this use of the concept of production in Scotist philosophy with the approach adopted in Aristotelian and Thomistic philosophy, as well as in Augustinian philosophy and other medieval authors contemporary with Scotus. Through a historical-philosophical and critical-textual analysis, we conclude that Duns Scotus interprets immanent acts differently than Aristotle. This leads to the introduction of a complex duality between the eliciting or productive activity and the immanent act as its effect or end. This led to a certain degree of confusion and a loss of the genuine meaning of *praxis* or "immanent activity" in the classical sense.

Keywords

Duns Scotus; Immanent activity; Philosophy; Praxis; Production; Production intra-psychic; Theology.

Introducción

En este artículo, trataré de mostrar y analizar críticamente cómo Escoto (1960) utiliza explícita, frecuente y abundantemente el concepto de producción para hablar tanto de los procesos mentales que se desarrollan en la mente humana —elicitación del acto de entender o querer— como de los procesos de "génesis del Verbo" y de "expiración del Espíritu Santo" en el seno de la Trinidad divina (Escoto, 1960). El concepto de producción juega, pues, un papel importante tanto en la filosofía como en la teología trinitaria escotista.

A partir de ello, trataré de mostrar cómo la concepción escotista de los procesos inmanentes como procesos de producción introduce una dualidad entre la producción del acto inmanente y el acto inmanente mismo que, a nuestro entender, si bien en el plano teológico le permite desarrollar su intento explicativo *a priori* de la Trinidad (Boulnois, 2020; Friedman, 2010), en el plano de la psicología filosófica genera cierta confusión y complejización de la que fue heredera buena parte de la filosofía moderna.

En la teología trinitaria cristiana —si bien no es el tema de este artículo y no soy competente en esta materia teológica—, entiendo que no se introduce plenamente el término producción hasta Enrique de Gante, Duns Escoto y Ockham (Paasch, 2012). Ahora bien, como ha señalado Friedman (2010), Escoto está entre quienes hace un "uso fuerte de la psicología filosófica en la teología trinitaria" (p. 93, p. 106, p. 131) y hace notar que el afán explicativo de los teólogos del siglo XIII, entre quienes destaca Escoto con su "explanatory tour de force [fuerte hazaña explicativa]" (Friedman, 2010, p. 169), decae notablemente en el siglo XIV dando lugar a posiciones mucho más escépticas sobre la posibilidad de explicar racionalmente la Trinidad, que enfatizaron mucho más el principio de la simplicidad divina, y el hecho de que se trata de un misterio de fe, como en los casos de Guillermo de Ockham y Gregorio de Rimini (Friedman, 2010, p. 133-170).

Más aún, Boulnois (2020) llega a sostener que, Escoto, realiza una deducción *a priori* de la Trinidad, es decir, una rigurosa demostración de la necesidad de que el Primer Principio sea Trino, pretensión que no está en Tomás

de Aquino, ni tampoco en Enrique de Gante. Lo que pretendo mostrar es que justamente los conceptos clave que utiliza Escoto para esta deducción *a priori* de la Trinidad son los de principio productivo y "producción inmanente", que es una reinterpretación del concepto aristotélico de acción inmanente, que, según Escoto (1960), tendría dos modos de darse: la producción natural-intelectiva del verbo y la producción volitivo-libre del acto de querer o amar[1].

El concepto de producción en Aristóteles

Para Aristóteles, no era adecuado usar el término producción (*poíesis*) parar referirse a los "actos inmanentes" (*praxis teleia*). En él, el término actividad inmanente (*praxis teleia*) tiene varios sentidos. En un primer sentido (amplio), se refiere a toda actividad vital de los seres vivos que es distinta de la mera *kínesis* (movimiento), porque la actividad vital emerge en el ser vivo desde sí (desde su propio principio activo de vida, la *psiché*) y para sí, es decir, en orden teleológico intrínseco y espontáneo a su conservación, satisfacción de necesidades y plena madurez y despliegue vital como *entelecheia* del cuerpo natural (Aristóteles, *1831c*, II, 1, 412a 22-27 y 412b 15-18)[2]. En este sentido, para Aristóteles (1831c) la actividad inmanente, que tiene en sí misma el principio de la actividad (la *psiché*) y se ordena a su plena actualización (*entelecheia*) es la actividad que distingue a los seres vivos en general, ya sean vegetativos, sensitivos, humanos o divinos. Polo (1987) puntualiza que, en este sentido, la *praxis teleia* (acción con finalidad en sí misma) "tiene como ámbito propio el mundo de lo vivo" (p. 201).

En segundo lugar, la *praxis* tiene en Aristóteles (1831a) un sentido antropológico según el cual todos aquellos actos o actividades humanos cuyo fin *(telos)* y sentido no es "producir" algo externo, obtener un producto o resultado, sino

[1] Esto está en consonancia con la tesis de Gilson (2007), que Escoto (1960) se consideró a sí mismo un teólogo más que un filósofo y utilizó instrumentalmente la metafísica y filosofía en general para su especulación teológica cristiana, señalando que "Esta instrumentalidad de la metafísica explica el aparente desorden filosófico que reina en el *Opus Oxoniense*. Escoto hubiera podido, como se hace hoy, establecer en primer lugar una metafísica y luego utilizarla en teología. No lo ha hecho, y tampoco parece haber pensado en ello, excepto por el arte lógico. Por lo tanto, se lo ve introducir las tesis metafísicas en el momento en que el teólogo necesita de ellas para la inteligencia de la fe, y recordarlas cada vez que cree oportuno hacer uso de ellas. Aun cuando las utiliza, él persigue una verdad teológica, no una verdad filosófica" (Gilson, 2007, p. 626).

[2] Cuando Aristóteles en ese pasaje define el alma o psique como "la entelecheia primera de un cuerpo natural que tiene vida en potencia", hay que tener en cuenta el sentido teleológico inmanente del término "entelecheia", que indica acto que alcanza o posee su finalidad en sí mismo, acto que realiza la finalidad de la potencia, es decir, plena actualización o realización intrínseca, inmanente (Aristóteles, 1978, II, 1, 412b 15-18).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4950

que tienen la finalidad, el sentido y la gratificación en sí mismos. Sería lo que, en la psicología actual, Csikszentmihalyi (1996) ha denominado "actividades autotélicas" (pp. 109-114). Aquí, *praxis* se distingue de *poíesis.* El ejemplo que pone Aristóteles (1831a), para presentar la distinción, es el de la diferencia que existe entre "ver" y "construir una casa", pues, cuando veo, el fin de la acción se logra inmediatamente en la acción y es intrínseco a la misma —veo para ver—, sin pretender producir algo con ello; en cambio, construir una casa es una acción poiética, cuyo fin es tener la casa, no la acción de construir en sí misma. Además, la acción y su fin no son aquí simultáneos, sino sucesivos. Cuando estoy construyendo no tengo la casa y, cuando ya tengo la casa, dejo de construir. En cambio, cuando veo, al mismo tiempo veo, he visto y sigo viendo, en simultaneidad (Aristóteles, 1831a, IX, 6, 1048b18-35).

Las actividades inmanentes aquí serían todos aquellos actos o actividades humanas que tienen el fin, el sentido y la gratificación en sí mismas y no en lo que producen (Aristóteles, 1831b, I, 8, 1098b10-1099a30; X, 9, 1179a33-1181b24). Como ejemplos de este tipo de actos o actividades, podemos poner los siguientes: ver, percibir, amar, entender, compartir en la amistad, danzar, jugar, meditar, etc.

En un sentido más restringido al ámbito ético y político, Aristóteles (1831b) entiende por *praxis* la acción ética y/o política, es decir, la conducción de la vida y el comportamiento en general hacia el fin último de la felicidad (*eudaimonía*), o bien la conducción y gobierno de la *polis* en orden al bien común y a la justicia (Aristóteles, *1831b*, II, 4, 1105a31; 1831b, X, 9, 1179a33-1181b 24; 1831d 1325b 8-12).

Aristóteles (1831b) también plantea que hay otro tipo de actividad; a saber, la *theorein*, la teoría, la vida teorética o contemplativa, que es la actividad que desarrolla el conocimiento, las virtudes intelectuales como, por ejemplo, la filosofía, las ciencias, la religión, la meditación, etc., es decir, todo lo que consiste en la captación de realidad o aprehensión primordial de realidad —en el sentido de Zubiri (1980)— en sus diversas formas como la de experiencia ordinaria, la científica, filosófica, religiosa, estética, etc. Sin embargo, este tipo de actividad, que tiene un cierto carácter "receptivo", aprehensivo, comprensivo, constituye

para Aristóteles nada menos que la *praxis* suprema, porque es aquella actividad en que el ser humano, en tanto que animal dotado de entendimiento, realiza más plenamente el fin de su propio ser, el fin último, la felicidad y autorealización: la *eudaimonía.*

Aquí, cabe puntualizar que, Aristóteles (1831c), en su célebre pasaje del *Sobre el alma*, III, 5, aplicó su distinción entre acto y potencia al entendimiento distinguiendo entre el intelecto activo *(nous poietikós)* y el intelecto pasivo *(nous pathetikós*). Sin entrar en las múltiples interpretaciones que este breve y enigmático pasaje ha tenido en la historia de la filosofía (García-Lorente, 2023; Sellés, 2003; Kuksewicz et al., 1982), lo cual excede por completo los límites de este trabajo, hay que señalar que, el entendimiento activo, "poiético", es para Aristóteles (1831c) el que abstrae, extrae u obtiene las ideas inteligibles, abstractas y universales a partir de las percepciones e imágenes sensibles, lo cual hace posible el acto de entender a través de ellas. El acto de abstracción o formación de las ideas sería, para Aristóteles (1831c), un acto previo al acto de entender, no el acto de entender en sí mismo; y así fue considerado por muchos de sus intérpretes, incluido Escoto (1960).

La distinción entre actividad inmanente *(praxis)* y actividad transeúnte (*poíesis*) en la Edad Media

Se debe tener en consideración que, toda la primera etapa de la Edad Media, se dio en un contexto cristiano, principalmente, agustiniano, y, San Agustín, es neoplatónico, por lo que no siempre suscribe los precisos conceptos de Aristóteles. Los textos aristotélicos más relevantes, como la *Metafísica*, la *Ética* y *Sobre el Alma*, se habían extraviado y no fueron bien conocidos en ese primer período medieval. San Agustín, sin embargo, fue el primer filósofo que profundizó en la facultad de la voluntad como distinta del entendimiento y en la aplicación analógica de dichos conceptos de las facultades de la mente humana a la Trinidad divina, por lo que se le ha denominado "el filósofo de la voluntad" (Arendt, 1984, pp. 343-376).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4950

En efecto, ya desde la Patrística y, específicamente, en San Agustín, quedó que en la Trinidad Divina hay procesiones o emanaciones: la generación del Verbo que es el pensamiento y conocimiento que el Padre tiene de sí mismo, que es el Hijo, y el amor entre el Padre y el Hijo, que es la "expiración" del Espíritu Santo. Todo ello dentro de Dios mismo, y de Dios proviene también la creación *ex nihilo,* que es un producir hacia fuera algo, sin materia previa. San Agustín ni siquiera aplica el concepto de producción a la creación divina, pues concibe esta como un acto de dar ser a un ente sin tomar nada como materia previa, a diferencia de la producción, que toma materiales previos, o la "generación", que parte de la sustancia germinal de quien engendra. Si no aplicó el concepto de producción a la creación divina, con menor razón lo aplicó al Ser mismo de Dios y a sus procesos y relaciones internas —el conocimiento o generación del Logos, y la expiración del Espíritu Santo— (Reale & Antiseri, 1988, p. 392).

Cuando acontece la recepción de Aristóteles en la Edad Media, a partir de finales del siglo XII, los maestros cristianos de las Universidades de París, Oxford y Cambridge fueron integrando los conceptos aristotélicos a la filosofía y teología del momento, que eran principalmente agustinianos. En la síntesis tomista, la distinción aristotélica entre actividad inmanente (*praxis, agere*) y actividad transeúnte o transitiva (*poíesis*, *facere*) tenía los mismos sentidos biológico, antropológico y ético-político que, en Aristóteles y en el plano de la teología, Tomás de Aquino (1918) la asocia con la distinción entre la actividad *ad intra* de Dios (las procesiones trinitarias), que son inmanentes, y la actividad *ad extra* de Dios —creación, gobierno providente del mundo, moción, etc.—, que serían más bien actividad transitiva, poiética o productiva.

Friedman (2010) ha mostrado con precisión cómo a partir de esta recepción de Aristóteles en el siglo XIII se generaron dos modelos explicativos distintos de la Trinidad: el modelo dominico, basado en las relaciones de oposición (paternidad-filiación, expiración activa-expiración pasiva), y el modelo más asociado a los franciscanos, basado en las relaciones de emanación que, según Freedman (2010), a partir de Enrique de Gante, se sintetiza con el "modelo psicológico" de los dos modos de emanación: la cognoscitiva y la volitiva) (p. 52, p. 76), y Duns Escoto sigue a Enrique de Gante en esto, y hace un uso "fuerte" de ese modelo explicativo emanativo-psicológico (p. 93). Por su parte, como se

señaló, Paasch (2012) ha mostrado con precisión cómo a finales del siglo XIII y comienzos del XIV el modelo basado en emanaciones ya adopta la terminología de "producciones".

Tomás de Aquino (1918), en cambio, utiliza los conceptos de Aristóteles (1831a, 1831b, 1831c) para decir que, dentro de Dios, está lo inmanente, es decir, el acto de conocimiento y el amor, los cuales, por tanto, son *praxis teleia*, actos con la finalidad en sí mismos: conocer y amar son actos *ad intra* que otorgan perfección y plenitud de ser por sí mismos, internamente al sujeto de tales actos, ya sea humano o divino (Sellés, 1995, pp. 173-241). Luego, en Dios está también la creación, que es *ad extra*, es decir, crear cosas, crear entes, crear el cosmos y todas sus criaturas vivientes en él, lo que para Tomás de Aquino (1918) es una forma de producción, de *poíesis*, de causalidad eficiente de efectos externos al agente.

El acto inmanente en Tomás de Aquino (1918), siguiendo en esto la línea ya desarrollada por Aristóteles (1831c), sobre todo en el *De Anima*, se va a asociar a la vida, a los seres dotados de "*psique*", de "*anima*", de principio de vida, movimiento y actividad inmanente en sí mismos. Cuanto mayor sea el grado de vida de los seres, más inmanente será su actividad. Los seres vivos tienen actividad inmanente, pero la actividad inmanente de la planta, al nutrirse, es inmanente en cuanto a su finalidad intrínseca y a su principio intrínseco, pero, en su proceso, tiene igualmente un componente poiético, porque está absorbiendo cosas del suelo, produciendo un efecto en él, transformándolo y produciendo efectos en la atmósfera. Ahora bien, la actividad sensitiva de los animales es más inmanente porque es menos dependiente de los procesos físicos y es actividad mental, como, ver, oír, recordar, las emociones, etc.

Ciertamente, para ver se requiere que la luz llegue al ojo, pero, una vez que esto ocurre, todo el proceso de la reacción neurológica y el acto psíquico de "ver" es un acto inmanente que ocurre casi enteramente en el interior de la mente del sujeto, sin producir apenas efectos externos en el entorno. Por su parte, la actividad del alma intelectiva humana es más inmanente aún, ya que, aunque el conocimiento sensorial depende de los sentidos, la interpretación, el

pensamiento, las decisiones, todo es actividad inmanente, psíquica, en grado aún más elevado e intenso, es la vida interior de las personas, su actividad mental y emocional, consciente o inconsciente: todo lo que ocurre en su "intimidad", fuente de todas sus expresiones y acciones. Del mismo modo que Dios tiene una vida interior y hacia fuera crea, cada ser humano y cada ser vivo tiene una vida interior y, desde ahí, crea sus propias decisiones, sus propias experiencias, su propio entorno, etc.

Ahora bien, acerca de la actividad psíquica del ser humano, la doctrina más común de los medievales era distinguir entre el acto de entender (conocer), el acto de querer (amar), y el acto de sentir (la sensibilidad). En su antropología y psicología filosófica, Tomás de Aquino (1886) emplea esta distinción entre actos inmanentes (*agere*) y actos transitivos o transeúntes (*facere, producere*) para diferenciar lo físico de lo espiritual, lo físico de lo psíquico, en el ser humano, la acción externa de la actividad psíquica interna, pero, también, las actividades que tienen como fin un producto (artesanía, construcción, agricultura, por ejemplo) de aquellas que tienen en sí mismas su finalidad (como las de contemplar, orar, cantar, jugar, o la convivencia familiar y social, entre otras).

Pero, la distinción no solo tiene alcances en la antropología tomista, sino que es muy relevante también en la correspondiente teología, aunque el paralelismo se hace aplicando analógicamente los conceptos. En la *Suma contra gentiles*, por ejemplo, Tomás de Aquino (1918) utiliza la distinción entre operaciones inmanentes y transitivas para deslindar la temática del primer libro (la existencia de Dios, sus atributos y actos inmanentes —su conocimiento, su amor, etc.—) de los tópicos del segundo libro, entre estos, las operaciones *ad extra* de Dios, la creación y el gobierno providente. El Aquinate lo expresa así en el primer capítulo del segundo libro, donde expone "la conexión del libro segundo con el primero":

> Se da una doble operación en un ser, de acuerdo con la doctrina del Filósofo en la Metafísica, libro 9, cap.9: la primera, inmanente en el ser que actúa, y que lo perfecciona, como sentir, entender y querer. Otra, que pasa a una cosa externa, y perfecciona el objeto resultante de dicha operación, como calentar, cortar o edificar.... El primer tipo de dichas operaciones, siendo la simple perfección del que obra, se llama especialmente operación o acción. El segundo tipo, como es más bien la perfección de la

> obra, se suele llamar hecho. Por eso se suelen llamar productos a aquellas cosas que comienzan a existir por la acción de un artífice. Ambas operaciones corresponden a Dios: la primera, en cuanto entiende, quiere, goza y ama; la segunda, en cuanto produce algunas creaturas y las conserva y gobierna. (p. 139)

Se evidencia aquí la relevancia que le da Aquino a la distinción entre actividades inmanentes y transitivas, las cuales interpreta en el mismo sentido de Aristóteles. Pero esto empezó a desdibujarse en teólogos inmediatamente posteriores a Tomás de Aquino, como Enrique de Gante, y entre los que destacó Escoto.

Por eso, considerar los actos inmanentes como procesos productivos intrapsíquicos es una modificación del aristotelismo iniciada ya por autores anteriores a Escoto -por ejemplo, Enrique de Gante- pero llevada a su máxima utilización explicativa por Escoto, al que siguió Ockham, pero con un enfoque menos ambicioso y más abocado a la simplicidad divina (Friedman, 2010, pp. 124-132). En estos autores, lo importante es, por una parte, la centralidad y amplitud del concepto de producción, especialmente en Escoto, como concepto que describe procesos naturales, humanos y divinos; por otra, que ese concepto de producción no solo se usa para referirse a acciones externas, poiéticas, transitivas, sino que, también, se usa para designar el modo como las facultades psíquicas originan sus actos inmanentes, perdiéndose de vista la peculiaridad de estos últimos actos en su carácter específicamente in-manente.

Esta nueva concepción de la actividad inmanente, según Polo (1987), tuvo fuertes motivaciones teológicas, pero sus consecuencias en la antropología y la psicología filosófica moderna fueron importantes. Así, Polo (1987) indica que

> en la historia de la filosofía ha sufrido un largo eclipse el tema de los movimientos discontinuos, de las operaciones inmanentes. Ello se debe a muchas razones (...). La razón fundamental simplemente es ésta: hay un momento en el que se empieza a sospechar que no hay operación cognoscitiva, o que el conocimiento es pasivo. En la sospecha intervienen el intuicionismo y el voluntarismo. Esto tiene lugar en el siglo XIV. La filosofía del siglo XIV no es exactamente una decadencia, sino el intento de rechazar a Aristóteles. (p. 68)

El concepto de "producción inmanente" en el Comentario escotista a la Metafísica de Aristóteles

En esta obra de primera etapa de Escoto (1893), el uso del concepto producción ya es frecuente, tanto para hablar de los procesos de causación, en general[3], como para hablar de la creación *ex nihilo*[4], de los procesos de generación[5], así como también de los procesos inmanentes en la Trinidad divina[6]. Desde sus primeros apartados, Escoto (1893) aclara que la potencia activa no siempre es potencia transmutativa de una materia y, este sentido abstracto de la potencia activa y de la acción, es el propio de la consideración del metafísico, pues abstrae del movimiento (la transmutación de una forma en la materia), es decir, de la consideración física, y de la cantidad, es decir, de la consideración del matemático (p. 548). Por eso, Escoto (1893) explica que la potencia activa no siempre es transmutativa, sino que, en ocasiones, es simplemente "actuativa", como es el caso de la creación *ex nihilo* (p. 551).

Hay un pasaje en que Escoto (1893) señala lo siguiente:

> Unde dicendum, quod activa stricte sumpta vere est activa, et quando elicitur actio inmanens vere in eliciendo eam, est actio, ita perfecte habens quidquid est de ratione actionis, et forte verius, quam transiens. Agens tamen ista non transmutat stricte sumendo *transmutare,* prout dicitur esse ad actum primum tantum, nec transmutat alio, sed idem subjecto, inquantum aliud, sicut magis patebit infra 14. Et ideo ratio hic posita scilicet transmutativum esse non convenit proprie activae potentiae stricte sumptae. Ratio tamen Metaphysica scilicet actuativum esse, vere sibi convenit, nam actus secundum, quod sic actuabile in actu per ipsum, vere est actus et perfectus, licet non talis, quod sit proprie transmutationis terminus (...) Sed aliter dico, quod intellection licet dicatur communiter action vel operatio, sive actus secundus, vere tamen est terminus ationes propriae, prout scilicet atio est in Praedicamento Actionis, et est essential aliqua absoluta, licet in ipsa necessario fundetur respectus. Illam autem actionem proprie dictam cuius intellection est terminus, designamus communiter per hoc, quod est *elicere;* intellectionem enim elicit intellectus, non autem intellectione aliquid agit, et est exemplum; calor enim natura absoluta terminans calefactionem, prout *calefactio* notat proprie actionem, qua actione calor fit sive producitur, et quae actio proprie non producitur. [Hay que decir que la potencia activa estrictamente to-

[3] Se menciona, a modo de ejemplo, algunos apartados (Escoto, 1893, p. 123, p. 127, p. 193, p. 194, p. 238, p. 338, p. 398, p. 552).

[4] Se menciona, a modo de ejemplo, algunos apartados (Escoto, 1893, p. 205, p. 337, p. 683, p. 705).

[5] Se menciona, a modo de ejemplo, algunos apartados (Escoto, 1893, p. 391, p. 654, p. 658).

[6] Se menciona, a modo de ejemplo, algunos apartados Escoto, 1893, p. 204, p. 273, pp. 568-569).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4950

> mada es verdaderamente activa cuando elicita un acto inmanente elicitándolo verdaderamente, y ello es una acción y tiene perfectamente lo que corresponde a la razón de acción, y aún más verdaderamente que la acción transitiva.
>
> Sin embargo, este agente no transmuta, tomando estrictamente el término *transmutar*, en cuanto se dice ser que es sólo relativo al acto primero, ni transmuta otra cosa ... y así la razón puesta aquí, a saber, la de "ser transmutativa" no conviene a la potencia activa estrictamente tomada. Sin embargo, su razón metafísica, a saber, su "ser actuativa" le conviene verdaderamente, pues el acto segundo que es así actualizable en acto por el mismo (agente), es verdaderamente acto, es perfecto, aunque no sea propiamente término de una transmutación. Pero de otro modo digo que la intelección, aunque comúnmente se la denomina "acción" u "operación" o acto segundo, verdaderamente, sin embargo, es término de una acción propia, en cuanto la acción está en el Predicamento "Acción", y es una cierta esencia absoluta, aunque en ella necesariamente se funde una relación. Pero esa acción propiamente dicha, de la que la intelección es su término, comúnmente la designamos con la expresión "elicitar". El intelecto elicita la intelección, aunque la intelección no haga nada ... pues el calor es una naturaleza absoluta que es término de la "calefacción", en cuanto "calefacción" denota propiamente una acción, por la cual el calor se hace o se produce, pero éste, propiamente, no produce ninguna acción]. (pp. 551-552)

En este apartado, Escoto (1893) hace esta diferencia que será crucial en su metafísica de la acción inmanente: la de la "elicitación" de la acción inmanente y la de la acción inmanente en sí misma, como término o efecto de la primera. Tanto el intelecto como la voluntad, como veremos, "elicitan" su acto inmanente como un efecto que queda perfeccionando al agente. Lo que aquí Escoto denomina elicitar, en otros apartados y, sobre todo, en obras posteriores, lo denomina también "producir" o acción productiva.

Toda la complejidad de la noética escotista tiene que ver con este esquema que se va a repetir en sus escritos posteriores, tanto en la psicología filosófica como en la teología trinitaria, en las que la "elicitación" o "producción" de los actos inmanentes es una acción distinta del acto mismo, el cual es un efecto intramental que tiene un objeto al que transita o respecto al cual tiene una "relación" intencional. Esta elicitación o producción de los actos inmanentes, puede darse de dos maneras; la primera, por modo de naturaleza, como en el caso del entendimiento; la segunda, de modo libre, como en el caso de la voluntad, como ya Escoto (1893) expone claramente en este fragmento:

> Et sic intellectus cadit sub natura, est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere (...) Voluntas autem ad proprium actum eliciendum opposite modo se habet, ut dictum est prius. Unde isto modo loquendo ponuntur tantum duae productiones in divinis, et quod intellectus est ídem principium cum natura. Secundum hanc prima comparationem non videtur loqui Aristoteles. [El intelecto cae bajo la (razón) de naturaleza, pues está de suyo determinado a entender y no tiene en su potestad el entender o no entender.... En cambio, la voluntad se encuentra de modo opuesto con respecto a la elicitación de su propio acto, como se ha dicho anteriormente. De donde hablando de este modo, se siguen sólo hay dos producciones en Dios, y que el intelecto es un principio idéntico a la naturaleza. De esta primera comparación no parece hablar Aristóteles]. (pp. 610-611)

Escoto (1893), conscientemente, va más allá de Aristóteles, mostrando que la "potencia racional" a los opuestos no es la razón práctica ni la deliberación, sino propiamente la voluntad, una facultad o potencia que Aristóteles no conocía bien, que es positivamente indeterminada, según Escoto (1893), por eso, puede autodeterminarse libremente a un acto o efecto y no a otro (p. 612). Esta contingencia del acto de voluntad, esta potestad de elicitarlo o no elicitarlo, le parece a Escoto (1893) una perfección de la voluntad que la hace menos dependiente, determinada y limitada en la elicitación o producción de su acto o efecto. La contingencia, en este caso, no es una imperfección, sino una perfección de la acción libre que, como tal perfección, debe poder atribuirse máximamente a Dios (pp. 608-612).

El concepto de "producción inmanente" en el Comentario al De Anima de Aristóteles

En las cuestiones sobre el *De Anima* de Aristóteles, Escoto (1891) explica, con más precisión, su modificación del concepto de "acción", señalando que

> Actio quaedam est de genere Actionis, et ista est proprie dicta actio, de qua dictum est inmediate; et est quaedam actio acta vel producta, quae non est de genere Actionis, sicut intelligere et velle, sunt quaedam formae absolutae, non de genere Actionis, sed sunt actae, vel productae per actiones intellectus et voluntatis, quae sunt de genere Actionis"). [Cierta acción pertenece al género "Acción" y esta es propiamente dicha "acción", de la cual se dice inmediatamente; y hay otro tipo de acción actuada o producida, que no es del género de la Acción, como entender o querer, son ciertas formas absolutas, no del género de la Acción, pero son actuadas o producidas por acciones del intelecto y de la voluntad, que son del género Acción]. (p. 505)

En una de las respuestas a las objeciones, Escoto (1891) explica que, en este caso, no está hablando de la diferencia entre la acción inmanente y la acción transeúnte. El apartado es el siguiente:

> Utraque enim actio tam manens in agente, sicut intelligere et velle, quam transiens, est action producta. Sed differentia est, quantum ad hoc, quod talium actionum quaedam est perfectio agentis, licet non secundum quod agens est, sed secundum quod perfectibile est, ita quod idem secundum diversas rationes est agens et recipiens, quaedam autem est perfectio extrinseca operantis, sicut transiens. [Pues ambas, tanto la que es inmanente y permanece en el agente —como el entender y el querer— como la que es transeúnte, ambas son acciones producidas. La diferencia entre ellas es que la primera (la inmanente) es una perfección del agente, aunque no en cuanto es agente sino en cuanto es perfectible, de tal modo que el mismo sujeto es agente y paciente bajo distintas razones: mientras que la segunda (la acción transeúnte) es una perfección extrínseca al sujeto operante]. (p. 506)

En definitiva, estos apartados muestran que, para Escoto (1891), más importante que la distinción entre acciones inmanente o transitivas es esta nueva distinción que introduce entre la acción por la que el agente elicita, actualiza o produce su acción de entender o querer y la acción misma, que constituye una forma o cualidad que, así como en la acción transitiva es recibida por un supuesto, sujeto o materia externa, en el caso de la acción inmanente es recibida por el propio agente.

Elías (2018) señala al respecto que Escoto,

> afirma que los actos cognoscitivos no pertenecen al género de la acción, puesto que la acción se dirige a un término por el que recibe ser de algún modo, en cambio estos actos son antes bien del tipo de una acción-operación, acto último que perfecciona el agente. (p. 30)

En cualquier caso, hay una acción productiva proveniente de la potencia activa que es previa a su efecto: la acción inmanente como forma o cualidad. Escoto (1891, 1968) entiende las operaciones inmanentes como formas o cualidades producidas por la potencia activa del entendimiento o de la voluntad, las cuales permanecen en el sujeto mientras está ejerciendo tal operación (*in fieri*). Aquí, debo aclarar que esta producción del acto intelectivo, en el caso

del entendimiento, no debe confundirse con la acción del intelecto agente, que Escoto (1968), siguiendo a Aristóteles, considera un acto previo al acto del intelecto paciente o potencia intelectiva.

El acto del intelecto agente, en Escoto (1893, 1960) al igual que en Aristóteles (1831c), tiene como término la "especie inteligible", es decir, la idea en cuanto abstracta y universal obtenida de las imágenes sensibles y tal especie en conjunción con la potencia intelectual cocausan o coproducen el acto intelectivo. La producción del acto intelectivo presupone, pues, ya formada la especie inteligible por el intelecto agente (Elías, 2018, pp. 40-41)[7].

Centrándome, pues, en el acto inmanente mismo, me parece que en el pensamiento de Escoto hay una reduplicación de éste en dos: la acción por la que el agente "produce" su operación o cualidad inmanente y la operación misma, que no sería propiamente una acción, según Escoto (1891, 1968), sino, más bien, un efecto intrapsíquico, una cualidad o forma absoluta que se mantiene en el propio sujeto, como ver, oír, amar, que serían, entonces, "formas" o cualidades intrapsíquicas absolutas que tienen una respectividad intencional a su objeto.

Hay aquí un abuso del concepto de "forma", muy propio del formalismo escotista, pues es difícil comprender de qué manera un acto psíquico como conocer, amar, sentir, por ejemplo, pueden ser formas. Gilson (2007) asocia el formalismo escotista a su esencialismo metafísico (p. 620), que se distingue de la metafísica tomista, más centrada en el acto de ser, pues, para Gilson, son "dos universos metafísicos ajenos el uno al otro" (2007, p. 345).

El concepto de "producción inmanente" aplicado al Misterio de la Trinidad en la Ordinatio por Duns Escoto

En la segunda parte del prólogo de la *Ordinatio*, titulada precisamente "De las personas y producciones en Dios", llama la atención el extenso, amplio y continuo uso que hace Escoto (1960) del concepto de "producción" para explicar las

[7] Si bien el tema del intelecto agente excede los límites de este trabajo, no deja de ser sintomático que, Escoto (1893,1960), también haga una interpretación productiva de su acto, lo cual llamó la atención de Gilson (2007), quien señala que "el intelecto agente escotista no trabaja sobre el fantasma para obtener de él lo que fuere; él no abstrae, ni extrae, ni transforma nada; él causa y produce lo inteligible" (p. 541).

"procesiones" de las personas divinas en la Teología de Dios Uno y Trino. No es el primer autor medieval que utiliza este concepto en la Teología trinitaria, pues Enrique de Gante, según Flores (2006), ya lo había hecho, pero Escoto lo haría de una forma más precisa y estricta, dado el "univocismo" de su metodología conceptual formal. Guillermo de Ockham (1974) también usará este concepto, en su Teología Trinitaria, siguiendo a Escoto, como en tantos otros aspectos de su pensamiento.

Aquí, no analizaré las diferencias de planteamiento entre estas tres teologías trinitarias (Paasch, 2012), porque excede los límites de este trabajo y por tratarse de una cuestión de interés teológico, o de teología de la fe, sino más bien la cuestión filosófica del uso del término "producción" y del modo preciso y unívoco con que lo utiliza Escoto (1960) en este contexto. Cito, a continuación, un par de párrafos de la *Ordinatio*, para que se aprecie el tenor del modo de conceptualización de Escoto (1960):

> afirmo que en Dios se da y puede darse la producción. Y lo pruebo así: en cualquiera que se halle sin imperfección aquello que por su razón formal es principio productivo, se da en él realmente tal principio productivo, ahora bien, la memoria perfecta, o, lo que es lo mismo, el todo conformado por "el entendimiento que tiene presente a sí mismo el objeto inteligible", es por su misma razón formal principio productivo de la intelección o noticia engendrada, y es evidente que alguna de las personas divinas posee dicha memoria y la posee de sí misma, puesto que es improducida[8]; luego podrá ella mediante tal perfecto principio poner una producción perfecta .... luego puede darse en Dios mediante su memoria una verdadera producción *ad intra*. Y añado: si puede darse en Dios tal producción *ad intra* (inmanente), entonces se da; ya porque en Dios "ser posible" equivale a "ser necesario", ya también porque dicho principio es productivo a modo de naturaleza, luego necesariamente. (pp. 477-479)

En este fragmento se aprecia cómo Escoto se refiere explícitamente a una "producción *ad intra*", lo cual en la terminología aristotélica y tomista sería una contradicción en los términos. También es relevante advertir que caracteriza la producción del Verbo como "natural" (por modo de naturaleza) y necesaria. A continuación, se presenta cómo, para Escoto, hay dos modos de producción *ad intra*, y cómo sostiene que ambos deben darse en Dios, por lo que deduce de

[8] Se refiere, pues, a la primera persona de la Trinidad, el Padre, que es la única improducida y la que produce las otras dos.

ahí la necesidad de que además de la producción del Verbo (la *notitia genita*, el conocimiento engendrado), deba darse también la expiración del Espíritu Santo, por medio de un proceso de producción de carácter volitivo y libre.

Los dos modos de producción inmanente

En un fragmento inmediatamente posterior al recientemente citado, Escoto (1960) establece la diferencia entre los dos modos de producción *ad intra*: el natural-intelectivo y el volitivo-libre. Escoto (1960) lo expresa de la siguiente manera:

> Es, pues, imposible reducir los principios productivos a un número menor que dos: un principio productivo a modo de naturaleza y otro principio productivo a modo de voluntad. Ahora bien, estos dos principios, según sus propias razones formales, deben ponerse en el primer Principio, en quien se da todo género de principio que no se reduzca a otro anterior. Luego en el primer Productivo se dan únicamente dos principios productivos de diversa razón: un único principio productivo a modo de naturaleza y otro único principio libremente productivo. Pero estos principios son productivos *ad intra*, porque cualquier principio productivo que no se reduce a otro anterior, es capaz de realizar una producción adecuada y un producto adecuado a sí mismo ... Estos principios productivos en Dios son infinitos, luego los términos producidos adecuados a ellos no podrán ser sino infinitos ... Se debe, pues, concluir que los dos principios mencionados son productivos de algunos términos en la naturaleza misma de Dios. (pp. 520-521)

Esta distinción es para Escoto una disyunción conceptual sin residuos, por lo que implica, necesariamente, que en el Primer Principio (Dios, el Padre como Memoria o Primera Persona Improducida) tenga dos procesos productivos inmanentes a su propia esencia infinita: la producción de la Intelección de Sí Mismo (la Segunda Persona: el Hijo) y la expiración del Amor por la voluntad (la Tercera Persona: el Espíritu Santo).

Para Escoto (1960), todo proceso productivo inmanente tiene que ser de uno de estos dos tipos: o produce naturalmente su acto, como en el caso del entendimiento en presencia de su objeto, o produce libremente su acto, como el acto de la voluntad. Según Escoto (1960), la distinción principal entre el acto del entendimiento y el acto de la voluntad —tanto en Dios como en el alma

humana— está no en su objeto propio ni en el tipo de acto, sino en el modo de ser producidos tales actos. El acto del entendimiento es producido de un modo natural y no libre, porque es un acto con-causado por el cognoscente y el objeto conocido, dado que, al presentarse uno ante el otro, se "produce" necesaria y naturalmente el acto de conocimiento.

Este acto producido no depende totalmente del sujeto cognoscente y su facultad cognoscitiva, pues, en parte, depende del objeto. Puedo, por ejemplo, decidir pensar en algo o no, pero no puedo decidir si tal pensamiento es verdadero o falso, puedo decidir mirar o no mirar en cierta dirección, pero no puedo decidir qué es lo que veo cuando miro en esa dirección. El acto de conocimiento no es totalmente libre. En cambio, Escoto (1893) sostiene que, el acto de la voluntad, es totalmente libre, porque el sujeto puede decidir qué es lo que quiere con plena autodeterminación sin depender del objeto, sino solo del sujeto volente (pp. 606-617).

Escoto (1968) establece su propia manera de distinguir la inteligencia de la voluntad enfatizando que la intelección, al igual que todo acto de conocimiento, al no ser libre en cuanto a su objeto es un proceso natural, una potencia natural, no una potencia libre. Por lo tanto, sostendrá que estas dos facultades son modos distintos de producir un acto e interpretará la actividad inmanente como productividad intrapsíquica que puede darse en dos modalidades; la primera, producción intrapsíquica natural —el conocimiento—, que es presencia del objeto que se presenta, ya sea inmediatamente al conocimiento intuitivo o por medio de una especie representativa o inteligible, en el caso del conocimiento abstractivo (pp. 455-460); la segunda, producción intrapsíquica libre —la voluntad— que produce su acto libremente, que se determina a querer algo o a no quererlo o a querer otra cosa, desde su propio poder de autodeterminación. Como se ha visto, Escoto (1960) aplica esta distinción fundamental de su psicología filosófica a su teología trinitaria porque es justamente el instrumento conceptual con el que lleva a cabo su deducción *a priori* de la Trinidad.

Cuando Escoto (1960) afirma que tales actos (la intelección y el amor) son *ad intra* y son producidos en la naturaleza misma de Dios y no *ad extra*, está indicando que son inmanentes, pero no en el sentido clásico de la actividad

inmanente. Ello, porque su consideración de los dos procesos intrapsíquicos responde a una interpretación "productiva" *(poíesis)* de actividades que, en la filosofía aristotélica, habían sido consideradas inmanentes (*praxis, theorein*). Aquí, la distinción importante que se da en el aristotelismo y en el tomismo se desvirtúa al denominar con el término de "producción" a actos inmanentes intrapsíquicos, pues, con ello, se pierde de vista la interioridad, la intimidad psicológica, la riqueza interior del ser sintiente o consciente, incluso de cualquier ser viviente, su teleología interna y se piensa en la subjetividad divina y humana, sus facultades y actos como procesos de "producción", término que sugiere la idea de producción de efectos, la acción como "hacer" (*"machen", "macht"* en alemán).

Por otro lado, teniendo en cuenta su univocismo metodológico, Escoto (1960) aplica su enfoque de las "producciones" intrapsíquicas en el mismo sentido, tanto en su concepción de la Trinidad Divina como de la mente humana, sus potencias y actos, al igual que Enrique de Gante (Flores, 2006) y Guillermo de Ockham (1974), quienes utilizan su "psicología filosófica" para explicar la teología de la Trinidad con un "modelo psicológico" (Friedman, 2010, pp. 76-93). Esta metafísica, teología y antropología productivista perduró en los ambientes académicos de los siglos XIV, XV, Y XVI, dando lugar al olvido moderno del "acto inmanente" de que habla Polo (1987, pp. 68-71).

La operación inmanente como entindad absoluta y como cualidad en las Quaestiones Quodlibetales

Si se revisa las *Questiones Quodlibetales*, que es una obra tardía y de madurez de Escoto (1968), de autenticidad muy segura, se observa que dedica una cuestión completa a esta temática, la cuestión decimotercera, titulada "Si los actos de conocer y apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos". En esta cuestión, Escoto (1968) desarrolla toda una argumentación para concluir que las operaciones inmanentes no son relaciones, no son pura respectividad intencional, porque toda relación requiere un fundamento y el fundamento tiene que ser una entidad absoluta, aunque conlleve una relación. Por eso, expresa su contraposición a Aristóteles, diciendo que

si la operación fuese "precisamente" respectividad, sería relación. La respectividad que el Filósofo atribuye a la operación pertenece propiamente al género relación, pertenece al tercer modo de los relativos, como muestra claramente en la Metafísica. Luego, no siendo la operación "precisamente" relación, como lo prueban las razones aducidas, síguese que no es "precisamente" respectividad y que, por consiguiente, hay en ella una entidad absoluta, lo que había de probarse. (p. 450)

Con ello, Escoto (1968) básicamente refrenda su teoría, planteada en las obras anteriores, sobre las operaciones inmanentes, que ahora considera entidades absolutas de carácter cualitativo, las cuales son formas que inmutan o transmutan al propio agente y tienen una relación anexa, respectiva a su objeto o término. Ahora bien, en un apartado posterior, en las *Respuestas a las Objeciones*, Escoto (1968) aborda la diferencia entre operaciones inmanentes y acciones transitivas, y ahí expresa explícitamente la diferencia entre el planteamiento aristotélico de dicha distinción y el suyo propio. Inicia el pasaje determinando que la operación inmanente tiene dos condiciones en que se asemeja a una acción: (1) ser "*in fieri*" (depender continuamente de su causa mientras se hace) y (2) pasar o referir a un objeto como a su término, y por tal semejanza Aristóteles denominó "acción" tanto a la acción transitiva como a la operación inmanente, pero Escoto considera esto un equívoco y propone una nueva distinción, diversa de la de Aristóteles:

> Pues la acción transitiva es verdadera acción del género de la acción, mientras la acción inmanente es cualidad, y sólo equívocamente se dice acción por las condiciones predichas ... La acción del género de la acción puede dividirse de otro modo en acción inmanente y transitiva, como lo superior se divide en sus inferiores ... cuando la forma que termina la acción está fuera del agente, la acción pasa (*transit)*, cuando la forma queda en el agente, la acción es inmanente ... La distinción de estos dos modos de entender la acción inmanente es clara[9]. Lo que, según el primer sentido, se dice acción inmanente, en el segundo sentido se dice término de la acción inmanente. Y la acción —inmanente— en el sentido segundo la entendemos comúnmente por "elicitar", como cuando decimos que la potencia elicita la operación, por "decir" como cuando decimos que la memoria, o el supósito por la memoria dice el verbo, y por "espirar", como cuando decimos que por la voluntad alguien espira el amor ... En este segundo sentido de la distinción entre acción inmanente y transeúnte, aunque verdadero, no es según la intención del Filósofo, como lo es el primero; consta de sus palabras en

[9] Escoto se refiere aquí a la clara diferencia entre el modo aristotélico de entender la acción inmanente y el suyo propio.

> la Metafísica: "No tiene otra obra fuera de la acción". Llama obra a lo operado. Pero, además de la acción por la que es inducida o educida la operación, hay otra obra, es decir, un término del operante, la operación misma. Continúa (Aristóteles) en el mismo lugar: "En éstos existe la acción como visión en el vidente". En este texto llama acción inmanente con suficiente explicitud a la visión, pero no a alguna otra acción cuyo término fuera la visión". (Escoto, 1968, pp. 480-482)

Escoto (1968) sigue, pues, considerando las operaciones inmanentes como "término" de la acción elicitante de las mismas. La disociación escotista entre acción elicitante o productiva y acción inmanente como efecto de la misma sigue estando presente, así como la importancia de esta concepción de las operaciones inmanentes para la teología trinitaria escotista, lo que también es mencionado explícitamente cuando menciona la dicción del verbo y la espiración del amor.

Las acciones inmanentes, para Escoto (1968), no son propiamente acciones del género de la acción, aunque se denominen acciones y se expresen con verbos activos como ver, entender, amar, decidir, etc. Según Escoto (1968), solamente tienen ciertas condiciones que las hacen semejantes a las acciones del género acción, que propiamente hablando son solo las acciones transitivas. Esto, para Escoto, generaba un equívoco en la filosofía aristotélica, y cree que con su nuevo planteamiento resuelve el equívoco.

Conclusión

En el aristotelismo, hacer o producir *(poíesis*) era distinto de actuar *(praxis*) y, a su vez, de contemplar (*theorein*). Estas tres formas de actividad y de vida tienen que encontrar un equilibrio en la vida humana, pero, si todo se entiende como producción —como ocurrió en el escotismo—, incluso la misma divinidad, y si actuar (*praxis*) y contemplar (*theorein*) se interpretan como producción de formas o cualidades intrapsíquicas, entonces, ese equilibrio se pierde.

No toda actividad es producción, menos aún la actividad psíquica. Existe la dimensión inmanente interior de la vida biológica, psicológica y espiritual que, desde la perspectiva de la filosofía clásica, está más allá de procesos pro-

ductivos en tanto que incluye el tipo de actividad que tiene el fin y el sentido en sí misma, que no requiere producir resultados, efectos, productos. Los actos inmanentes no consisten en la producción de formas o cualidades absolutas intrapsíquicas que cualifiquen o perfeccionen al sujeto a modo de representación interpuesta del objeto conocido o amado. La interpretación formalista que hace Escoto (1968) de la actividad inmanente, en línea con su ontología de las *rationes formales* y las *distinctiones formales a parte rei* (Muralt, 1974; Libera, 2016), no recoge con claridad la riqueza de los conceptos de acto (*energeia*) y actividad inmanente (*praxis teleia)* de Aristóteles.

El problema con este productivismo es que, como decía, se ha perdido el sentido de la inmanencia, el sentido de la realización de una actividad que no consiste en producir algo, como entender o amar. Amar no es producir un acto de amor, sino un acto inmanente que enriquece interiormente, aunque no haya ningún "producto" de por medio. La noción de producto, en la comprensión de este tipo de actividad inmanente, trae consigo, a nuestro parecer, una connotación hilemorfista, formalista y, en última instancia, también una reducción materialista de su valor.

En el ámbito psíquico, inmanente, en el ámbito de la "intimidad" de la persona hay, obviamente, actividad, dinamismo y "frutos", expresiones, creaciones, pero, los frutos, no son lo mismo que los productos. Quiero insistir en esta distinción aparentemente obvia. Los frutos son parte del árbol, los aprendizajes, las experiencias enriquecedoras son parte de la vida, no son productos, no son formas ni cualidades absolutas incorporadas. En la mística cristiana, se señala que la madurez y plenitud de la "vida interior" se expresa en los frutos del Espíritu Santo (la paciencia, la paz, el gozo, etc.), que están vivos, son parte intrínseca del ser vivo que los genera. Los productos, en cambio, son algo extrínseco, separado, cosificado.

Escoto (1968) piensa con el concepto de producción no tanto los actos de pensamiento y de querer, como la actividad por la cual el entendimiento "produce" sus actos de entender y, la voluntad, sus actos de querer. ¿Existen tales actos productivos para los cuales el acto de entender y el acto de querer serían formas o cualidades intrapsíquicas producidas? Es un análisis causal de la acti-

vidad mental que resulta problemático porque parece ser reduplicativa, redundante, ya que implica que hay actos con los que la mente "produce" sus operaciones inmanentes, además de las operaciones mismas. Por otra parte, hay, en Escoto (1960), una interpretación *poiética* de la génesis del conocimiento y la volición y una interpretación formal (1968) de tales operaciones, son formas, lo cual es cuestionable, pues, difícilmente, puede entenderse un acto de conocer o de querer, un acto psíquico como una mera "forma".

Por otro lado, la distinción entre operaciones transeúntes y operaciones inmanentes, en el aristotelismo anterior, se hacía con un criterio teleológico, como hemos visto. Se trataba, en este sentido, de actividades diferentes entre sí por su finalidad: en las operaciones inmanentes el fin es intrínseco a la acción y simultáneo con ella, mientras que, en la acción transeúnte, el fin es extrínseco a la acción y posterior o resultante a ella. En cambio, para Escoto (1968) la distinción entre operaciones transeúntes y operaciones inmanentes está centrada en la forma o cualidad absoluta resultante de ambas, en el primer caso, esa forma transmuta un sujeto o sustancia o materia paciente externa, en el segundo, el de las operaciones inmanentes, la forma transmuta al propio sujeto agente.

En cualquier caso, puedo concluir, para finalizar, que la manera escotista de pensar las actividades inmanentes, reinterpretando la distinción aristotélica, generó, a mi entender, bastante confusión en la metafísica, la psicología filosófica y, en general, la filosofía y la teología de los siglos XIV, XV Y XVI, en un nivel que permite considerarla como uno de los factores de la crisis de la metafísica y, también, de la teología en la modernidad. Pero, este análisis histórico-filosófico, excede el objetivo de esta investigación. Con todo, sugiero la posibilidad de que la tesis metafísica de Escoto (1891, 1893, 1960, 1968) que he analizado, debido a la fuerte repercusión de su filosofía y teología en los ámbitos académicos occidentales de los siglos XIV, XV y XVI —tanto en sí misma (la *Via Scoti*) como a través de su influencia en autores como Ockham (1974) haya sido un antecedente de la filosofía moderna. Esta hipótesis excede, como señalé, los límites de esta investigación, pero ha sido sostenida y fundamentada por auto-

res como Inciarte (1987), Honnefelder (1990), Alanen y Knuuttila (1988), Villey (2013), Muralt (1974), relevantes en la materia, por lo que conviene tenerla en consideración.

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

Alanen, L., & Knuuttila, S. (1988). The foundations of modality and conceivability in Descartes and his predecessors. *Modern Modalities*, *33*, 1-69.

Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. (R. Montoro y F. Vallespin, Trad.). Centro de Estudios Constitucionales. (Obra original publicada en 1977).

Aristóteles. (1831a). *Metaphisica* [Metafísica]. Bekker.

Aristóteles. (1831b). *Ethica a Nicómaco* [Ética a Nicómaco]. Bekker.

Aristóteles. (1831c). *De Anima* [Sobre el alma]. Bekker.

Aristóteles. (1831d). *Politica* (La Política), Bekker.

Boulnois, O. (2020). Duns Scot et la déduction *a priori* de la Trinité [Duns Escoto y la deducción *a priori* de la Trinidad]. Les Études philosophiques, *133*(2), 67–90. https://shs.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2020-2-page-67?lang=fr

Csikszentmihalyi, M. (1996). *Fluir (Flow), una psicología de la felicidad* (N. López, Trad.). Kairós. (Obra original publicada en 1990).

Aquino, T. (1886). *Sententia libri De anima* [Sentencia del libro Sobre el Alma] in: Opera Omnia, vol XLV (45). Leonina.

Aquino, T. (1918). Summa contra Gentiles, [Suma contra los gentiles] in: Opera Omnia (vol. XIII–XV, pp. 13-14). Leonina.

Libera, A. (2016). *La cuestión de los universales. De Platón a fines de la Edad Media* (C. Manzano, Trad.). Prometeo. (Obra original publicada en 1996).

Muralt, A. (1974). Pluralité des formes et unité de l'etre [Pluralidad de formas y unidad del ente]. *Studia philosophica*, 34.

Escoto, D. (1891). *Quaestiones super libros Aristotelis De anima. Opera Omnia* (Tomo 3) [Cuestiones sobre los libros Sobre el alma de Aristóteles]. Wadding.

Escoto, D. (1893). *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* [Cuestiones sutilísimas sobre los libros de Metafísica de Aristóteles]. (tomo 7). Wadding.

Escoto, D. (1960). *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Dios Uno y Trino*. B.AC.

Escoto, D. (1968). *Obras del Doctor Sutil (Cuestiones Cuodlibetales).* B.A.C.

Elías, G.S. (2018). El acto cognoscitivo en la perspectiva de Juan Duns Escoto. *Franciscanum*, *60*(170), 21-45.

Flores, J.C. (2006). *Henry of Ghent: Metaphysics and the Trinity: with a critical edition of article fifty-five of Question six of the Summa Qaestionum Ordinariarum*, [Enrique de Gante: Metafísica y la Trinidad: con una edición crítica del artículo 55 de la cuestión 6 de la Suma de Cuestiones Ordinarias], Leuven University Press.

Friedman, R. L. (2010). *Medieval trinitarian thought from Aquinas to Ockham* [Pensamiento trinitario medieval desde Tomás de Aquino hasta Ockham]. Cambridge University Press.

García-Lorente, J. A. (2023). El intelecto activo de Aristóteles: otra aún más modesta propuesta. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *40*(3), 429-442. https://doi.org/10.5209/ashf.85712

Gilson, É. (2007). *Juan Duns Escoto, Introducción a sus posiciones fundamentales*. Eunsa.

Honnefelder, L. (1990). *Scientia trascendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez_Wolff-Kant-Peirce)* [Ciencia trascendente. La determinación formal de la entidad y la realidad en la Metafísica de la Edad Media y de la Modernidad]. Meiner.

Inciarte, F. (1987). Natura ad unum–ratio ad opposite. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus [Naturaleza determinada a uno. Razón abierta a los opuestos. Sobre la transformación del aristotelismo en Duns Escoto]. *Philosophie in Mittelalter. Entwiclungslinien und Paradigmen*. Felix Meiner.

Kuksewicz, Z. (1982). The potential and the agent intellect [El intelecto potencia y el agente]. En N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. & Stump, E. (Eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (pp. 593-601). Cambridge University Press.

Ockham, G. (1974). *Comentarii in Librum Senteniarum* [Comentarios sobre el Libro de las Sentencias]. Instituto Franciscano de San Bonaventura.

Paasch, J. T. (2012). *Dvinine Production in Late Medieval Trinitarian Theology, Henri of Ghent, Duns Scotus, William Ockham* [Producción divina en la Teología Trinitaria de la tarda Edad Media, Enrique de Gante, Duns Escoto, Guillermo de Ockham]. Oxford University Press.

Polo, L. (1987). *Curso de Teoría del conocimiento* (tomo 1). Eunsa.

Reale, G., & Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (J. A. Iglesias, Trad., tomo 1). Herder. (Obra original publicada en 1985)

Sellés, J. F. (1955). *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de* Aquino. Eunsa.

Sellés, J. F. (2003). El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. *Serie universitaria*, (163). Universidad de Navarra.

Villey, M. (2013). *La formation de la pensé juridique moderne* [La formación del pensamiento jurídico moderno]. Presses Universitaires de France.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.4950

APA citation format for this article:
Rodríguez-Moreno, N., Casas-Ramírez, J.-A., Olaya-Arenas, A., & Mayor-Tamayo, J. F. (2025). Bible reading practices by four Christian-inspired collectives in the context of social protests in Colombia (2019–2021). *Perseitas, 13,* 454-488. https://doi.org/10.21501/23461780.5113

BIBLE READING PRACTICES BY FOUR CHRISTIAN-INSPIRED COLLECTIVES IN THE CONTEXT OF SOCIAL PROTESTS IN COLOMBIA (2019–2021)[a]

Prácticas de lectura bíblica por parte de cuatro colectivos de inspiración cristiana en el marco de las manifestaciones sociales en Colombia (2019-2021)

Research Article

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

Received: November 25, 2024. Accepted: April 28, 2025. Published: September 24, 2025

Norida Rodríguez-Moreno[*]
Juan-Alberto Casas-Ramírez[**]
Alejandro Olaya-Arenas[***]
Jhon-Fredy Mayor-Tamayo[****]

[a] This research article is the result of the project *"Bible Reading Practices in Five Base Ecclesial Experiences in Popayán, Cali, and Bogotá in Relation to the Social Protests from 2019 to 2021,"* led by Colombian scholars from Pontificia Universidad Javeriana, Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium, and Corporación Universitaria Minuto de Dios.

[*] M.A. in Public Policy, Universidad del Valle. Faculty member at Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium, Cali, Colombia. Member of the Yeshúa Research Group. Email: norida1809@hotmail.com ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9579-0134

[**] Ph.D. in Theology. Associate Professor, Department of Theology, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Member of the Didaskalia Research Group. Email: jcasas.smsj@javeriana.edu.co ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4650-5456

[***] M.A. in Education. Ph.D. Candidate in Theology, Universidad Pontificia Bolivariana. Faculty member at Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium, Cali, Colombia. Member of the Yeshúa Research Group. Email: aolaya@unicatolica.edu.co ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8446-3835

[****] Ph.D. in Theology. Professor at Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, Colombia. Member of the Word, People, and Life Research Group, Faculty of Biblical, Pastoral, and Spiritual Studies. Email: jhon.mayor@uniminuto.edu ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7926-1729

OPEN ACCESS

Abstract

In the context of the social protests that took place in Colombia between 2019 and 2021, this article examines whether specific modes of reading the Bible can influence individuals' sociopolitical engagement and, if so, whether the interpretive approaches to the biblical text employed by the Christian-inspired communities and collectives participating in this study had any impact on their decision to engage in various forms of social protest across the country. To address this question, fieldwork was conducted using a qualitative research design, drawing on focus group techniques and data analysis informed by grounded theory. The findings indicate that participation in the protests was not initially framed as the result of prior consensus regarding particular ways of analyzing social reality or engaging in communal Bible reading from a defined interpretive perspective. Nevertheless, the collectives acknowledged that their historical trajectories and communal practices—shaped by contextual and liberationist approaches to biblical texts—played a significant role in fostering both individual and collective forms of engagement.

Keywords

Bible; Colombia; Base Ecclesial Communities; Social Protests; Social Uprising; Politics; Religion; Liberation Theology.

Resumen

En el marco de las manifestaciones sociales que tuvieron lugar en Colombia del 2019 al 2021, el artículo indaga si determinadas formas de lectura de la Biblia pueden influir en el compromiso sociopolítico de las personas y, en tal caso, si las estrategias de acercamiento al texto bíblico que han realizado las comunidades y colectivos de inspiración cristiana que hicieron parte de esta investigación tuvieron algún influjo en su opción por participar de las diferentes formas de protesta social registradas en el país. Para responder a esta cuestión, se desarrolló una investigación de campo que asumió un enfoque cualitativo en que se recurrió a la técnica de grupos focales y al análisis de la información mediado por la teoría fundamentada. Como hallazgos, se pudo establecer que la opción por participar en las protestas no se hizo, en principio, como expresión de consensos previos para analizar la realidad y leer comunitariamente la Biblia con algún enfoque en particular. No obstante, los colectivos reconocieron que fueron su trayectoria histórica y sus dinámicas comunitarias en torno a aproximaciones contextuales y liberacionistas de los textos bíblicos las que estimularon estas respuestas individuales y colectivas.

Palabras clave

Biblia; Colombia; Comunidades Eclesiales de Base; Estallido social; Manifestaciones sociales; Política; Religión; Teología de la liberación.

Introduction

Between 2019 and 2021, amid the lockdown measures imposed during the COVID-19 pandemic, Colombia witnessed one of the most significant and highly visible social phenomena in its recent history. This period was marked by a series of social protests[1] that began with the National Strike in November 2019 and reached their peak with the social uprising starting on April 28, 2021 (Celis, 2023, p. 16; Medina, 2023, p. 42). These mobilizations expressed opposition to proposed pension, labor, and tax reforms, as well as to other issues such as:

> bombings targeting civilian populations... attempts to privatize state-owned enterprises...; the increase in killings of social leaders, human rights defenders, and former FARC combatants; demands for the fulfillment of agreements reached with students and Indigenous communities; the defense of the accords signed in Havana; and opposition to corruption. (Archila & García, 2023, p. 74)

These dynamics were compounded by the social, economic, and mental health challenges that emerged or intensified during the public health emergency and as a result of the measures implemented by the national government to address it, including preventive lockdowns. These measures contributed to an increase in both monetary poverty and extreme monetary poverty (Acosta-Sierra & Corrales-Caro, 2022). In addition to their "broad geographic scope, massive social participation, prolonged duration, and unprecedented radicalism" (Archila & García, 2023, p. 77), a distinctive feature of these protests was their capacity to mobilize and articulate population groups from diverse backgrounds, orientations, and sectors—beyond those traditionally involved in protest movements. These included labor unions, students, teachers, Indigenous groups, environmental activists, artistic collectives, truck drivers, taxi drivers, informal miners, soccer fans, feminist and LGBTIQ+ collectives, unemployed individuals, single mothers heading households, among others (Educapaz et al., 2023).

[1] This study uses the terms social demonstrations, social protest, and citizen mobilization synonymously, understanding them collectively as "a participatory process of collective action aimed at promoting, contributing to, and advancing alternative and critical proposals to the dominant model of society, oriented toward greater social justice. This process assumes that transformation occurs through occupation of and presence in public spaces in order to denounce, advocate, educate, and raise awareness about such alternatives" (Mosaiko, n.d., p. 5). Asylum Dictionary – Social Mobilization. Government entities, such as the District Secretariat of Government of the Mayor's Office of Bogotá, adopt a similar equivalence.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

The body of literature and documentation produced around this phenomenon—and its short- and medium-term political, social, and economic impacts—is extensive. However, studies examining the influence of religious factors in these processes of social agency, as well as the role of faith-based commitments in motivating individuals and collectives to participate in protest, remain limited. To begin addressing this gap, the research project underlying this article asked whether particular modes of reading the Bible can influence individuals' sociopolitical engagement and, if so, whether the interpretive approaches to the biblical text adopted by the Christian-inspired communities and collectives involved in this study had any impact on their decision to participate in the various forms of social protest that took place in Colombia between 2019 and 2021.

To address these questions, the article proceeds as follows. First, it presents the methodological framework of the study, including its theoretical foundations, data collection and analysis techniques, the participating focus groups, the criteria used for their selection, and the ethical protocols followed throughout the research process. Second, drawing on the narratives generated in the focus group sessions, it offers a characterization of the participating ecclesial communities and Christian-inspired collectives, their origins, and their core commitments. Third, it describes the context of the social protests from the perspective, lived experience, and subsequent reflection of these communities.

Within these narratives, particular attention is given to experiences of victimization, stigmatization, and violence, as well as to acts of resistance and efforts to rebuild the social fabric. Fourth, the article outlines the concrete modes of participation (actions and repertoires) through which these collectives engaged in the protests, along with the motivations underlying their involvement. Finally, it examines the extent to which biblical reading practices influenced the participation of these communities and collectives in the social protests.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

Methodological Framework of the study

The study adopted a qualitative research approach. From this perspective, and as outlined by Bonilla-García and López-Suárez (2016), the focus was on examining the phenomenon under study within the contexts in which individuals operate, with the aim of interpreting reality based on the meanings attributed to it by the participants. Grounded theory (Bénard et al., 2010) was employed as the theoretical framework for data analysis, as it enabled the integration of researchers—interested in understanding the phenomenon—with the actions and meanings constructed by the participants (Bonilla-García & López-Suárez, 2016). It also allowed for careful consideration of both the contributions provided by participants and the scientific treatment of data by the researchers (Lúquez-Camacho & Fernández-Celayarán, 2016).

Accordingly, this analytical methodology facilitated engagement with ecclesial communities and collectives, their biblical reading practices, and the meanings and implications these practices carry—particularly in the realm of sociopolitical engagement within the context of the social protests that took place in Colombia between 2019 and 2021. The methodological process was informed by both the reformulated and constructivist strands of grounded theory. From the perspective of the reformulated school, symbolic interactionism was incorporated, enabling the method's application across multiple disciplines within the social sciences. From the constructivist paradigm, the study sought to move beyond positivist frameworks, thereby emphasizing the researcher's subjectivity and the specificities of the social reality under examination (Bonilla-García & López-Suárez, 2016).

The methodological process began with the prior construction of a theoretical and conceptual framework that informed the analysis of the data. This theoretical foundation centered on understanding social protests—their historical causes, the movements and social actors involved, their specific repertoires, as well as their scope, achievements, and impacts—and on biblical reading practices among certain churches and members of Christian communities, including their interpretive subjects, the religious worldviews

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

that inform them, their hermeneutical assumptions, and their ethical-political commitments. This approach enabled a deeper critical understanding of both phenomena and the ways in which they intersect (Olaya Arenas & Rodríquez Moreno, 2025).

This process did not entail any loss of rigor in the constant comparative analysis of data during collection, coding, and analysis, which were conducted simultaneously while maintaining epistemological vigilance to prevent deviations toward common-sense interpretations and biases that could compromise the scientific rigor required (Pérez, 2010). Throughout the process, new analytical categories emerged, such as contextual conditions of practice (adverse, challenging, and supportive), the influence of biblical reading on participation in protests, and the specific practices of each collective (social engagement–spiritual practice).

The data collection technique employed was the focus group. This method was selected based on the researchers' interest in analyzing how individuals and the collectives to which they belong construct shared imaginaries around a given phenomenon through interaction (Hernández Sampieri et al., 2014). In this case, the study explored how participants perceive their ecclesial or social experiences, their biblical reading practices, and the extent to which these practices influenced collective participation in the social protests that took place between 2019 and 2021.

Four collectives were selected: two Christian-inspired social organizations and two base ecclesial communities. The two organizations are located in Bogotá (central Colombia), while the communities are based in Cali and Popayán (western Colombia). A total of four focus group sessions were conducted—one with each organization or community—each lasting between one and three hours. On average, each collective included eight participants in the focus group sessions. These sessions were carried out during the first semester of 2023.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

Regarding the selection criteria for the focus groups, three main considerations were applied. First, the groups had to be located in cities where the highest levels of social unrest were reported during the protests. Second, it was essential that they were either base Christian communities or socially engaged organizations inspired by Christian principles, whose lines of action were consistent with their commitments to human development and a preferential option for the poor, including initiatives of political engagement and peaceful, symbolic participation in social mobilization. Third, the selection also considered the proximity of these groups to the academic institutions with which the researchers are affiliated.

Following the focus group sessions, the audio recordings were transcribed, and the resulting transcripts were subsequently analyzed using ATLAS.ti software, version 22. The selection of this software was based on its strong alignment with grounded theory, as it enables the circular integration of data for qualitative analysis. It also facilitates the identification of codes requiring saturation through its functionality for linking quotations to codes and displaying the number of quotations associated with each code. This, in turn, supports the process of achieving content saturation for each code/category, in accordance with grounded theory (San Martín-Cantero, 2014). This approach made it possible to develop an understanding of the phenomenon from the perspectives and interpretations of the members of the collectives.

It is important to note that, throughout the entire research process, appropriate ethical protocols for working with individuals and human groups[2] were strictly followed. The validation of the *focus group guide* instrument was carried out with the specialized support of two social workers and one theologian, who reviewed the document, suggested revisions, and approved it for implementation. The instrument was then shared with the participating collectives so they could review it and raise any questions or concerns.

[2] These include Resolution 008430 of 1993 issued by the Colombian Ministry of Health and Social Protection, as well as the validation of the research through completion of the Responsible Conduct in Research, Innovation, and Creation Form (FCRIIC) of Pontificia Universidad Javeriana.

Likewise, the informed consent form was presented and explained to each of the focus group participants prior to its completion and signature. It should also be noted that the content of this article was shared with and validated by the participating collectives, who expressed their agreement with how their perspectives and contributions were represented.

Characterization of the Christian-Inspired Collectives Participating in the Study

The ecclesial and social collectives that participated in this study include the *El Pilón Base Ecclesial Community (BEC)* in Cali (Valle del Cauca Department); the *Fredy Mosquera BEC* in Popayán (Cauca Department); the *Norman Pérez Bello Claretian Corporation*; and the *Gender and Diversity Group of the Casitas Bíblicas Corporation*, both located in Bogotá, Capital District. These collectives can be characterized and defined based on the conditions that gave rise to them, the forms of praxis they engage in, and the biblical reading methodologies they have developed over time.

Although these experiences are situated in different contexts and their institutional missions do not necessarily converge in identical strategies of engagement, the surrounding social realities they confront are analogous in terms of injustice, exclusion, and violence. These very conditions have enabled them to integrate the triad *life–Bible–liberation*, ultimately generating a coherent articulation that functions as a dynamic and guiding axis for their outward engagement.

While each collective has a distinct nature (religious, social, or civil), they share a common driving force: the social conditions they have collectively perceived and experienced at particular moments—whether social injustice, state persecution resulting from their defense of communities, or social rejection based on sexual identity. Regardless of the specific trigger, and in contrast to the ways in which other groups use the Bible as a tool for legitimizing or perpetuating conservative frameworks (Pizzi, 2022, p. 481), these collectives

report having found in the Bible—and in their liberation-oriented readings of it—the inspiration to interpret their particular realities (at times extending to the national level) and to commit to both ecclesial and social causes, thereby integrating life and Scripture. Indeed, the Fredy Mosquera BEC in Popayán traces its origins to the context of liberation theology:

> It was around the 1970s and 1980s when the influence of liberation theology from Brazil arrived, right? You can correct me if I'm wrong. Different groups began to organize, including Christian groups and others. They would meet in municipalities here in Cauca, and participation was always strong. (Fredy Mosquera BEC, Experiences Category, Entry 7)

Similarly, the *El Pilón BEC* in Cali traces its origins to the work of Franciscan priests who arrived in the capital of Valle del Cauca in the 1980s, specifically in the Aguablanca District. Inspired by the principles of the Second Vatican Council, the Latin American Episcopal Conferences (particularly Medellín), and liberation theology, these priests committed themselves to accompanying impoverished populations living in marginalized and peripheral urban areas. This was the case of the El Pilón BEC, established in 1988, "by the Franciscans in Marroquín, with the first religious members, Sister Alba Estela, a novice, and several companions who began there with considerable momentum" (El Pilón BEC, Experiences Category, Entry 23).

A similar account is provided by the *Norman Pérez Bello Claretian Corporation* in Bogotá. This experience is rooted in the figure of a local catechist who, inspired by the evangelizing and social work of the Claretian missionaries, became known for his significant grassroots social engagement. This catechist was later assassinated by state agents as part of a broader persecution of BECs and their social advocacy. One of its members recounts:

> We were born as an organization within the pastoral practices of the Claretian missionary community. That is where we originated, for several reasons. The first is historical: in the mid-1990s—actually, the early 1990s—pastoral practices and discourses had a very strong liberating political content. I think this was happening in many sectors of the Church. It was also a kind of renewed wave of liberation theology and its expressions. (Norman Pérez Bello Claretian Corporation, Experiences Category, Entry 14)

For its part, the experience of the *Casitas Bíblicas Corporation* in Bogotá, along with its Gender and Diversity Group, also emerges within an ecclesial environment. Although the group's primary purpose is rooted in religious praxis, the space in which it originated and operates is shaped by a liberation-oriented reading of the Bible. Indeed, it is precisely this liberationist interpretive framework that enabled—following internal tensions—the emergence of a group whose aim is to create a safe space for sexually diverse youth. As one participant explains: This was a vision we developed with Leíto. Leo told me it was something Casitas Bíblicas owed—to create a group for human diversity, building on processes from previous years. *(Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Experiences Category, Entry 1).* In this way, a clear need was identified; what remained was for a Christian organization to open its doors and embrace diversity:

> Casitas [Bíblicas] has existed for 30 years, but from that time until this facility was built—11 years ago—there was also a major internal struggle. It involved moving beyond being a movement of five or seven families that were already well established. They operated within liberation theology, which was linked to the Catholic Church. However, we have maintained autonomy from the parish and go beyond simply serving it. Yet these families had never confronted the issue of sexual diversity. (Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Experiences Category, Entry 5)

Indeed, the lived realities of these groups and communities have served as a primary source of inspiration for both their emergence and their praxis within broader social contexts. This inspiration has been shaped by the social and holistic well-being dimensions perceived in the narratives of the Gospel. The foundational force driving their engagement toward transformation—beginning with their immediate realities and extending to concrete commitments within their broader social environments—is the communal reading of the Bible through a liberationist lens. While not all groups or collectives are required to have an ecclesial identity to adopt the Bible as an interpretive framework, an attentive engagement with social reality remains essential. When illuminated by the biblical text, such engagement enables a more comprehensive understanding of that reality. This, in turn, demands a disruptive and provocative mode of reading—one that moves beyond the linearity of orthodoxy and leads toward an ethically and politically grounded orthopraxis.

This praxis has transformed these collectives into spaces of resistance, memory, and healing, benefiting not only their own members but also external individuals and groups who have been victims of injustice and state persecution. As sites of memory in which a spirituality of resistance emerges, these communities have been able to process and heal their own wounds—such as, for example, the assassination of Norman Pérez Bello for the organization that bears his name. Following his death:

> Six months later, a human rights committee was formed, also within the framework of Claretian pastoral work. It was called the Norman Pérez Bello Human Rights Committee. We were not created primarily to demand justice for the event itself—that's part of our paradox. We were created in his memory, yes, but more so to support human rights processes led by the Intercongregational Commission for Justice and Peace of the Colombian Conference of Religious. (Norman Pérez Bello Claretian Corporation, Experiences Category, Entry 15)

Building on this experience, the corporation has supported various communities nationwide in matters related to human rights advocacy and political participation. At the same time, it has been involved in processes of recovery and resilience among victims of state violence, adopting a mystical and symbolic perspective, as illustrated in the case of the killing of the young protester Dilan Cruz, whose death on November 25, 2019, was caused by the Mobile Anti-Riot Squad of the National Police (ESMAD) (Prada-Uribe & González-Zapata, 2022): We carried out a symbolic act there, placing elements associated with Dilan's name, key words, allowing the family to express their own words—another kind of narrative, a liberating one; biblical, but without the text. (Norman Pérez Bello Claretian Corporation, Practices Category, Entry 25).

A similar dynamic is observed in the origins of the Fredy Mosquera BEC in Popayán. Fredy Mosquera was a catechist and evangelizer in the Cauca region who mobilized impoverished individuals lacking access to housing in the city. One day, he was found dead near the area where he worked with local communities. Nevertheless, his memory and cause endure within the community, serving both as a source of inspiration and healing:

> He was an evangelizer who traveled to rural areas, to the veredas. The base ecclesial community did not emerge all at once. First came evangelization, which developed around the Jesús Obrero parish, where there were Franciscan priests. And the Franciscans work extensively with base ecclesial communities. (Fredy Mosquera BEC, Experiences Category, Entry 7)

Although the El Pilón BEC in Cali and the Gender and Diversity Group of the Casitas Bíblicas Corporation have not experienced violence with the same intensity as the two previous cases, they have also fostered processes of memory and resistance within their respective communities. In doing so, they have drawn on hope as both a theological and social category to confront complex and critical situations, such as those experienced during the social protests. In the case of the El Pilón BEC:

> At that time, the blockade in Cali led to shortages, created many difficulties, and generated widespread fear among people. So I focused mainly on hope and trusting in God that we would overcome the situation, while staying attentive to the needs of the community. Biblical texts from Isaiah, the Psalms, and the Gospels were used to foster critical awareness. (El Pilón BEC, Practices Category, Entry 38)

Within the Casitas Bíblicas Corporation in Bogotá, a particular sensitivity emerged regarding the care of sexually diverse youth, who often felt unsafe in other environments where they were not accepted. One participant explained:

> I wanted to highlight some of the things mentioned about Casitas as a space, and also CEDECO [Community Development Center]. Precisely because, even though these are spaces that identify as grounded in the Bible and in a faith-based perspective, many of us as young people initially hesitate to approach them because of what we know about how the Church has historically viewed our identities and political positions. However, this has not been the case in Casitas and CEDECO. These are positions that strongly affirm social protest, emphasize care—care among bodies—and also function as support networks for us. (Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Practices Category, Entry 5)

Across the collectives, it is recognized that popular readings of the Bible from a liberationist perspective have contributed to the development of a holistic understanding of reality, in which life and its protection become central commitments of these communities—without necessarily implying formal

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

affiliation with an institutional ecclesial structure. The freedom to interpret the biblical text from concrete lived contexts has enabled the defense of life, as evidenced in the various situations experienced during the social protests.

Experience of the Participating Communities in the Social Protests

First, the antecedents of the 2019–2021 social protests are presented as perceived and identified by the participating ecclesial communities and collectives. Second, accounts are provided of the experiences of victimization, stigmatization, and violence, as well as of the acts of resistance and the reconstruction of the social fabric that emerged. Finally, the collectives' reflections on the events and their prospective outlook on possible future scenarios resulting from these protests are discussed.

Regarding the causes and antecedents of the social uprising, the collectives highlight several key factors: the intensification of the armed conflict and the failure to implement the peace agreements; the assassination of social leaders and extrajudicial killings; the reforms introduced by the government of Iván Duque (2018–2022), including tax reform; corruption in the management of public funds; socioeconomic inequality and widening social gaps (Pineda, 2021); the impact of these factors on the protests (OECD Development Centre et al., 2021); and the ways in which these conditions were further exacerbated by the effects of COVID-19 (Economic Commission for Latin America and the Caribbean [ECLAC], 2021). One interviewee explained that their participation in the frontline (primera línea) stemmed from the fact that "they were fed up with having nothing; they were caregivers, people who went out to fight for those conditions" (Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Protest Category, Entry 4).

In this context, the presence of the so-called *frontline groups* (*primeras líneas*) during the social protests was characterized by the predominant participation of young people, who were later supported by various social groups, universities, and mothers (Amnesty International, 2021), as well as

by the formation of community kitchens (*ollas comunitarias*) (Observatory for Gender Equity, 2021), in which women played a central role (Observatory of Social Realities, Report No. 3, 2022, pp. 21–24). A significant number of participants came from conditions of exclusion and found in this space an opportunity for recognition and visibility (Observatory of Social Realities, Preliminary Report No. 2, Cali, 2021), as well as a conducive environment for fostering dialogue and ongoing assemblies involving diverse sectors of society (United Nations [UN], Human Rights, 2022).

The majority of participants engaged in peaceful protest; however, there were also instances of looting and vandalism. These incidents were used by state officials and political actors aligned with the ruling government to stigmatize protesters (Restrepo-Sanín, 2022), employing labels such as "thugs" and "terrorists" to refer to them (Alvarado-Alcázar, 2020). According to one interviewee in Bogotá, traditional media outlets also contributed to this stigmatization, which led to the incarceration of a significant number of young people and the broader criminalization of social protest: "Through the label *frontline*, the entire social protest movement was criminalized, applying a logic of punitive deterrence" (Norman Pérez Bello Claretian Corporation, Protest Category, Entry 33).

All of the above had repercussions in the violent manner in which both the national and local governments responded to the protests. Indeed, violence emerged as one of the most prominent elements in the narratives, particularly the violence exercised by state agents—namely the ESMAD and the National Police—against protesters. One young participant recounts: Look, I'm alive, but they stripped me naked and were trying to rape me. They were beating me and mistreating me. I had to hide my phone in my genitals. It was terrible. (Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Protest Category, Entry 4).

Among the acts of violence reported are killings, persecution, torture, and sexual assault carried out by public security forces. The judicialization of young participants in the protests is also highlighted:

> It started with beatings—people first went through torture, being hit, brutally assaulted, and then detained and prosecuted. It was as if there was an intention to eliminate the frontline groups altogether. (Norman Pérez Bello Claretian Corporation, Protest Category, Entry 33).

In response, members of the Cali community reported adopting strategies to counter the criminalization of protest, emphasizing the need to "stay attentive to people... to counter the misinformation coming from the media, and the attacks against the frontline groups" (El Pilón BEC, Protest Category, Entry 36). This was particularly relevant given that, according to these communities, misinformation was largely disseminated through traditional media outlets and certain social media platforms (Pérez-Bonfante & Uribe-Metrio, 2021). As a result, alternative media became an important resource (Cartier-Barrera, 2022).

Additionally, violence from certain sectors of the civilian population was reported, as participants "could hear shots being fired into the air, people coming out with this idea of 'defending private property'" (Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Protest Category, Entry 1). In other words, some civilians engaged in acts of intimidation and violence against those participating in the protests.

The violence described by the communities and collectives has been documented and analyzed in reports and publications by both national and international organizations. These reports describe the violent intervention of public security forces, characterized by the disproportionate use of force, the use of potentially lethal weapons, arbitrary detentions, and cruel, inhuman, and degrading treatment. In other cases, incidents of sexual violence and attacks against human rights defenders are reported. Likewise, violations of freedom of expression and press freedom are documented (Melamed & Topel, 2021, pp. 5-9).

Reports from national and international organizations have identified and described human rights violations (S.O.S. Colombia Mission, 2021, pp. 23–38), while the report of the United Nations High Commissioner for Human Rights (UN, 2022) addressed the human rights situation in Colombia, specifically referring to excessive use of force and alleged violations by public security forces (pp. 7–8). The UN High Commissioner's report on the 2021 National Strike (UN, 2022) provides a comprehensive account of the spectrum of human rights violations that occurred between April 28 and July 31, 2021 (pp. 19-48).

However, alongside the acts of violence, it is equally important to highlight the practices of resistance and the reconstruction of the social fabric. Among these, the work of alternative journalists stands out, as they documented events occurring at protest sites, helping to expose human rights violations and protect those at risk. These were largely grassroots journalists who, due to their reporting, faced persecution. Similarly, networks of solidarity were formed to safeguard the integrity of those participating in the protests. Artistic activities, beyond symbolically denouncing repression, became collective spaces of play, care, and utopian imagination of alternative possible worlds. Community kitchens and the sharing of food created opportunities for mutual support and helped address hunger, which had already intensified as a result of the pandemic lockdowns. The civic character and the exercise of citizenship within these processes also emerged as significant. As one interviewee from Bogotá expressed:

> The spaces that emerged from the social uprising—whether in neighborhoods, territories, or universities—became spaces of civic agency. These practices of coming together, of sharing in a community kitchen... what does organizing a community kitchen imply for the exercise of citizenship? I think it expands the notion of community and moves away from individualism, which tends to produce passive forms of citizenship. (Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Protest Category, Entry 6).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

Within these spaces of civic agency that emerged in the context of the protests, the experience of Popayán offers further insight: "The *cacerolazo (a form of protest involving the banging of pots and pans)* became a strategy that brought together the entire population, and in one way or another, young people came out. I think it was something spontaneous, voluntary—something that was neither imposed nor paid for" (Fredy Mosquera BEC, Protest Category, Entry 20). These *cacerolazos* functioned as a peaceful strategy for collectively constructing meaning and expressing social grievances. This is also reflected in the experience of "the mothers of the frontline," where: Mothers—who historically have often been seen as submissive—intelligently and courageously protected the young people expressing themselves (Fredy Mosquera BEC, Protest Category, Entry 24).

In addition to the provision of food through community kitchens and the protection offered by mothers, other forms of solidarity emerged, such as: Many people opened their homes to young people who were being pursued, offering them shelter. One can say that this, too, is a powerful lesson (Fredy Mosquera BEC, Protest Category, Entry 27). Another form of care and solidarity involved monitoring, protecting, and defending human rights:

> In the Cundinamarca region—around Gachancipá and Tocancipá—volunteers from the Corporation were also present. They engaged in activities related to the protection and restoration of human rights, as well as oversight. In Funza, a human rights team from the Corporation participated in all the mobilizations. (Norman Pérez Bello Claretian Corporation, Protest Category, Entry 30)

Thus, collective organization, the rethinking of citizenship, legitimate demands directed at government policies and reforms, concern for others, and efforts to foster empathy while overcoming individualism and apathy are all elements identified in the narratives of these ecclesial communities and social organizations. Peaceful protest is recognized as an effective means of civic participation and mobilization aimed at transforming concrete social realities, even amid fear generated by stigmatization and the threat of violent repression.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

Regarding the question of what follows after the protests, there is a clear projection toward continuing to "weave collectively" and to defend a dignified life. As expressed by the community in Popayán:

> This opens up the possibility of transforming fear into action. From our identity as base ecclesial communities that love and defend life, new paths emerge. It is a force that has made possible the emergence of an alternative government that seeks change. It has also led many people who previously opposed any form of mobilization to become more informed—to develop awareness of what is happening and how it affects them, or even to recognize that what may affect us only slightly may deeply impact those around us. That empathy, that sensitivity, that humanity—I felt it grow within my context. (Fredy Mosquera BEC, Protest Category, Entry 28)

The collectives agree in their commitment to continue believing in the transformative power of grassroots movements, despite difficulties, fears, and internal tensions. In this regard, Report No. 3 of the *Observatory of Social Realities* (2022), produced by the Archdiocese of Cali, documents experiences centered on community-based organizational initiatives, particularly in the city of Cali, and reflects this shared aspiration among communities and collectives to: "build peace in local territories and weave bonds that, in one way or another, contribute to our task of constructing just, inclusive, and dignified civic agreements" (p. 4).

There also emerged a desire to continue organizing, as the violent response to the protests by the government generated a widespread sense of distrust among civil society. As a result, initiatives began to take shape, such as the idea of "creating a Human Rights laboratory based on all the violations and experiences endured during the uprising, particularly involving young people in this territory" (Casitas Bíblicas Corporation—Gender and Diversity Group, Protest Category, Entry 8). These reflections on the social uprising have led communities to believe in the possibility of transforming the conditions that affect them:

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

> I feel that it was indeed progress and that transformation comes from people, from the community—it does not come from above, but is forged in spaces like community kitchens; it is forged in the streets. And that awareness, I believe, is always part of our identity. (Fredy Mosquera BEC, Protest Category, Entry 28)

Participation of the Collectives and Base Communities in the Social Protests (2019–2021)

Actions and Repertoires Developed During the Social Protests

The participation of the collectives in the social protests was driven by diverse motivations. In some cases, it began with individual participation by members of the community or collective through their workplaces (e.g., labor unions) or places of study (e.g., universities). In other instances, collective mobilization occurred from the outset of the National Strike, with groups participating as organized collectives within the marches. Following the protests of April 28, 2021, participation took on multiple forms: artistic, cultural, and spiritual activities were organized, while attention was also given to health-related support, educational initiatives, and the protection of protesters in response to repression by security forces and the targeting of young participants in the so-called frontline groups (Zibechi et al., 2021, pp. 83–88).

Across the four community experiences, participation was framed by a longstanding ethos of social commitment and solidarity that had been cultivated throughout each collective's historical trajectory. During the protests, these groups developed a range of repertoires that extended beyond simply marching. Among the most significant was their role as support networks, providing financial assistance to young protesters to cover transportation costs, mobile phone plans to maintain communication, and food. They also marched alongside them and offered protection when individuals were pursued by law enforcement, particularly the ESMAD (the Mobile Anti-Riot Squad (ESMAD) of the Colombian National Police).

In this way, they functioned as support networks for care and the defense of human rights, engaging with institutions such as local ombuds offices (personerías) and the United Nations, and even participating as part of the Blue Vests initiative to serve as human rights observers during the protests (Norman Pérez Bello Claretian Corporation, Participation Category, Entries 27–28). Other networks activated in Popayán included the Ecumenical Table for Peace (MEP) and the National Association of Peasant Users of Colombia (ANUC).

Psychosocial support was also provided, as stigmatization, persecution, criminal prosecution, and even killings had traumatic effects on the emotional lives of those accompanied by these groups. This support enabled the formation of collective bonds and networks that were essential for ensuring a minimum level of protection of life, both for members of the communities and collectives and for the broader groups they accompanied—particularly young people from marginalized sectors.

Support also extended to other domains, including the organization of cultural, health-related, and educational activities, as well as vigils and religious celebrations. Artistic and therapeutic activities made it possible to "begin to heal people and build connections... with an Afro-descendant group from the Usme district, engaging with issues of ancestry" (Casitas Bíblicas Corporation—Gender and Diversity Group, Participation Category, Entry 12). Likewise, members of the Norman Pérez Bello Corporation recount:

> A Saturday morning full of cultural activities, attended by a large number of former students from the Claretian school and their families, who are familiar with this kind of engagement... followed by a vigil held at the Bosa Acoustic Shell. (Norman Pérez Bello Claretian Corporation, Participation Category, Entry 33)

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

In the ecclesial community of Popayán, participants describe how their commitment led them to shelter and care for those who had been injured:

> For example, when young people were taken to certain locations, many people had to offer their homes. It was not publicly disclosed where they were staying. We brought them medication, and if they needed gauze because they were injured, health-related collections were also organized. (Fredy Mosquera BEC, Participation Category, Entry 21)

They also recount acts of generosity, such as contributions made by one member from the produce of her own land:

> The idea was to gather sacks of produce and go out to distribute them. "Go deliver this—because it's now or never! Otherwise, what are these things for?" There was no money, but there was cassava, there was fruit. Every week or every two weeks, bread was made and distributed. (Fredy Mosquera BEC, Participation Category, Entry 20)

In Casitas Bíblicas, the concern about how to explain the violence that children were witnessing on a daily basis led to the following reflection:

> How do we transform those discourses of hate, those moments of violence?... So that a child can understand them through artistic means—perhaps through drawings... through words that help the child understand that they, too, can be part of the protest in one way or another. To foster these reflections at home with their parents. (Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Participation Category, Entry 16)

This consideration not only highlights the critical and prophetic dimension that participants sought to convey through protest, but also reveals a concern for raising awareness among younger generations regarding the importance of their agency and leadership in processes of social transformation aimed at promoting human dignity and improving living conditions and well-being. Far from being interpreted as spaces of indoctrination or ideological conditioning, these actions are understood by the collectives as non-formal pedagogical strategies for fostering critical thinking and political participation among children and youth.

Motivations for Participation in the Social Protests

From the outset of the protests, the ecclesial communities and collectives expressed a clear sense of the relevance and legitimacy of both the demonstrations themselves and the demands articulated through them. The question of legitimacy was evident, emerging from the tension between the government's position—which stigmatized social protest—and the claims advanced by protesters, grounded in the constitutional right to protest. The Colombian Constitution establishes that "any segment of the people may assemble and demonstrate publicly and peacefully" (Political Constitution of Colombia, 1991, Article 37).

In the narratives of community and collective members, the legitimacy of the protests is understood as extending beyond a constitutionally guaranteed right, becoming instead a legitimate and peaceful means of collective claim-making in response to the socioeconomic conditions affecting citizens—conditions shaped or exacerbated by government policies.

The aspiration for a different national reality—one in which widespread poverty could be overcome—and the hope of achieving a stable peace in the territories after decades of armed conflict between the state and the Revolutionary Armed Forces of Colombia—People's Army (FARC-EP), also constituted key demands of the protesters. These included calls for the implementation of the peace agreements signed in Havana in 2016. These historical and contextual factors were part of the reflections developed by the four groups in their meetings and activities, alongside their recognition of a Christian commitment shaped through communal biblical reading practices.

The experience of participating in the protests allowed these groups to connect with others who were offering forms of solidarity at sites of resistance. These moments were interpreted as unique opportunities to enact principles that had been repeatedly reflected upon in biblical workshops: the defense of human dignity and human rights, hospitality, prophetic critique of all forms

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

of idolatry, the ethical and sociopolitical dimensions of the Gospel, and the preferential option for those who are impoverished, discriminated against, violated, rendered invisible, and socially discarded (Castillo-Durante, 2000).

At the same time, participants acknowledged that, in some cases, greater organizational capacity would have enabled more significant impact in certain contexts. However, this limitation also became a source of learning—particularly regarding the ways in which active forms of militancy can mobilize support networks and foster new forms of collective organization as expressions of human solidarity and sensitivity, oriented toward fraternal and sororal efforts to protect life (Norman Pérez Bello Claretian Corporation, Participation Category, Entries 37–38). The experience also contributed to recognizing processes—some incipient, others more developed—of political and social strengthening, in which the community functions as a social subject and a central agent of mobilization, capable of fostering cultural, political, and economic transformations (Fredy Mosquera BEC, Participation Category, Entry 17).

Among the communities and collectives participating in this study, a common factor influencing the decision to become actively involved in the protests was their reference to a religious or spiritual dimension grounded in Christian inspiration and nourished by communal Bible reading practices. Their actions are described as the result of "deeply evangelical commitments," translated into concrete efforts such as protecting girls who have been victims of sexual violence, Afro-descendant individuals subjected to racial persecution, and young people exposed to violence (Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Participation Category, Entry 6; Norman Pérez Bello Claretian Corporation, Participation Category, Entry 35). Reflections developed within community gatherings have "nurtured Christian commitment, bringing together the different struggles in which each person has been engaged with the Word. That is why no formal invitation was needed—participation was something natural and spontaneous" (Fredy Mosquera BEC, Participation Category, Entry 21).

Influence of Biblical Reading Practices on the Participation of Christian-Inspired Collectives and Communities in Social Protests

As demonstrated in the preceding sections, several members of the collectives participated in the protests spontaneously and in a personal capacity, without prior consultation or agreement with their respective communities or groups. This participation emerged either as a result of the formative and consciousness-raising processes developed throughout their involvement in the collectives, as part of the broader rejection of government policies, or as an expression of empathy and solidarity in response to the repression and violence experienced by protesters. As one member of Casitas Bíblicas explains:

> In my case, it wasn't a biblical text telling me, "you must be empathetic with your neighbor." It was the horror of seeing someone being beaten—someone who could be me. That's when I started connecting analysis with action and asking myself, "what do I do?" It's easy to reflect and feel distressed from the comfort of your home with your phone, but what do we actually do in the face of that suffering and pain? (Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Influence Category, Entry 1)

In contrast, a member of the Popayán community acknowledges that their faith commitment and biblical understanding of God led them to participate in the marches:

> For me, we have to go out—we have to go out because it is a social march. But I can also see the presence of God reflected in the people who marched, because they feel violated and are demanding their rights—and God also desires that, the claiming of rights. (Fredy Mosquera BEC, Influence Category, Entry 7)

Similarly, members of the Norman Pérez Bello Claretian Corporation point out that their prior experience with Popular, Community-Based, and Peasant Bible Reading, grounded in a human rights and territorial defense perspective—combined with literacy initiatives for community councils and training schools for territorial defense—played an inspirational role. This process enabled them to internalize the liberating message of the Gospel, which they describe as

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

something they "carried in their blood when deciding to take an active role in the protests" (Norman Pérez Bello Claretian Corporation, Influence Category, Entry 1).

As the protests unfolded, the collectives also made strategic decisions, such as offering their meeting spaces to protesters—whether or not they belonged to the collective—so they could rest, eat, and protect themselves from police abuse; providing legal support and accompaniment to those who had been detained; organizing community kitchens; disseminating information through social media about events occurring at protest sites that were not being covered by mainstream media; and planning artistic expressions of peaceful resistance and opposition to violence. Some participants later recognized that both the protests and the repertoires they developed bore a distinctly Christian—and even theological—character:

> Even if we don't consciously think in theological terms, what is being built here is theology. What young people created through this uprising and mobilization is theology... theology is how we speak and come together in the growth of the community, how we unite in defending those who are suffering and being impoverished—because that was the thinking of Jesus... this is a theology that emerges from the ground, from lived experience. (Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Influence Category, Entry 2)

Although none of the collectives reported engaging in organized communal Bible reading practices specifically during the protests, participants consistently acknowledged that it was the historical trajectory of their communities and their ongoing engagement with contextual and liberationist approaches to biblical texts that stimulated these spontaneous responses. As one member of the Popayán community stated: "the reading of the Word—that is what shaped the communities" (Fredy Mosquera BEC, Influence Category, Entry 5). Within the same focus group, another participant emphasized:

> We must not overlook that the Bible itself teaches us that we must have political participation. We cannot remain indifferent to these processes. What we must do is maintain critical distance and denounce when these processes benefit only certain groups rather than the broader community. (Fredy Mosquera BEC, Influence Category, Entry 10)

Likewise, participation in the protests was understood as a direct consequence of earlier engagement with prophetic biblical texts: "I approach it from a prophetic perspective: when faced with injustice, we must go out and denounce it... that reading must become embodied in others." (Fredy Mosquera BEC, Influence Category, Entry 8). This reflection prompted another participant to add:

> I was reading about the prophets Amos and Jeremiah and how they confronted the kings, demanding that they defend the rights of the orphan and the widow—those at the very bottom of Israel's social hierarchy, marginalized and excluded. And in a way, I was confronting that same reality here... we are defending the rights of those who are in need. (Fredy Mosquera BEC, Influence Category, Entry 6)

Indeed, during the course of the meetings with representatives of the communities, several participants were able to recall and become aware of the influence that various biblical texts—and the reflections generated around them—had on the collective responses of the organizations, particularly as their members became more visibly involved in the protests. In this regard, members of the Gender and Diversity Group of Casitas Bíblicas indicated that the passage of the disciples on the road to Emmaus (Luke 24) was decisive in helping them understand that Jesus was walking alongside those who were marching—many of them burdened by the events unfolding around them. In this sense, Jesus helped them recall what had happened and made their "hearts burn" (Luke 24:32), leading them toward the sharing of bread (Luke 24:30–31), which, in the context of the protests, became tangible through community kitchens (Interview, Casitas Bíblicas Corporation—Gender and Diversity Group, Influence Category, Entries 3 and 4). In their own words:

> They danced the Bible, interpreted the Bible—and as we used to say—"we queered the Bible" in a very particular way. What they emphasized most was that, through that text, they were able to claim their place here and create this space. (Gender and Diversity Group, Casitas Bíblicas Corporation, Influence Category, Entry 3).

For his part, a representative of the El Pilón BEC explains that his critical stance toward reality and his personal commitments are the result of the popular biblical formation developed throughout the history of the community:

> What we were taught through the method of see, judge, and act in reading the Bible leads us precisely to this. In our case, given the conditions of exclusion experienced in the neighborhoods, this method and the Bible help us develop critical consciousness. From the liberation of the people of Israel from the yoke of Egypt and Pharaoh; through the experience of exile in Babylon and the domination of the Persians; later the rule of the Greeks and the struggles of the Maccabees; and all the struggles that Jesus and his companions faced under the Roman Empire—everything one reads reflects the ongoing struggles of the people of God to free themselves from these forms of oppression. And from the prophets, such as Isaiah and Amos, there is a constant denunciation of the injustices experienced by the people of God at the hands of their oppressors. (El Pilón BEC, Influence Category, Entry 11)

It is noteworthy that there is a clear convergence between the biblical themes addressed by these collectives throughout their trajectories—which motivated their participation in the protests—and those identified by authors such as Aguirre (2024) as "recurrent and influential among politically engaged Christians in Latin America" (p. 159). These include the centrality of the historical Jesus, the Kingdom of God, the distinction between political religion and domestic religion characteristic of ancient Mediterranean anthropology, the poor, love, commitment to one's neighbor in need—through whom Christ becomes visible—the understanding of the People of God, the cross, the fatherhood of God, and the humanity of Jesus.

Likewise, it became evident that, although these communities had historically employed the hermeneutical framework structured around the Life–Bible–Life dynamic, during the social protests they maintained the principle of not imposing a predefined thematic framework as a starting point. Instead, they began from the concrete social situations in which they were immersed.

However, unlike the traditional application of this framework, these contexts did not require explicit confrontation with biblical texts in order to subsequently assume transformative commitments and actions.

It appears that, in the specific context of the protests, the biblical foundation had already been internalized through the historical trajectory of the communities. As a result, the impulse to interpret reality and act within it occurred simultaneously, as a response to the commitments already cultivated through prior communal engagement with Scripture.

Conclusions

In seeking to answer whether particular forms of biblical reading can influence individuals' sociopolitical engagement—and, if so, whether the interpretive approaches adopted by the Christian-inspired communities and collectives involved in this study had any impact on their decision to participate in the various forms of social protest in Colombia—the research initially hypothesized that, in response to the emergence of these protests, ecclesial communities and Christian-inspired organizations would follow the classical Latin American pastoral method of see, judge, and act. This would involve, first, gathering (even virtually, due to pandemic-related confinement) to analyze reality; second, selecting a biblical text aligned with the "signs of the times"; and third, deciding collectively to take to the streets in support of the protests (Benavides & Casas-Ramírez, 2022, pp. 46–50).

However, based on the findings derived from the focus group sessions—as demonstrated throughout the preceding sections—this hypothesis had to be reconsidered. It was established that the decision to participate in the protests was not initially the result of formal, consensus-based decisions or prior communal processes of analyzing reality and reading the Bible collectively within the groups. Rather, active participation in the protests—whether individual or collective—emerged as a consequence of long-standing processes

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5113

of formation and consciousness-raising developed by these communities over time. Among these processes, the practice of communal Bible reading from a liberationist perspective played a central role.

Consequently, although none of the collectives reported engaging in communal Bible reading practices specifically during or in response to this social context, their members consistently acknowledged that it was the historical trajectory of the collective—and its community dynamics grounded in contextual and liberationist approaches to biblical texts—that initially stimulated the spontaneous responses of their members and subsequently (or simultaneously) enabled the planned and strategic interventions of the collectives. These interventions took the form of concrete repertoires aimed at aligning with popular demands, protecting protesters, and establishing networks of solidarity and resistance. All of this emerged as the matured fruit of the Gospel they had read, studied, critically engaged, and appropriated over the years.

Author Contributions

This article is the result of a collaborative, inter-institutional research project initiated in 2022, titled "Bible Reading Practices by Four Christian-Inspired Collectives in the Context of Social Protests in Colombia from 2019 to 2021." The project involved Juan-Alberto Casas-Ramírez (Principal Investigator, Pontificia Universidad Javeriana), Alejandro Olaya-Arenas (Principal Investigator, Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium), Jhon-Fredy Mayor-Tamayo (Principal Investigator, Corporación Universitaria Minuto de Dios), and Norida Rodríguez-Moreno (Co-Investigator, Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium). Fieldwork was conducted jointly by all four researchers. The systematization, coding, and reporting of the data using ATLAS.ti software were carried out by Norida Rodríguez-Moreno. Data analysis and the drafting

of the first version of the article were conducted collaboratively by all four researchers. The initial review was carried out by Juan-Alberto Casas-Ramírez. All four researchers contributed to the final version of the manuscript, while final revisions and adjustments were undertaken by Juan-Alberto Casas-Ramírez and Alejandro Olaya-Arenas.

Acknowledgments

The authors express their sincere gratitude to the leaders and members of the El Pilón BEC, the Fredy Mosquera BEC, the Norman Pérez Bello Claretian Corporation, and the Gender and Diversity Group of the Casitas Bíblicas Corporation for their willingness to participate as focus groups in this research.

They also extend their thanks to theologian Viviana Carolina Forero Angulo and social workers Diego Fernando Alarcón Flórez and Lina Fernanda Gutiérrez Ríos, from Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium, for their support in validating the instruments used in the development of the focus groups.

Conflict of Interest

The authors declare that there are no conflicts of interest with any institution or organization of any kind. Likewise, Universidad Católica Luis Amigó assumes no responsibility for the management of copyright by the authors in their articles; therefore, the accuracy and completeness of citations and references are the sole responsibility of the authors.

References

Acosta-Sierra, P., & Corrales-Caro, D. (2022). Repertories of resistance and sites of memory in the social uprising. *Pensamiento, palabra y obra, 28,* 78–95. https://doi.org/10.17227/ppo.num28-17317

Aguirre, R. (2024). *La utilización política de la Biblia.* Verbo Divino.

Alvarado-Alcázar, A. (2020). The criminalization of social protest: State of the art. *Revista Rupturas,* 10(1), 25–43. https://doi.org/10.22458/rr.v10i1.2749

Amnesty International. (2021, July 30). *Cali: In the epicenter of repression.* https://www.amnesty.org/es/documents/amr23/4405/2021/es/

Archila, M., & García, M. C. (2023). New developments and continuities of the April 28 social uprising. In J. C. Celis Ospina (Ed.)*, Estallido Social 2021: Expresiones de vida y resistencias* (pp. 67–106). Siglo del Hombre Editores. https://doi.org/10.2307/jj.4493276.6

Bénard, S., Corbin, J., Natera Rey, G., Mora Ríos, J., Pérez Serrano, V., Zalpa Ramírez, G., Nocetti de la Barra, A., Contreras Sanzana, G., Padilla de la Torre, M., Vega Ponce, M., Valencia Ceballos, N., & González Galarza, F. (2010). *La teoría fundamentada: Una metodología cualitativa.* Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Benavides, M., & Casas-Ramírez, J. A. (2022). The Latin American pastoral theological method: A "met-odos" for walking together in diversity. *Revista CLAR, 60*(4), 44–56.

Bonilla-García, M., & López-Suárez, A. (2016). Exemplification of the methodological process of grounded theory. *Cinta de Moebio,* 57, 305–315. https://doi.org/10.4067/S0717-554X2016000300006

Castillo, D. (2000). *Los vertederos de la posmodernidad: Literatura, cultura y sociedad en América Latina.* Dovehouse.

Cartier-Barrera, N. (2022). Urban traces and absent bodies: Visual record of graffiti in social protests in Colombia (2020–2021). *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas, 17*(1), 74–93. https://doi.org/10.11144/javeriana.mavae17-1.tuca

Celis, J. C. (2023). Introduction. In J. C. Celis (Ed.), *Estallido Social 2021: Expresiones de vida y resistencias* (pp. 15–22). Siglo del Hombre Editores. https://doi.org/10.2307/jj.4493276

OECD Development Centre, Economic Commission for Latin America and the Caribbean, Development Bank of Latin America, & European Union. (2021). *Latin American economic outlook 2021: Working together for a better recovery.* https://doi.org/10.1787/2958a75d-es

Political Constitution of Colombia. (1991). Article 37. http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/constitucion_politica_1991.html

Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC). (2021, October 15). *Economic survey of Latin America and the Caribbean: Labor dynamics and employment policies for a sustainable and inclusive recovery beyond the COVID-19 crisis.* United Nations.

Educapaz Research Team, Lozano Sotelo, S., Montoya Serrano, M., & Nossa Tejeiro, L. (2023). Youth voices: The emergence of new popular youth leaderships. In J. C. Celis Ospina (Ed.), *Estallido Social 2021: Expresiones de vida y resistencias* (pp. 197–242). Siglo del Hombre Editores. https://doi.org/10.2307/jj.4493276.9

Hernández Sampieri, R., Fernández, C., & Baptista, M. P. (2014). *Research methodology.* McGraw-Hill.

Lúquez-Camacho, P., & Fernández-Celayarán, O. (2016). Grounded theory: Epistemological, theoretical-conceptual, and methodological clarifications and contributions to science. *Revista Cumbres, 2*(1), 101–114.

Medina, M. (2023). Historical inscription and sociocultural characterization of the 2021 social uprising. In J. C. Celis (Ed.), *Estallido Social 2021: Expresiones de vida y resistencias* (pp. 25–66). Siglo del Hombre Editores. https://doi.org/10.2307/jj.4493276.5

Melamed, J., & Topel, D. (2021). Social unrest and political instability in Colombia: Violations of the principles of protection and use of force. Revista Izquierdas, 50, 1–20. https://www.izquierdas.cl/images/pdf/2021/n50/art64.pdf

S.O.S. Colombia Mission. (2021). *Final report of the S.O.S. Colombia Mission.* https://cinep.org.co/informe-final-mision-sos-colombia-d3/

Mosaiko. (n.d.). Reflections on social mobilization (2008–2012). https://ciudadaniaglobalhiritartasuna.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/04/2012_04_docmovilizacionmosaiko.pdf

United Nations. (2022, May 17). Human rights situation in Colombia: Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights. Oficina del Alto Comisionado para las Naciones Unidas para los Derechos humanos. https://www.ohchr.org/es/documents/country-reports/ahrc4919-situation-human-rights-colombia-report-united-nations-high

United Nations Human Rights. (2022, May 27). *The 2021 National Strike: Lessons learned for the exercise of the right to peaceful assembly in Colombia.* https://www.hchr.org.co/documentos/el-paro-nacional-2021-lecciones-aprendidas-para-el-ejercicio-del-derecho-de-reunion-pacifica-en-colombia/

Observatory for Gender Equity. (2021, May 27). *Community kitchens and care: Key aspects within social mobilization.* https://www.icesi.edu.co/oem/ollas-comunitarias-y-cuidado-aspectos-clave-dentro-de-la-movilizacion-social/

Observatorio Realidades Sociales. (2021). *¿Qué pasó? Afectaciones a los derechos humanos en el marco del paro nacional en Santiago de Cali* [What happened? Human rights violations in the context of the National Strike in Santiago de Cali]. *Informe preliminar No. 2*. Arquidiócesis de Cali. https://observatorioderealidades.com/que-paso-con-el-esclarecimiento-de-la-verdad/

Observatorio Realidades Sociales. (2022). *Lo que salvamos del fuego* [What we saved from the fire]. *Tercer informe de la Comisión por la Vida (Informe No. 3)*. Arquidiócesis de Cali. https://observatoriorealidades.com/informe-comision-por-la-vida-lo-que-salvamos-del-fuego/

Olaya Arenas, A., & Rodríquez Moreno, N. (2025). Revisión de literatura sobre las manifestaciones sociales en Colombia en el período 2019-2021. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, *16*(2). https://doi.org/10.21501/22161201.4804

Pérez-Bonfante, F., & Uribe Metrio, O. (2021). Noticias RCN and Caracol Noticias: The discursive construction of protest in Colombia vs. protest in Venezuela. *Lumen Gentium, 5*(1), 37–51. https://revistas.unicatolica.edu.co/revista/index.php/LumGent/article/view/307

Pérez, V. (2010). Epistemological vigilance in the coding process proposed by grounded theory. In S. Bénard Calva (Coord.), *La teoría fundamentada: Una metodología cualitativa* (pp. 83–94). Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Pineda, R. (2021). Social uprisings: A comparative analysis of the November 21, 2019 strike and the April 28, 2021 strike. *El Nuevo Topo, 3*, 34–40. https://bienestar.bogota.unal.edu.co/pgp/Publicaciones/el_nuevo_topo/nuevo_topo_3.pdf

Pizzi, J. (2022). Democracies in turbulent times. In D. I. Grueso Vanegas, A. Niño Castro, E. Rueda Barrera, & L. Tovar González (Eds.), *Pensar en marcha: Filosofía y protesta social en Colombia* (pp. 469–486). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Prada-Uribe, M. A., & González-Zapata, A. (2022). The state does not protect us: Atmospheres of (in)security in the exercise of the right to protest in Bogotá. *Latin American Law Review, 8*, 89–110. https://doi.org/10.29263/lar08.2022.06

Restrepo-Sanín, J. (2022). Colombia 2021: Between crises and hope. *Revista de Ciencia Política, 42*(2), 255–280. https://ojs.uc.cl/index.php/rcp/article/view/52349

San Martín-Cantero, D. (2014). Grounded theory and ATLAS.ti: Methodological resources for educational research. *Revista Electrónica de Investigación Educativa, 16*(1), 104–122. https://redie.uabc.mx/redie/article/view/727

Zibechi, R., Insuasty, A., Martínez, A., Vallejo, Y., Valencia, J., Barrera, D., Montoya, J., Villa, E., Zuluaga, H., & Andrade Salazar, J. (2021). *Colombia: Between rebellion and hope. Reflections on the social mobilization of April 28, 2021*. Desde Abajo – RediPaz – Kavilando.

Forma de citar este artículo en APA:
Cifuentes Yarce, J. D. (2025). La vocación del profesor Kant: enseñar a saber vivir. *Perseitas, 13,* 489-508.
https://doi.org/10.21501/23461780.5114

LA VOCACIÓN DEL PROFESOR KANT: ENSEÑAR A SABER VIVIR

Professor Kant's vocation: Educating on how to Live

Artículo de reflexión derivado de investigación
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5114

Recibido: noviembre 25 de 2024. Aceptado: abril 28 de 2025. Publicado: septiembre 29 de 2025

Jesús David Cifuentes Yarce[*]

El bien tiene un poder irresistible cuando está ante los ojos.
—Kant, Essays regarding the Philanthropinum (1776-1777)[1]

[*] Doctor en Filosofía de la Universidad de Zaragoza (España). Magíster en Filosofía y licenciado en Filosofía y Letras. Profesor de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de la Sabana (Chía, Colombia) y miembro del grupo de investigación Nóvitas. Correos electrónicos: jesus.cifuentes@unisabana.edu.co; jesusdavidcifuentesyarce@gmail.com ORCID 0000-0003-1536-8206

[1] [II 448] Respecto a la obra de Kant, usaré dos sistemas de citación: en el cuerpo de trabajo está indicada la traducción que tomo (del español o del inglés) y, a pie de página, está el Sistema internacional de la *Akademieausgabe*, esto con el fin de que el lector pueda acceder a las fuentes primarias. Para las fuentes primarias, utilizo el software de *Kant im Kontext Komplettausgabe* (Berlín: InfoSoftWare, 2023), considerado, por los especialistas, el mejor multimedia de acceso a la obra de Kant. Las traducciones del inglés y el alemán son propias.

OPEN ACCESS

Resumen

Kant fue el primer gran filósofo de la modernidad que se dedicó, exclusivamente, a ser profesor. Desde temprana edad fue preceptor privado, posteriormente, Privatdozent de la universidad —recibía honorarios por el número de estudiantes matriculados— y, por último, catedrático de la universidad de Königsberg, hasta casi ocho años antes de su muerte. Por esta razón, este artículo explora las motivaciones que Kant tenía como profesor y se propone abordar los anuncios, publicados en la prensa, de sus clases y las Lecciones de Geografía y Antropología, ya que, en ellas, aplicaba el adjetivo de prudente —base fundamental de lo pragmático— como aquello que permite saber vivir con los demás al aplicar el conocimiento al mundo. En primer lugar, en este artículo se introduce la trayectoria docente de Kant (1755-1796) para luego pasar al análisis (y traducción de algunos fragmentos) de sus anuncios en la prensa y, así, dar entrada a las Lecciones de Antropología y Geografía como conocimiento del mundo y su posterior adjetivación en lo pragmático. La parte final se dedica a plantear cómo la educación es la que forma y estructura al ser humano, educación que se entiende solo en el encuentro y lo aleja de ser un ser ciclópeo para dotarlo de dos ojos que conforman el rostro de la humanidad.

Palabras clave

Antropología Filosófica; Educación; Lecciones de Antropología; Mundo; Pragmatismo; Prudencia; Sabiduría.

Abstract

Kant was the first major philosopher of modernity to dedicate himself exclusively to teaching. From an early age, he worked as a private tutor, later becoming a Privatdozent at the university—earning fees based on the number of enrolled students—and eventually a full professor at the University of Königsberg, a position he held until nearly eight years before his death. This article examines Kant's motivations as a teacher, focusing on the public announcements of his courses in the press, as well as his Lectures on Geography and Anthropology. These lectures are particularly significant because Kant employs the term "prudent"—the foundational principle of the pragmatic—to describe the capacity to live well with others by applying knowledge to the world. The article begins by outlining Kant's teaching career, followed by an analysis (and translation of select passages) of his course advertisements in the press. This serves as a gateway to exploring the Lectures on Anthropology and Geography as forms of world knowledge, with an emphasis on their pragmatic characterization. The concluding section argues that education shapes and structures the human being. This education, understood as an encounter with others, prevents humanity from becoming cyclopean, instead granting it the two eyes that form the face of human coexistence.

Keywords

Education; Lectures on Anthropology; Philosophical Anthropology; Pragmatism; Prudence; Wisdom; World.

Introducción

Hablar del profesor Kant es abrir un horizonte de comprensión a su compromiso vital con la educación, compromiso que ejerció durante más de la mitad de su vida, ya que, sus lecciones universitarias, están fechadas desde 1755 hasta 1796 (Clewis, 2015, p. 3). Esto, sin contar los años previos en los que impartió clases como preceptor privado (1746-1755). Es en la educación donde Kant (2014) dialoga con su contexto, con los autores que debe seleccionar para sus lecciones, pero, sobre todo, donde pone en diálogo su pensamiento[2] porque comprende, al buen estilo socrático, que solo a través del encuentro es posible llegar a la verdad. Como planteó en la *Antropología en sentido pragmático* (a partir de este momento antropología del 98),

> es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento: el que cotejemos éste [*sic*] con el entendimiento ajeno, y no nos aislemos con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos públicamente con nuestra representación privada. (Kant, 2014, p. 118)[3]

Esta es una idea que se mantiene a lo largo de toda su vida: la importancia de poner en discusión las ideas como base de un sano entendimiento, por eso, era un gran defensor de la publicación y de la no censura de los libros, porque censurar la publicación es prohibir, en igual medida, el pensamiento, pues "¡cuánto y con qué licitud pensaríamos si no pensáramos, en cierto modo, en comunidad con los otros, a los que comunicar nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos!" (Kant, 2006, p. 179)[4].

Esta comunicabilidad del pensamiento es la base del encuentro en la educación, ya que "tenemos necesidad de los ojos de los otros para corregir nuestros propios ojos" (Kant, 2015b, p. 163)[5]. Sin la posibilidad del encuentro,

[2] Un ejemplo de ello se encuentra en la *Lección de Metafísica*, según los apuntes de Dohna, en el curso impartido en el semestre de invierno de 1792-93, donde Kant (2007a) referencia, explicita y amplía su propia obra publicada: "Ahora hay que investigar qué es objeto propio de la razón, y qué queda fuera del dominio de ella. Eso lo hace la *Crítica de la razón pura*. Ella no es otra cosa, entonces, que una investigación crítica y un establecimiento de los límites de ella y de su facultad" (Kant, 2007a, p. 22) [XXVIII 619].

[3] [VII 219]

[4] [VIII 144]

[5] [XXV 1013]

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5114

lo único que queda es el *sensus proprius*, un sentido individual que imposibilita el sentido común[6] y el conocimiento del mundo, por ello, el único resultado es el "delirio" (Kant, 2015b, pp. 163-164)[7].

Kant fue profesor de muchos cursos, "parece que algún semestre llegó hasta las veinticuatro o veintiséis horas semanales" (Granja, 2010, p. 18) de clases, en los que enseñaba desde teología natural, geografía, antropología, hasta filosofía moral, ciencia mecánica, entre otros[8]. Cabe destacar los cursos de lógica y metafísica, pues, en ellos, fue nombrado catedrático en la universidad de Königsberg, en 1770, tras quince años de ejercer como *Privatdozent* en la misma universidad, tiempo en el que recibía los honorarios de los estudiantes y no de la universidad. Por esta razón, publicaba en la prensa anuncios de los cursos que iba a impartir.

Respecto a este amplio ejercicio docente, la propuesta de este artículo es centrarse en los cursos de geografía y antropología, por las siguientes razones:

> (a) Fueron cursos, como el mismo Kant (2014) indica, que dirigió en su tiempo libre —posteriormente asignados en su carga docente— durante más de treinta años[9], y fueron las lecciones, junto con filosofía moral, aparte de metafísica y lógica que eran sus cursos como catedrático, que más veces dio durante su carrera[10], y son de las que más manuscritos se conservan[11].
>
> (B) Son las Lecciones "que tienen como fin el conocimiento del mundo", entendiendo por mundo la naturaleza y al ser humano.
>
> (C) Son las que introducen el concepto de lo pragmático, que está dirigido a saber vivir con los demás. En este sentido, cabe hacerse la misma pregunta de la profesora Wilson (2006): "¿Por qué Kant, un gran filósofo trascendental, pensó que ayudar a sus alumnos a comprenderse a sí mismos y su experiencia valía tanto la pena?" (p. 1)

[6] En un trabajo previo, exploré el sentido privado lógico como sustituto del sentido común y base fundamental de cómo Kant entendió la locura (Cifuentes Yarce, 2017).

[7] [XXV 1013]

[8] Para ver la lista de cursos que dirigió Kant, sugiero estas dos fuentes: Clewis (2015, p. 8); Kant (2003, pp. 245-248).

[9] "En mis actividades de la filosofía pura, emprendidas inicialmente de manera libre y más tarde asignadas a mí como enseñanza oficial, he impartido, a lo largo de unos treinta años, dos lecciones que tienen como fin el conocimiento del mundo, a saber: Antropología (en el semestre de invierno) y Geografía Física (en el semestre de verano), a las cuales, como conferencias populares, también personas provenientes de otros estamentos encontraron oportuno asistir" (Kant, 2014, p. 6) [VII 122Fu].

[10] Geografía física 49 veces, Filosofía moral 28 y Antropología 24 (Clewis, 2015, p. 8).

[11] De Antropología 47, de Geografía física 36, de Lógica 26, de Filosofía moral 23 y de Metafísica 17 (Clewis, 2015, p. 16).

Por tanto, este artículo aborda, en primer lugar, los anuncios de Kant (1992) a sus cursos, a partir de 1765, y cómo buscaba, a través de la enseñanza de la geografía, suplir la falta de experiencia —por la edad— de sus estudiantes, para que aprendieran a pensar críticamente. En segundo lugar, se analizan las lecciones de antropología y geografía, como conocimiento del mundo, a partir del sentido interno, que es el ser humano, y del sentido externo, que está conformado por la naturaleza. En tercer lugar, se trabaja el sentido de lo pragmático bajo el que el filósofo definió las lecciones de antropología y geografía, ya que, el conocimiento, debe estar dirigido no a la erudición, sino al saber vivir con los demás.

Antes de las conclusiones, se analiza la definición de educación para Kant (1785/2005), pero entendida solo desde el encuentro. Sumado a esto, se presenta la traducción de un fragmento de la reflexión antropológica 903 para dar cuenta de que la erudición, sin mirar la vida, no es más que un ejercicio ciclópeo que se proyecta en el individualismo y evita el encuentro en el que es posible descubrir el rostro humano.

La importancia del ejercicio docente para Kant

En 1765, en la prensa de Königsberg, Kant (1992) publicó un anuncio sobre los cursos que iba a impartir en el semestre de 1765-1766. Respecto al curso de Geografía planteó:

> Desde el principio de mi carrera académica, me di cuenta de que los estudiantes estaban gravemente desatendidos, sobre todo en este aspecto: aprendían pronto el arte de la argumentación sutil, pero carecían de un conocimiento adecuado de las cuestiones históricas que pudiera compensar su falta de experiencia. En consecuencia, concebí el proyecto de hacer de la historia del estado actual de la tierra, es decir, de la geografía en el sentido más amplio del término, un compendio ameno y fácil de las cosas que pudiera prepararles y servirles para el ejercicio de la razón práctica, y que pudiera despertar en ellos el deseo de ampliar aún más los conocimientos que habían empezado a adquirir en el estudio de la materia. (Kant, 1992, p. 298)[12]

[12] [II 312].

Kant estaba convencido de que, a través de sus clases, tenía algo importante que enseñarles a sus estudiantes. La importancia radicaba en que, a partir de la geografía, como historia actual de la tierra —que comprendía la geografía política, teológica, moral, mercantil (Kant, 2012, pp. 451-452)[13]— sus estudiantes suplieran la falta de experiencia[14] para pensar críticamente y pudiesen aplicar este conocimiento a la razón práctica. En este sentido, reitera que

> se espera que el maestro desarrolle en su alumno, primero el hombre de entendimiento, luego el hombre de razón y finalmente el hombre de aprendizaje. Tal procedimiento tiene esta ventaja: incluso si, como suele ocurrir, el alumno nunca llegue a la fase final, se habrá beneficiado igualmente de su instrucción. Habrá adquirido más experiencia y se volverá más inteligente, si no para la escuela, al menos para toda la vida. (Kant, 1992, p. 291)[15]

A la vida misma es a la que deben estar dirigidos los conocimientos. Sin un ejercicio de la razón práctica, en la que se da el encuentro con los otros, los conocimientos quedan ciegos y vacíos, pues pierden —según como veremos en Kant— el propósito al que debe estar dirigida la academia, propósito que hoy ha puesto como centro no a la persona humana, sino a la economía, por eso, la reflexión académica se ha tornado en una reflexión productiva de racionalidad instrumental (Horkheimer, 1967/2010) y no en la base de la reflexión para saber vivir. En este aspecto es donde cobra relevancia y actualidad el planteamiento kantiano.

Sumado a esto, de las Lecciones de Geografía, posiblemente[16], surgieron las Lecciones de Antropología, ya que, desde 1756 hasta 1772 —en las que se separa la Antropología de la Geografía— Kant (2012), incluyó una sección destinada al

[13] [IX 164].

[14] La falta de experiencia estaba asociada, para Kant (2014), a la edad: "La edad en que el hombre llega al pleno uso de su razón puede colocarse respecto a su *habilidad* (la facultad de obrar con arte en cualquier sentido) aproximadamente hacia los veinte años; respecto a la *prudencia* (de emplear para los propios fines a los demás hombres), hacia los cuarenta; finalmente, respecto a la *sabiduría*, hacia los sesenta; época esta última en la que es más bien la sabiduría *negativa* de comprender todas las tonterías de las dos primeras; pudiéndose decir: 'Es lástima tener que morir precisamente cuando se acaba de aprender cómo se hubiese debido vivir bien', y siendo hasta este juicio aun raro, ya que el apego a la vida se torna tanto más fuerte cuanto menos valor tiene ésta, así en el hacer como en el gozar" (p. 97) [VII 201].

[15] [II 305-306].

[16] Existen dos grandes interpretaciones sobre el surgimiento de las lecciones de antropología: quienes plantean, como se ha indicado, que surgieron de las Lecciones de Geografía, y quienes consideran que surgieron de la Metafísica gracias al apartado de la psicología empírica. Para ampliar este debate recomiendo (Wilson, 2006, p. 17). La profesora Wilson trae una lista de los principales exponentes de este trabajo. Desde mi punto de vista comparto la propuesta del profesor Robert Louden quien sostiene que son ambas Lecciones, más un interés de la época los que permiten el origen de las Lecciones de Antropología (Louden, 2000, p. 63).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5114

ser humano. Lo importante de esto es que la antropología será planteada por el filósofo de Königsberg en sentido pragmático, pero, también, como el objeto interno del compendio del conocimiento de la experiencia, es decir, el mundo. Por su parte, el objeto externo es la geografía (p. 445)[17].

Por esta razón, no es gratuito que Kant (2014) planteara que el conocimiento del mundo es el conocimiento del ser humano, "aun cuando el hombre sólo [*sic*] constituya una parte de las creaturas terrenales" (p. 3)[18]. Esto es importante porque en la conjunción del ser humano con la naturaleza se comprende el sistema en el que "el todo es anterior a las partes" y se posibilita que surja la idea como arquitectónica, por tanto, que el juicio científico sea posible, dado que, mientras el mundo sea visto como un agregado —en el que las partes son anteriores al todo— no se podrá pensar científicamente. Un ejemplo de esto lo da el mismo Kant (2012) al plantear que, para construir una casa, es importante tener la idea del todo, para que de ella se deriven las partes (p. 446)[19].

Geografía y antropología como conocimiento del mundo

Como se planteó, según Kant (2012) el mundo tiene un sentido exterior, que es la naturaleza y, uno, interior, que es el ser humano (p. 445)[20], es decir, que en Kant el mundo constituye la habitación, el habitante y la relación proxémica entre estos dos factores. Un ser humano inmerso en el mundo, por esta razón, Kant (2012) propuso que

> con los viajes ampliamos nuestro conocimiento del mundo exterior, lo cual, sin embargo, es de poca utilidad a menos que se haya realizado previamente un ejercicio preparatorio adecuado. Si después de esto decimos de alguien que conoce el mundo, queremos decir que conoce a la humanidad y a la naturaleza. (p. 447)[21]

[17] [IX 156].

[18] [VII 119].

[19] [IX 158].

[20] [IX 156].

[21] [IX 158]. Por otra parte, en su *Lección de Pedagogía*, recomendaba que el inicio de la "instrucción científica" se diera a través de la geografía física y matemática, puesto que "los relatos de viajes, explicados con grabados y mapas, conducen en seguida a la geografía política. Del estado actual de la superficie terrestre, se vuelve al primitivo y se llegará a la geografía e historia antiguas" (Kant, 2013, p. 66) [IX 474]. A partir del conocimiento del espacio común, se accede a las ciencias físicas y sociales.

Dicho "ejercicio preparatorio" lo brinda la antropología, no solo porque "el contacto con las personas amplía nuestro conocimiento" (Kant, 2012, p. 446)[22], sino, y mucho más importante, porque "trata a los seres humanos no desde un punto de vista fisiológico, en el que se identifican los orígenes de los fenómenos, sino desde un punto de vista cosmológico" (p. 446), es decir, que hay una relación en la que todo se encuentra y tiene su lugar, lugar desde el cual el ser humano toma posición para proyectarse.

Conocer el mundo, así pues, es la posibilidad de fijar un punto de orientación para comprender tanto la condición del ser humano como su naturaleza y posibilidad de realización. Cabe precisar, en este aspecto, que la antropología Kantiana no se limita a una descripción del ser humano, sino, sobre todo, a la proyección de su máxima realización; a saber, ser un ciudadano del mundo (Kant, 2014, pp. 247-248)[23]. Por tanto, conocerlo implica proyectarlo en la medida de sus posibilidades.

En este sentido, el encuentro mundano (personas y naturaleza) es lo que permite ampliar los conceptos para alejarse de los mayores males que identificó Kant (1781-87/2008a) en su filosofía: el dogmatismo, escepticismo, fanatismo (p. 29)[24] y egoísmo. Respecto al último, en la antropología planteó que hay un modo de pensar [*Denkungsart*][25] para alejarse de la centralidad del yo, el cual consiste "en no considerarse ni conducirse como encerrado en el propio sí mismo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo" (Kant, 2014, p. 13)[26]. En ello, reside el compromiso ético, en la forma de pensar: ampliar la experiencia de mundo con los otros. Por el contrario, como en el acontecer actual, si se continúa en la carrera lucrativa de poner la riqueza como fin último para engrosar la ya amplia ocupación del Yo, se seguirá pensando el mundo como un lugar hostil (Rosa, 2020, p. 61) para conquistar y no como un mundo en el que el ser humano se siente parte y hace parte de él.

[22] [IX 157].

[23] [VII 333].

[24] [B XXXIV].

[25] En una investigación previa, exploré esta técnica del pensamiento para la vida buena (Cifuentes Yarce, 2024).

[26] [VII 130].

En este sentido, los planteamientos kantianos —si bien en Kant no hay una preocupación ecológica— podrían servir de base a una reflexión que se encaminaría a dirigir los esfuerzos a un conocimiento del mundo, así como también llevarían a un cuidado de este, pues, como se planteó, pensar todo de manera vinculada, como un sistema, es lo que permite formarse una idea arquitectónica: si el ser humano es parte del mundo, cuidarse es cuidarlo, transformarse es transformarlo, aunque, también, destruirlo es destruirse.

En relación con lo anterior, en 1775 Kant (2007b) publicó, como anuncio a sus cursos, el ensayo *Sobre las diferentes razas humanas*, en el cual comunicaba el inicio de su curso de geografía física para el siguiente semestre. En el último párrafo, —eliminado dos años después— se reitera que, la geografía y la antropología son el conocimiento del mundo, pero, también, introduce el concepto bajo el que definirá su antropología:

> Este conocimiento del mundo sirve para procurar el elemento pragmático a todas las ciencias y habilidades adquiridas de otro modo, por medio del cual se vuelven útiles no solo para la escuela, sino más bien para la vida, y a través del cual el aprendiz consumado se introduce en el escenario de su destino, a saber, el mundo. (p. 97)[27]

Así pues, el deber que todo estudiante tiene con su conocimiento es aplicarlo al mundo, convertirlo en algo que sea pragmático para "cumplir su destino" [*Bestimmung*], que es el mundo mismo. Por esta razón, "la intención (de Kant) no era solo hacerlos (a los estudiantes) científicamente competentes, sino también prepararlos para lo social, lo pragmático y las realidades prácticas" (Wilson, 2006, p. 8). Kant creyó, profundamente, en la vida práctica, no solo como una mera abstracción, sino, también, como un acto concreto (Louden, 2000).

Bajo esta misma dirección, en la *Lección de antropología de Friedländer*, Kant (2015a) planteó que "el conocimiento mundano es el conocimiento del escenario en el que podemos aplicar todas nuestras destrezas ... en el que se puede hacer uso de todo conocimiento teórico" (p. 75)[28], esto fue lo que se deno-

[27] [II 443].

[28] [XXV 469].

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5114

minó, a partir de esta lección (1775-1776), como el conocimiento pragmático[29], es decir, aquel que se aleja de la simple erudición y permite saber vivir con los demás.

De esta manera, el ser humano no es pensado desde una condición abstracta, sino que es pensado como un ser "arraigado" (Harvey, 2011, p. 271) en un espacio —finito— que comparte con los demás, por tanto, es un espacio en el que sus actos tienen consecuencias en la naturaleza y comunidad, ahí reside lo pragmático de la geografía y la antropología. Por ello, el conocimiento del mundo —urgente para el modo de vida actual— es la base para proyectar al ser humano hacia el cosmopolitismo, ya que permite dirigir la mirada más allá de los juicios extraccionistas del mercado —juicios en los que el mundo es un agregado y no un sistema— hacia la pertenencia común de la especie humana en un mismo planeta. Como planteó el profesor Durán (2023), con respecto a la *Lección sobre Geografía* de Kant (1802),

> nada prepara mejor a las personas para una auténtica y responsable ciudadanía universal —o cosmopolita— que una buena formación en geografía física y humana, esto es, una formación que transmita esa conciencia, compartida universalmente, de pertenencia a una comunidad natural y política mucho más extensa y compleja de lo que cada uno de nosotros, desde nuestro rincón en el mundo, nos podemos imaginar. (p. 454)

El sentido de lo pragmático: saber vivir con los demás

Kant (2015a), en las *Lecciones de Antropología*[30], define lo pragmático como lo que permite ser prudente porque "no pertenece a la antropología todo lo que carezca de relación con el comportamiento prudente del ser humano. Sólo [*sic*] es propio de la antropología aquello de lo que, en una situación, pueda hacerse un uso prudente en la vida", para poder "hacer uso apropiado de todas nuestras destrezas" (p. 77)[31].

[29] En la edición de las lecciones de Collins y Parrow (1772-73), Kant plantea la separación de la antropología con respecto a la metafísica, pero, a partir de Friedländer (1775-76), la adjetiva como pragmática (Friedländer, [XXV, 470]; Pillau, [XXV, 733]; Menschenkunde, [XXV, 855]; Mrongovius, [XXV, 1210]; Busolt, [XXV 1436]).

[30] Ver pie de página 25.

[31] [XXV 471-472].

En relación con lo anterior, en la *Lección de Menschenkunde* Kant (2015b) planteó tres teorías que contribuyen a la perfección del ser humano: las ciencias de la escuela, que permiten que sea diestro; lo práctico, que lo dirige en todas las destrezas adquiridas por la ciencia, hasta volverlo prudente y, por último, el nivel más difícil de alcanzar, lo moral, que lo vuelve sabio (p. 138)[32]. Así pues, quien se quede solo en el ámbito de la ciencia se vuelve diestro en ella, pero, al mismo tiempo, se convierte en un pedante, pues "sólo [*sic*] sabe cómo caracterizar sus conceptos meramente con expresiones técnicas de la escuela y no habla más que con giros eruditos" (Kant, 2015b, p. 135)[33].

Limitar el conocimiento a descripciones y ejercicios eruditos, para Kant (2014), es tiempo perdido, ya que, como planteó en la antropología del 98, conocer la función de la memoria gracias a los "nervios encefálicos" es un conocimiento vacío si no se aplica para "ampliarla o hacerla más hábil"[34] (p. 3). De nada sirve poder particularizar al ser humano respecto a los otros animales si, dicho conocimiento, no se usa para que viva mejor. Por esta razón, cabe reiterar que, una de las características fundamentales de la *Antropología en sentido pragmático*, es que no se limita solo a la descripción, sino que proyecta al ser humano a saber vivir con los demás como ciudadano del mundo (Kant, 2014)[35].

Esta proyección, como elemento no empírico, es la que permite que en Kant la antropología sea filosófica, no como una mera especulación escolástica, sino como la que permite una cartografía existencial de realización, pues estudia las potencialidades humanas (disposiciones [*Anlage*]) para poderlo proyectar a su medida, de lo contrario, toda proyección quedaría relegada a la imposibilidad de su realización.

Esta realización no se entiende, en Kant (2014) a nivel individual, sino como especie. Es el destino, la determinación [*Bestimmung*], pero como vocación (Louden, 2014, p. 218), a la que está llamada la humanidad. Llamada en la que encuentra la respuesta a lo que se le permite esperar si pone en ejercicio la prudencia y cultiva sus disposiciones naturales.

[32] [XXV 855-856] Sugiero ver pie de página 15.

[33] [XXV 853].

[34] (Kant, 2014, p. 3) [VII 119].

[35] [VII 119-120].

> La suma de la antropología pragmática respecto al destino del hombre y a la característica de su desarrollo es la siguiente. El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y, en ella, por medio de las artes y las ciencias, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, por grande que sea su propensión animal a abandonarse pasivamente a los atractivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad; y a hacerse más bien activamente digno de la humanidad, en lucha con los obstáculos que le depare la rudeza de su propia naturaleza. (Kant, 2014, p. 238)[36]

Así pues, la prudencia —lo pragmático— es un ejercicio activo que aleja a los estudiantes de un saber meramente escolástico para acercarlos al mundo de la vida, es la puerta de entrada para alejarse del egoísmo de la ciencia y encaminarse hacia la sabiduría de la reflexión moral, que, al igual que la prudencia, tiene como fin la humanidad misma (Kant, 1785/2008b, p. 114)[37]. De esta manera,

> la prudencia constituye el ejercicio puntal, concreto, de una vida buena en el trasegar momentáneo de la propia existencia. La prudencia representa así el proyecto realizable de la moral kantiana, pero no se agota en el presentismo de lo posible, sino que siempre se proyecta en la vida plena de la humanidad, lo cual es la base de la sabiduría. (Cifuentes Yarce, 2024, p. 112)

Este es uno de los aspectos más hermosos de la faceta de Kant como profesor, pues todo saber exige siempre un deber de volver la mirada al mundo y, ello, consiste en buscar "el mejor modo como puede (cada saber) ser comprendid[o][38] por una persona común" (Kant, 2015b, pp. 135-136) para que, plantea el filósofo de Königsberg, "en el trato con los seres humanos sepamos cómo formarlos, o por si queremos ser amables para con ellos" (p. 136). El ejercicio académico queda vacío si no implica el mejoramiento del mundo —la naturaleza y el ser humano—, pero, también, todo ejercicio de proyección al mundo queda ciego si no se somete al encuentro académico. Por esta razón, es comprensible la afirmación de Kant (2015b) al plantear que "alguien tiene mundo cuando, aunque sepa poco, sabe cómo enseñar a otras personas lo poco [que sabe]" (pp. 135-136)[39]. El mundo, de esta manera, es el lugar de realización de la vida práctica en un encuentro que forma y transforma.

[36] [VII 324-325].

[37] [IV 428].

[38] En el texto citado está en femenino, pero lo asigno en masculino para la vinculación con la idea que vengo desarrollado.

[39] [XXV 853-854].

Por ende, se puede resumir la vocación del profesor Kant en una anotación efectuada en su obra *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, en la que habla del proceso de "conversión" que sufrió tras leer a Rousseau y considerar que, el pensamiento, puede reivindicar la humanidad. Esta anotación es el claro reflejo de una vida que considera que el encuentro educativo es transformador:

> Yo mismo soy, por inclinación, un investigador. Siento una gran sed de conocimientos y la inquietud afanosa de seguir adelante, y cualquier progreso produce en mí una profunda satisfacción. Hubo un tiempo en que creía que todo esto podía constituir el honor de la humanidad y en el que despreciaba a la plebe ignorante, pero Rousseau me ha sacado de mi error: aquella ilusoria superioridad ha desaparecido; he aprendido a respetar al ser humano, y me consideraría mucho más inútil que el más humilde trabajador si no creyera que los esfuerzos del pensamiento pueden dar un valor a los demás seres humanos y contribuir a restaurar los derechos de la humanidad. (Granja, 2005, pp. 20-21)

Es un profesor que enseña para vivir y vive para enseñar.

La educación: el encuentro que le da forma al ser humano

Para Kant (2013), el ser humano es el único animal que requiere educación (Kant, p. 29)[40] porque "necesita una razón propia; no tiene ningún instinto, y ha de construirse él mismo el plan de su conducta" (p. 30), plan que forma en el encuentro con los demás (p. 30)[41]. Por tanto, es la educación la que permite que se forme y forme su mundo, pues "únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es, sino lo que la educación le hace ser" (p. 31)[42].

Lo interesante, como se planteó, es el sentido social de la educación. El encuentro es lo que permite la formación del ser humano. Sin encuentro serían los sentidos privados los que demarcarían el plan de la conducta, por eso, "el hombre no es educado más que por hombres, que igualmente están educados" (Kant, 2013, p. 32). Lo interesante es que Kant (2013), de manera inmediata,

[40] [IX 441].

[41] [IX 441].

[42] [IX 443].

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5114

hace la advertencia respecto al compromiso de los profesores en su proceso de formación, "de aquí, que la falta de disciplina y de instrucción de algunos, les hace también, a su vez, ser malos educadores de sus alumnos" (p. 32)[43].

Ahora bien, la posibilidad de esta formación parte, inexorablemente, de una decisión libre que Kant (1785/2005) propuso bajo el deber que le corresponde a cada ser humano, el cual consiste en "desarrollar y aumentar la propia perfección natural" [*Naturvollkommenheit*] con un propósito pragmático. Este deber solo es posible si se cultivan "las propias facultades naturales" [*Naturkräfte*] —"las facultades del espíritu del alma y del cuerpo"—, pues

> el hombre se debe a sí mismo (como ser racional) no dejar desaprovechadas y —por así decirlo— oxidadas las disposiciones naturales y las facultades, de las que su razón puede hacer uso algún día sino que, dando por supuesto que el hombre pueda estar satisfecho con la adecuación innata de sus facultades a sus necesidades naturales, sin embargo, su razón tiene que instruirle mediante principios sobre esta *satisfacción* con la escasa adecuación de sus facultades, porque, como ser capaz de tener fines o de proponerse objetos como fines, no ha de tener que agradecer el uso de sus facultades únicamente al instinto natural, sino a la libertad con la que él determina esta adecuación. Por lo tanto, cultivar las propias facultades (entre ellas unas más que otras según la diversidad de los fines) y ser un hombre adaptado al fin de la propia existencia desde una perspectiva pragmática, no es una cuestión de la *ventaja* que el cultivo de las propias facultades pueda proporcionar (para toda suerte de fines), porque tal vez esto (según los principios rousseaunianos) resultara ventajoso para la rudeza de la necesidad natural: sino que es un mandato de la razón práctico-moral y un deber del hombre hacia sí mismo. (pp. 311-312)[44]

Así pues, en el encuentro libre es donde surge el proceso formativo del ser humano, por tanto, cuando Kant (1785/2005) plantea que es la educación la que hace al ser humano, está incluyendo la decisión de dejarse formar e interpelar para llegar a la madurez del pensamiento. En este sentido, cabe traer a colación una de las metáforas más hermosas de Kant —presente en la reflexión antropológica 903—, que habla del egoísmo de la ciencia y del erudito como formas de la no aplicación del conocimiento al mundo:

[43] [IX 443].

[44] [VI 444-445].

> Yo llamo a tal erudito un cíclope. Es un egoísta de la ciencia, y todavía necesita un ojo que le haga mirar su tema desde el punto de vista de otras personas. Esta es la base de la humanidad de las ciencias, es decir, de la nobleza del juicio, por la que se somete al juicio de los demás.... No es la fuerza, sino el ojo único lo que hace al cíclope en este aspecto. (Worm, 2023, pp. 394-395)[45]

Se requieren los ojos de los otros para poder formarse, "principalmente nuestro juicio intelectual necesita siempre ser acreditado mediante el juicio de los otros, pues la verdad es la conformidad con el entendimiento humano común" (Kant, 2015b, pp. 163-164).[46] De esta manera, se hace que la monstruosidad del cíclope, presente en el individualismo, se convierta en el rostro humano que acoge y se proyecta hacia la humanidad que está contenida en sí mismo y, como ya se referenció, se hace "digno" de ella, porque "el conocimiento de la humanidad es al mismo tiempo mi conocimiento" (Kant, 2015a, p. 76)[47].

Consideraciones finales

Se ha realizado un recorrido por los anuncios de clase y los propósitos que debe buscar la educación —propósitos bajo los cuales se refleja su vocación de profesor— presentes en sus lecciones de antropología y geografía física. En ello, se ha planteado que, el fin de la formación, desde una óptica kantiana, es volver la mirada al mundo; es decir, no dejar que los conocimientos de la escuela se queden en un ejercicio de mera erudición, para que puedan permear la vida de los demás.

Kant creía profundamente en que la educación podía transformar a sus estudiantes, pero los invitaba a cumplir con el deber de aplicar su saber al mundo, por lo que la principal invitación era llevar los libros a la vida; ser buenos estudiantes, no para quedarse en la erudición, sino para poder servir mejor en un mundo que se ha olvidado de la vida y, en consecuencia, de lo humano, al volcar su mirada al silencio de las cosas. En este sentido, la principal dirección, en primer lugar, que debe tener el conocimiento recibido es a la propia vida,

[45] [XV 394-395] [Reflexión ***903.*** *y. M 326. 326'. E II 209*].

[46] [XXV 1013].

[47] [XXV 471].

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5114

pues, como planteó Buber (1948/2014), "el punto de Arquímedes a partir del cual puedo yo levantar el mundo es la transformación de mí mismo" (p. 55), por lo que, de la transformación de sí mismo, se llega a la transformación del mundo.

Así pues, ante un mundo en el que se lleva a un altar las nuevas cosas que se pueden o podrán hacer con la inteligencia artificial, la genética, la biotecnología, la física cuántica, etc., en el que el fin es la riqueza que sobrepasa y destruye la vida humana, tomada como un medio, solo queda detenerse para hacer la pregunta sobre quiénes "queremos" ser a partir de lo nuevo que se puede hacer, ya que, cada nueva herramienta, configura un *ethos* que vincula una nueva forma de ser-estar (Montoya & Cifuentes Yarce, 2024), en ello, reside la prudencia, pues se está dirigiendo la mirada a nosotros y al cómo vincular a los otros en lo que se hace.

Sin la posibilidad de esta pregunta, solo queda la pedantería de un ser humano que se llena de herramientas y se vanagloria de ellas, mientras que, a su alrededor, la muerte, el dolor, el hambre, la guerra..., se perpetúan en la indiferencia del pensar. En este punto, cobra importancia el llamado que hace el profesor Kant: conocer el mundo físico y humano para que, iluminado por un ejercicio prudente, pueda ser transformada la realidad a partir del pensamiento de que todo está conectado con la propia existencia. Esta es la puerta de entrada del cosmopolitismo, que deja de ser una utopía para ser pensado en un gerundio: en un "siendo", porque "el hombre no sólo [*sic*] es creador de realidades, sino que se crea junto con el universo que se construye" (Rodríguez, 2009, p. 147).

Agradecimientos

Mi gratitud a todos mis estudiantes ya que sin ellos no sería posible mi vocación como profesor.

Mi profundo agradecimiento con mis profesores y que sea la oportunidad para elevar un pequeño homenaje a Gustavo Muñóz Marín, La hermana Beatriz Agudelo y a Alveiro Valencia. Ellos, como Kant, han transformado el mundo en un aula de clases.

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 del autor.

Referencias

Buber, M. (1948/2014). *El camino del hombre conforme a las enseñanzas del jasidismo*. José J. de Olañeta, Editor. (Obra original publicada en 1948).

Cifuentes Yarce, J. D. (2024). El concepto de prudencia en la antropología kantiana. Horizontes y técnicas para una vida buena. *Co-herencia*, *21*(40), 93-119. https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/7668

Cifuentes Yarce, J. D. (2017). *Crítica de la razón social: Una lectura de la posmodernidad a partir del concepto de enfermedad mental en Kant*. Universidad Pontificia Bolivariana.

Clewis, R. R. (2015). Editor's Introduction [Introducción del editor]. En Clewis, R. R. (Ed.)., *Reading Kant's Lectures* (pp. 1-29). De Gruyter.

Durán, V. (2023). Kant y la geografía. En Gustavo Leyva (Ed.), *Guía Comares de Immanuel Kant*. Comares.

Granja, D. M. (2005). Estudio preliminar. En *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México.

Granja, D. M. (2010). *Lecciones de Kant para hoy*. Anthropos.

Harvey, D. (2011). Cosmopolitanism in the Anthropology and Geography [El cosmopolitismo en la antropología y la geografía]. En Dennis J. Schmidt (Ed.), *Reading Kant's Geography* (pp. 267-284). Suny Press.

Horkheimer, M. (1967/2010). *Crítica de la razón instrumental* (Jacobo M, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1967).

Kant, I. (1992). M. Immanuel Kant's announcement of the programme of his lectures for the winter semester 1765-1766 (1765) [Anuncio de Kant sobre el programa de sus clases para el semestre de invierno]. En *Theoretical philosophy, 1755-1770*. Cambridge University Press.

Kant, I. (2003). *Enciclopedia filosofica: Con un'appendice sull'attività didattica di Kant* [Enciclopedia filosófica: Con un apéndice sobre la actividad docente de Kant]. Bompiani.

Kant, I. (1785/2005). *La metafísica de las costumbres*. Tecnos. (Obra original publicada en 1785).

Kant, I. (2006). ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? (J. Alcoriza y A.Lastra, Trad.) En *En defensa de la Ilustración* (pp. 165-182). Alba editorial. (Obra original publicada en 1786).

Kant, I. (1792-93/2007a). *Metafísica—Dohna*. Sígueme. (Obra original publicada en 1792-93).

Kant, I. (2007b). Of the different races of human beings (1775). En *Anthropology, History, and Education*. Cambridge University Press.

Kant, I. (1781-87/2008a). *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1781-87)

Kant, I. (1785/2008b). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. Aramayo, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1785).

Kant, I. (2012). Physical geography. En *Natural Science: The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant* [*Geografía física*. En *Ciencia natural: Edición Cambridge de las obras de Immanuel Kant*]. Cambridge University Press.

Kant, I. (1803/2013). *Pedagogía* (L. Luzuriaga y J.Pascal, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1803).

Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático* (D. Graja, G. Leyva, y P. Storandt, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1798).

Kant, I. (2015a). Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776 (M. Sánchez, Trad.). En *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología* (pp. 75-107). Comares.

Kant, I. (2015b). Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782 (M. Sánchez, Trad.). En *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología* (pp. 135-185). Comares.

Louden, R. (2000). *Kant´s impure ethics: From Rational Beings to Human Beings* [*La ética impura de Kant: De los seres racionales a los seres humanos*]. Oxford University Press.

Louden, R. (2014). Cosmopolitical unity: The final destiny of the human species [Unidad cosmopolita: El destino final de la especie humana]. En Alix C. (Ed.), *KANT'S Lectures on Anthropology: A Critical Guide* (pp. 211-229). Cambridge University Press.

Montoya, A. C., & Cifuentes Yarce, J. D. (2024). Cuestionamientos a las relaciones en el metaverso. El "entre" como espacio de encuentro y significación. *Perseitas*, *12*, 116-135. https://revistas.ucatolicaluisamigo.edu.co/index.php/perseitas/article/view/4761

Rodríguez, F. (2009). *Antropología y utopía*. Thémata.

Rosa, H. (2020). *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*. Katz.

Wilson, H. L. (2006). *Kant´s Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance* [La antropología pragmática de Kant: Su origen, significado y relevancia crítica]. State University of New York Press.

Worm, K. (2023). *Kant im Kontext III (Komplettausgabe 2023)* [Software]. InfoSoftWare.

Forma de citar este artículo en APA:
Jaramillo Gómez, M. J. (2025). The avicennian understanding of the commonness of nature and its influence on John Duns Scotus. *Perseitas, 13,* 509-536.
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

THE AVICENNIAN UNDERSTANDING OF THE COMMONNESS OF NATURE AND ITS INFLUENCE ON JOHN DUNS SCOTUS

La concepción aviceniana del carácter común de la naturaleza y su influencia en John Duns Escoto

Research article
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

Recibido: February 28, 2025. Aceptado: May 29, 2025. Publicado: October 3, 2025

María José Jaramillo Gómez[*]

Abstract

The concept of common nature in Duns Scotus is generally recognized for taking inspiration from the same concept of the philosopher Avicenna. While the proposals of the philosophers regarding common nature are similar, the difference between them and the contributions made by Scotus may not be immediately clear. This article examines the profound influence of Avicenna's proposal on Scotist theory and elucidates Scotus' contributions and the evolution of the concept of common nature from a Scotist perspective. This study explores the questions: Is Scotus' theory simply a reflection of Avicenna's proposal? And what are the contributions that Scotus introduces to the concept of common

[*] Doctora en Filosofía. Docente de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana. Chía, Colombia. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7127-563X, Correo electrónico: maria.jaramillo10@unisabana.edu.co

nature that were previously presented by Avicenna? The article will demonstrate that Scotus adds valuable ideas to the concept of common nature that were not initially present in Avicenna's proposal, which helps create a clearer distinction between the common and the universal and will eventually serve as the basis for the realist epistemology proposed by Scotus and his views on the understanding of reality and its relationship with knowledge.

Keywords

Avicenna; Common Nature; Duns Scotus; Medieval Metaphysics; Medieval Philosophy; Metaphysics.

Resumen

El concepto de naturaleza común en Duns Escoto es generalmente reconocido por tomar inspiración en el mismo concepto del filósofo Avicenna. Si bien las propuestas de los filósofos con respecto a la naturaleza común son similares, la diferencia entre ellos y los aportes planteados por Escoto pueden no ser muy claros a primera vista. En el presente artículo se examina la profunda influencia de la propuesta de Avicenna en la teoría escotista, también dilucidando los aportes de Escoto y la evolución del concepto de naturaleza común desde la mirada escotista. En el artículo se exploran los interrogantes de ¿es simplemente la teoría de Escoto un reflejo de la propuesta de Avicenna? Y ¿Cuáles son los aportes que introduce Escoto al concepto de naturaleza común que previamente presentó Avicenna? El artículo demostrará que, efectivamente, Escoto añade ideas valiosas al concepto de naturaleza común que inicialmente no se encontraban en la propuesta de Avicenna, lo cual ayuda a crear una distinción más clara entre lo común y lo universal, y servirá eventualmente como las bases para la epistemología realista que propone Escoto y su propuesta con respecto a la comprensión de la realidad y su relación con el conocimiento.

Palabras clave

Avicenna; Duns Escoto; Filosofía Medieval; Metafísica; Metafísica Medieval; Naturaleza Común.

Introduction

The doctrine of common nature attributed to Duns Scotus is widely recognized as influenced by Avicenna's ideas.[1] Scotus himself references Avicenna in his discussion on the individuation of things, echoing Avicenna's characterization of nature as common (Scotus, 1973, pp. 402-403).[2] However, the exact manner in which Scotus adopted and potentially transformed Avicenna's theory remains somewhat opaque. This raises the question of whether Scotus made an original contribution to the concept of commonness that is distinct from universality. This inquiry delves into Avicenna's conception of commonness as applied to nature, Scotus' interpretation of Avicenna's theory, and ultimately, Scotus' unique perspective on common nature. This study delineates the nuances between these two theories, which, despite their shared foundation, diverge significantly. Drawing primarily from the Avicenna Latinus, a text accessible to Scotus despite his lack of proficiency in Arabic, this study aims not only to explore Avicenna's theory but also to elucidate how his concept of commonness profoundly shaped Scotus' philosophical framework. The distinction Avicenna makes between commonness and universality elevates the notion of common nature in Scotus' philosophy to a pivotal position in his understanding of the relationship between reality and knowledge, forming the bedrock of his realist epistemology (Jaramillo, 2017, pp. 415-432).

In this light, my approach is structured as follows: Firstly, I will elucidate Avicenna's (2005) theory of commonness as outlined in the Fifth Treatise of the Metaphysics of The Healing within the Avicenna Latinus corpus. Secondly, I will delve into Scotus' theory, drawing from his discussion in the second book of the Ordinatio, particularly focusing on his exploration of the principle of individuation. Finally, I will conclude with a comparative analysis of both theories, synthesizing the insights gleaned from the preceding sections. Central to this concluding reflection will be two pivotal inquiries: 1. What precise influence did

[1] It is evident that Avicenna's influence extended significantly into the Latin Medieval Philosophy of the 13th Century. As Pini notes, Avicenna's impact was not limited to Duns Scotus; rather, it reverberated across other prominent figures such as Henry of Ghent and Thomas Aquinas (Pini, 2011, pp 365-366); Janos (2020, p. 50 ff.); Owens (1957).

[2] "Qualiter autem hoc debeat intelligi, potest aliqualiter videri per dictum Avicennae V *Metaphysicae,* ubi vult quod 'equinitas sit tantum equinit as'" (Scotus, 1973, pp. 402-403, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 31).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

Avicenna have on Scotus' conceptualization of common nature? 2. Did Scotus introduce novel elements to this conception, or did his portrayal merely echo Avicenna's perspective?

The Avicennian theory of the commonness of nature

Avicenna (1980) dedicates the initial chapters of the fifth treatise of his Metaphysics to expounding upon the notions of "common" and the intricate relationship between universals and particulars (pp. 227-245). Throughout his discourse, Avicenna employs the term "common" with nuanced meanings, subtly delineating between two distinct conceptions. Firstly, there exists the common in its strict sense, a concept I will delve into later, which stands apart from both the universal and the individual or remains undetermined by or indifferent to these categories. Secondly, Avicenna refers to the common in contrast to the particular, denoting attributes that are not unique to individuals but are shared among many. This latter interpretation closely aligns with the concept of universality. Notably, the former notion of the common requires a consideration of the thing independent of the common inherent in the second sense of the term.

Avicenna's elucidation of the universal at the onset of the fifth book of the *Metaphysics* aligns closely with the classical characterization of universals as "that, which, being in the understanding, is not impossible to be predicated of many" (Avicenna, 1980, p. 228)[3], drawing from the discussions initiated by Aristotle (1965)[4], Porphyry (1887)[5], and later expounded upon by Boethius

[3] "universale est id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis" (p. 228, 20-21, Met. V, 1.).

[4] Aristotle's theory on universals remains a subject of considerable debate, characterized by numerous complexities and unresolved questions. While his treatment of universals is fraught with challenges and lacks clarity in certain respects, it undeniably serves as the foundation upon which subsequent discussions by Porphyry and Boethius are built. Aristotle's exploration of universals emerges organically from his broader theories of substance and form, which themselves contain ambiguities across his various works. However, a comprehensive examination of Aristotle's theory on universals exceeds the scope of this discussion. (Cf.) Aristoteles, De Interpretatione, cap. 7, 17a38-39 "dico autem universale quod in pluribus natum est praedicari" (1965, p. 9, 21). (Cf.) Regis (1976); Sykes (1975); Studtmann (2021); Cohen & Reeve (2021).

[5] "Eorum enim quae praedicantur alia quidem de uno dicuntur solo, sicut individua, sicut Socrates et hic et hoc, alia vero de pluribus, quaemadmodum genera et species et differentiae et propria et accidentia communiter sed non proprie alicui" (Porphyry, 1887, Isagoge, 2). (Cf.) Emilsson (2022).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

(1877)[6]. Avicenna embarks on his exploration of universals and particulars by distinguishing three nuanced meanings of the universal, all of which resonate with the fundamental notion of *aliquid de multis*, which means something that, at least potentially, can be predicated of many things:

1) "The universal as actually predicated of many" (Avicenna, 1980, p. 227)[7]. In this sense, the universal manifests as a term, word, or concept applicable to a multitude of individuals.

2) "The universal intention, predicable of many without actual being" (Avicenna, 1980, p. 227)[8]. Here, the universal refers to something theoretically conceivable, devoid of inherent contradiction that would render its existence impossible. Avicenna illustrates this with the example of a house with seven angles.

3) "The universal intention, potentially predicable of many, but hindered by external causes" (Avicenna, 1980, p, 227)[9]: This interpretation arises in cases where only one object of a certain type is known at present, yet there exist external factors preventing the predication of the universal to multiple instances. Avicenna exemplifies this with references to celestial bodies such as the moon or the sun, which, while logically conceivable to be predicable of many, are restricted by external constraints.

These three delineations of the universal underscore Avicenna's conceptualization of it as a logical principle or abstract concept, rather than a tangible reality inherent in the things themselves. For Avicenna, the universal exists as something predicable of many (Janos, 2020, pp. 89-90), distinct from being an intrinsic quality within individual entities. Predicability, whether actualized or potential, suffices for universality; what matters is the absence of

[6] While Boethius does not explicitly formulate the universal as "one of or in many" (unum de multis et in multis), his descriptions of universals implicitly align with this formula—a notion widely propagated in medieval thought. Boethius (1877), "universale est quod de pluribus praedicatur, ut homo de pluribus dicitur et est universalis" (p. 82, 18, In De int. I, 7). (Cf.) Marenbon (2021); Klima (2022); Libera (1996, pp. 29-131).

[7] "universale secundum hoc quod praedicatur in actu de multis" (Avicenna, 1980, p. 227, Met. V, 1, 8).

[8] "universale intentio quam possibile est praedicari de multis, etsi nullum eorum habeat esse in effectu" (Avicenna, 1980, p. 227, Met. V, 1, 9-10).

[9] "universale intentio quam nihil prohibet opinari quin pradicetur de multis, quod tamen, si aliquid prohibet, prohibebit causa qua hoc probatur" (Avicenna, 1980, p. 227, Met. V, 1, 13-15).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

any inherent contradiction preventing its predication across multiple instances, regardless of whether it currently applies to one or no objects at all (Marmura, 1992, pp. 77-88). This potential for predication may be purely logical or have real-world implications. Avicenna (1980) staunchly asserts that individuals, by contrast, are utterly non-predicable —they defy universalization.[10] Thus, Avicenna provides a negative definition of the individual: it is simply that which is not universal.

The formulation of these three meanings of the universal prompts a crucial inquiry: what underpins the predication of universals onto individual entities? In essence, what metaphysical principle accounts for the presence of universals within many things, thereby serving as the foundation for their predication across multiple instances? This inquiry delves into the intricate relationship between universals and individuals, seeking to elucidate the underlying mechanism by which universals manifest in the realm of reality. Avicenna implicitly addresses this question by introducing a further distinction in the first chapter of the fifth book of the Metaphysics.

In the subsequent elaboration of his argument, Avicenna (1980) introduces a crucial distinction between two intentions: firstly, the universal concept, which we predicate across numerous individuals, such as "man" or "horse." On the other hand, there exists an intention distinct from universality, exemplified by "humanity." Importantly, the definition of this latter term does not inherently encompass universality. Therefore, universality is not an intrinsic attribute of humanity; rather, it is something that befalls or is superimposed upon humanity.[11]

Avicenna encapsulates the abstract nature of the common thing in a renowned statement: "equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum" (Avicenna, 1980, p. 228, 33) ("equinity is nothing but equinity itself"). This concept, distinct from universality, transcends plurality, individuality, and even the realms of sensible existence or the soul, existing independently of actuality

[10] "Individuum vero est hoc quod non potest intelligi posse praedicari de multis" (Avicenna, 1980, pp. 228, Met. V, 1, 22-23).

[11] "Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud; ergo de universali, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus praedictorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel equus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas" (Avicenna, 1980, p. 228, Met. V, 1, 24-29); (Cf.) Janos (2020, p. 149).

or potentiality.[12] Avicenna characterizes humanity or "horseness" (equinity) as inherently common, possessing the capacity to be defined by numerous characteristics.[13] The essence of a thing resides solely in its nature, which, in itself, is nothing beyond that nature, yet can manifest as singular or universal. Commonness, therefore, denotes the inherent indeterminacy of nature, implying its potential to assume universality or individuality, contingent upon further determinations. Avicenna explicitly asserts the indifferent nature of the common:

> Rather, animal when looked upon inasmuch as it is animal is neither particular nor non-particular – namely, that which is general. On the contrary, both [alternatives] are denied to it because, from the direction of its animality, it is only animal. And the meaning of animal inasmuch as it is animal is other than the meaning of the particular and the general, these two, moreover, being not included in its quiddity. (Avicenna, 1980, p. 235)[14]

Avicenna's discourse on essence extends beyond substantial objects to encompass accidental properties, each possessing its own intrinsic essence. Whether it is whiteness or unity, these properties exist in themselves, independent of their instantiation in specific substances or their mode of existence, whether real or intentional. Furthermore, Avicenna emphasizes the distinctness of essences among different entities, rejecting the notion of their identity due to their combination with other principles within real things. He clarifies this point by asserting that:

> For this reason, if someone were to say, «Is the humanity of Zayd, inasmuch as it is humanity, [something] other than the one in 'Amr?» he must answer, «No.» From his conceding this, it does not follow that he should say, «That [humanity] and this [humanity] are numerically the same,» because this has been an absolute negation.

[12] "Et sic est quiddam quod est animal vel homo, consideratum in seipso secundum hoc quod est ipsum, non accepto cum eo hoc quod est sibi admixtum, sine condicione communis aut proprii aut unius aut multi nec in effectu nec in respectu etiam potentiae secundum quod est aliquid in potentia: animal enim ex hoc quod est animal et homo ex hoc quod est homo, scilicet quantum ad definitionem suam et intellectum suum absque consideratione omnium aliorum quae comitatus illud, non est nisi animal vel homo. Sed animal commune et animal individuum, et animal secundum respectum quo est in sensibilibus vel intellectum in anima, est animal et aliud, non animal consideratum in se tantum" (Avicenna, 1980, p. 233, Met. V, 1, 22-33). (Cf.) Marmura (1992, pp. 77-88, p. 79); Janos (2020, p. 22).

[13] "ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum" (Avicenna, 1980, p. 228, Met. V, 1, 33-36).

[14] "Animal enim consideratum ex hoc quod est animal et secundum eius animalitatem nec est proprium nec improprium, quod est commune; utrumque enim removetur ab eo, nam ipsum, ex animalitate sua, tantum est animal. Intentio vero animalis, ex hoc quod est animal, est praeter intentionem proprii et communis nec sunt intrantia in suam quidditatem" (Avicenna, 1980, p. 235, Met. V, 1, 74-79). The translation from the Arabic into English is by Marmura: *The Metaphysics of The Healing.* A parallel English-Arabic Text (Avicenna, 2005, p. 154, 23-29).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

> By this negation we meant that this humanity inasmuch as it is humanity, is simply humanity. Its being other than the one in 'Amr is something extraneous.[15] (Avicenna, 1980, p. 231)

Marmura (1992) interprets this distinction in essences among individuals as arising from the essence being considered not in isolation but as existing across multiple individuals, albeit not strictly in numerical terms but solely according to its definition (p. 82, 77-88). Avicenna's mention of absolute negation underscores that this negation does not pertain to a specific individual or numerical unity, but rather to numerical unity as a concept, akin to the negation of universality.

Avicenna's perspective on nature suggests that it functions as an abstraction, a mode of consideration rather than an entity that exists as we commonly perceive it. Nature, in this context, is a conceptual framework through which we understand reality. Avicenna (1980) delineates two modes of considering things: in themselves and in relation to other things.[16] According to Avicenna, humanity, for example, is the same whether considered in itself or as instantiated in individuals like Socrates or Plato, as the presence of humanity in specific individuals is extrinsic to its essence. Thus, considering humanity in Socrates or Plato entails a relative perspective on nature, rather than an absolute one.[17]

[15] "Unde, si quis interrogaverit an humanitas quae est in Platone, ex hoc quod est humanitas, sit alia ab illa quae est in Socrates et necessario dixerimus non, non oportebit consentire ei ut dicat «ergo haec et illa sunt una numero», quoniam negatio illa absoluta fuit et intelleximus in ea quod illa humanitas, ex hoc quod est humanitas, est humanitas tantum, sed ex hoc quod ipsa est alia ab humanitate quae est in Socrates quiddam extrinsecum est." (Avicenna, 1980, p. 231, Met. V, 1, 74-80). The translation from the Arabic into English is by Marmura: The Metaphysics of The Healing (2005, p. 150, 34-151,4).

[16] "Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud; ergo de universali, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus praedictorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel equus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas." (Avicenna, 1980, p. 228, Met. V, 1, 24-29).

[17] "Unde, si quis interrogaverit an humanitas quae est in Platone, ex hoc quod est humanitas, sit alia ab illa quae est in Socrate et necessario dixerimus non, non oportebit consentire ei ut dicat «ergo haec et illa sunt una numero», quoniam negatio illa absoluta fuit et intelleximus in ea quod illa humanitas, ex hoc quod est humanitas, est humanitas tantum, sed ex hoc quod ipsa est alia ab humanitate quae est in Socrate quiddam extrinsecum est" (Avicenna, 1980, p. 231, Met. V, 1, 74-80).

Avicenna (1980) elucidates the individuality of nature within real existent entities through the concepts of accidents and other dispositions.[18] While nature itself is neither universal nor individual, it is the accidents that confer individuality upon a thing, granting it real existence. Thus, the individual entity emerges as a composite of nature and accidents.

Avicenna (1980) employs the concept of nature to denote quiddity taken in isolation, emphasizing its inherent commonness. Additionally, he posits that nature, in its essence, precedes both its instantiation in real entities as individual entities and its apprehension in the intellect as universal concepts.[19] This precedence stems from the fact that both manifestations of nature, whether in reality or in the intellect, are composed of nature itself along with certain principles or properties that govern its existence as either real or intelligible, individual, or universal.

Avicenna, in alignment with the theory outlined here, elucidates at the beginning of the Logic of The Healing, which precedes his Metaphysics, that quiddity can be apprehended in three distinct ways: 1. Quiddity taken in itself: As discussed earlier, this entails considering quiddity in isolation, independent of its instantiation in individual entities or its conceptualization as a universal. Avicenna sometimes refers to this mode as common or universal in an improper sense. 2. Quiddity as it exists in real, existent individual things: Here, quiddity is understood in its concrete manifestation within actual entities, where it confers upon them their unique identities and characteristics. 3. Quiddity as it exists in the mind as a universal. In this mode, quiddity is conceptualized as a universal, existing within the intellect and applicable across multiple instances of individual entities (Janos, 2020, pp. 28-29).[20]

[18] "Quae vero ex istis naturis eget materia, non habet esse nisi cum materia fuerit praeparata; unde ad eius esse adveniunt accidentia et dispositiones extrinsecus per quae individuatur." (Avicenna, 1980, p. 240, Met. V, 1, 80-85).

[19] "Poterit autem animal per se considerari, quamvis sit cum alio a se; essentia enim eius est cum alio a se; ergo essentia eius est ipsi per se; ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei vel aliquid quod comitatur naturam suam, sicut haec animalitas et humanitas; igitur haec consideratio praecedit in esse et animal quod est individuum propter accidentia sua et universale quod est in his sensibilibus et intelligibile, sicut simplex praecedit compositum et sicut pars totum." (Avicenna, 1980, p. 233, Met. V, 1, 36-234, 42).

[20] Janos (2020), refers to this threefold consideration of quiddity, which is present in the fifth book of the Metaphysics, but that is mentioned so explicitly in the *Introduction of The Healing*. This classification is also present in the Isagoge of The Healing, as Marmura quotes it (1992, p. 84).

The concept of modulation, as Janos highlights, "modulation is a crucial, yet understudied, notion that Avicenna applies to many key concepts of his philosophy, be it universality, oneness, form, matter, necessity, priority, and, of course, existence" (Janos, 2020, p.5). The concept of nature is indirectly an object of modulation through the modulation of being and universality (Janos, 2020, p. 60). Avicenna posits that nature exhibits diverse modes of being, both in physical entities and in the intellect. In its abstract form, nature as a universal exists as an intelligible form in the intellect. This universal form pertains to a plurality of individuals in reality. However, this same universal form, when instantiated in the soul, assumes a singular existence (Janos, 2020, p. 182). In this context, nature is not universally present within the soul; rather, its universality lies in its conceptual association with a plurality of individuals. Thus, universality emerges as a relational concept within Avicenna's framework, linking the abstract form in the intellect to its instantiation across multiple individual entities in reality.

In Avicenna's theory, the concept of common nature or pure quiddity implies that any further characterizations or determinations of nature, in its various forms of existence, are external attributes. These attributes, whether concomitants, properties, or accidents, are distinct from the essence of nature itself. While some of these attributes may be added to nature, others remain external to its essential concept, although they invariably accompany it by virtue of being co-extensional. For instance, attributes such as existence or unity, while not inherently part of the essence of nature, are inseparable from it and are always associated with it (Janos, 2020, p 163 ff).

Avicenna's treatment of the universal and the common introduces a nuanced distinction, albeit one complicated by his occasional interchangeability of terms and ambiguous usage. While Avicenna often employs the term "common" to refer to the universal, and conversely, refers to the universal as common in some contexts, this ambiguity (Janos, 2020, p. 61; Marmura, 1992, p. 78) poses challenges precisely in delineating the difference between commonness and universality. The concept "common" is used by Avicenna (1980) as ambiguously as he uses the concept "universal".[21] Avicenna's initial definition of the universal

[21] Just to refer one example: "Equinitas ergo, ex hoc quod in definitione eius convenius multa, est communis" (Avicenna, 1980, p. 229, Met. V, 1, 39-40).

in Book V suggests a logical interpretation, yet his examples and discussions surrounding the common imply a metaphysical principle. It becomes evident that while the common is related to the universal, it is not strictly identical to it; rather, it emerges as an abstraction of the metaphysical principle that pervades both reality and thought. Consequently, the common lacks an independent ontological status and exists solely as a conceptual framework derived from the underlying metaphysical principle (De Haan, 2020, p. 251)[22].

The interpretation of quiddity in Avicenna's theory indeed presents a rich source of debate among scholars, with two distinct perspectives emerging. On one hand, some scholars argue that quiddity in itself lacks independent existence, viewing it as a conceptual abstraction that finds its reality only in the instantiation within individual entities or as universals in the intellect. On the other hand, another camp contends that there must be a third ontological status of quiddity, one that corresponds specifically to quiddity in itself, distinct from its instantiation in reality or its conceptualization as universals (Janos, 2020, p. 32). Avicenna's own writings offer valid arguments and passages supporting both interpretations, contributing to the complexity of the discussion. Indeed, it appears that Avicenna himself may not have a fully clear position on this topic or may exhibit inconsistencies in his own stance.

According to the first position, De Haan (2020) affirms:

> Avicenna takes the quiddity in itself that is prior to its existence in natural things or its mental existence in the intellect, not to have any existence in itself. The essence considered in itself does not exist at all; rather, for Avicenna existence (*wujūd*), like matter, particularity, universality, and so on, is a concomitant of the essence or quiddity in itself. (p. 240)

Similarly, Wisnovsky (2011) contends that there is not a third ontological status of quiddity. However, he acknowledges that certain texts may suggest otherwise, implying a distinct ontological status for quiddity beyond its instantiation or conceptualization. Wisnovsky observes that in some passages, the concept of quiddity appears to encompass more than just existence, hinting at a broader conceptual scope (2011, pp. 30-31; 2005, p. 110).

[22] Based on the co-extensionality of being and thing and the primacy of existence over thing, defends De Haan the viewpoint, that the quiddity in itself does not exist as such, but it is only an abstraction (Haan, 2020, p. 251).

Indeed, Janos presents a robust defense of the second theory, which posits that there is a distinct ontological status for quiddity beyond its instantiation or conceptualization:

> The analysis in chapters II and III indicates that pure quiddity should be granted a special mode of existence and that Avicenna appears to have elaborated a sophisticated and full blown ontology of essence, whose exact characteristics nevertheless remain to be elucidated. (Janos, 2020, p. 424)

Janos' (2020, p. 10) argument for the idea of a third ontological status of quiddity rests on two main pillars: firstly, certain passages in Avicenna's writings that suggest the existence of quiddity in itself or a divine existence of quiddity; and secondly, the concept of the co-extensionality of being and thing, or essence and existence (Janos, 2020, pp. 133-134). Janos contends that defending the co-extensionality of being and thing implies ascribing some form of existence to quiddity in itself. Otherwise, quiddity would be reduced to a mere abstraction or a mode of consideration, devoid of intrinsic existence. Janos proposes that this special form of existence of quiddity in itself exists within the mind, constituting a kind of intentional existence distinct from the existence of quiddity as a universal concept (p. 185). Consequently, Janos argues that quiddity in itself should be understood as an intelligible form, possessing a unique ontological status beyond mere abstraction or conceptualization (p. 124).

Indeed, while Janos' position is supported by explicit references in Avicenna's texts, it poses significant challenges and raises several problematic points. Among these challenges are the difficulties in determining the location (Janos, 2020, p. 10) and ontological status of these pure quiddities (p. 29).

Indeed, the argument regarding the co-extensionality of being and thing serves as a central point in the discussion surrounding the ontological status of quiddity in Avicenna's philosophy. However, this argument gives rise to numerous complexities and challenges, leading to diverse interpretations and debates within both Avicenna's own writings and the Latin reception of his thought. In the Latin reception of Avicenna, scholars grappled with various aspects of his philosophy, leading to differing interpretations and understandings. For example, the concept of *esse essentiae* found in different

authors reflects the attempt to articulate the relationship between existence and essence in Avicenna's thought. Additionally, the distinction between common and universal, or their identification, presents a point of contention among scholars, as does the analogous use of both concepts and their inherent ambiguity (Galluzzo, 2011, pp. 332-335; Janos, 2020, pp. 431-432).

The open questions left by Avicenna's metaphysical framework have been the subject of extensive discussion among scholars in recent decades, highlighting the complexity and depth of his philosophy. These discussions often revolve around differing interpretations of Avicenna's metaphysics, shaped by the emphasis placed on various aspects of his theory and the interpretation of the diverse texts in which Avicenna addresses the concept of nature. One central point of contention is the ontological status of common nature: whether it exists in some manner, is solely a mode of consideration, or possesses universality in any sense. Additionally, scholars debate the locus of common nature: whether it resides in the human mind or the divine mind, as Avicenna denies its separate existence (Janos, 2020, pp. 172-173). Moreover, there is the question of whether the nature existing in individual things is identical across instances or so individuated that there is no shared relation among individuals of the same species. This question is closely tied to the nature of unity inherent in nature itself. These open questions reveal a tension within Avicenna's theory, particularly regarding the relationship between quiddity and existence. The idea of the co-extensionality of both concepts presents a challenge in reconciling these differing aspects of Avicenna's metaphysical framework (Wisnovsky, 2013, p. 202).

Scotus' doctrine of common nature

In the elucidation of the principle of individuation within his commentary on the sentences, Scotus delves into the intricate notion of common nature, unveiling its significance in the metaphysical framework. The essence of his inquiry lies in discerning whether a distinct principle of individuation is imperative or superfluous. At the heart of this inquiry lies the fundamental question: Are entities individual by nature, or does their individuality stem from external

factors?[23] A positive answer to this question would imply a cosmos populated solely by discrete entities, obviating the need for supplementary principles to expound upon their singularity. It posits a reality wherein our conceptual universals, the very bedrock upon which we construct our understanding of the tangible world, teeter precariously on the brink of mere fabrications of the mind. Scotus' pursuit diverges markedly from Avicenna's, steering away from exploring the nature and existential essence of common entities. Instead, his focus sharpens on the existential autonomy of real entities, probing whether they stand as individuals in and of themselves or whether they need external delineation. Implicit in this ontological discourse is a pronounced epistemological thrust that mirrors Avicenna's scholarly trajectory. Scotus does not merely grapple with metaphysical quandaries; he unfurls an epistemological tapestry, weaving together threads of inquiry into the very fabric of nature. Moreover, his conception of common nature not only navigates the labyrinth of metaphysical intricacies but also endeavors to circumvent the pitfalls ensnaring Avicenna's theoretical edifice.

At the genesis of his inquiry, Scotus ventures into the realm of the nature of things, a terrain illuminated by Avicenna's theory of the common, distinct from the universal. The very fabric of Scotus' discourse, as he embarks on the labyrinthine journey of individuation, is interwoven with echoes of Avicenna's insights. In the very contours of the question itself, the term "nature" emerges, implicitly invoking Avicenna's conceptual architecture. Scotus, cognizant of the debt owed to Avicenna's intellectual legacy, explicitly references him within the text.

In his initial stride, Scotus (1973) swiftly rebuffs the assertion of an anonymous theorist positing that things inherently exist as individuals by nature or in and of themselves, purportedly owing their singularity to the essence of nature. This advocate contends that the intelligible or intentional existence of things is a byproduct of intellectual action, rendering them universal solely in the realm of the intellect. Under this framework, universality becomes a property

[23] "Circa distinctionem tertiam quaerendum est de distinctione personali in angelis. Ad videndum autem de ista distinctione in eis, primo quaerendum est de distinctione individuali in substantiis materialibus, de qua sicut diversi diversimode dicunt, ita consequenter dicunt de pluralitate individuorum in eadem specie angelica. Et ut videatur de diversis opinionibus distincte, quae quaeruntur de distinctione vel indistinctione substantiae materialis, quaero singulatim de diversis modis ponendi, – et primo, utrum substantia materialis ex se sive ex natura sua sit individua vel singularis" (Scotus, 1973, pp. 391-392, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 1).

not inherent to the essence of things as existent but rather contingent upon the act of cognition.[24] However, Scotus (1973) interjects with a series of trenchant objections to this conjecture. Firstly, he queries how one could reconcile the notion of knowing things when our knowledge is mediated through universal concepts if the objects themselves are singular entities. Such a proposition, he contends, leads to a paradox wherein our comprehension of things diverges diametrically from their intrinsic nature or constitution.[25] Secondly, Scotus ventures to dismantle the notion by asserting that anything possessing a real, proper, and sufficient unity, albeit less than numerical unity, cannot inherently be numerically singular. Nature, he elucidates, embodies such unity, thereby precluding its innate numerical singularity.[26] This unity, intrinsic to nature, stands as a self-contained entity, requiring no supplementary unity beyond its inherent completeness. In contrast, numerical unity, being inherently exclusive, cannot coexist with multiplicity without engendering contradiction.[27] Thus, Scotus concludes that nature, in its essence, defies numerical singularity.

Having firmly established the extrinsic nature of numerical unity *vis-à-vis* nature, Scotus (1973) expounds upon the necessity of acknowledging a form of unity that transcends the confines of numericality. Central to his argument is

[24] "Hic dicitur quod sicut natura ex se formaliter est natura, ita est ex se singularis, ita quod non oportet quaerere aliam causam singularitatis a causa naturae […]. Quod probatur per simile: quia sicut natura ex se habet verum esse extra animam, non autem habet esse in anima nisi ab alio, id est ab ipsamet anima (et ratio est, quia esse verum convenit ei simpliciter, – esse autem in anima, est esse eius secundum quid), ita universalitas non convenit rei nisi secundum esse secundum quid, scilicet in anima; singularitas autem convenit rei secundum verum esse, et ita ex se et simpliciter. Et igitur quaerenda causa quare natura est universalis (et dandus est 'intellectus' pro causa), – non autem est quaerenda aliqua causa quare natura est singularis, alia a natura rei, medians inter ipsam et eius singularitatem, sed eadem causae quae sunt causae unitatis rei, sunt et singularitatis eius; ergo etc." (Scotus, 1973, pp. 393-394, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 5-6).

[25] "Contra istud arguitur sic: Obiectum in quantum est obiectum, est prius naturaliter ipso actu, et in illo priore – per te – obiectum est ex se singulare, quia hoc semper convenit naturae non acceptae secundum quid sive secundum esse quod habet in anima; igitur intellectus intelligens illud obiectum sub ratione universalis, intelligit ipsum sub ratione opposita suae rationi, quia ut praecedit actum determinatur ex se ad oppositum illius rationis, scilicet universalis." (Scotus, 1973, p. 394, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 7). (Cf.) González-Ayesta & González-Ginocchio (2015, pp. 101-131, pp. 127-128).

[26] "Praeteream cuiuscumque unitas realis, propria et sufficiens, est minor unitate numerali, illud non est de se unum unitate numerali (sive non est de se hoc); sed naturae exsistentis in isto lapide, est unitas propria, realis sive sufficiens, minor unitate numerali; igitur etc." (Scotus, 1973, p. 395, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 8).

[27] "Maior de se patet, quia nihil est de se 'unum' unitate maiore unitate sibi sufficiente: nam si propria unitas – quae debetur alicui de se – sit minor unitate numerali, numeralis unitas non convenit sibi ex natura sua et secundum se (aliter praecise ex natura sua haberet maiorem et minorem unitatem, quae circa idem et secundum idem sunt opposita, – quia cum unitate minore sine contradictione potest stare multitudo opposita maiori unitati, quae multitudo non potest stare cum unitate maiore, quia sibi repugnat; igitur et.)" (Scotus, 1973, p. 395, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 9).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

the imperative to illustrate that unity, while often associated with numerical singularity, can manifest in forms that are less restrictive yet equally valid. Scotus marshals a battery of arguments to buttress this thesis:[28]

1) Objects can be classified into a genus based on real features that all individuals of the genus possess. In addition, this classification is made by taking a model case of the corresponding genus. Scotus denotes this action of classifying as a measurement, and the measurement can only be real if the device for the measurement is a real entity. Hence, there must be some kind of unity between the individuals of a genus, which is real, but this unity cannot be the numerical one. The numerical unity does not allow any comparison between individuals or the identification of similarities between them. There cannot be an individual that is the measure of the rest of the members of the genus, if there were just the numerical unity, because individuals are all equally different and consequently equally important.[29]

2) Scotus argues, following Aristotle, that not every real difference must be numerical. The difference between the unity of genus and the unity of species is a real difference because both concepts have mentally the same unity, they are, namely, numerically one. If the unity of species and genus were not real, the concepts corresponding to the species and genus could not be predicated essentially of the members of a genus or a species. Nature is one with the unity of species, which differs from the unity of genus, but it is not one with numerical unity.[30]

[28] Scotus speaks of six arguments, still after the sixth argument he adds a seventh one.

[29] "'in omni genere est unum primum, quod est metrum et mensura omnium quae sunt illius generis'. Ista unitas primi mensuratis est realis … Ista autem unitas est alicuius in quantum est 'primum' in genere: est ergo realis, quia mensurata sunt realia et realiter mensurata; ens autem reale non potest realiter mensurari ab ente rationis … Ista autem unitas non est numeralis, quia nullum 'singulare' est in genere, quod sit mensura omnium illorum quae sunt in illo genere, – nam secundum Philosophum III *Metaphysicae* «in individuis eiusdem speciei non est hoc prius et illud posterius»." (Scotus, 1973, p. 396, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n.11-13).

[30] "Quia secundum Philosophum VII *Physicorum,* in specie atoma fit comparatio, quia est una natura, – non autem in genere, quia genus non habet talem unitatem. Ista differentia non est unitas secundum rationem, quia conceptus generis est ita unus numero aput intellectum, sicut conceptus speciei; alioquin nullus conceptus diceretur in 'quid' de multis speciebus … Igitur Philosophus intendit ibi naturam specificam esse unam unitate naturae specificae; non autem intendit ipsam esse sic unam unitate numerali, quia in unitate numerali non fit comparatio. Igitur etc." (Scotus, 1973, pp. 397-398, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 16-17).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

3) According to Aristotle, each similarity, sameness, or identity is based on some form of unity. Similarity is a relation that has as its foundation some real unity in things, which is less than numerical unity because nothing is similar to itself.[31]

4) The opposition of two things presupposes the unity of each side of the opposition and presupposes a unity, which is less than the numerical unity because there is no opposition between pure individuals.[32]

5) One action of one faculty has one object, and the unity of the object is real, not numerical. This unity of the object exists before any activity of the intellect. This is also explained by our inability to know individuals as such through the senses and differentiate individuals of the same species in themselves.[33]

6) If every real unity is numerical, then every real diversity must also be numerical. This cannot be, because even the numerical diversity includes some unity that is not numerical, for as numerical it is the same. If there were no unity less than the numerical one, the intellect could not abstract something common to two individuals of the same kind, more than to two individuals which have no relation at all. The universal would be pure fiction if it were so.[34]

[31] "Praeterea, tertio: Secundum Philosophum V *Metaphysicae* cap. de 'Ad aliquid', idem, simile et aequale fundantur super 'unum', ita quod licet similitudo habeat pro fundamento rem de genere qualitatis talis, tamen relatio non est realis nisi habeat fundamentum reale et rationem proximam fundandi realem; igitur unitas quae requiritur in fundamento relationis similitudinis, est realis: non est autem unitas numeralis, quia nihil unum et idem est simile vel aequale sibi ipsi" (Scotus, 1973, p. 398, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 18).

[32] "Praeterea, quarto: Unius oppositionis realis sunt duo prima extrema realia; sed contrarietas est oppositio realis […] igitur utrumque primum extremum huius oppositionis est reale et 'unum' aliqua unitate reali: non autem unitate numerali, quia tunc praecise hoc album esset 'primum contrarium' huic nigro (vel praecise illud album), quod est inconveniens, quia tunc tot essent contrarietates primae quot individua contraria; igitur etc." (Scotus, 1973, pp. 398-399, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 19).

[33] "Praeterea, quinto: Unius actionis sensus est obiectum unum secundum aliquam unitatem realem; sed non numeralem; igitur est aliqua alia unitas realis quam unitas numeralis.

Probatio minoris, quia potentia cognoscens obiectum sic (in quantum videlicet 'hac unitate' unum), cognoscit ipsum in quantum est distinctum a quolibet quod non est unum hac unitate, – sed sensus non cognoscit obiectum in quantum est distinctum a quolibet quod non est unum ill […] Posset etiam iuxta hoc argui de primo obiecto sensus, quod est unum in se aliqua unitate reali, quia sicut obiectum 'huius potentiae' – in quantum obiectum – praecedit intellectum, ita etiam secundum unitatem suam realem praecedit omnem actionem intellectus […] sed de uno obiecto unius actus sentiendi non videtur negare quin necessario habeat unitatem realem et minorem unitate numerali" (Scotus, 1973, pp. 399-400, Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 20-22).

[34] "Praeterea, sexto: Quia omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis in quantum numeralis, est aequalis, – et ita omnia essent aeque distincta: et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus." (Scotus, 1973, pp. 400-401, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 23).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

7) Thought objects cannot generate anything in reality, but there is some sort of unity between the generated and the thing that generates. This unity is a real but not a numerical one and is not produced by the intellect, but recognized in real things by it.[35]

For these compelling reasons, Scotus (1973) unequivocally asserts that nature possesses a unity less restrictive than numerical unity, rendering it indifferent to singular unity.[36] In this regard, commonness, according to Scotus, signifies a real unity that transcends numerical constraints entirely. Drawing from Avicenna's theoretical underpinnings, Scotus posits that the essence of a thing encapsulates its nature alone; individuality and universality emerge as subsequent determinations, not inherent to its fundamental nature. Consequently, the unity inherent in common nature, being less than numerical, can accommodate numerical unity as a further determination. Common nature, in its intrinsic state, remains indeterminate in a specific sense, leaving room for variability, particularly concerning numerical unity. This inherent indeterminacy opens avenues for intelligible existence as a universal. The intellect, capturing the essence of things, discerns a formal content that is undeniably real yet transcends numerical quantification. Thus, the universal finds its grounding in the real existence of individual entities within a species, debunking any notion of pure fiction. In this intricate interplay between unity and determination, Scotus unveils a framework wherein common nature emerges as a nexus of ontological richness, transcending numerical constraints to underpin the very fabric of universal existence.

Although Scotus (1973) diverges from Avicenna's conception of common nature by asserting that nature, in itself, lacks independent existence, this departure does not signify a dismissal of its reality. Scotus elucidates that while nature does not exist autonomously, it manifests alongside one of two modes, neither of which it inherently favors. Despite this dependence on modes

[35] "Praeterea: Nullo exsistente intellectu ignis generaret ignem et corrumperet aquam, et aliqua unitas realis esset 'generantis ad genitum' secundum formam, propter quam esset generatio univoca. Intellectus enim considerans non facit generationem esse univocam, sed cognoscit eam esse univocam." (Scotus, 1973, pp. 401-402, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 28).

[36] "Sicut etiam deducit secunda ratio (cum suis probationibus omnibus), aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis quae 'unitas' est naturae secundum se, – et secundum istam 'unitatem propriam' naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illa una, scilicet unitate singularitatis." (Scotus, 1973, p. 402, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 30).

of existence, Scotus underscores that nature maintains a primacy, naturally preceding these modes.[37] This primacy, however, does not connote temporal precedence or endow common nature with an independent ontological status. Rather, this natural priority implies an ontological primacy—a foundational status that does not hinge on temporal or independent existence. The absence of independent existence for common nature does not render it nonexistent or devoid of reality; rather, it signifies a reality that is formal in nature, contingent upon intentional or real being (González-Ayesta & González-Ginocchio, 2015, pp. 118-119; Owens, 1957, p. 13). What, then, does this natural priority entail, considering common nature's nonexistence in isolation? According to Scotus, this priority underscores the fundamental ontological significance of common nature. While it lacks independent existence, common nature possesses two essential attributes: a formal content (such as "horseness" or "humanity") and a unity fitting to this formal content, which falls short of numerical unity.

Scotus employs the concept of natural priority across various contexts, always referring to entities considered in their intrinsic essence: he discusses being qua being, the definition of a thing, and propositions true in the primary sense. Nature, taken in itself, assumes a natural priority precisely because it delineates what is essential to it, excluding anything extraneous to its intrinsic constitution. Only elements encapsulated within the definition of a thing are deemed essential, thus rendering their existence, whether real or intentional, a non-essential attribute. This metaphysical priority of nature over its individual real existence or its intentional universal existence stems from the fact that these distinct forms of existence metaphysically hinge on nature, much like further determinations depend on what they determine. Consequently, nature in itself appears as a pure abstraction, devoid of tangible reality in any sense. The sequence of determinations does not unfold chronologically, and nature, in its essence, does not exist independently of either form of existence. Therefore, when Scotus refers to common nature and its natural priority, he elucidates the inherent indeterminacy and independence of common nature in its formal

[37] "Licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis, – et secundum prioritatem naturalem est 'quod quid est' per se obiectum intellectus, et per se, ut sic, consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem; et propositiones 'verae primo modo' sunt verae ratione quiditatis sic acceptae, quia nihil dicitur 'per se primo modo' de quiditate nisi quod includitur in ea essentialiter, in quantum ipsa abstrahitur ab omnibus istis, quae sunt posteriora naturaliter ipsa." (Scotus, 1973, p. 403, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 32).

content. This indeterminacy enables it to be further specified by various causes, underscoring the dynamic interplay between essence and determination within Scotus' philosophical framework.

The logical consequence of this perspective dictates that there must exist a cause not only for the individuality but also for the universality of things. This is because things, in their essence, are neither inherently individual nor universal. Universality, rather than being a metaphysical category, remains a logical one: it denotes how things are conceived or apprehended as universals. This mode of universality, inherent to nature, manifests primarily within the intellect, where things are known. However, when we initially consider nature, we do so in its pristine state, devoid of any mode or further determination. In this initial moment of contemplation, nature is contemplated in its pure form, neither as a tangible existent nor as it exists within the intellect as an intelligible being. Universality, therefore, emerges as a mode of thinking about the thing, rather than a mode intrinsic to the thing itself, as Scotus (1973) affirms.[38] Thus, individuality and universality are regarded as modal determinations according to Scotus' philosophical framework (González-Ayesta & González-Ginocchio, 2015, p. 16; Kobusch, 1987, p. 113; King, 1992, p. 61).

Scotus (1973) employs the expression *non repugnare* to denote the indifference inherent to nature in itself.[39] It is characteristic of nature to exhibit a lack of resistance towards assuming either real or intentional existence, whether individual or universal. This lack of resistance stems from the fact that nature, in its essence, is none of these modes, and none of these modes contradicts its intrinsic constitution.[40] This indifference, or lack of resistance,

[38] "Non solum autem ipsa natura de se est indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc et ad esse universale et particulare (sive singulare), – sed etiam ipsa, habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem. Licet enim ipsa intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars eius conceptus primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici (logicus enim considerat secundas intentiones, applicatas primis secundum ipsum). Prima ergo intellectio est 'naturae' ut non cointelligitur aliquis modus, neque qui est eius in intellectu, neque qui est eius extra intellectum; licet illius intellecti modus intelligendi sit universalitas, sed non modus intellectus!" (Scotus, 1973, pp. 403-404, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 33).

[39] "Est ergo in re 'commune', quod non est de se hoc, et per consequens ei de se non repugnat non-hoc. Sed tale commune non est universale in actu, quia deficit illa indifferentia secundum quam completive universale est universale" (Scotus, 1973, pp. 407-408, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 38).

[40] "Et sicut secundum illud esse non est natura de se universalis, sed universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem eius, secundum quam est obiectum, – ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est illa natura de se determinata ad singularitatem, … et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionalem, quae indifferens est ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se quod cum quacumque unitate singularitatis ponatur (hoc igitur modo intelligendo 'naturam habere unitatem realem, minorem unitate numerali')" (Scotus, 1973, pp. 404-405, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 34).

towards both modes or forms of existence constitutes what Scotus defines as the commonness of nature. The commonness of nature represents a unity inherent to nature itself, yet it is of a magnitude less than numerical unity. This unity is a defining property of nature, integral to its definition and essential to its primary essence. The indifference, then, emerges as a clear consequence of this unity, which falls short of numerical unity. Individuality and universality, on the other hand, are regarded as external determinations of common nature. Scotus further characterizes this indifference as something privative in his *Metaphysic Commentary*.[41] Consequently, this indifference is not inherent in nature itself; rather, the common nature remains undetermined so that it may be capable of further determination, namely, the determination of individuality and numerical unity.

Scotus (1973) explicitly rejects the thesis that the universal is real, using a principle of Averroes: "It seems that the universal is something real in the thing, what is against the Commentator, who says that the intellect makes the universal in the things, thus that it does not exist except through the intellect" (p. 405).[42] Thus, the distinction between common and universal is made. The universal is the actual universal only if it exists in the soul with an objective being or with intentional existence. The common is potentially universal, which exists individuated in the real thing. Scotus defines the actually universal as something that has some indifferent unity, through which it is in proximate potency of being predicated of something else. The universal can be immediately predicated of an individual. Real existent things cannot be predicated of other things; nature as such cannot be predicated of other things. Nature as thought is therefore universal and can be predicated of other things. On the other hand, nature as such is common, not universal, because it cannot be predicated of other

[41] "Et isto modo bene intelligitur illud dictum Avicennae quod natura de se non est universalis nec particularis, sed tantum natura … Et isto modo dicatur 'quid', et ista indeterminatio eius est privativa, alia maior quae est universalitatis contraria." (Scotus, 1997, *In Met.* VII q. 18 n. 49). (Cf.) Pérez-Estévez (2006).

[42] "videtur ponere universale esse aliquid reale in re (quod est contra Commentatorem I De anima commento 8, qui dicit quod 'intellectus facit universalitatem in rebus, ita quod non exsistit nisi per intellectum'" (Scotus, 1973, p. 405, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 35).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

things as such. Nature as common is not actually universal, but just potentially universal.[43] It is, namely, capable of also existing really and being individualized in real things.[44]

Scotus (1973) concludes this inquiry by asserting that there exists no inherent opposition between singularity and commonness; rather, the true dichotomy lies between singularity and universality. He posits that commonness permeates both singular real existent entities and universal intentionally existent entities. This commonness is intrinsic to nature itself, whereas universality and individuality are imposed upon things by external principles: individuation contracts nature within individual entities, while universalization occurs as nature is conceived and exists within the intellect in an intentional manner. Crucially, Scotus contends that while there is no cause for the commonness of nature, there must be a cause for its universality and individuality.[45]

Scotus' metaphysical explanations carry deep epistemological implications, revealing a strong undercurrent of the latter in his arguments and concepts. The concept of common nature, central to Duns Scotus' philosophy, acts as a crucial bridge between reality and knowledge, specifically connecting the universal and the individual. In Scotus' framework, common nature becomes instrumental in shaping his epistemological stance. It lays the groundwork for a pragmatic understanding of knowledge by clarifying how we comprehend individuals through universal concepts. This theory finds its roots in Avicenna's influence, particularly his differentiation between the common and the universal.

[43] "Est ergo in re 'commune', quod non est de se hoc, et per consequens ei de se non repugnat non-hoc. Sed tale commune non est universale in actu, quia deficit illa indifferentia secundum quam completive universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum." (Scotus, 1973, pp. 407-408, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 38).

[44] "Ad primum dico quod universale in actu est illud quod habet aliquam unitatem indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito […]. Nihil enim – secundum quamcumque unitatem – in re est tale quod secundum illam unitatem praecisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum praedicatione dicente 'hoc est hoc', […] hoc enim solum est possibile de obiecto eodem numero, actu considerato ab intellectu, – quod quidem 'ut intellectum' habet unitatem etiam numeralem obiecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari, dicendo quod 'hoc est hoc'" (Scotus, 1973, pp. 406-407, *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 1 n. 37).

[45] "Ad confirmationem opinionis patet quod non ita se habet communitas et singularitas ad naturam, sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum et similiter singularitas, – et communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam; sed universalitas non convenit rei ex se. Et ideo concedo quod quaerenda est causa universalitatis, non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura; et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem, necessario oportet quaerere causam singularitatis, quae superaddit aliquid illi naturae cuius est." (Scotus, 1973, p. 410, *Ord*. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 42).

Conclusion

As previously mentioned, John Duns Scotus' conception of commonness undeniably draws upon the groundwork laid by Avicenna's theory. While the parallels between the two are strikingly evident, it would be erroneous to view Scotus' theory as a mere reproduction of Avicenna's proposal. Indeed, Scotus' contribution to the understanding of common nature stands as an original and distinctive addition to philosophical discourse.

The theories of Avicenna and Scotus converge on numerous fundamental points: both assert that commonness is an attribute exclusive to nature when considered in itself. It represents the essence of a thing, existing identically in both real entities and universal concepts. Moreover, common nature encapsulates everything essential to the identity of a thing, abstracting from extraneous characteristics that lie beyond its definition, such as its numerical quantity or its mode of existence. Additionally, both philosophers adopt a modal understanding of these further determinations, recognizing them as contingent attributes that modify the essence of common nature. Furthermore, Avicenna and Scotus agree on the pivotal role of common nature as a bridge between reality and knowledge, albeit approaching the issue from distinct contexts and with varying objectives.

Despite the numerous points of convergence between the theories of Avicenna and Scotus, Scotus introduces crucial contributions to the theory of common nature, particularly in two key aspects.

Firstly, Scotus advances a decisive refinement in the distinction between the universal and the common, which is more sharply delineated in his theory compared to Avicenna's. While Avicenna introduces this distinction, Scotus offers a clearer and more consistent usage of both concepts. He argues that the common is an attribute of a metaphysical principle—nature—that inheres in things, and is not itself universal. In contrast, the universal is a logical property of our concepts, enabling their predication across multiple instances. Although related, commonness and universality are not identical. Scotus' contribution

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

lies in providing a more precise formulation of this distinction, thereby averting potential misunderstandings. He achieves this by characterizing commonness as a state of indifference to diverse determinations or modalities of formal content.

Secondly, Scotus presents a novel conception of unity, characterizing commonness as a form of real unity that transcends numerical quantification. This departure from Avicenna's proposal is groundbreaking. Scotus rejects the notion that unity must necessarily be numerical and asserts the existence of a real unity that is distinct from numerical unity. This fundamental aspect of Scotus's understanding of common nature allows him to offer differing interpretations from Avicenna on various points.

The thesis of a unity less than numerical unity, attributed to common nature by Scotus, serves as a pivotal point in resolving longstanding debates within Avicenna's theory. Specifically, it addresses questions concerning the ontological status of nature when considered in itself, as well as related inquiries regarding any special ontological status it might possess. Scotus contends that nature in itself does not possess a distinct ontological status; rather, it is a real principle endowed with a degree of reality due to its inherent unity. This unity, being less than numerical, precludes nature from existing as a fully independent entity. Instead, it is conjoined with individuality or universality as further determining modalities.

Another significant point of departure between Scotus and Avicenna lies in their understanding of the individuating principle. While Avicenna suggests that individuation is caused by accidental factors, Scotus explicitly rejects this notion and proposes an essential principle of individuation, known as haecceitas.

This case highlights the substantial influence of Avicenna on Western philosophy and underscores his pivotal role as one of the primary sources for Latin Medieval thinkers. However, it also demonstrates that European philosophers did not passively accept Avicenna's theory without reflection

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5144

or modification. Rather, they adapted and refined it to address their own philosophical concerns and provide solutions to perceived shortcomings within Avicenna's proposals.

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 the responsibility of the authors.

Acknowledgments

I would like to thank María Paz Serrato Piñeres for her collaboration. This article is based on a presentation given at the "From Toledo to Gotha: New Perspectives on the Impact of Avicenna upon Sciences and Philosophy in Europe" conference, organized by the De Wulf-Mansion Center for Ancient, Medieval and Renaissance Philosophy at the Catholic University of Leuven in Belgium, which took place from October 14th to 15th, 2022.

References

Aristoteles. (1965). *De Interpretatione: De interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii* (L. Minio-Paluello, Ed.; G. de Moerbeka, Trans.; G. Verbeke, Rev.; L. Minio-Paluello, Ed.; Aristoteles Latinus II 1-2). Desclée De Brouwer.

Avicenna. (1980) *Liber De Philosophia Prima sive Scientia Divina Partes V-X* (Avicenna Latinus, S. van Riet (Ed.), Vol. 2). Brill.

Avicenna. (2005). *The Metaphysics of The Healing* (M. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.

Boethius. (1877). *Commentarii in Libri Aristoteles Peri Hermeneias* (C. Meiser, Ed.). Teubneri.

Cohen, M., & Reeve, C. D. C. (2021). Aristotle's Metaphysics. In E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/

De Haan, D. (2020). *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing* (Investigating Medieval Philosophy Vol. 15). Brill.

Emilsson, E. (2022). Porphyry. In E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/porphyry/

Galluzzo, G. (2011). Two Senses of 'Common'. Avicenna's doctrine of essence and Aquinas's view on individuation. In D. N. Hasse & A. Bertolacci (Eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (Scientia Greco-Arabica Vol. 7, pp. 309-337). De Gruyter.

González-Ayesta, C., & González-Ginocchio, D. (2015). Logic, ontology and the psychology of universals in Duns Scotus. In G. Klima & A. W. Hall (Eds.), *Maimonides on God and Duns Scotus on Logic and Metaphysics* (Proceedings of the Society of Medieval Logic and Metaphysics, Vol. 12, pp. 101-131). Cambridge Scholars Publishing.

Janos, D. (2020). *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* (Scientia Greco-Arabica, Vol. 26). De Gruyter.

Jaramillo, M. J. (2017). The metaphysical concept of nature by John Duns Scotus and its epistemological implications. *Forum. Supplement to Acta Philosophica, 3*, 415-432. https://doi.org/10.17421/2498-9746-03-25

King, P. (1992). Duns Scotus on the common nature and the individual differentia. *Philosophical Topics, 20*(2), 51-76. https://www.jstor.org/stable/43154129

Klima, G. (2022). The medieval problem of universals. In E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/universals-medieval/

Kobusch, T. (1987). *Sein und Sprache: Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*. Brill.

Libera, A. (1996). *La Querelle des Universaux : De Platon à la fin du Moyen Age*. Éditions du Seuil.

Marenbon, J. (2021). Anicius Manlius Severinus Boethius. In E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/boethius/

Marmura, M. (1992). Quiddity and universality in Avicenna. In P. Morewedge (Ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought* (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern Vol. 5, pp. 77-88). State University of New York Press.

Owens, J. (1957). Common nature: A point of comparison between Thomistic and Scotistic metaphysics. *Medieval Studies, 19*, 1-14. https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306612

Pérez-Estévez, A. (2006). Entendimiento y universalidad en Duns Escoto. In Pacheco, M. C. & Meirinhos. J. F. (Eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginaçao na Filosofia Medieval* (Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, S.I.E.P.M., Porto, du 26 au 31 août 2002, Vol. 11, pp. 1507-1521). Brepols.

Pini, G. (2011). Scotus and Avicenna on what it is to be a thing. In D. N. Hasse & A. Bertolacci (Eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (Scientia Greco-Arabica Vol. 7, pp. 365-387). De Gruyter.

Porphyry. (1887). *Isagoge*, (A. Busse, Ed.; Commentaria in Aristotelem Greca Vol. 4/1). De Gruyter.

Regis, E. (1976). Aristotle on universals. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review, 40*(1), 135-152. https://doi.org/10.1353/tho.1976.0042

Scotus, D. (1973). *Ordinatio*, *Liber II*, *Distinctiones* 1-3; (C. Balić et al., Eds.; Opera Omnia, Vol. 7). Typis Polyglottis Vaticanis. https://www.logic-museum.com/wiki/Authors/Duns_Scotus/Ordinatio/Ordinatio_II/D3/P1Q1#cite_note-5

Scotus, D. (1997). *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, *Libri VI–IX;* (G. Etzkorn et al., Eds.; Opera Philosophica, Vol. 4). The Franciscan Institute.

Studtmann, P. (2021). Aristotle's categories. In E. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition). https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-categories/

Sykes, R. D. (1975). Form in Aristotle: Universal or particular? *Philosophy, 50*(193), 311-331. https://www.jstor.org/stable/3749857

Wisnovsky, R. (2005). Avicenna and the Avicennian tradition. In P. Adamson & R. Taylor (Eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (pp. 92–136). Cambridge University Press.

Wisnovsky, R. (2011). Essence and existence in the eleventh- and twelfth-century Islamic East (Mašriq): A Sketch, in: Hasse, D. N.; Bertolacci, A. (Ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* (Scientia Greco-Arabica Vol. 7, pp. 27–50). De Gruyter.

Wisnovsky, R. (2013). Avicenna's Islamic reception. In P. Adamson (Ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays* (pp. 190–213). Cambridge University Press.

Forma de citar este artículo en APA:
Barria-Asenjo, N. A., Camargo-Castillo, J., Maiwald, F., Salas, G., Ayala-Colqui, J., & Vergara Muñoz, F. A. (2025). Battles of history and memory. A first general mapping of conceptions and proposals from Latin America and Europe. *Perseitas, 13*, 537-565. **DOI:** https://doi.org/10.21501/23461780.5229

BATTLES OF HISTORY AND MEMORY. A FIRST GENERAL MAPPING OF CONCEPTIONS AND PROPOSALS FROM LATIN AMERICA AND EUROPE

Batallas de la Historia y la memoria. Un primer mapeo general de concepciones y propuestas de América Latina y Europa

Research article

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5229

Recibido: June 7, 2025. Aceptado: July 8, 2025. Publicado: October 10, 2025

Nicol A. Barria-Asenjo[*]
Javier Camargo-Castillo[**]
Florian Maiwald[***]
Gonzalo Salas[****]
Jesús Ayala-Colqui[*****]
Francisco Alejandro Vergara Muñoz[******]

[*] Vicerrectoría de Investigación y Postgrado, Dirección de Investigación; Vicerrectoría Académica, Universidad de los Lagos, Chile. She is a Chilean researcher in Social Sciences and Humanities linked to the University of los Lagos in Chile. Psychologist. Author of essays, books and academic articles published in specialized/academic journals. Editor of special issues of scientific and academic journals in Latin America and Europe. Corresponsal author: nicol.barriaasenjo99@gmail.com, Orcid: https://orcid.org/0000-0002-0612-013X. https://scholar.google.com/citations?user=vCZhRcAAAAAJ&hl=es

[**] Tecnológico de Monterrey, México. Is a professor at the Tecnológico de Monterrey. He holds a Ph.D. in Humanistic Studies from the same institution, where he is a member of the Cátedra UNESCO de Ética, Cultura de Paz y Derechos Humanos. E-Mail: javier.camargo@tec.mx, Orcid: https://orcid.org/0000-0002-8484-8273. https://scholar.google.com.mx/citations?user=RBG4hZAAAAAJ&hl=es

[***] Rhenish Friedrich Wilhelm University of Bonn. Is a German philosopher and currently teaches at the University of Bonn. He holds a PhD in Philosophy. E-Mail: flomai1@gmx.de Orcid: https://orcid.org/0009-0004-7738-4433, https://scholar.google.com/citations?user=dM_V35MAAAAJ&hl=de

[****] Universidad Católica del Maule, Talca, Chile. Psychologist. PhD in Education. National Award of Psychology, Colegio de Psicólogos de Chile (2018). Maritza Montero Award, Interamerican Society of Psychology (2021). Professor of Doctorate in Psychology Universidad Católica del Maule; Principal Researcher Grant Fondecyt Regular 1211280. "Amanda Labarca: reader, writer and critic. Her intellectual trajectory in the literary and cultural field of the first half of the twentieth century in Chile". E-Mail: gsalas@ucm.cl Orcid: https://orcid.org/0000-0003-0707-8188, https://scholar.google.com/citations?user=feMshoAAAAAJ&hl=es

[*****] Universidad Científica del Sur, Lima, Perú. Is a professor and researcher at Universidad Científica del Sur, Lima, Peru. E-Mail: jesusayalaclq@gmail.com Orcid: https://orcid.org/0000-0002-9059-5401 https://scholar.google.com/citations?user=KX_mzasAAAAJ&hl=es

[******] Universidad de Buenos Aires, Argentina. Sociologist with a focus on social diagnosis from the University of Buenos Aires. His main area of interest is the Theory of State and Political Economy, but always crossed by a spirit of love for philosophy and rigor around, mainly, the work of Hegel and Marx. E-Mail: francisco0801@gmail.com Orcid: https://orcid.org/0000-0001-7492-7915, https://scholar.google.com/citations?user=0Yg6uCUAAAAJ&hl=en

OPEN ACCESS

Abstract

In this article we find a general mapping of diverse conceptions and fundamental notions to think the wide spectrum of history, historicity, historical time among other essential elements for our contemporaneity. Current politics, eclipsed by struggles and conceptual battles and their abstraction, requires attentive analysis of the historical movements of the present. Taking memory and history through a political lens, then, forces us to dispute the construction of the social order installed at a given social time. The objective of this paper is, first, to discuss how it is possible to conceive of memory and the emergence of novelty, particularly by delving into the ideas of Horkheimer and Arendt –since in her work as well, through the notion of "natality", memory becomes less an act of preservation and more an exercise of judgment, distinction, and action, which allows us to connect with the theme of political struggles over memory. This will enable us to situate the state of memory in terms of Europe. Subsequently, we aim to contrast this perspective and ground it in Latin America, where many countries have been victims of systematic human rights violations. These two scenarios are considered with the purpose of contrasting some particular conflicts and perspectives that are relevant to global dilemmas.

Keywords

Europe; Global Struggles; History; Latin America; Memory; Natality.

Resumen

En este artículo encontramos un mapeo general de diversas concepciones y nociones fundamentales para pensar el amplio espectro de la historia, la historicidad, el tiempo histórico entre otros elementos esenciales para nuestra contemporaneidad. La política actual, eclipsada por luchas y batallas conceptuales y su abstracción, requiere un análisis atento de los movimientos históricos del presente. Tomar la memoria y la historia a través de una lente política, entonces, nos obliga a disputar la construcción del orden social instalado en un determinado tiempo social. El objetivo de este trabajo es, en primer lugar, discutir cómo es posible concebir la memoria y la emergencia de la novedad, particularmente profundizando en las ideas de Horkheimer y Arendt -ya que también en su obra, a través de la noción de «natalidad», la memoria se convierte menos en un acto de preservación y más en un ejercicio de juicio, distinción y acción, lo que nos permite conectar con el tema de las luchas políticas por la memoria. Esto nos permitirá situar el estado de la memoria en términos de Europa. Posteriormente, nos proponemos contrastar esta perspectiva y aterrizarla en América Latina, donde muchos países han sido víctimas de violaciones sistemáticas de los derechos humanos. Estos dos escenarios son considerados con el propósito de contrastar algunos conflictos y perspectivas particulares que son relevantes para los dilemas globales.

Palabras clave

América Latina; Europa; Luchas Globales; Historia; Memoria; Natalidad.

Introduction

It is imperative to begin by noting that memory is not a natural, ahistorical, and asocial fact, much less an apolitical one. Generally, from the premises of a fetishized conceptuality, it might appear that remembering, that engaging in an act of memory, represents a personal and individual fact, relatively falsified by the biases, traumas, or affectivity of each subject. In this manner, collective memory would be nothing more than a subsequent addition that, whether in a conciliatory or conflictual way, would synthesize these individual memories. Furthermore, history would present itself as that discipline which, whether or not it begins with an effective critique of its sources, would preserve collective memory. That which we do not entirely remember would be rescued, purified, and secured by the historical discipline. Thus, to remember, it would suffice to read history books or trust in the prism of bourgeois subjectivity (Barria-Asenjo et al., 2023a).

However, historical discipline is far from constituting a neutral discourse. It would be more accurate to assert that the conflict inherent in the discipline of history is not merely a divergence of individual opinions and memories, but rather a social process of class conflict and overdetermined social structures. It involves recognizing in memory and in the discipline of history the expression, the relays, and the tactics of permanent social conflicts in which various collectivities—rather than individuals—attempt to inscribe their practices of hegemony, domination, and above all, emancipation. This is why, from this perspective, memory and the discipline of history invariably refer to ruptures, traumas, and discontinuities where the traces of irreducible political struggles become visible (Barria-Asenjo et al., 2023b; 2024).

Badiou (2007) has posited that the emergence of historical novelties, which he designates as "events" (*événement*) (p.179), not only reconfigures historical objectivity (the situations) but also individual mechanisms (the subjects). Only when the subject develops a practice of "fidelity" and unfolds the consequences of an event can they enter a new terrain, that of "truth", wherein memory and various forms of "knowledge" are reconfigured (2007, pp. 331–

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5229

334). Thus, memory does not merely constitute the passive and reactionary preservation of the past but would instead represent the subset of fidelity to an event (Badiou, 2009, pp. 54–58). In contrast to historicist accumulation, where "breaks" (*rupture*) and shifts in "problematics" (*problématiques*) remain imperceptible –to employ the terminology of one of Badiou's mentors, Althusser (1985, pp. 168, 170)–, Badiou encourages us to consider the historicity of breaks and, consequently, the rupture of memory: the manner in which certain events necessitate the subject's commitment to question the established order and to rethink, remake, and rematerialize history and memory (Barria-Asenjo et al., 2023).

This understanding of memory –which we could extrapolate to the so-called "French epistemology" (Peña-Guzmán, 2020, pp. 68–76)– sharply contrasts with the German hermeneutic tradition. Although it was relevant to emphasize, as Dilthey did, the difference between explaining (*erklären*) and understanding (*verstehen*) –in the sense that the human and social sciences (*Geisteswissenschaft*), including history, are not identical to a positivist natural science that seeks to quantify existence, since they are devoted to interpreting human experiences (*Erlebnis*) (Dilthey, 1976, p. 89)– we can say that, in this approach, political conflicts are conspicuously absent. Even when Heidegger radicalizes hermeneutics by extending it to all human existence and not limiting this to a particular discipline or set of disciplines –to exist is already to pre-theoretically understand our being possibilities– human existence (*Dasein*) possesses a historicity (*Geschichtlichkeit*) grounded in its temporality (*Zeitlichkeit*), such that it always exists temporally and must appropriate its concrete conditions:

> We shall call the development of understanding [*Verstehen*] interpretation [*Auslegung*]. In interpretation understanding appropriates what it has understood understandingly. In interpretation understanding does not become something different, but rather itself. Interpretation is existentially based in understanding, and not the other way around. Interpretation is not the acknowledgment of what has been understood, but rather the development of possibilities projected in understanding. (Heidegger, 2010, p.144)

Memory, then, would not be a faculty for recalling events but a mode of *Dasein* being-in-the-world where the past is not left behind but continues to shape our horizon of understanding. Gadamer (2004) takes up this idea and speaks of an "effectual history" (*Wirkungsgeschichte*) to emphasize how our understandings and interpretations are conditioned by the historical effects of tradition (pp. 311–318). Thus, memory would be a continuous dialogue with tradition. Nevertheless, the hermeneutic emphasis on tradition and continuity does not easily lend itself to a radical politics of rupture. While Heidegger's ontology of historicity displaces the Cartesian subject, it does not articulate a theory of ideological domination or political transformation. Similarly, Gadamer's model of understanding as a "fusion of horizons" (*Horizontverschmelzung*) tends to emphasize reconciliation rather than conflict (Gadamer, 2004, pp. 382–387). The past is retrieved to be integrated, not to be ruptured. Hence, while these thinkers offer a profound account of the temporality of existence, they remain distant from the kind of revolutionary reconfiguration of memory and subjectivity that Badiou and Althusser envision.

This tension between continuity and rupture, tradition and event, resonates with the critical concerns raised by thinkers such as Horkheimer and Adorno, who in *Dialektik der Aufklärung* foreground the role of historical reason in reproducing domination. For them, memory is both a site of resistance and a terrain captured by instrumental rationality. In their reading of fascism and mass culture, memory becomes standardized, emptied of critical content, and subordinated to the logic of repetition (Horkheimer & Adorno, 2002, pp. 8, 135). This aligns with the ethos of discontinuity: to remember is to resist the smooth narratives of progress that conceal suffering.

In this sense, the emphasis placed by Norbert Lechner (2015) in stating that memory is an intersubjective relationship becomes understandable: memory is always developed through communication with others and is always determined by a socio-temporal context. As such, memory will inevitably exist only in plural form, being a contested field where what is disputed is the meaning of the present in order to define the materials with which the future can be built.

Memory is simultaneously the construction of social time (Koselleck, 1979), which itself is a product of Modernity, in which modern society assumes the past as a product of human action while distancing itself from the contingency of both past and future. This distance is precisely what enables us to approach past and future as open temporalities that are malleable and available.

As both past and future emerge as open temporalities for subjects, the construction of memory and history will ultimately lead to questions about where we come from and where we are going. Therefore, what ultimately matters is the dispute over the meaning of social order.

The configuration of memory and future imaginaries is fundamentally conditioned by conceptions of political order. To dispute memory is, therefore, to recognize that subjects are constitutively constructed by their enemies (Monedero, 2024): we are, as political subjects, the result of the victories and defeats that have defined a certain socio-temporal landscape. Consequently, memory becomes the field of dispute wherein subjects seek to circumvent death by reappropriating the order's meaning, both inherited and emergent.

These theoretical insights find concrete elaboration in Latin American memory studies, particularly in the work of Eugenia Allier Montaño, Michael J. Lazzara, Elizabeth Jelin, Maristella Svampa and even Mauricio Berger.

For instance, Eugenia Allier Montaño (2016) develops the notion of "memory struggles" to analyze how collective memory is configured through conflict, negotiation, and resistance (pp. 33–47). She emphasizes that memory is not a passive recollection of the past but an active intervention in the present that opens the possibility of future transformation. Her work aligns with Badiou's theory of the event in underlining memory's performative and creative dimensions, while maintaining sensitivity to local contexts and actors. Moreover, her approach addresses how memory becomes institutionalized, contested, and reinscribed in political projects, often entangled in processes of democratization and justice.

Michael J. Lazzara's contributions (2021) bring narrative and cultural production into dialogue with memory politics in post-dictatorial Chile. He foregrounds testimonial practices and cultural interventions as vehicles through which subjects negotiate the legacies of state violence and the neoliberal transition. For Lazzara, memory is not static but mediated, aestheticized, and narratively constructed. Importantly, he identifies the emergence of a "second generation" of memory producers whose perspectives are shaped not by direct experience of dictatorship but by inherited trauma and contemporary sociopolitical conditions.

Maristella Svampa (2019) further contributes by linking memory to socio-environmental struggles, especially in contexts marked by neo-extractivism and dispossession. For Svampa, memory is not only about past atrocities but about ongoing forms of violence. She proposes the concept of "territorial memory", which ties memory practices to land, body, and ecology. This perspective introduces new temporalities and spatialities into the discussion, expanding the political stakes of memory.

Mauricio Berger (2014) adds finally to this field by examining how memory is constructed from below in rural and peripheral communities. He critiques the institutionalization and commodification of memory policies that often erase subaltern voices and impose standardized narratives. Berger emphasizes the importance of affective, situated, and embodied practices that disrupt official memorial regimes.

Given all of the above, the objective of this paper is, first, to discuss how it is possible to conceive of memory and the emergence of novelty, particularly by delving into the ideas of Horkheimer and Arendt –since in her work as well, through the notion of "natality", memory becomes less an act of preservation and more an exercise of judgment, distinction, and action, which allows us to connect with the theme of political struggles over memory (Arendt, 1998, pp. 8–9, 247). This will enable us to situate the state of memory in terms of Europe. Subsequently, we aim to contrast this perspective and ground it in Latin America, where many countries have been victims of systematic human rights violations (consider, for example, the symptomatic cases of Fujimori's

dictatorship in Peru or Pinochet's in Chile, whose political and ideological heirs, continue to manipulate memory to portray their governments as the pinnacle of "democracy". In Latin America, as previously observed, there exist particularly significant conceptualizations of memory that emphasize precisely the political dimension of remembering. Accordingly, we have structured our work into two principal sections: the first entitled "Memory, Projection, and Revolution: An Attempt to Locate Europe" and the second entitled "The Nexus Between History and Memory in Latin America in Socio-Political Problems".

"Memory, Projection and Revolution: An Attempt to Locate Europe"

The New and the Old

If we want to understand the current situation on the European continent in terms of the human (and also social) phenomenon of memory–or the ability to remember–it is worth recalling the distinction between the *old* and the *new* with reference to Hannah Arendt. In probably no other essay as in *The Crisis in Education* does Arendt (1954) express the normative foundations that underlie the founding of today's United States in such a concise way. Arendt argues that the labeling of the US as the *New World* does not merely serve as a descriptive marker to distinguish it from the *Old World*, i.e. Europe. Rather, according to Arendt, the concept of the *New World* expresses the idea that "a new order can be founded, and what is more, founded with full consciousness of a historical continuum, for the phrase "New World" gains its meaning from the Old World, which, however admirable on other scores, was rejected because it could find no solution for poverty and oppression" (Arendt, 1954, p. 3). If one places the thoughts from Arendt's essay, in which Arendt is primarily concerned with the problems of the US American education system, which she subjects to a concrete comparison with the European one (p. 7 ff.), in a broader context of Arendt's theoretical framework, it becomes clear that the *new* (and thus also the revolutionary) that Arendt talks about in her essay, refers to the concept

that Arendt summarizes under the term *natality* (*Gebürtlichkeit*). By using this term, Arendt does not want to draw attention exclusively to the empirically ascertainable fact of being born–a circumstance that is to be regarded as formative for both human and animal forms of existence and is therefore not genuinely human–but rather to the genuinely human ability to be able to have a formative influence on the environment by means of one's own power for taking action (for Arendt an epitome of freedom). Natality–metaphorically represented in human birth (Totsching, 2017, pp. 337–338)–stands for the genuinely human potential to bring something revolutionarily new into the old world–or in Arendt's words:

> The miracle that repeatedly interrupts the course of the world and the course of human affairs and rescues it from the corruption that sits within it as a germ and determines its movement as a "law" is ultimately the fact of natality, of being born, which is the ontological precondition for there being such a thing as action at all. (Arendt, 1981, p. 243, translated by the authors from the original German)

The *new*, which can create a *disruption of the existing*–and thus *a break with the old*–is thus always based on that mental disposition, it could be argued, which Horkheimer described as the *longing for the Wholly Other* (Verovšek, 2020, p. 216).

Longing and the Wholly Other

The *new*, which is to find its own practical realization by means of a revolution, can therefore only ever be fully understood in the light of an *old* that is perceived as deficient–since the memory of this old is often characterized by blatant forms of injustice (e.g. poverty on the former European continent) and thus implies a longing for a new social order to be realised in the future. This new–to put it in a nutshell–simultaneously represents an *other* that would like to see the currently prevailing social and political grievances abolished. To put it in Horkheimer's words, the longing for the *other*, which in most cases underlies the creation of the *new*, is fed by the hope that arises with regard to currently prevailing grievances and is specifically characterized by the fact that there is a moment that transcends these grievances, which eludes the immanence of the

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5229

given–however, and this is the crux of Horkheimer's argumentation, one can only refer to a feeling of *hope* in one's own practical actions, which is based on that transcendent moment, but not to a form of *reason* that attempts to derive that moment of transcendence (Nagl-Docekal, 2020, p. 664).

To put it in Horkheimer's own words:

> For metaphysics, Kant's most clearly formulated criticism applies to all ideas that thought they could designate an Absolute that underlies and transcends appearance. The positive nature of such ideas, above all the existence of an omnipotent, all-good God, which both theology and some of the great Enlightenment philosophers professed, cannot be logically substantiated more precisely than the absolute spirit, general will or nothingness. However a positive or negative unconditional that transcends the world of appearance presents itself, it contradicts the insight that all reality recognized by the mind owes itself to the intellectual functions of the subject and is thus itself to be understood as a questionable moment of appearance. The greater the progress, the more endangered not ... only faith, but the true longing for something better. This is precisely why all thinking and feeling that is not purely positivist is increasingly becoming a phenomenon of the childhood period of humanity, which is a decisive factor in the conscious and unconscious pessimism of the present. (Horkheimer, 2017, p. 9, translated by the authors from the original German)

At this point, Horkheimer could also be read as follows: The elimination of metaphysical forms of authority–which were originally characterized by a faith that transcended the earthly conditions perceived as deficient–has led to that authority, i.e. God, now being substituted by the *wholly other*. In other words: An absolute, which is characterized by a secularized form of theology and would like to see rampant social injustices subjected to negation (Nagl-Docekal, 2020, p. 660).

The longing for the *other* that Horkheimer refers to–according to the thesis to be developed in the following–is to be regarded as indispensable for any form of emancipatory thinking (and thus also for any form of emancipatory practice). So when Thatcher spoke of the dictum that there is no alternative to the neoliberal-capitalist system, the *wholly other*, which is apostrophized within the framework of critical-theoretical discourses, stands for the hope that such an alternative exists (Séville, 2018).

To return to Arendt, the fact of natality, which manifests itself on a political level in the process of revolution, can be interpreted as a practiced realization of this longing for the *other*. Thus, Arendt writes regarding the revolutionary process:

> You had the feeling that being free and starting something new were the same thing. And this mysterious human gift, the ability to start something new, obviously has something to do with the fact that each of us entered the world at birth as a newcomer. In other words: We can start something because we are beginnings and therefore beginners. Insofar as the ability to act and speak–and speaking is nothing more than another form of action–makes us political beings, and since acting has always meant setting something in motion that was not there before, birth, human birth as the equivalent of human mortality, is the ontological sine qua non of all politics. […] In any case, the chain of revolutions […] repeatedly shows us the eruptive new beginnings within the temporal and historical continuum. (Arendt, 2018, 37 ff., translated by the authors from the original German)

However, this longing for the *other,* which is to a certain extent an ideal precondition for the break with the old that is expressed in the principle of natality, is dependent on the basic assumption, to formulate it with reference to Zygmunt Bauman's earlier remarks, that every historical period in which people and societies find themselves is to be regarded as a situation with an open outcome (Bauman, 1976, p. 10). From the fact of this openness–which clearly distinguishes itself from teleological conceptions of historical progress–Bauman also deduces that the ability to imagine utopian visions of the future (which are preferable to the current state of society, which is perceived as deficient) is thus always dependent on the epistemic assumption of the contingency and changeability of the existing (p. 13). To clarify this with reference to the above considerations: The longing for the *other* that Horkheimer refers to–and which Bauman manifests in the anti-teleological and relativizing potential of utopian thinking–is capable of critically questioning the (supposed) lack of alternatives in the prevailing social framework. To be able to recognize the contingency of the prevailing historical and social conditions, it is necessary to realize one's own historical embeddedness, which Horkheimer once formulated in one of the founding texts of critical theory: *Traditional and Critical Theory*. More concretely, the fact that one's own research activity and thus the process of gaining scientific knowledge that one carries out oneself often contributes indirectly to the reproduction of social totality (Horkheimer, 2020, p. 15).

Projections and Longing

Whether it is a question of the concept of the old or the new as formulated by Arendt (whereby the *new* in this context, as already explained, is always to be seen as an ideal alternative to the old): the ability to create something revolutionary always presupposes–to use Freud's term–specific forms of projection. Freud emphasizes the following about the phenomenon of projection:

> According to our well-founded assumption, the conflicting feelings–tender and hostile–towards the now deceased both want to assert themselves at the time of loss, as grief and as satisfaction. There must be a conflict between these two opposites, and since one of the opposing partners, the hostility, is unconscious–in whole or in greater part–the outcome of the conflict cannot consist in a subtraction of the two intensities from each other with conscious utilization of the surplus, for example, as one forgives a loved one for an offence suffered by her. Rather, the process takes place through a special psychic mechanism, which in psychoanalysis is known as projection. The hostility, of which one knows nothing and does not want to know anything, is thrown out of one's inner perception into the outer world, detached from one's own person and shifted onto the other. (Freud, 1940, p. 79)

Whether it is the conceptualization of utopian visions of the future or–of even greater relevance in this context–the *retrotopian* longing (Bauman, 2017, pp. 9–10) for a supposedly better past, which in turn represents a distorted form of memory: socially prevalent grievances can cause societies to fall prey to collective forms of projection, which in turn can be both constructive and destructive in nature. According to Freud, the phenomenon of projection should initially be seen as a psychological process that can already be found in early tribal societies–a circumstance that can be illustrated in particular by the mourning ceremonies prevalent in these tribal societies. Freud argues, the assumption that the dead can become malevolent demons illustrates that a possible hostility felt towards the dead on an unconscious level is subsequently externalized and projected onto the dead. Freud adds, however, that the externalization of this emotional conflict should itself be seen as an anthropological characteristic that runs through the entire course of human development (1940, pp. 9-10).

Where does Europe stand?

Looking at the current geopolitical situation on a global level, the question inevitably arises–in the light of the above considerations–as to what extent Europe needs to reinvent itself.

One need not only think of Putin's increasingly autocratic Russia, which culminated in the brutal war of aggression against Ukraine. Donald Trump's recent blunt threats to annex Greenland or the Panama Canal by military force if necessary (Keating, 2025) also show that we have arrived in the age of an authoritarian form of capitalism.

The question that inevitably arises in this context is how Europe should position itself amid this new geopolitical power structure. The whole problem becomes even more visible when you consider that many countries–including many EU countries–are currently also undergoing a revolution (in the best Arendtian sense). However, a revolution from the right – one just has to take a look at Austria, where Herbert Kickl will probably soon be the new chancellor, the situation in France or–to name just a few examples among many–the rise of the AfD in Germany. These developments clearly show that revolutions are not only dependent on specific forms of collective projection, but also that the question of whether they are progressive or regressive revolutions depends to a large extent on the form of projection on which these revolutions themselves are based.

This brings us to the relevant political-theoretical triad between *memory*, *projection* and *revolution* which is helpful to understand the peculiar historical configuration in which Europe currently finds itself. Thus, a key question is whether the grievances currently being identified, which are emerging on a global level, enable Europe to seek the solution within the *wholly other*, which is to be located in a future characterized by openness. Or whether the European states are projecting the solution into a supposedly better (unprecedented) past–in line with Zygmunt Bauman's concept of *retrotopia* (Bauman, 2017, pp.

9–10). Whether Europe submits to authoritarian capitalism in the 21st century or strives for a more progressive and just future depends to a large extent on the lessons Europe is willing to learn from the past.

The Nexus Between History and Memory in Latin America in Socio-political Problems

Socio-political problems and conflicts arising from the intersection of history and memory in Latin America have been highly diverse both in the past and present. To address this relationship, the following approach will be taken. First, the significance of memory as a contested space and a political issue will be discussed, briefly outlining the context in which memory studies emerged in Latin America, their trends and future directions, as well as some of their interrelations. This section concludes with an examination of oral history as a bridge between history and memory in Latin America, allowing the inclusion of voices that have been excluded, as well as the study of socio-environmental conflicts as special cases that illustrate the connection between multiple historical conflicts and the memory of environmental struggles as a possibility for democratic transformation.

The importance of memory lies in the effort to understand and create different narratives in a geographical region such as Latin America, characterized by various historical forms of violence. Marisa González de Oleaga and Carolina Meloni, in their introduction to a dossier on the topographies of memory, argue that given Latin America's past, there is a collective need to remember in order to imagine the present and the future (González de Oleaga & Meloni González, 2019, p. 6). However, this collective need is something in dispute, as it is embroiled in struggles over different partisan interests, making memory a political matter. In this sense, it becomes crucial to construct memory critically and from diverse spaces and actors, rather than solely through official narratives (p. 6).

Eugenia Allier Montaño (2016) notes that, on a global scale, there are multiple reasons for the rise of memory studies. Some of these include globalization processes and the feeling of lost identity, the need to heal past wounds, the redefinition of public space through the inclusion of marginalized groups, responses to the authoritarian regimes of the 20th century, economic shifts in the post-war period, and later, the end of the Cold War and the collapse of communist regimes. In Latin America, the rise of memory studies is primarily linked to the transition away from dictatorial regimes (pp. 36–37). According to Allier Montaño, two major conflicting narratives of memory exist: the memory of denunciation, which seeks to expose impunity and highlight ongoing wounds, and the memory of praise, which attempts to justify past actions (p. 38). Some examples she provides regarding the memory of denunciation include works by Luis Roninger, Leonardo Senkman, and María Antonia Sánchez in Paraguay; Samantha Quadrat in Brazil; Allier Montaño in Uruguay; Steve Stern and Candina Polomer in Chile; Emilio Crenzel in Argentina; Torres-Vivas and Julieta Rostica in Guatemala; Eduardo Reyes, Alberto Martín Álvarez, and Jorge Juárez Ávila in Central America; Jefferson Jaramillo in Colombia; and various scholars in Mexico who have studied the 1968 student movement (pp. 39–40).

An important reference for understanding memory studies in Latin America is the work of Michael J. Lazzara (2021), who maps its origins and trajectories into two waves. The first wave, in the 1980s, "took a special interest in the Freudian tone that post-dictatorial thought was adopting while emphasizing the work of mourning and the fate of the 'defeated' left" (p.33). Lazzara identifies the work of Idelber Avelar, Nelly Richard, Alberto Moreiras, Beatriz Sarlo, and Guillermo O'Donnell within this wave (pp. 33–34). The second wave emerged in the late 1990s, with the project *Collective Memory of Repression* ("Memorias de la Represión"), led by Elizabeth Jelin, Carlos Iván Degregori, Eric Hershberg, and Steve J. Stern. This initiative not only resulted in publications but also contributed to the establishment of academic programs (p.34). Lazzara highlights that this project played a crucial role in enabling intellectual dissidents to return to university spaces (p. 35). From there, memory studies expanded beyond the Southern Cone, revealing the need for new theoretical frameworks (p. 37). For Lazzara, the future of memory studies involves engaging with questions of politics, identity, and rights, but

also incorporating non-institutional political dimensions such as emotions (p. 51). Thus, memory studies are inherently political; they are not merely an exercise in deconstruction, nor should they focus solely on defeat and tragedy, but rather, they open up possibilities for action and transformation. As Lazzara states, "Memory must be more than a policy of condemning violence; it must serve as the very foundation for creatively thinking about political change in transitioning societies" (p. 52).

To envision the future of memory studies, Lazzara (2021) suggests shifting the focus away from Latin American capitals, broadening the range of subjective experiences, and linking dictatorships and civil conflicts to broader frameworks such as racism and colonialism so that they are not understood as isolated episodes of violence (p. 53) but as something that even inspires the way in which development is conceived (Borsani, 2024, p. 53).

The relationship between history and memory has given rise to various interconnections. Nubia Yanet Gómez, along with other researchers, argues that history is not limited to the accounts of major actors, institutions, or prominent figures (Gómez et al., 2019, p. 213). Instead, "history is a dynamic field that uses the study of the past as an excuse to interpret contemporary society, establishing a dialogical relationship between past and present" (p. 214).

Meanwhile, memory is seen as the matrix or raw material of history, forming a living connection with the past through sensory experiences. Through testimony, memory amplifies the voices of victims and marginalized individuals (Gómez, et al., 2019, p. 216), who in Latin America have historically included Indigenous peoples, women, popular sectors, peasants, artisans, victims of violence, LGBTQ+ individuals, children, migrants, and environmental activists.

For Rossana Cassigoli Salamón (2010) there are several differences between history and memory, arguing that memory is associated with what is not necessarily written—it is almost immaterial and layered with emotions that exist within shared experience (p. 97). Memory is constructed through different fragments and types of moments (p. 97). Following Michel de Certeau, history, on the other hand, is more closely linked to writing; it appears to be a

produced entity that seeks a degree of uniformity through "historiographical operations" that accept or reject certain elements (pp. 99–100). For Cassigoli, while history also seeks to understand lived experiences, the key difference is that it does not focus on broad regularities but rather on individual singularities and the possibility of constructing alternative narratives, highlighting its creative rather than productive nature (p. 98).

Oral history serves as a crucial bridge between history and memory. This is evident in the book *Caminos de historia y memoria en América Latina* (2011), edited by Gerardo Necoechea and Antonio Torres Montenegro, which illustrates how oral history contributes to the "democratization of historical production and themes" (p. 3). As Necoechea emphasizes, it is not merely about making the invisible visible but about understanding the mechanisms of invisibility itself.

Thus, there are other categories, such as the *barrio* (neighborhood), that allow for an understanding not only of how space is experienced through different narratives and affective perspectives (Barela, 2011, pp. 5–13), but also of how various community projects are articulated (Daza Pérez et al., 2011, pp. 229–243). Regarding the construction of political memory, seemingly marginal figures, such as union leaders, embody the oppressions and negotiations to which workers are subjected (Camarena Ocampo, 2011, pp. 15–26). Likewise, through oral history and the reconstruction of collective testimonies, it is possible to understand the motivations that led both men (Goicovic Donoso, 2011, pp. 59–82) and women (Pensado Leglise, 2011, pp. 217–228) to join different forms of militancy and to recover testimonies of how various sources of violence, such as that of the dictatorial past, were endured (Kotler, 2011, pp. 97–115).

Among the vast array of socio-political problems and conflicts in Latin America, environmental conflicts and struggles hold particular significance for two reasons: they reveal the interconnectedness of conflicts across different spheres and offer alternative political formations through memory. According to authors like Ruggerio et al. (2022), environmental conflicts in Latin America reflect various tensions, including the clash between environmental awareness and neoliberal policies that treat nature as a resource for development (p.

12). These conflicts also expose inequalities in the distribution of benefits and negative consequences of resource exploitation (Pérez-Rincón, 2022, p. 74). Furthermore, environmental conflicts transcend local scales, interacting with global dynamics, not only in terms of resource interests but also through links with international environmental justice networks (p. 74).

In Argentina, there are socio-environmental conflicts related to forest protection, pollution from landfills and waste disposal sites, wetlands, uranium mining, forest fires, stream contamination, hydrocarbon extraction, and privatization. In Brazil, socio-environmental conflicts arise from deforestation, plastic waste pollution, floods, and historical droughts. In Mexico, in addition to cases similar to those mentioned above, there are environmental conflicts related to resistance against megaprojects and the murders of environmental defenders.

According to Maristella Svampa (2019), socio-environmental conflicts in Latin America must be contextualized within a phase of *neo-extractivism*, understood as a development model based on the overexploitation of natural territories, which is also linked to increased violence against environmental activists, criminal territorialities, state and paramilitary violence, as well as patriarchal violence (pp. 69–89).

In this scenario, from a memory perspective, the study of environmental struggles is crucial. According to Zapata Campos and Benítez González, socio-environmental conflict in Latin America is characterized by how communities, upon becoming aware of real or potential environmental damage, take action to defend themselves. However, in these conflicts, the authors point out, there is an "asymmetry between the disputing actors, considering economic factors as well as access to information and the media" (Zapata Campós & Benítez González, 2024, p. 358). For these authors, many socio-environmental conflicts occur within a context of extractivism that causes ecological damage, disrupts social coexistence, results in irreversible losses in biodiversity and pollution, and is linked to violence through dispossession. Additionally, it can be associated with authoritarian governmental stances and disproportionately affect the most vulnerable groups, such as women, reinforcing social patriarchy (p. 359).

According to Zapata Campos and Benítez González, memory contributes to a human rights approach in addressing violent conflicts; moreover, it can serve as a form of symbolic reparation for victims and as a means of transforming the future (p. 360). From their study of the Chilean case, the authors highlight several key aspects of the role that memory can play in socio-environmental conflicts, including: the importance of recognizing socio-environmental issues and healing damaged memories (pp. 368–370); framing socio-environmental conflicts within a "history of territorial colonization" in which capitalist expansion occurs at the expense of non-capitalist spaces—thus, merely exposing structural contradictions is insufficient without concrete actions from the affected territories (pp. 371–374); and viewing memory as a working tool that can be revisited rather than as a fixed entity that obscures conflicts and normalizes rights violations under the justification of development (pp. 377–378).

According to Mauricio Berger in the 21st century, Latin America faces a wave of accumulation by dispossession, manifested in mega-mining projects, agribusiness, and large-scale energy ventures (2014, p. 194). However, environmental struggles have also formed networks of resistance from which collective memory can emerge, constructed through shared meanings (p. 194). As representative cases of resistance networks, Berger highlights in Mexico the *Asamblea Nacional de Afectados Ambientales* (ANNA), in Brazil the *Red Brasileña de Justicia Ambiental* (RBJA), and in Argentina the *Unión de Asambleas Ciudadanas* and *Redes de Pueblos Fumigados.* According to Berger (2014):

> In these three experiences of network formation, common denominators include the self-organization of a diverse range of actors, the convergence of individuals, collectives, discourses, and institutions interwoven in multiple actions for the defense of rights—rather than the definition of a political program—through a shared understanding of the causes and perpetrators of the problems, alternative courses of action, and the notions of justice and political participation at stake. (p. 201)

In relation to memory, the study of these experiences makes it possible to visualize resistances, foster the exchange of knowledge among different actors, and encourage mutual support through mapping conflicts and injustices, creating maps of diseases and deaths, constructing collective identity, shaping

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5229

memory as collective action, and developing "trans-scalar narratives" that articulate different levels—from the local to the regional and global Berger, 2014, pp. 198-200). More broadly, these processes link memory with creativity as resistance, opening new possibilities for action and transformation.

In a previous article, Mauricio Berger (2012) also emphasized the importance of these environmental struggle networks in creating alternative institutions through intelligence. They achieve this through an *instituent and destituent* exercise of power—denouncing the absence of institutions that should be responsible for addressing these issues, while simultaneously formulating democratic declarations, environmental policies with the participation of affected communities, and even laws and regulations (Berger, 2012, p. 118). Berger concludes:

> It is not about thinking of creativity in terms of novel forms of political action compared to other traditional or old practices, but rather in relation to the destituent force against the established order at the level of the State and the market, and their encroachment on rights. The meaning of creativity here is distinctly experimental and tied to the constituent power that rights struggles, and environmental justice put into play. (Berger, 2012, p. 131)

Conclusions

In this article we find a general mapping of diverse conceptions and fundamental notions to think the wide spectrum of history, historicity, historical time among other essential elements for our contemporaneity. Current politics, eclipsed by struggles and conceptual battles and their abstraction, requires attentive analysis of the historical movements of the present (Barria-Asenjo, 2024).

It is the rupture and fissure of historical time, as well as its folds and porosities that must be analyzed in order to understand the historical process that configures, constructs and modifies the material, economic, psychological and social conditions of our century. That which summons history is nothing more than taking a political position and committing oneself to the socio-political struggles of our era (Barria-Asenjo et al., 2020; 2022; 2023c).

At this point in our conceptual journey, we can affirm that when we consider memory and history not as merely individual facts, but as always open social and political processes, the different currents and authors we analyze, despite their divergences and differences, can be interpreted as part of a continuum (Barria-Asenjo et al., 2023d).

The capacity to generate this new conceptual amalgam stems from the assumption that engaging with history and memory ultimately amounts to nothing other than struggling for the constitution of specific collective subjects that dispute the meaning of reality, taking charge of the traces inscribed within them and their meanings (Ricœur, 2004).

From here we must understand Fanon's (1963) statement when he affirms that the past must be used with the intention of opening the future, inviting action and founding new hopes. García Linera (2008) condenses the above in his understanding that the future will always appear as an unusual invention of a common will that escapes all previously prescribed routes: taking memory and history through a political lens, then, forces us to dispute the construction of the social order installed at a given social time. Because, we must remember, order is the limit between inclusion and exclusion (Lechner, 2015).

The pending task is to build analyses focused on the construction of concepts attentive to the present time and the gears of history that are in motion. The rapid displacement of the neoliberal mantle, as well as the rapid proliferation of conceptual struggles, leave politics and therefore history and memory in obscure places and trace a complex theoretical-conceptual labyrinth that must be traversed.

Declaration of authorship contribution

Nicol A. Barria-Asenjo. Investigadora principal, contribuyó a la redacción conceptual y metodológica, la estructuración y la edición final del artículo.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5229

Javier Camargo-Castillo, Florian Maiwald, Gonzalo Salas, Jesús Ayala-Colqui Francisco Alejandro Vergara Muñoz, coinvestigadores, desarrollaron el aparato conceptual y las líneas de pensamiento que sustentan y recorren el artículo, apoyando también la edición final. El presente artículo es fruto de un trabajo colectivo en el cual todos los investigadores contribuyeron en igual medida a la cristalización de la investigación.

Conflict of Interest

The authors declares no conflict of interest with an institution or association of any kind. Likewise, the Universidad Católica Luis Amigó 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

Allier Montaño, E. (2016). América Latina: la denuncia y el elogio del pasado reciente, memorias confrontadas a través de algunos casos nacionales [Latin America: The denunciation and the compliment of the recent past, confronted memories through certain national cases]. *Ciudad Paz-ando, 8*(2), 33–47. https://doi.org/10.14483/udistrital.jour.cpaz.2015.2.a02

Althusser, L. (1985). *For Marx*. Verso.

Arendt, H. (1954). *The Crisis in Education*. https://thi.ucsc.edu/wp-content/uploads/2016/09/Arendt-Crisis_In_Education-1954.pdf

Arendt, H. (1981). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Piper Verlag. (German Version of *The Human Condition*).

Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. University of Chicago Press.

Arendt, H. (2018). *Die Freiheit, frei zu sein*. Dtv. (German Version – translated from German to English by the authors).

Badiou, A. (2007). *Being and Event*. Continuum.

Badiou, A. (2009). *Logics of Worlds*. Continuum.

Barela, L. (2011). Barrio y memoria: diferentes modos de ocupar el espacio urbano [Neighborhood and memory: different ways of occupying urban space]. En G. Necoechea & A. Torres Montenegro (Eds.), *Caminos de historia y memoria en América Latina* (pp. 5–13). Imago Mundi.

Barria-Asenjo, N. A., Pavón-Cuellar, D., Cabrera, J., Aguilera Hunt, R., Letelier, A., & Uribe Muñoz, J. (2020). Para interpretar la insurrección chilena de octubre: Slavoj Žižek y la teoría del acto ético-político [To interpret the Chilean insurrection of October: Slavoj Žižek and the theory of the political-ethical act]. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, *23*(3), 283-294. http://dx.doi.org/10.5209/rpub.71299

Barria-Asenjo, N. A., Žižek, S., Scholten, H., Pavón-Cuellar, D., Salas, G., Cabeza, O. A., Huanca Arohuanca, J. W., & Aguilar Alcalá, S. J. (2022). Returning to the past to rethink socio-political antagonisms: mapping today's situation in regards to popular insurrections. *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, *24*(1), 15. https://doi.org/10.7771/1481-4374.4295

Barria-Asenjo N. A., Medina Polo S. A., Kim W., Pospihalj D., Bristow D., Willems B., Salas. G., Letelier A., Caycho-Rodriguez T., Vergara Muñoz F. A., & Ayala-Colqui J. (2023). Naming and Fidelity of Truth: Rethinking Revolutionary Politics and Localizing, Delocalizing or Relocalizing the Void in Alain Badiou's Philosophy. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, *26*(3), 279-290. https://doi.org/10.5209/rpub.92131

Barria-Asenjo, N. A., Pavón-Cuéllar, D., Scholten, H., Cabrera Sánchez, J., Gallo Acosta, J., Huanca-Arohuanca, J. W., Letelier, A. S., Gurski, R., Salas, G., Caycho-Rodríguez, T., León, A., & Ayala-Colqui, J. (2023a). Estudios históricos y sociales sobre el trauma colectivo. Revisitando los efectos de la violencia política en contextos latinoamericanos [Historical and

Social Studies on Collective Trauma. Revisiting the Effects of Political Violence in Latin American Contexts]. *Aisthesis*, (74), 172-195. http://dx.doi.org/10.7764/aisth.74.9

Barria-Asenjo, N. A., & Zizek, S. (2023b). What is psychoanalysis today? A critique of psychoanalytic theory and clinic from the philosophical point of view. Manuscript in press, in RHV, August 2023.

Barria-Asenjo, N. A., Žižek, S., Willems, B., Perunović, A., Salas, G., Balotol Jr, R., & Ayala-Colqui, J. (2023c). Redefining the Common Causes of Social Struggles: An Examination of the Antinomies of Value, Labor and Subsumption. *International Journal of Political Philosophy/Las Torres de Lucca*, *12*(2). https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/84516

Barria-Asenjo, N. A., Žižek, Slavoj, Cabrera Sánchez, J., Perunović, A., Balotol Jr, R., Rengifo-Castañeda, C. A., Salas, G., Caycho-Rodriguez, T., & Ayala-Colqui, J. (2023d). Freedom, History and the Subject of the Unconscious. Theoretical Contributions to the Ideological Study. *Revista de humanidades de Valparaíso*, (23), 69-89. https://dx.doi.org/10.22370/rhv2023iss23pp69-89

Barria-Asenjo, N. A. (2024). La renovación conceptual de la noción ideología en la producción teórica-política. Una aproximación a la construcción de conceptos en la filosofía-política del siglo XXI [The Conceptual Renewal of the Ideology Notion in Theoretical-Political Production. An Approach to the Construction of Concepts in the Philosophy-Politics of the 21st Century]. *Discusiones Filosóficas*, *25*(44), 183–204. https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/discusionesfilosoficas/article/view/9699/7752

Barría-Asenjo, N., Žižek, S., Maiwald, F., Medina Polo, S. A., Camargo-Castillo, J., Vergara Muñoz, F. A., & Ayala-Colqui, J. (2024). The Conceptual Renovation of Class Consciousness, Revolution and Violence: Reflections Concerning the Actuality of Georg Lukács' Work. *Revista de Estudios Sociales*, (90), 135-155. https://doi.org/10.7440/res90.2024.09

Bauman, Z. (1976). *Socialism: The Active Utopia*. Allen and Unwin.

Bauman, Z. (2017). *Retrotopia*. Suhrkamp.

Berger, M. (2012). Justicia ambiental en América Latina. Inteligencia colectiva y creatividad institucional contra la desposesión de derechos [Environmental justice in Latin America. Collective intelligence and institutional creativity against the dispossession of rights]. *e-cadernos CES, 17*, 112–135. https://doi.org/10.4000/eces.1128

Berger, M. (2014). Redes de luchas ambientales en América Latina: Problemas, aprendizajes y conceptos [Environmental struggle networks in Latin America. Problems, lessons learned, and concepts]. *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*, (76), 193–218.

Borsani, M. E. (2024). Trazos de neocolonialismo académico en Argentina en el pasado reciente y en el presente inmediato [Traces of Academic Neocolonialism in Argentina in the Recent Past and Immediate Present]. *En-Claves del Pensamiento*, (36), 85–104. https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i36.678

Camarena Ocampo, M. (2011). La cultura clientelar en un barrio obrero: La Fama Montañesa en la segunda mitad del siglo XX [Clientelism in a working-class neighborhood: La Fama Montañesa in the second half of the 20th century]. En G. Necoechea & A. Torres Montenegro (Eds.), *Caminos de historia y memoria en América Latina* (pp. 15–26). Imago Mundi.

Cassigoli Salamón, R. (2010). Memoria, historia y praxis [Memory, history, and praxis]. *Historia, Antropología y Fuentes Orales, 44*, 97–112.

Daza Pérez, D. P., Becerra González, F., Castro Bueno, F., & Ortiz Fonseca, J. P. (2011). El barrio Nuevo Chile: Una escuela de aprendizaje [The Nuevo Chile neighborhood: A school for learning]. En G. Necoechea & A. Torres Montenegro (Eds.), *Caminos de historia y memoria en América Latina* (pp. 229–241). Imago Mundi.

Dilthey, W. (1976). *Selected Writings*. Cambridge University Press.

Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. Groove Press.

Freud, S. (1940). *Totem und Tabu*. Imago Publishing Co. (translated by the authors from the original German).

Freud, S. (1940). *Gesammelte Werke. Neunter Band. Totem und Tabu*. Imago Publishing Co., Ltd, 1940. (translated by the authors from the original German).

García Linera, Á. (2008). *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* [The power of the common people. Collective action and indigenous, working-class, and popular identities in Bolivia]. CLACSO y Prometeo Libros.

Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and Method*. Bloomsbury.

Goicovic Donoso, I. (2011). Militancia revolucionaria y construcción de identidad: El caso de Aníbal y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria MIR (Chile) [Revolutionary militancy and identity construction: The case of Aníbal and the Revolutionary Left Movement MIR (Chile)]. En G. Necoechea & A. Torres Montenegro (Eds.), *Caminos de historia y memoria en América Latina* (pp. 59–82). Buenos Aires: Imago Mundi.

Gómez, N. Y., Acuña Rodríguez, O. Y., & Bautista, A. F. (2019). Historia y memoria: casi 10 años consolidando comunidad historiográfica [Historia Y MEMORIA: almost 10 years consolidating a historiographic community. An overview from bibliometry]. Una mirada desde la bibliometría. *Historia y Memoria, (20)*, 209–247. https://doi.org/10.19053/20275137.n20.2020.9558

González de Oleaga, M., & Meloni González, C. N. (2019). Topografías de la memoria: De usos y costumbres en los espacios de violencia en el nuevo milenio [Topographies of memory: Customs and traditions in spaces of violence in the new millennium]. *Kamchatka. Revista de Análisis Cultural, (13)*, 5–9. https://doi.org/10.7203/KAM.13.14391

Heidegger, M. (2010). *Being and Time*. State University of New York Press.

Horkheimer, M., & Adorno, T. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford University Press.

Horkheimer, M. (2017). *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. https://cominsitu.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/07/horkheimer-die-sehnsucht-nach-dem-ganz-anderen.pdf

Horkheimer, M. (2020). *Traditionelle und kritische Theorie*. (Ed. F. Vogelmann). Reclam. (Digital Document, not paginated).

Keating, J. (2025, marzo 4). Trump wants to buy Greenland. That's Actually Happened Before. *Vox*. https://www.vox.com/world-politics/394464/trump-greenland-purchase

Koselleck, R. (1979). *Vergangene Zukunft*. Suhrkamp Verlag.

Kotler, R. I. (2011). Memoria y testimonios: El pasado dictatorial desde el presente de los militantes del movimiento de derechos humanos en Tucumán [Memory and testimonies: The dictatorial past from the present perspective of human rights activists in Tucumán]. En G. Necoechea & A. Torres Montenegro (Eds.), *Caminos de historia y memoria en América Latina* (pp. 97–115). Buenos Aires: Imago Mundi.

Lechner, N. (2015). *Obras IV. Política y subjetividad*. Fondo de Cultura Económica y FLACSO México.

Lazzara, M. J. (2021). El giro de la memoria en América Latina: Trayectorias, desafíos, futuros [The shift in memory in Latin America: Trajectories, challenges, futures]. En J. Poblete (Ed.), *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos*. CLACSO.

Monedero, J. C. (2024). *Política para indiferentes. El desgobierno de las palabras* [Politics for the indifferent. The mismanagement of words]. Fondo de Cultura Económica.

Nagl-Docekal, H. (2020). Nach einer erneuten Lektüre: Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 68*(4), 659–681. https://doi.org/10.1515/dzph-2020-0046

Necoechea, G., & Torres Montenegro, A. (Comps.). (2011). *Caminos de historia y memoria en América Latina* [Paths of history and memory in Latin America]. Imago Mundi.

Pensado Leglise, P. (2011). Memorias de la experiencia política de cinco mujeres latinoamericanas de izquierda [Memoirs of the political experiences of five Latin American women on the left]. En G. Necoechea & A. Torres Montenegro (Eds.), *Caminos de historia y memoria en América Latina* (pp. 217–228). Buenos Aires: Imago Mundi.

Peña-Guzmán, D. M. (2020). French historical epistemology: Discourse, concepts, and the norms of rationality. *Studies in History and Philosophy of Science, 79*, 68–76. https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2019.01.006

Pérez-Rincón, M. A. (2022). Caracterizando los conflictos ambientales en Colombia: Un estudio a partir del Atlas Global de Justicia Ambiental [Characterizing environmental conflicts in Colombia: A study based on the Global Atlas of Environmental Justice]. En Ruggerio, C. A., Bruno Besana, P., Paneque-Gálvez, J., & Suárez, F. M. (Eds.), *Los conflictos ambientales en América Latina III.* Universidad Nacional de General Sarmiento/UNAM.

Ricœur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting*. University of Chicago Press.

Ruggerio, C. A., Besana, P. B., Paneque-Gálvez, J., & Martín Suárez, F. (Eds.). (2022). *Los conflictos ambientales en América Latina III*. Universidad Nacional de General Sarmiento/UNAM. https://doi.org/10.22201/ciga.9789876306010e.2022

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina* [The frontiers of neo-extractivism in Latin America]. Calas Maria Sibylla Merian Center.

Séville, A. (2025, January 16). There is no Alternative: Wie das TINA-Prinzip unseren Spielraum einschränkt. *Deutschlandfunk Kultur*. https://www.deutschlandfunkkultur.de/astrid-seville-there-is-no-alternative-wie-das-tina-prinzip-100.html

Totsching, W. (2017). Arendt's notion of natality: An Attempt at Clarification. *Natality Arendt – A clarification*, 330.

Verovšek, P. J. (2020). Memory, Narrative, and Rupture: The Power of the Past as a Resource for Political Change. *Memory Studies, 13*(2), 208–222. https://doi.org/10.1177/1750698017720256

Zapata Campós, F., & Benítez González, J. (2024). La memoria: un instrumento para la comprensión del conflicto socioambiental. Una aproximación al caso chileno [Memory: a tool for understanding socio-environmental conflict. An approach to the Chilean case]. *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña (HALAC), 14*(3), 375–384. https://doi.org/10.32991/2237-2717.2024v14i3.p357-384

Forma de citar este artículo en APA:
Zapata Tamayo, D. O. (2025). El deseo de Schopenhauer: una cuestión ontológica. *Perseitas, 13*, 566-592.
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5150

EL DESEO EN SCHOPENHAUER: UNA CUESTIÓN ONTOLÓGICA[a]

Desire in Schopenhauer: an ontological matter

artículo de reflexión derivado de investigación
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5150

Recibido: marzo 13 de 2025. Aceptado: julio 28 de 2025. Publicado: diciembre 11 de 2025

David Oswaldo Zapata Tamayo[*]

Resumen

El texto busca establecer las características ontológicas definidas por Schopenhauer frente al deseo subjetivado. La categoría principal de la investigación es el deseo y la problematización en torno a su causa, cuyas características son la angustia existencial y la volición como búsqueda. Se emplea el método crítico-hermenéutico para identificar y comentar los pasajes relevantes en el análisis de los aportes metafísicos en las obras de Schopenhauer, especialmente *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *El mundo como voluntad* y representación, así como algunos fragmentos inéditos. Como resultado, se establecen las características propias del pensamiento del filósofo frente al deseo entendido como una realidad ontológica que se manifiesta como causa-efecto y como fuerza somatizada de la acción del sujeto. Con ello, se abre también la posibilidad de estudiar los antecedentes conceptuales del psicoanálisis lacaniano al establecer el objeto-causa del deseo como una apetencia comprendida por la autoconsciencia.

[a] Artículo de reflexión derivado de investigación, realizado en el marco de la tesis doctoral "Dioniso como deseo y voluntad: correlación entre las ontologías de Schopenhauer y Nietzsche desde la analítica lacaniana". Universidad Pontificia Bolivariana, grupo de investigación Epimeleia, línea Ética y Antropología Filosófica.

[*] Candidato a Doctor en Filosofía y Magister en Educación. Docente de Filosofía, Teología y del Departamento de Identidad Amigoniana en la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Investigador y miembro del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación en métodos y conocimiento teológico. Correo electrónico: dzapata647@gmail.edu.co. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0240-5530

OPEN ACCESS

Palabras clave

Cuádruple raíz; Deseo; Etiología; Objeto-causa; Ontología; Schopenhauer; Voluntad.

Abstract

The text aims to establish the ontological characteristics of the subjectivized desire defined by Schopenhauer. The research's main category is the desire, and the problematization of its cause, characterized by the quest of the existential anguish and volition. The critical-hermeneutic method is used to find and comment on relevant passages in the analysis of the metaphysical contributions in Schopenhauer's works, especially: On the *Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* and *The World as Will and Representation,* and in some unpublished fragments. As a result, the text establishes the characteristics of the philosopher's thought regarding the desire understood as an ontological reality manifested as the cause-effect and the somatized force of the subject's action. This text also opens the possibility of studying the conceptual antecedents of lacanian psychoanalysis attempting to establish the object-cause of the desire as an apetite understood through self-consciousness.

keywords

Aetiology; Desire; Fourfold Root; Object-Cause; Ontology; Schopenhauer; Will.

Introducción

Schopenhauer reconfigura el panorama metafísico de su época al desplazar el foco de la ontología tradicional y proponer la reflexión sobre el sentido de la existencia, el conocimiento certero de las cosas y sus causas, así como sobre la autonomía del sujeto. Esta perspectiva entrelaza el ser y su saber en la existencia del sujeto y en su realidad biológica, y contribuye, además, a establecer algunos raciocinios cercanos a los postulados base del psicoanálisis.

Como fundamento epistemológico de su pensamiento, Schopenhauer se apoya en las perspectivas filosóficas platónica y kantiana, lo que le permite ampliar el abanico problemático del conocimiento, la sensorialidad, la verdad, los juicios, la realidad y el innatismo.[1] En consecuencia, la búsqueda de Schopenhauer se concreta en comprender las causas y las formas cognoscentes y objetivadas del sujeto. Para los fines del presente trabajo, se adopta el concepto de deseo como aquel que mejor define y nombra el impulso ciego dominante que fluctúa entre lo volente y la voluntad.[2]

En el pensamiento de Schopenhauer, el deseo se presenta como un concepto metafísico. Este planteamiento aparece en el desarrollo de su tesis sobre la voluntad y la cosa en sí, como lo sostiene Mann (1986) al afirmar que, para Schopenhauer, la voluntad se define como "algo fundamentalmente desdichado; es inquietud, es apetencia de algo, es ansia, es nostalgia, es avidez, es anhelo, es padecimiento. La voluntad que se objetiva en todos los entes expía en lo físico su placer metafísico" (p. 44). Ciertamente, la voluntad en Schopenhauer se presenta como un tipo de causa del ser, o ser-causa, lo que hace que el sujeto se comprenda condicionado por dentro, condenado esencialmente a ser un animal de deseo.

[1] Por innatismo, siguiendo a Runes (1960, 192), entendemos a la doctrina filosófica que considera que las ideas o principios están presentes en el espíritu desde el momento del nacimiento. Pueden estar plenamente constituidos o necesitar alguna experiencia adicional para su formulación completa.

[2] De acuerdo con Ferrater Mora (1965), el concepto de voluntad en Schopenhauer "es el fondo último de lo real. La Voluntad no se halla limitada por las categorías del espacio, del tiempo y de la causalidad, las cuales se aplican al mundo de los fenómenos. La Voluntad no es un objeto del entendimiento. Aunque esta Voluntad es accesible, o representable, mediante la experiencia que tiene el hombre de su propia actividad volitiva, no es la mera transposición, o proyección, de ésta a aquélla" (p. 921). En consecuencia, y a partir de esta misma definición, se puede interpretar que el volente es el sujeto que quiere, que desea, es decir, en quien se da la manifestación de la voluntad. Por ello, la objetivación de la voluntad acontece en la realidad material.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5150

Esta tesis constituye el marco que delimita la discusión posterior sobre la búsqueda del sentido del mundo. La explicación de esa tendencia impulsa al sujeto a una búsqueda cuya inspiración es la satisfacción, entendida como placer y resultado de la posesión de lo único que el sujeto puede comprender: el fenómeno o la representación, aunque su búsqueda pretenda ir más allá. El mismo Schopenhauer (1851/2009) lo afirma: "algo que ante todo e inmediatamente no existe más que para el sujeto cognoscente: sin embargo, ese fenómeno apunta a alguna cosa en sí misma, que lo funda y que, sin embargo, en cuanto tal, es absolutamente incognoscible" (p. 87)[3]. Asimismo, indica que se trata de una búsqueda de carácter metafísico que se establece en el mundo (Schopenhauer, 1999, p. 64).

Los temas y preocupaciones ontológicas de Schopenhauer se manifiestan con nitidez cuando se observa que el problema del devenir, junto con el ser de la voluntad, no está en el *operari*, sino en el *esse*, como observaba Mann (1986, p. 52). Schopenhauer (1818/2016) señala que entre el devenir y la esencia de la voluntad existe una correspondencia ontológica (p. 255). Por consiguiente, la satisfacción del deseo es transitoria: el individuo necesita desear para otorgar sentido a su existencia, hasta el punto de que "uno será suficientemente afortunado si queda todavía algo por desear y anhelar, para que se mantenga el juego del continuo tránsito del deseo a la satisfacción y de esta a un nuevo deseo" (p. 256).

Por otro lado, los conceptos felicidad y satisfacción constituyen otro tópico de reflexión en Schopenhauer, aunque no se presentan necesariamente con una connotación positiva. Su sentido determinante reside más bien en su formulación antitética y en la relación dialéctica que se establece entre el querer y necesidad (Schopenhauer, 1818/2016, p. 287). De manera que, como lo indica Schopenhauer (1999) "cualquier *acto volitivo* individual supone un *specimen* del *querer* donde se pone de manifiesto la *volición* en su conjunto" (p. 66). Para este filósofo, el sujeto se descubre poseído por una fuerza existencial imposible de conocer o interpretar en su causa, pues solo experimenta la fuerza del deseo que, en últimas, es la voluntad. Esta se presenta al sujeto como inquietud, angustia, búsqueda de sentido y apetencia de algo —esto se puede encontrar de un modo semejante en Mann (1986, p. 42)—. La voluntad que se objetiva en

[3] Schopenhauer (1818/2016) insiste en esta idea en otros lugares (ver p. 85).

todos los sujetos se hace presente en la realidad, clamando por una plenitud de lo real, una búsqueda ciega por un sentido de la existencia como causa del ser —Contrástese con la exposición presentada por Safranski (2001, p. 290)—.

En consecuencia, el presente artículo responde a la pregunta de si la etiología del deseo constituye el fundamento de la ontología schopenhaueriana. Para ello, se abordarán los antecedentes conceptuales y las tensiones teórico-conceptuales entre Schopenhauer y el idealismo trascendental, así como un análisis-síntesis de los orígenes epistemológicos de su pensamiento a partir de la *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *El mundo como voluntad y representación*. Finalmente, se examinará la gnoseología presente en el pensamiento de Schopenhauer.

Antecedentes conceptuales

Si bien la obra de Schopenhauer ha venido ganando estima filosófica en los últimos tiempos, el acervo de académicos e investigadores del pensador alemán se ha centrado sobre todo en los análisis de la tesis de la voluntad; sin embargo, son pocos los estudios que enmarcan su pensamiento desde el concepto de deseo en clave ontológica. A continuación, se exponen algunos alcances de pensadores que pueden alinearse conceptualmente con esta intención.

Barreto Acevedo (2005) presenta a un Schopenhauer que destaca por formular una verdadera metafísica de lo inconsciente, pues esa fuerza irracional —a la que llama voluntad— condiciona subrepticiamente todas nuestras acciones y pensamientos. Para Safranski (2001) esta misma voluntad puede abordarse desde una hermenéutica de la existencia que muestra al deseo como una fuerza insatisfecha, donde el dolor y el sufrimiento son condiciones de la experiencia del sujeto cuando encarna la existencia. Janaway (1999) ofrece una obra colaborativa en la que se recogen análisis sobre temas como la epistemología, la metafísica, la estética y la ética, destacando reflexiones relacionadas con la filosofía de la mente y el psicoanálisis. Por otro lado, Spierling (1989)

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5150

explora en profundidad los conceptos de voluntad y cosa en sí, estableciendo una diferencia entre ambos y reflejando en la filosofía de Schopenhauer un problema existencial de corte ontológico más que académico.

Uno de los intelectuales más cercanos al estudio de la vida de Schopenhauer y Nietzsche es, sin duda, Simmel (1906/2005), quien plantea perspectivas sobre la metafísica de la voluntad en ambos autores mediante un ejercicio de contraste con los aportes kantianos acerca de la posibilidad del conocimiento. De esta manera, desarrolla la discusión sobre el sujeto cognoscente, el mundo, el fenómeno y la cosa en sí, elementos cuya conexión puede evidenciarse en los dos pensadores mencionados. Simmel, además, examina cómo Schopenhauer determina la voluntad de vivir como una fuerza fundamental que impulsa el deseo. En contraste, Mann (1986) establece un paralelo entre los pensamientos Schopenhauer, Nietzsche y Freud, quienes, entre otras cosas, comparten las preguntas por la subjetivación del individuo y la comprensión del mundo a partir del cuerpo, las pasiones, los deseos, el eros y las pulsiones.

Woods y Stoll (2024) recopilan las investigaciones más recientes sobre la filosofía teórica de Schopenhauer, incluidas interpretaciones novedosas de su metafísica de la voluntad y la representación, así como de sus teorías sobre la racionalidad, la ciencia, la acústica, la autoconciencia y la meta-filosofía. En la misma línea de revisión del estado del arte, Choque-Aliaga (2024) presenta una reseña de la compilación elaborada por Birnbacher y Kloßer, que reúne los trabajos presentados en el congreso organizado por la Sociedad Schopenhaueriana (*Schopenhauer-Gesellschaft*) con motivo de la conmemoración de la publicación de *El mundo como voluntad y representación* (*Die Welt als Wille und Vorstellung),* realizado en la Universidad de Frankfurt en octubre de 2019.[4] En general, los trabajos presentados en dicho evento evidencian aproximaciones tanto desde una hermenéutica de la interpretación del significado del mundo como desde otra orientada a la explicación de los fenómenos del mundo. Por

[4] No fue posible acceder directamente a la obra de Birnbacher y Kloßer; sin embargo, se consultó la recensión elaborada por Osman Choque-Aliaga (2024), *Das Hauptwerk. 200 Jahre Arthur Schopenhauers Die Welt Als Wille Und Vorstellung*. A partir de esta, es posible ofrecer una breve descripción de su contenido. La compilación presenta diversos estudios del pensamiento de Schopenhauer, organizados conforme a la estructura de *El mundo como voluntad y representación*. La primera parte, dedicada a la teoría del conocimiento *(Erkenntnistheorie)*, incluye la contribución de Jens Lemanski sobre la doctrina de la razón *(Vernunftlehre)*, dividida en tres apartados: lenguaje *(Sprache)*, ciencia *(Wissenschaft)* y razón práctica *(praktische Vernunft)*, que corresponden a la sección epistemológica *(Erkenntnislehre*) de la primera parte de la obra. La sección sobre Metafísica *(Metaphysik)* estuvo a cargo de Birnbacher y Koßler.

otro lado, destacan las contribuciones del proyecto orientado por Wicks (2020), quien recopila problemas propios de la filosofía de Schopenhauer relacionados con el psicoanálisis y los fenómenos extrasensoriales.

Como análisis a resaltar, se encuentra el aporte de Santamaría-Velasco y Calderón González (2023), quienes sostienen que la voluntad es la substancia de nuestra vida subjetiva, en tanto el absoluto del ser es un impulso incesante, un continuo ir más allá de sí mismo, que está condenado por ser el fundamento agotador de todas las cosas. Asimismo, los autores establecen una relación con el pensamiento de Hegel, al abordar el tema de la conciencia y la autoconciencia en su vínculo con el deseo. Sobre la conciencia, Hegel (1807/1966) afirma que "el mundo sensible es para ella una subsistencia ... que es solamente manifestación o diferencia, que no tiene en sí ser alguno ... es decir, que ésta es, en general, apetencia" (p. 108). La autoconciencia es, entonces, apetencia o deseo; nuestra esencia es, pues, desear.[5]

De esta manera, los antecedentes revisados permiten resaltar la tesis de Schopenhauer según la cual la voluntad se entiende como un principio metafísico universal que se objetiva en los individuos y se manifiesta en el deseo como expresión de la existencia. Al mismo tiempo, es posible sugerir que estos planteamientos, en su dimensión etiológica, encuentran resonancias en la obra de Lacan, lo que abre un horizonte de discusión sobre la articulación ontológica entre voluntad y deseo.

[5] La relación con las categorías hegelianas tiene importancia, aunque secundaria para los propósitos de este artículo. Esta se evidencia en diversas traducciones del fragmento, como la de Gómez Ramos (en Hegel, 1807/2010): "la unidad de la autoconciencia consigo misma, esta unidad tiene que serle esencial a ella; es decir, la autoconciencia es deseo sin más" (p. 247). Para efectos de precisión filológica, se cita el texto alemán según la edición oficial de Bonsiepen y Heede: "die Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, zu seinem Wesen; diese muß ihm wesentlich werden; das heißt, es ist Begierde überhaupt" (Hegel, 1807/1980, p. 104). Nuestra traducción al español es: "la unidad de la autoconciencia consigo misma, con su esencia, esta debe ser esencial a sí misma; es decir, esta es deseo (*Begierde*) en general". El término *Selbstbewußtseyns* se transcribe conforme a la ortografía original, correspondiente al siglo XIX, y no a la forma contemporánea *(Selbstbewußtseins*). Siguiendo a Inwood (2017, pp. 311-314) y a Jonkers (2006, pp. 116-118), resulta significativa la elección léxica de Hegel al usar *Begierde* (deseo) en lugar de *Wille* (voluntad) o *Trieb* (impulso), aunque esta última es usada como un sinónimo en algunos contextos. Con ello, Hegel distingue entre la voluntad (*Wille*) y el deseo o impulso (*Begierde, Trieb*). Más allá de esta distinción léxica, el concepto de deseo (*Begierde*) ocupa un lugar central en la dialéctica de la autoconciencia, como subrayan Magee (2010, pp. 69-71), Tönn (2004, pp. 96-100) y Solomon (1985, pp. 390, 397).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5150

Dicotomías de Schopenhauer con el idealismo trascendental

Schopenhauer se considera heredero de la tradición kantiana y toma sus bases para construir un método que le permita encontrar la razón primera del conocimiento. En este propósito, busca continuar la discusión entre el empirismo y el racionalismo, lo que le permite echar raíces en la filosofía occidental. Declara públicamente su devoción por Platón y sostiene la influencia de los juicios apriorísticos como facultad real del conocimiento, fundamentando su pensamiento en la premisa de Christian Wolff: "Nada es sin una razón por la que es [Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit]" (Schopenhauer, 1813/1998, p. 33).

Siguiendo a Kant (1781/2005), Schopenhauer retoma de la *Crítica de la razón pura* el fundamento que le permite "la distinción entre el principio lógico (formal) de conocimiento: *'toda proposición debe tener su razón'*, y el principio transcendental (material): '*toda cosa debe tener su razón*'" (Schopenhauer, 1813/1998 p. 54). A partir de allí, adopta para sí el significado del idealismo trascendental, directamente formulado por Kant en la *Crítica de la razón pura*:

> Entiendo por el idealismo transcendental de todos los fenómenos la doctrina según la cual nosotros les consideramos en conjunto como meras representaciones, y no como cosa en sí ... Cuando yo suprimo el sujeto pensante, desaparecerá para mí el mundo corpóreo, que no es otra cosa que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto. (Schopenhauer, 1813/1998, p. 66)

Kant (1781/2005, p. 352), por su parte, expone su tesis sobre las posibilidades del conocimiento humano que, desde el idealismo trascendental, plantea una diferenciación entre el fenómeno y el noúmeno, dando lugar a un dualismo[6] que no es de corte platónico, sino uno en el que se distingue entre la existencia de los fenómenos —entendidos como manifestaciones que pueden ser captadas por los sentidos— y el noúmeno, aquello que es, pero que no necesariamente

[6] A criterio de Safranski (2001, p. 309), la filosofía schopenhaueriana del cuerpo arrambla con el dualismo tradicional cuerpo-alma y emprende un camino hasta ahora inexplorado: el cuerpo, en cuanto voluntad encarnada, se convierte en el principio fundamental de toda una metafísica.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5150

se revela, ni parcial ni totalmente, en el fenómeno. En esta línea, Schopenhauer (1818/2016) afirma que "para decirlo en términos kantianos, el tiempo, el espacio y la causalidad no incumben a la cosa en sí" (p. 114).

Otro aspecto adeudado por Schopenhauer a Kant es la distinción entre los tipos de conocimiento *a priori* y *a posteriori*. Mientras que Kant toma partido por una posición de validación de ambas posibilidades del conocimiento, Schopenhauer se inclina hacia el *a posteriori*, debido a su tesis de la voluntad: el sujeto requiere la experiencia sensible para conocer, interpretar y definir la realidad. Dicha experiencia se manifiesta principalmente en los deseos y los impulsos:

> Si la ley del materialismo fuese factible ... desaparecería cualquier contenido del fenómeno y solo quedaría la mera forma: lo que se manifiesta quedaría reducido al cómo se manifiesta ... un mero fantasma, representación y forma de la representación; con lo cual no se podría preguntar por ninguna cosa en sí. (Schopenhauer, 1818/2016, p. 212)[7]

En este sentido, uno de los puntos de mayor confluencia entre Schopenhauer y Kant se encuentra en la reflexión sobre las categorías de espacio y tiempo, tema central en *El mundo como voluntad y representación*. Schopenhauer (1818/2016) presenta dichas categorías como condiciones sin las cuales no sería posible el conocimiento del sujeto ni del mundo, pues ambos son fenómenos:

> Kant dice lo siguiente: "tiempo, espacio y causalidad no son determinaciones de la cosa en sí, sino que solo pertenecen al fenómeno, al no ser sino las formas de nuestro conocimiento. (...) Lo dicho abarca incluso a nuestro propio yo, al que solo conocemos en cuanto fenómeno y no conforme a lo que pueda ser en sí". (p. 260)

Ya antes había afirmado lo siguiente:

> El mundo como representación, ... tiene dos mitades esenciales, necesarias e inseparables. Una es el objeto, cuya forma es el espacio y el tiempo, ... Pero la otra mitad, el sujeto, no se halla en el espacio y el tiempo, pues esa mitad está entera e indivisa en cada ser que tiene representaciones. (p. 87)

[7] Esta postura de Schopenhauer manifiesta una ruptura clara ante la metafísica tradicional, pues al poner al sujeto como aquel que descubre a través de la experiencia, entes metafísicos, como Dios o el alma, son accidentes del ser y no entes concretos, tema que no será desarrollado por Schopenhauer en sus obras, pero que contribuye a la reflexión metafísica.

Así, la concepción schopenhaueriana de las categorías de espacio y tiempo resulta fundamental para la conceptualización ontológica de su pensamiento, en tanto ambas —el tiempo, de orden metafísico, y el espacio, de orden físico— aseguran la posibilidad del conocimiento y su categorización. En este contexto, las dicotomías entre Kant y Schopenhauer permiten reconocer que el deseo emerge como un problema ontológico: en la medida en que es manifestación de la voluntad objetivada, expresa la contradicción constitutiva de la existencia, dividida entre fenómeno y cosa en sí. De este modo, el deseo no solo aparece como impulso vital y como carencia, sino también como la clave que revela la diferencia radical entre ambas filosofías.

El punto de partida: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*

Esta es la ópera prima de Schopenhauer, realizada como trabajo para obtener su título de doctorado. En ella sienta las bases de su pensamiento metafísico, que florecerá posteriormente en *El mundo como voluntad y representación*. Por ello, el propio Schopenhauer (1818/2016) considerará que ambas obras hacen parte de un mismo proyecto filosófico (p. 66).

En *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, el autor busca establecer las bases de dicho principio desde la perspectiva cognitiva del yo,[8] formulando un sistema que comprende cuatro principios determinados como de razón suficiente: del ser, del devenir, del conocer y del obrar.

Razón suficiente del ser

Este principio se presenta como un acto de conciencia del sujeto, un acto espaciotemporal, que opera en el sujeto en la medida en que este se descubre en una temporalidad (Schopenhauer, 1813/1998, p. 190). En términos asociativos,

[8] El término *Ich* (yo, en alemán) designa al sujeto consciente final y último que juega un papel central y dinámico. La noción de *yo* fue uno de los principales empeños teóricos del movimiento idealista alemán, particularmente influyente en el período comprendido entre Kant y Schopenhauer. Este debate marca una importante discusión respecto al *yo* cartesiano, renegado por Kant debido a su concepción simple, indivisible y substancial, accesible solo por intuición, frente al *yo trascendental puro*, donde el *yo empírico* no es más que una experiencia en el reino de los fenómenos. La disyuntiva confronta los conceptos de un *yo* fundado en la intuición y otro articulado desde los conceptos morales del imperativo categórico (Runes, 1960, p. 179).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5150

podría anticiparse que el deseo o la voluntad surgen como actos propios del intelecto: impulsos del sujeto orientados a representar y aprehender las cosas, con el fin de dar sentido a la realidad existente en medio de la temporalidad.

Razón suficiente del devenir

Con la ley de causalidad, o principio de razón suficiente del devenir, Schopenhauer propone que para comprender la realidad es necesario reconocer que nada permanece estático, sino que todo es cambiante. Sin embargo, no se trata de un cambio que modifique la esencia, sino, más bien, de que los objetos son interpretados desde sus diversas formas de ser. Este principio pone de manifiesto que el sujeto puede comprender la relación dinámica entre la causa de algo y el efecto que origina, de modo que "cuando aparece un nuevo estado en uno o varios objetos reales, debe haber precedido otro estado anterior, al cual sigue el nuevo regularmente ... el primer estado se llama causa, y el segundo, efecto" (Schopenhauer, 1813/1998, p. 68).

De forma análoga, Schopenhauer (1818/2016) afirma que los animales no humanos no son capaces de descubrir en sí mismos que una causa conlleva un efecto, pues "los animales quedan ya expuestos a la ilusión, al engaño. Al poseer solamente representaciones intuitivas, y no conceptos ni reflexión, están ligados al presente y no pueden atender al futuro" (p. 242). En cambio, el animal humano posee la capacidad de asociar causa y efecto gracias a su facultad cognitiva, que le permite interpretar el fenómeno cambiante, reconocer su finalidad, recordarlo e incluso desearlo.

En consecuencia, la acción cognitiva confiere al individuo la capacidad de formular juicios hipotéticos y juicios *a posteriori*. Para Schopenhauer (1813/1998, p. 77), la relación entre causa y efecto es necesaria y constituye la base del principio de razón suficiente. Así, los juicios hipotéticos sobre la realidad propia del sujeto, como consecuencia de su actuación en el mundo, generan relaciones causales que modifican su vínculo con el mundo mismo y su modo de representarse en él.

Razón suficiente del conocer

Siguiendo la línea aristotélica, Schopenhauer asume que el ser humano demuestra un nivel cognitivo de orden superior respecto de los animales no humanos, debido a su capacidad de representación[9]. No solo se manifiesta ante sí mismo en el mundo, sino que también es capaz de codificar ese entendimiento y expresarlo mediante representaciones abstractas, lo que le permite formular juicios de valor moral (Schopenhauer, 1818/2016, p. 123). Es en este sentido, el sujeto cognoscente, en uso de su racionalidad, conceptualiza los fenómenos y genera, a su vez, "representaciones de representaciones" (Schopenhauer, 1818/2016, p. 124).

Por consiguiente, la aprehensión inteligible del mundo y la transposición de toda su esencia en conceptos abstractos es la tarea fundamental de la razón, que solo puede hacerse manifiesta por medio del lenguaje (Schopenhauer, 1813/1998, p. 151).

En este sentido, la lógica y las representaciones nos ponen frente al concepto de verdad, una categoría conceptual abstracta que requiere una estructura de sentido en la que se articulan seres, pensamiento y proposiciones formales del lenguaje, a partir de la experiencia del sujeto. Es decir, ontología, epistemología y lógica no se sustraen de la realidad del sujeto. Por esta razón, para Schopenhauer no es posible conocer y expresar la verdad verdadera (la cosa en sí); lo que se expresa, más bien, es el sujeto mismo en la medida en que interpreta y representa (Schopenhauer, 1813/1998, p. 158).

Así lo señala al inicio de *El mundo como voluntad y representación*:

> El mundo es mi representación: ésta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan sólo el hombre pueda llegar a ella en la conciencia reflexiva y abstracta ... Entonces le resulta claro y cierto que no conoce el sol o tierra algunos, sino que sólo es un ojo lo que ve un sol, siempre es una mano la que siente una tierra; que el mundo que le circunda sólo existe como representación. (Schopenhauer, 1818/2016, p. 85)

[9] En la *Política* (I, 2, 1253a10), Aristóteles (1988, p. 50) establece la diferencia entre la inteligencia humana (que es simbólico abstractiva) y la de los demás animales, señalando que el hombre tiene *logos* —"el hombre es el único viviente que tiene logos"—, mientras que los otros solo tienen *phone* (en la traducción latina de Dyonisio Lambino sería *vox*). Es decir, se trata de una inteligencia sociocomunicativa que les permite expresar estados de ánimo y necesidades para asociarse y ayudarse mutuamente. Sobre la versión latina, véase la edición de la Academia Regia Berusica (Aristóteles, 1831, p. 627).

De acuerdo con Suances Marcos (1989, p. 23), para Schopenhauer el mundo es un fenómeno cerebral y sensorial que se hace presente por medio de las representaciones. No obstante, el juicio y la definición poseen un aparente grado de verdad o certeza, aunque no como conocimiento universal, sino como experiencia subjetiva. En este punto, termina por aceptar que "la verdad es, por tanto, la relación de un juicio con algo diferente de él, que se llama su razón (*Grund*)" (Schopenhauer, 1813/1998, p. 159).

Razón suficiente del obrar o de motivación

Si bien Schopenhauer propone la cuádruple raíz como una sola y compacta teoría, también es cierto que, en el orden lógico del proceso cognitivo-procedimental, se establece cierta jerarquía en la cual el principio de razón del obrar es el resultado de la representación del mundo y del sujeto en el mundo. Es precisamente en el mundo donde se manifiesta el fenómeno y donde el sujeto comprende y traduce, en conceptos y discursos, la autoexplicación de su existencia y su participación: una suerte de *egofanía*[10].

Comprendemos entonces que todo conocimiento supone una correlación ineludible entre sujeto y objeto, lo que se traduce en la posibilidad del conocimiento como finalidad de la capacidad racional. Sin embargo, para Schopenhauer hay algo más que impulsa el obrar o la motivación: "el sujeto se conoce a sí mismo solo como un volente, no como un cognoscente, pues el yo que tiene la representación, el sujeto del conocimiento, no puede nunca llegar a ser representación u objeto" (Schopenhauer, 1813/1998, p. 203).

A este callejón sin salida, Schopenhauer (1813/1998, p. 205) le abre una tercera vía: la voluntad, en la cual está aferrada el deseo. No se trata de un deseo pasional, sino pulsional; un deseo entendido como fuerza de ser. Por ello, Schopenhauer (1813/1998) sostiene: "Si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo. Sin embargo, el querer tiene muchos grados, desde el más ligero deseo hasta la pasión" (p. 206).

[10] Puede definirse como un ego empírico, como lo propone Runes (1960, p. 107), en el que el yo individual es concebido como una serie de actos y contenidos conscientes que el intelecto es capaz de reconocer por introspección directa.

El deseo se establece, así, como el referente que acentúa al yo, pues es el sujeto cognoscente quien desea, incluso sin saber qué es, en realidad, lo que desea. En este sentido, resulta decisiva la afirmación de Schopenhauer (1813/1998): "se puede decir que 'Yo conozco' es una proposición analítica; por el contrario, 'yo quiero' es una proposición sintética, y además *a posteriori*" (p. 205). Así las cosas, el deseante, aunque ignora qué es lo que desea, expone al sujeto cognoscente a generar objetivaciones como expresión de la fuerza deseante.

"Yo" implica, entonces, un proceso de autodefinición o autodeterminación: una conciencia que se sabe en el espacio y tiempo con una identidad propia, que no solo conoce, sino que también sabe que conoce (Schopenhauer, 1813/1998, p. 203). De este modo, Schopenhauer (1818/2016, p. 94) sostiene que se configura una dimensión identitaria en la medida en que el sujeto cognoscente es capaz de darse una respuesta acerca de sí mismo, pero también de saberse en el mundo, a pesar de sus dimensiones variables y cambiantes.

La gnoseología presente en el pensamiento de Schopenhauer[11]

En Schopenhauer (1818/2016, p. 85), el conocimiento es la objetivación de la realidad del sujeto. Así, al afirmar que el sujeto conoce el mundo, se sostiene, indirectamente, que el sujeto se conoce a sí mismo de manera autorreflexiva. De este modo, la manifestación del "yo" implica el reconocimiento del cuerpo como primera manifestación de sí mismo, es decir, como constitutivo de la concreción del yo. Esto se debe a que "su cuerpo ya es un objeto, al que, desde esta perspectiva, llamamos representación. Pues el cuerpo es objeto entre objetos y está sometido a las leyes de los objetos, aunque sea un objeto inmediato" (Schopenhauer, 1818/2016, p. 87). Para Schopenhauer, conforme al régimen del principio de razón, el cuerpo es un objeto entre otros, con los cuales sostiene relaciones tanto ontológicas como epistemológicas (p. 267).

[11] Se hace uso de la palabra "gnoseología" por ser el término más usado por Schopenhauer para referirse a la teoría del conocimiento en cualquiera de sus formas. Se evita el término epistemología por referirse usualmente a una relación con las ciencias (Ferrater Mora, 1965, p. 759).

En consecuencia, el cuerpo es el fundamento biológico y facultativo de las funciones cognitivas que interpretan al mundo y, simultáneamente, la propia existencia, el "yo". Según Schopenhauer (1818/2016), el cuerpo "es el propio investigador, tiene sus raíces en este mundo, encontrándose en él como *individuo"* (p. 187). Además, es un sujeto volente y cognoscente, capaz de construir representaciones de los fenómenos e interpretarlos por medio de los sentidos.

Por ello, bien pareciera que la facultad de pensar nos eleva hacia fronteras allende la reflexión sobre el conocimiento, como lo es el ámbito de la conciencia (entendida aquí en su horizonte gnoseológico). Al respecto, Schopenhauer (1818/2016) señala que el vocablo *Bewußtsein* (conciencia), aunque proviene de *Wissen* (saber)[12], se emplea para definir el acto de "representar". En sus palabras: "saber (*Wissen*) es, por tanto, la conciencia abstracta (*das abstrakte Bewußtseyn*)[13], el fijar en conceptos de la razón lo que se ha conocido en general de otro modo" (p. 137).

Sin embargo, el sujeto del conocer no se satisface con determinar o conceptualizar las representaciones: hay algo que lo impulsa más allá. El sujeto cognoscente trasciende la definición y se pregunta por aquello que lo constituye en su esencia. En este sentido, Schopenhauer (1818/2016) afirma que "pretendemos conocer también su contenido, sus determinaciones más concretas y las formas que nos presenta" (p. 183). Conocer las razones primeras de los fenómenos equivale, entonces, a preguntarse por sus causas:

> El ascenso de la savia en las plantas obedece a un estímulo y no puede explicarse conforme a las leyes de la hidráulica ... la contracción de las pupilas al aumentar la luz obedece a un estímulo, pero se encamina hacia un movimiento motivado; ... Lo que da lugar a la erección es un motivo, al tratarse de una representación, pero actúa con la necesidad de un estímulo, esto es, no se le puede oponer resistencia. (Schopenhauer, 1818/2016, p. 204)

[12] En su estilo escritural, Schopenhauer utiliza distintos vocablos para diferenciar las facultades de conocer del ser humano y de los animales. *Verstand* se traduce como "entendimiento" y designa una facultad común a ambos, mientras que *Intellekt*, traducido como "intelecto", alude exclusivamente a la facultad de conocer del ser humano, entendida como acción intelectual que abarca tanto el entendimiento como la razón (Schopenhauer, 1998, p. 18).

[13] Sobre la ortografía alemana arcaica empleada en algunos términos, véase la nota al pie número 5.

De esta manera, Schopenhauer busca demostrar que el conocimiento, así como la distinción entre lo biológico y lo volente, se hace presente en la existencia del sujeto. Por ejemplo, la conciencia de los latidos del corazón —inconscientes e involuntarios, pero innegables— contrasta con la acción voluntaria de extender un brazo o ponerse a caminar según la propia voluntad. Así, algunas funciones orgánicas más inmediatas y comunes están en el intelecto del sujeto, cuya operatividad se activa por motivo o por estímulo. Este aspecto no es menor, pues es el punto de partida para comprender cómo y por qué se hace presente el deseo en el actuar del individuo, y para establecer si el deseo del sujeto se estimula o se motiva.

En este sentido, al aproximarse a la reflexión sobre el origen primario del deseo, la pregunta por el instinto o deseo sexual en el sujeto se convierte en un problema central para Schopenhauer, al situarse en la frontera entre lo biológico y lo volitivo. Al respecto, Mann (1986) afirma que el sexo es, para Schopenhauer, "el 'foco de la voluntad'. En la objetivación corporal de esta, el sexo es el polo opuesto del cerebro, representante del conocimiento" (p. 91). En la misma línea, Young y Brook (1994) afirman que

> cuando la voluntad se manifiesta por sí misma en la forma de una criatura viva, tiende a perpetuarse a sí misma de acuerdo al método de reproducción de la criatura. Así, la sexualidad es fundamental para la voluntad de perpetuarse a sí mismo. Es "la más completa manifestación de la voluntad de vivir, su carácter más claramente expresado". (p. 104)

El mismo instinto y la violencia inherentes a la biología del sujeto son compartidas por todos los seres sintientes, y se traducen en sufrimiento[14]. Además, la carencia impulsa al sujeto a buscar cosas sin una razón aparente. Al generar violencia sobre la voluntad, se revela una conciencia de incompletitud y la imposibilidad de conocer la etiología de esta angustia, lo que se expresa como infelicidad. En palabras de Schopenhauer (1818/2016), "la tendencia de la materia solo puede verse continuamente refrenada, nunca colmada, satisfecha" (p. 255); por tanto, no puede ser conocida a través del principio de razón del conocer.

[14] Por ejemplo, la congoja que se siente no tener alimento genera agonía, pero, una vez conseguido el alimento, se contempla cómo la biología se muestra violenta en el organismo, "de ahí que también la digestión deprima todas las funciones animales, ya que absorbe la fuerza vital por entero para sojuzgar mediante asimilación a las fuerzas químicas de la naturaleza" (Schopenhauer, 1818/2016, p. 236).

¿Es la etiología del deseo el fundamento de la ontología de Schopenhauer?

En el ámbito filosófico, el término etiología alude al estudio de las causas de las cosas, así como al conocimiento de los principios fundantes de estas, de los eventos y de los acontecimientos. Según la definición de Runes (1960), se trata de la "ciencia o disciplina filosófica que estudia la causalidad; ciencia de las causas de un fenómeno en particular. En medicina es la ciencia de las causas de las enfermedades" (p. 133).

Como sujetos del conocer, no solo buscamos explicar el fenómeno o la representación de las cosas, sino que también nos cuestionamos por aquello que se encuentra detrás de ellas. Aun cuando sabemos que lo que conocemos y enunciamos proviene de los sentidos —es decir, de un conocimiento sensorial que culmina en una nominación o verbalización conceptual—, que se ha hecho una imagen en la mente del sujeto cognoscente, ello no implica certeza alguna de haber encontrado la *x* de la ecuación, el primer principio o la causa primera.

Schopenhauer (1818/2016), siguiendo a Platón, sostiene que "las cosas de este mundo que perciben nuestros sentidos no tienen un verdadero ser: *están en constante devenir, pero nunca son*; solo tienen un ser relativo, pues en suma solo son en y por su relación recíproca" (p. 261).

Cabe entonces la pregunta: ¿qué es aquello que está detrás de todo lo que somos capaces de conocer o nombrar? Este es, sin duda, el presupuesto que pone de manifiesto la empresa filosófica de Schopenhauer, quien recurre a varios presupuestos filosóficos precedentes:

> Heráclito lamentó desde tal perspectiva el eterno flujo de las cosas; Platón denigró su objeto como lo que deviene por siempre, pero nunca es; Spinoza lo llamó simples accidentes de la única sustancia que era y permanecía; Kant contrapuso lo conocido como mero fenómeno a la cosa en sí; finalmente la antiquísima sabiduría de los indios dice: "Maya[15], el velo de la ilusión". (Schopenhauer, 1818/2016, p. 89)

[15] Téngase en cuenta que, en Schopenhauer, el velo de Maya indica el mundo fenoménico en su mutabilidad, que se presenta como ilusión y engaño que se confunde con la realidad (Schopenhauer, 2016, p. 90).

Resulta evidente que, para Schopenhauer, la razón primera siempre será la voluntad: ese deseo pulsional, esa fuerza de ser que intenta definir, pero que solo puede nombrar a través de sus aparentes atributos, alineando su filosofía con los cuatro principios ontológicos —de contradicción, de identidad, de tercero excluido y de razón suficiente—, siendo el último el núcleo filosófico de su ontología.

Respecto al principio de razón suficiente, puede afirmarse que este expone que todo lo que ocurre sucede por una causa. Esto no es exclusivo del pensamiento de Schopenhauer, pues ya desde Tomás de Aquino se acentúa esta dialéctica de la causalidad: "dos realidades se relacionan entre sí, siendo una causa del ser de la otra, aquella que es la razón de causa puede tener existencia sin la otra, pero no al contrario" (Aquino, 1256/1982, p. 53).

De igual modo, Leibniz (1720/1981) formula este principio cuando establece que

> no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas. (1720/1981, §32, pp. 102-103; véase también Leibniz, 1710/2013, p. 40)

En Schopenhauer (1818/2016, p. 97), la incesante búsqueda de conocer esas causas primeras conduce al sujeto a reconocer que esas fuerzas que lo hacen actuar de manera pulsional solo le permiten nombrar las representaciones de las representaciones. En consecuencia, el sujeto no obtiene la verdad de la cosa en sí, sino únicamente la interpretación del devenir de la cosa. Por esta razón, Schopenhauer (1818/2016) afirma que "la única función del entendimiento es conocer la causalidad, pero esa única capacidad es enorme y abarca un amplio ámbito de muy diversa aplicación, pese a la inequívoca identidad en todas sus manifestaciones" (p. 94).

Conocer es, entonces, un proceso de percepción y nominación que no garantiza la verdad. Ante esta imposibilidad de reconocer la verdad de las cosas, Schopenhauer (1818/2016) compara el conocimiento consciente con el sueño: imaginar escenarios que generan emociones y producen efectos reales en el

cuerpo. "¿Hay un criterio fiable para diferenciar entre sueño y realidad, entre fantasmas y objetos reales? Pretender que la intuición soñada tiene menor vivacidad y claridad que la intuición real no merece atención alguna" (p. 98).

El interés por establecer el deseo como la etiología en la filosofía de Schopenhauer (1818/2016, p. 124) lleva también a reconocer el valor ontológico que el filósofo otorga al tiempo y al espacio como *conditio sine qua non* para que la realidad exista y el sujeto pueda asimilar los fenómenos como manifestaciones reales. En otras palabras, se consolida la ecuación *tiempo + espacio + causalidad = realidad*. Así, "la etiología nos enseña que, según la ley de causa y efecto, este determinado estado de la materia produce otro, explicándolo y haciéndolo suyo con ello" (p. 185).

Límites del deseo como concepción ontológica

El deseo, en el sujeto, se presenta como fenómeno: se manifiesta como influencia y como fuerza. Cuando el sujeto lo objetiva, tiende a asignarle una interpretación. Así, según la formulación de Schopenhauer (1818/2016), "ningún deseo alcanzado puede satisfacernos duraderamente y asimismo cualquier posesión y toda dicha solo son prestadas por el azar por un tiempo indeterminado" (p. 177). Este vacío de lógica entre el deseo, su objetivación y la verdadera razón del deseo encuentra su explicación por fuera del sujeto, en la voluntad, la cual está estrechamente relacionada con la angustia y el sufrimiento (p. 245). Sin embargo, Schopenhauer no concibe la voluntad como algo exclusivamente externo, sino que también le atribuye al sujeto una voluntad y una conciencia propias, participativas de esa gran voluntad ordenadora, pero dotadas de agencia individual. Es decir, entre la teoría de la voluntad y la voluntad individual subsiste una brecha de verdad en la interpretación de lo real por parte del sujeto cognoscente (p. 185).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5150

Schopenhauer (1818/2016) va más allá al afirmar que el deseo es un anhelo infinito. Los deseos humanos, dice, "nos engañan al presentar su consumación como la última meta del querer; más tan pronto como son alcanzados, dejan de verse así y pronto se olvidan como algo anticuado, dejándolos a un lado como engaños que se han disipado" (p. 255). Sin embargo, estos regresan ocasionalmente o mutan en nuevas metas, en objetivos de mayor satisfacción o placer[16]. Piénsese en el caso de alguien que quiere un alimento específico porque le promete placer; el sujeto termina diciendo: "deseo este alimento", pero, en últimas, el deseo se objetiva en algo distinto a comer dicho alimento. En este sentido, y según Schopenhauer (1818/2016), "el estímulo entraña el medio que posibilita la transición entre el motivo, que es la causalidad tamizada por el entendimiento, y la causa en sentido estricto" (p. 204).

Para Schopenhauer, este mismo vacío de razón o de sinrazón constituye una simple manifestación de mi voluntad. Como él mismo lo afirma, si nos preguntáramos "por qué quiero yo en general esto y no aquello, entonces no cabe ninguna respuesta posible al respecto, ya que justamente solo la *manifestación* de mi voluntad se halla sometida al principio de razón, más no la voluntad misma" (Schopenhauer, 1818/2016, p. 195). Así, el vacío, la fuerza ciega y el impulso se configuran como nuevas características del deseo: algo que me impulsa, que me lanza hacia algo. Schopenhauer precisa que la voluntad es "un ciego afán, un sordo y oscuro impulso, que dista mucho de poder ser reconocido inmediatamente. ... Como tal ciego afán e inconsciente tendencia aparece en toda la naturaleza inorgánica" (p. 240).

Por esta razón, el cuerpo, la voluntad, la conciencia del sujeto y las reacciones bioquímicas se articulan en el deseo[17]. En las palabras de Schopenhauer (1818/2016): "los dientes, la garganta y las tripas son el hambre objetivada; los

[16] Por lo tanto, habría que decir que, cuando alguien afirma que desea esto o lo otro, incluso cuando el deseo parece dirigirse a algo específico, con frecuencia no remite verdaderamente a lo objetivado, sino que la fuerza del deseo es quizá más profunda que su interpretación o verbalización, pues "nunca se llegará a la esencia de las cosas desde afuera; como quiera que se haga jamás se obtendrán sino imágenes y nombres" (Schopenhauer, 1818/2016, p. 187). Sobre esta concepción de la fuerza, véase también Spierling (1994/2010, p. 25).

[17] En esta relación de la unicidad de la estructura del sujeto, se puede hacer la analogía con el mito dionisiaco: "Dioniso, dios patrón de tales travesías —protege a los vivientes frente al yo—, fue despedazado en vida y reducido a papilla. Por eso viven los líquidos que circulan y fluyen de los cuerpos vivos: en el esperma, en el jugo de las frutas, en el sudor, y en la sangre. Finalmente, se solidificó y adquirió de nuevo figura plástica, pero ahora, maltrecho de locura, va tambaleándose de un sitio para otro, aporta fecundidad en todas partes y es amado por ello … Es siempre el dios que llega sin descender del cielo: surge de la tierra, sucio, resplandeciente de grasa, libidinoso; gira alocadamente la rueda del nacimiento y de la muerte; quien se topa con él explota de felicidad y encuentra la perdición de ese modo. Dioniso es el 'dios vacilante' de una metafísica del cuerpo" (Safranski, 2001, p. 191).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5150

genitales el instinto sexual objetivado; las manos prensiles, los pies ligeros se corresponden con el afán ya más mediato de la voluntad que presentan" (p. 195). Sobre esta estructura de cuerpo, conciencia y volición insistirá nuevamente el autor (p. 195).

De este modo, todo sujeto es un ser deseante, alguien que busca algo y que se ve arrojado a responder a una demanda que no comprende de dónde surge, pero que lo domina hasta llevarlo a objetivar el mundo, cada fenómeno e incluso a sí mismo como fenómeno. El deseo es, por tanto, causa de la causa, inexorable, inexplicable e incomprensible. Todo deseo se manifiesta como necesidad, irrenunciable en su raíz pulsional y seductora de la razón. En consecuencia, toda necesidad, todo deseo, no es sino una relación de causa y efecto: sin sentido último, pero irrenunciable.

Conclusiones

Como resultado del análisis anterior, es posible afirmar que, para Schopenhauer, la cosa en sí (*Ding an sich*) kantiana —el noúmeno— se define como lo real en orden metafísico, aquello que se encuentra fuera de la comprensión causal y, por tanto, más allá de la capacidad cognitiva de cualquier individuo. El idealismo absoluto, por el contrario, no admite algo por fuera del sujeto: en él comienza y se agota la realidad. Desde esta perspectiva, no puede siquiera presumirse la causa de las causas. De ahí que la apuesta schopenhaueriana se distinga radicalmente de la hegeliana: mientras el idealismo absoluto sostiene la autosuficiencia del sujeto como fundamento de lo real, Schopenhauer reconoce en la cosa en sí una dimensión irreductible al pensamiento y al lenguaje, un fondo metafísico que escapa a la causalidad y que, sin embargo, se manifiesta en la vida, en el deseo y en la experiencia concreta del sujeto.

En este sentido, Schopenhauer invita a pensar un sujeto comprendido como manifestación fenoménica en la que se expresa la cosa en sí. Aunque sometido a la voluntad, el sujeto se experimenta a sí mismo como voluntad particular: fuerza vital que lo lanza a ser y a manifestarse, de modo, en gran

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5150

medida, inconsciente. Así, la analítica schopenhaueriana del querer —como deseo profundo del ser—debe ser ubicada en el terreno de la ontología, en tanto interroga la fuerza del deseo como expresión de la voluntad que se subjetiva para dar sentido.

En cuanto al concepto de deseo, Schopenhauer descubre al sujeto como un ser primariamente volente y cognoscente; es decir, un ser consciente de los límites de su saber, sometido a la corporalidad, que actúa bajo el principio de estímulo-respuesta y que, al mismo tiempo, se reconoce como carente y necesitado de satisfacción, tanto biológica como gnoseológica. No obstante, desde su experiencia del mundo, este sujeto habita una realidad aparente que lo motiva a desear. Comprende que quiere —que desea— algo, pero advierte que la aprehensión de lo obtenido y la sensación de dominar lo deseado se renuevan constantemente, profundizando su condición de menesterosidad existencial, al punto de que "si se le preguntase por qué quiere en general o por qué quiere existir, no tendría ninguna respuesta" (Schopenhauer, 1818/2016, p. 255).

En consecuencia, los deseos pueden comprenderse de dos maneras. Por un lado, como manifestación de un malestar existencial inconsciente que impulsa al individuo a buscar una sensación de bienestar y placidez. En este sentido, cobra valor lo planteado por Schopenhauer al afirmar que los deseos que ponen al sujeto en movimiento responden a la tendencia de liberarse de la existencia para hacerla imperceptible: "matar el tiempo", escapar del aburrimiento[18]. Por otro lado, el deseo puede asumirse como agente resignificador, pues solo cuando el sujeto se enfrenta a la realidad del sinsentido de la existencia encuentra en él la única posibilidad de consuelo frente al vacío de "una continua lucha por la propia existencia, con la certeza de que es una lucha que acabará por perderse" (Schopenhauer, 1818/2016, p. 408). De este modo, el deseo es una fuerza ambivalente: fuente de engaño y, al mismo tiempo, único recurso para enfrentar la radical falta de fundamento de la vida.

No obstante, uno de los resultados centrales de este trabajo es la interpretación del análisis ontológico de Schopenhauer como un análisis de carácter ontofenomenológico, en tanto consecuencia de su intento por individualizar

[18] El aburrimiento es, según Schopenhauer, una de las consecuencias de la incapacidad de alcanzar la realización o satisfacción plena del deseo. Para un análisis más detallado de este aspecto, véase Constâncio (2024, pp. 95-109).

y caracterizar los fenómenos del sujeto entre el yo como conciencia (leído en clave psicoanalítica) y la realidad como egofanía, es decir, la conciencia de la automanifestación en la existencia. En esta línea, el deseo aparece no solo como impulso vital enraizado en la voluntad universal, sino también como forma concreta mediante la cual el sujeto experimenta su condición de existir.

En esta misma línea, se ha puesto de relieve que ciertas categorías empleadas por Schopenhauer —fantasma, sueño, ilusión, engaño, deseo, sexualidad, apetencia, ansia, manifestación del ser, entre otras— encuentran resonancia en el psicoanálisis lacaniano. Más que simples coincidencias terminológicas, estos términos operan como puntos de correspondencia conceptual que permiten establecer un terreno de diálogo fecundo entre la metafísica de la voluntad y la teoría del deseo. Con ello, se abre la posibilidad de repensar la relación entre filosofía y psicoanálisis, en la medida en que el deseo puede comprenderse no solo como fenómeno psicológico, sino también como dimensión ontológica que configura al sujeto. Conviene subrayar, sin embargo, que mientras en Schopenhauer estas categorías se inscriben en una metafísica de la voluntad, en Lacan se articulan en el marco del psicoanálisis y del lenguaje. Por ello, las correspondencias aquí señaladas deben entenderse como afinidades conceptuales más que como equivalencias teóricas.

Finalmente, como resultado emergente de la exploración del deseo en el contexto del idealismo alemán, se evidencia la cercanía conceptual que Schopenhauer desarrolla frente a las tesis hegelianas sobre la conciencia, la autoconsciencia y la cosa en sí, que se manifiesta como apetencia. Resulta significativa la elección léxica de Hegel al usar el término alemán *Begierde* (deseo) y no *Wille* (voluntad) o *Trieb* (impulso), empleados por Kant, Schopenhauer y Nietzsche. Estas relaciones conceptuales serán objeto de futuras investigaciones, con el fin de precisar los puntos de convergencia y divergencia entre Hegel y Schopenhauer, por un lado, y Nietzsche y Schopenhauer, por el otro. De igual manera, se proyecta indagar la recepción de la ontología del deseo schopenhaueriana en el psicoanálisis de Lacan, particularmente en torno a la noción del *objet petit a*.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o con 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

Aquino, T. (1982). *L'être et l'essence* (*De ente et essentia*) (C. Capelle, Ed.) J. Vrin. (Obra original publicada en 1256).

Aristóteles. (1831). *Aristotelis Opera* (Vol. 3, *Aristoteles latine interpretibus variis*; Academia Regia Borussica, Ed.). G. Reimer.

Aristóteles. (1988). *Política* (M. García Valdés, Trad.) Gredos. (Obra original publicada en 330).

Barreto Acevedo, L. A. (2005). Arthur Schopenhauer: voluntad, inconsciente, estética y literatura en la cultura occidental del siglo XX. *Revista de Artes y Humanidades UNICA, 6*(12), 141-152. https://revistas.unicaedu.com/index.php/ahu/issue/view/24

Choque-Aliaga, O. (2024). Birnbacher, D., & Koßler, M. (2022). *Das Hauptwerk. 200 Jahre Arthur Schopenhauers* Die Welt als Wille und Vorstellung. Königshausen & Neumann. 476 pp. [La obra principal. 200 años de *El mundo como voluntad y representación* de Arthur Schopenhauer]. *Tópicos, Revista De Filosofía*, *69*, 497-506. https://doi.org/10.21555/top.v690.2959

Constâncio, J. (2024). Time, Death and Boredom in Schopenhauer: Existential Themes in His Theory of (Self-)Consciousness [Tiempo, muerte y aburrimiento en Schopenhauer: Temas en su teoría de la (auto)conciencia]. En D. B. Woods & T. Stoll (Eds.), *The Schopenhauerian Mind* (pp. 95-109). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003048992

Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de Filosofía.* Sudamericana.

Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1807).

Hegel, G. W. F. (1980). *Gesammelte Werke. Phänomenologie des Geistes* (Vol. 9; W. Bonsiepen & R. Heede, Eds.). Felix Meiner Verlag. (Obra original publicada en 1807).

Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu. Edición bilingüe* (A. Gómez Ramos, Trad.). Abada. (Obra original publicada en 1807).

Inwood, M. (2017). *A Hegel Dictionary* [Diccionario de Hegel]. Wiley-Blackwell.

Janaway, C. (Ed.). (1999). *The Cambridge Companion to Schopenhauer* [El complemento a Schopenhauer de Cambrige]. Cambridge University Press.

Jonkers. P. (2006). *Begierde* [Deseo]. En P. Cobben (Ed.), *Hegel-Lexikon* (pp. 116-118). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kant, I. (2005). *Crítica de la razón pura.* (P. Ribas, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1787).

Leibniz, G. W. (1981). *Monadología. Edición trilingüe* (J. Velarde, Trad.). Pentalfa. (Obra original publicada en 1720).

Leibniz, G. W. (2013). *Ensayos de teodicea* (M. García-Baró & M. Huarte, Trads.). Salamanca. (Obra original publicada en 1710).

Magee, G. A. (2010). *The Hegel Dictionary* [El Diccionario Hegel]. Continuum.

Mann, T. (1986). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Bruguera.

Runes, D. (1960). *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana.

Safranski, R. (2001). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (J. Planells Puchades, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1991).

Santamaría-Velasco, F., & Calderón González, J. (2023). La razón, el deseo y el aburrimiento: Schopenhauer y el problema estético en *El mundo como voluntad y representación*. *Revista de filosofía, 40*(105), 36-52. https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/39996

Schopenhauer, A. (1998). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (L-E. Palacios, Trad.). Gredos. (Obra original publicada en 1813).

Schopenhauer, A. (1999). *Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II* (R. Aramayo, Ed.). Pre-Textos.

Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena* (P. López de Santa María, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1851).

Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación* (1.ª ed., Vol. 1; R. Aramayo, Ed). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1818).

Simmel, G. (2005). *Schopenhauer y Nietzsche* (F. Ayala, Trad.). Prometeo. (Obra original publicada en 1906)

Solomon, R. C. (1985). *In the Spirit of Hegel* [En el espíritu de Hegel]. Oxford University Press.

Spierling, V. (1989). El pesimismo de Schopenhauer sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí (A. I. Rábade Obradó, Trad.). *Revista de Filosofía*, (2), 53-63. https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF8989110053A

Spierling, V. (2010). *Arthur Schopenhauer* (J.A. Molina Gómez, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 1994).

Suances Marcos, M. A. (1989). *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. Herder.

Tonn, C. (2004). *Eigentum und Selbstbewußtsein* [Unicidad y autoconciencia] [Disertación Doctoral inédita]. Universidad de Bonn.

Wicks, R. (Ed.). (2020). *The Oxford Handbook of Schopenhauer* [Manual de Oxford sobre Schopenhauer]. Oxford University Press.

Woods, D. B., & Stoll, T. (Eds.). (2024). *The Schopenhauerian Mind* [La mente schopenhaueriana]. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003048992

Young, C., & Brook, A. (1994). Schopenhauer and Freud [Schopenhauer y Freud]. *International Journal of Psychoanalysis, 75*, 101-108.

Forma de citar este artículo en APA:
Oviedo Hernández, E. A. (2025). Las concepciones de Estado y zonas marrones del pensamiento político de Guillermo O'Donnell: elementos y revaloración crítica. *Perseitas, 13*, 593-614. **DOI:** https://doi.org/10.21501/23461780.5156

LAS CONCEPCIONES DE ESTADO Y ZONAS MARRONES EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE GUILLERMO O'DONNELL: ELEMENTOS Y REVALORACIÓN CRÍTICA

Conceptions of the State and brown zones in Guillermo O'Donnell's political thought: elements and critical reappraisal

Artículo de reflexión

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5156

Recibido: marzo 21 de 2025. Aceptado: septiembre 30 de 2025. Publicado: diciembre 12 de 2025

Edicson Andrés Oviedo Hernández[*]

Resumen

Este artículo tiene por objetivo analizar los elementos que caracterizan las concepciones de Estado y zonas marrones en el pensamiento político de Guillermo O'Donnell. Se propone como tesis central que la diferenciación entre los supuestos teóricos del Estado y el grado en que estos operan de forma socialmente eficaz en el territorio permite identificar las zonas marrones como territorios donde la estatalidad es limitada, es decir, lugares donde las propiedades del orden político estatal pueden ser desafiadas sin que ello implique asumir la desaparición, falla u obsolescencia social del Estado. Esto significa que las zonas marrones son fenómenos que deben ser entendidos en clave de intensidad del Estado y no de condición del Estado, y que, por lo tanto, se presentan en distintos Estados a nivel global. Se concluye que la estatalidad es eminentemente heterogénea, por lo

[*] Magíster en Estudios en Relaciones Internacionales, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México. Correo electrónico: aoviedo@politicas.unam.mx, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2081-4226

OPEN ACCESS

que la idea de Estado fallido ignora las diferencias territoriales en las que puede observarse mayor o menor estatalidad, esto es, zonas donde el Estado falla y zonas donde no lo hace.

Palabras clave

Autoridad; Coerción física; Estado; Estatalidad; Territorio; Zonas marrones.

Abstract

This article aims to analyze the elements that characterize the conceptions of the State and "brown areas" in Guillermo O'Donnell's political thought. Its central thesis suggests that distinguishing between the theoretical assumptions of the State and how effectively these assumptions are implemented across a certain territory helps identify "brown areas" as regions where statehood is limited. In such regions, the attributes of political order connected to the State can be challenged without necessarily implying the State's disappearance, failure, or social obsolescence. This indicates that "brown areas" should be understood in terms of the level of statehood rather than its presence or absence. Consequently, they can be observed in various states worldwide. The article concludes that statehood is inherently heterogeneous; therefore, the concept of a failed State overlooks territorial variations in effective statehood, including regions where the State fails and regions where it does not.

Keywords

Authority; Brown zones; Physical coerción; State; Statehood; Territory.

Introducción

Como es bien conocido en el área de las ciencias sociales, y específicamente en el de la ciencia política, en las primeras obras de Guillermo O'Donnell su preocupación gira en torno a la relación entre los procesos de modernización y el surgimiento de los regímenes autoritarios en América Latina (O'Donnell, 1972, 1981). En la medida en que se producen cambios políticos sustanciales en el Cono Sur a finales del siglo XX, los intereses intelectuales de O'Donnell se ajustan a este momento histórico, dando lugar a obras encaminadas a comprender cómo se llevan a cabo los procesos de democratización en el contexto de estos gobiernos autoritarios precedentes (O'Donnell & Schmitter, 1991; O'Donnell, 1997). Así, un O'Donnell mucho más maduro se concentrará en el análisis de la democracia en América Latina y, finalmente, en la cuestión del Estado como tal, sin adjetivos (O'Donnell, 2007, 2010).

Esta maduración de su pensamiento está directamente relacionada con la situación histórica que vivencia como copartícipe del mundo social, pero también revela una tendencia notoria a la universalización de su pensamiento político. La cuestión del Estado se vuelve central cuando indaga en las propiedades que caracterizan este orden político, su surgimiento y su relación con el régimen democrático, de tal forma que se vuelve consustancial a su empresa, si no indispensable, partir de una concepción general que le permita comprender qué es el Estado. Así, aunque en las primeras obras parte de una concepción instrumentalista según la cual el Estado es un medio para el sostenimiento y expansión de las relaciones de dominación que se establecen entre clases sociales, su cuestionamiento teórico posterior va mucho más allá de esto. Cuando su pensamiento transita hacia una concepción del Estado como *relación social*, se complejizan todos los elementos constitutivos de esa relación, de tal forma que el determinismo económico es reemplazado por la complejidad social inherente a toda construcción humana significativa.

Sin entrar en una discusión sobre el régimen o las tipologías de Estado que plantea O'Donnell —lo cual ya ha sido revisado en la literatura académica (Bulcourf & Reina, 2009; Toppi, 2018; Tijerina Sepúlveda, 2018)— y más bien con

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5156

una actitud pragmática que permita delimitar el alcance del presente artículo, se propone analizar los elementos que caracterizan la concepción de Estado en sus últimas obras en diálogo con la concepción de zonas marrones, una propuesta analítica que desarrolló previamente para comprender cómo opera el Estado en contextos donde se vulneran algunas de las propiedades del orden político. Así, se busca revalorar críticamente su propuesta para pensar fenómenos que han sido estudiados desde conceptualizaciones hegemónicas, como las de Estado fallido.

El debate académico generado en los últimos años en torno al concepto de Estado fallido supuso que se realizaran ajustes conceptuales y se plantearan otros atributos analíticamente útiles para la investigación científica. A su vez, también dio lugar a una polisemia cada vez más ambigua (Estados frágiles, Estados débiles, Estados en crisis, etc.), caracterizada por el uso de múltiples adjetivos para referirse a las fallas estatales en los países "subdesarrollados" en el marco de la globalización (García Newmann, 2009; Mancero García & Múnera Perafán, 2018; Ramos Josa, 2020). Este tipo de debilidades, fragilidades o fallas se caracterizan, en términos generales, por el vaciamiento de las capacidades institucionales para responder a las demandas que se generan en contextos de alta conflictividad social e, incluso, armada.

Estas conceptualizaciones se inscriben ontológicamente en el surgimiento de los nuevos Estados producto de los procesos de descolonización en el sur global, los cuales enfrentan difíciles desafíos en materia de gobernabilidad, construcción de un régimen democrático y, en suma, racionalidad de la lógica estatal (Rotberg, 2003; Nievas & Sampó, 2016). Tales desafíos pueden desencadenar procesos de desestructuración del Estado, de modo que este se vuelve incapaz de garantizar su soberanía tanto hacia el interior como hacia el exterior, dando lugar a poderes paraestatales y convirtiéndose en una amenaza para Estados consolidados que comparten sus fronteras (Ruiz Medrano, 2011; Hashi, 2015; Mesfin & Dribssa Beyene, 2018; Pašagić, 2020).

El pensamiento de O'Donnell con respecto al Estado permite pensar estos fenómenos desde una perspectiva distinta a la de Estado fallido, pues posibilita diferenciar entre los supuestos teóricos que asumimos al definirlo y el grado en que dichos supuestos se manifiestan en el conjunto del territorio estatal. En este sentido, las zonas marrones representan aquellos espacios donde los supuestos del Estado enfrentan desafíos existenciales, sin que ello suponga su colapso o desaparición, sino que se trata de contextos en los que su estatalidad —entendida como la territorialización del Estado— es limitada. Estos fenómenos no son exclusivos de los Estados fallidos: se encuentran disgregados en todos los Estados a nivel global, ya que el Estado no es un monolito que transita de un estadio a otro sin contradicciones, resistencias y tensiones en sus territorios. Esto significa que incluso en Estados exitosos, donde la realidad empírica muestra un acercamiento a los supuestos asumidos en la concepción de Estado, se presentan zonas marrones o de estatalidad limitada; y que, a su vez, en los llamados Estados fallidos existen zonas azules o de estatalidad consolidada, donde la eficacia social de los supuestos teóricos es manifiesta.

A nivel metodológico, este artículo se fundamenta en un enfoque interpretativo cuyo objeto de estudio son las concepciones de Estado y de zonas marrones en el pensamiento político de O'Donnell. Para ello, se realiza una revisión exhaustiva de obras seleccionadas en función de estas dos perspectivas conceptuales, con el fin de plasmarlas en un cuadro analítico integrador relacionado con conceptos como Estado fallido, estatalidad, estatalidad limitada y estatalidad consolidada. El argumento central se estructura en tres secciones temáticas: en primer lugar, se caracterizan los elementos de la concepción de Estado en una de las últimas obras de O'Donnell; en segundo lugar, se describe su propuesta de zonas marrones y la utilidad analítica que brinda para enmarcar los conceptos de estatalidad, estatalidad limitada y estatalidad consolidada; y, finalmente, se presentan las conclusiones del artículo y sus implicaciones con respecto al concepto de Estado fallido.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5156

Elementos de la concepción de Estado en O'Donnell

La riqueza analítica de la conceptualización del Estado en O'Donnell reside en que establece una distancia valiosa con respecto a la noción weberiana del uso de la violencia[1]. Para O'Donnell (2010), lo que el Estado reclama es el monopolio en la *autorización legítima*, más no su *uso*, diferenciando analíticamente ambas propiedades y su funcionalidad. Esto implica que, mientras el monopolio de la autorización se convierte en un supuesto teórico del concepto de Estado, "el grado en que un Estado monopoliza de hecho el uso de la coerción física es un factor contingente, a ser determinado empíricamente" (p. 77). En este sentido, el monopolio del uso de la coerción física deja de ser un ideal dicotómico en el cual, si no es posible ejercerlo, entonces se presenta un fenómeno generalizado de ausencia de Estado, debilidad o fragilidad; y, en cambio, supone diferenciar entre el supuesto teórico (autorización) y el grado en que empíricamente el Estado es capaz de garantizarlo de manera eficaz (uso).

El supuesto teórico de que el Estado reclama el monopolio en la autorización legítima del uso de la coerción física implica suponer que dicho monopolio solo se alcanza por medio del reconocimiento de quienes están sujetos a la autoridad del Estado. Es decir, en la medida en que se otorga intersubjetivamente como fundamento de la existencia de este orden político, sin que ello suponga un monopolio sobre el uso de esa coerción, el cual queda sujeto a determinación empírica. Asimismo, convierte el problema del monopolio en una cuestión fundamentalmente de legitimidad social como propiedad estructural del Estado, mientras que el uso aparece como una propiedad contingente cuyo grado varía según la multiplicidad de variables que puedan considerarse.

Sin lugar a dudas, en la realidad los Estados logran monopolizar el uso de la coerción física en mayor o menor medida, y su incapacidad extrema para hacerlo supone una verdadera crisis estatal. Sin embargo, esto no significa que se trate de un fenómeno exclusivo de ciertos Estados subdesarrollados; incluso en aquellos que poseen un alto monopolio del uso de la coerción física

[1] Como aclaración para el lector, cabe mencionar que O´Donnell utiliza "coerción física" como sinónimo de "violencia", por lo que no supone implicaciones conceptuales sustantivas.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5156

existen territorios —generalmente cooptados por la criminalidad— donde ese monopolio es cuestionado y, más aún, disputado de manera sistemática a la institucionalidad estatal. En todo caso, resultaría objeto de investigación empírica determinar en qué medida la incapacidad de resarcir esa vulneración puede denominarse como ausencia de Estado, debilidad o fragilidad; y en qué medida esa disputa es una condición normal de la autoridad estatal, la cual busca imponerse socialmente de forma permanente.

En segundo lugar, O'Donnell (2010) establece una precisión relevante para una conceptualización adecuada del Estado: define el recurso a la coerción física como un recurso de última instancia, cuya *supremacía* en el control de los medios que permiten su ejercicio recae sobre el Estado, es decir, reconoce que estos medios también se encuentran distribuidos en otros ámbitos sociales. Esto puede observarse, por ejemplo, en los actores privados que pueden poseer legalmente estos medios o, incluso, en casos en los que actores criminales pueden hacerse de ellos para sus actividades ilícitas o bélicas. Si bien ambos casos son cualitativamente distintos —puesto que los media una relación de legalidad e ilegalidad— ilustran que la distribución social de los medios coercitivos no implica de facto ausencia, debilidad o fragilidad estatales.

Al igual que en el caso anterior, es una cuestión de grado y, por lo tanto, sujeta a investigación empírica. De lo que se trata es de determinar de qué forma la vulneración de esa supremacía que recae en el Estado es superada por otros actores y cuáles son las consecuencias que ello desencadena en el marco de su existencia. O'Donnell (2010) remite también a la capacidad de las instituciones para concentrar los niveles de poder necesarios para ejercer sus funciones políticas, de modo que la insuficiencia de poder deriva en inefectividad y baja funcionalidad, pero no supone ausencia, vacío o inexistencia estatal. Esto permite recalcar lo planteado anteriormente: se trata de problemáticas que enfrentan tanto los Estados del norte como los del sur global, y solo a través de la investigación empírica es posible determinar en qué medida esto conduce al colapso del Estado.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5156

Por otra parte, para O'Donnell (2010) resulta central la función que desempeña el sistema legal como estructurador de la condición de Estado. En este sentido, "proporciona la textura subyacente que sostiene las relaciones sociales de una sociedad. Esta presencia subyacente no es externa *a posteriori*; es *ab initio* constitutiva de múltiples relaciones sociales" (pp. 133-134). En su propuesta, el ejercicio de legislación del Estado dentro de un territorio delimitado no solo representa la máxima expresión de soberanía (Silva, 2022), sino que tiene como propósito concomitante garantizar la ordenación social en sentido amplio dentro del territorio. Debido a ello, existe una distancia insalvable entre la dimensión legal y la dimensión institucional del Estado, pues mientras esta última se restringe a operar como medio de canalización de la autoridad del Estado, el sistema legal opera por fuera de esta y se incrusta en lo más profundo de la vida social.

Es decir, el sistema legal ordena las interacciones sociales de burocracias, instituciones, sociedad y sus relaciones tanto internas como entre ellas[2]. Ninguno de estos actores puede manipular o transgredir la ley unilateralmente sin prever que el Estado, a través de las instituciones judiciales, ejercerá el uso de la coerción física para garantizar su reivindicación. Sin embargo, esta garantía que el Estado ofrece para la eficacia social del sistema legal no es exterior a las propias relaciones sociales que se desenvuelven dentro del territorio estatal; por el contrario, es constitutiva, en el sentido de que se da por supuesta por los sujetos actuantes tanto en las esferas propiamente estatales como en las esferas sociales en sentido restringido, lo que da lugar a su observación y vigencia social.

Para Bertranou (2015), siguiendo la concepción de O'Donnell, "el Estado es dimensión legal por razones objetivas, en la medida en que consagra externamente derechos y respalda coactivamente un orden, y por razones subjetivas, ya que es marco de referencia para la acción" (p. 42). Esto significa que opera en el marco de estructuras objetivas de sentido que son subjetivamente representadas, es decir, producidas a través de la interacción social y que se reproducen o dejan de existir únicamente por medio de esta. Desde esta perspectiva,

[2] La diferenciación entre Estado y sociedad se hace únicamente con fines analíticos, bajo el entendido de que todo funcionario estatal es también miembro de la sociedad y de que esta contiene al Estado como un fenómeno socialmente producido.

los sujetos actuantes dan por supuesto el monopolio en la autorización del uso de la coerción física y, paralelamente, suponen que este opera en el marco de la sanción de un sistema legal que no se encuentra a su arbitrio, sino que es instituido por mecanismos que garantizan su legitimidad.

Por lo tanto, constituye una dimensión objetiva en la medida en que estos marcos de significado operan independientemente de las consideraciones particulares de los sujetos, configurando un plexo objetivo de sentido al cual se recurre permanentemente para resolver los conflictos y contradicciones que pueden generarse en la interacción; y una dimensión subjetiva en la medida en que el sujeto es capaz de atribuirle sentido a su acción y a la de los demás en virtud de la comprensión e interpretación de estos marcos de significado estatales. Solo así se puede llegar a la conclusión de que "el orden es creado por el Estado, pero también está recreado cotidianamente a partir de la aquiescencia ciudadana y la reproducción de las prácticas cotidianas que se desenvuelven materializando este orden" (Bertranou, 2015, p. 42).

Ahora bien, el orden estatal no se produce únicamente por medio de la actuación del sistema legal, sino que requiere, de forma indefectible, de la intersubjetivización de los demás mecanismos institucionales por medio de los cuales el Estado territorializa su actividad social. Así, además de la autorización legítima del uso de la coerción física y de la actuación del sistema legal, es necesario el reconocimiento de la autoridad que se despliega a través del conjunto de instituciones y funcionarios que representan al Estado. Esto significa que la autoridad, entendida como expectativa de obediencia, se encuentra íntimamente ligada con los demás elementos constitutivos del orden estatal, no solo porque el sistema legal enmarca la actuación incluso de los funcionarios estatales, sino también porque estos y las instituciones respectivas están encargados de su vigilancia y sanción social.

Para O'Donnell (2010) "toda autoridad de una asociación argumenta que sus decisiones, así como su propia existencia, son para el bien de la asociación y de sus miembros. Las autoridades basan su expectativa de ser regularmente obedecidas en esta afirmación" (p. 85). Esto significa que su justificación social

reside en los bienes comunes que se pretende alcanzar mediante la organización política, condicionando por igual la acción de quien ostenta una posición de autoridad y la de quien está sujeto a ella. Incluso en el caso límite en que la autoridad estatal es cooptada por intereses privados, se procura garantizar la aquiescencia a través de la referencia a bienes comunes que la vuelven aceptable para aquellos de quienes se espera obediencia.

Se coincide en este sentido con Bertranou (2015), quien señala que "las dimensiones del Estado, o de lo propiamente político no son —como tampoco lo es lo económico— ni una cosa, ni una institución, ni una 'estructura': son aspectos de una relación social" (p. 42). Esta perspectiva resulta imprescindible, pues sitúa al Estado como un fenómeno que opera simultáneamente en las dimensionas objetivas y subjetivas de la interacción social, sin que llegue a ser entendido como un contexto unilateral que determina el modo en que se desarrollan las relaciones sociales, ni como un fenómeno que solo surge a través de la agregación de "contratos" racionales entre individuos. En este sentido, comprender al Estado como relación social equivale a entenderlo como un fundamento objetivo de sentido que se está midiendo permanentemente con los demás, en función de su representación en el espacio cotidiano de cualquier sujeto actuante, independientemente de su posición social.

Sin lugar a dudas, el Estado se presenta como un conjunto de instituciones capaces de actuar coordinadamente y hacer cumplir la autoridad que representan, al tiempo que encarna un conjunto de relaciones de poder enraizadas en la sociedad que genera disputas de intereses y contradicciones políticas. Por ello, para decirlo con Jessop (2009), la concepción misma del Estado cambia en función de las actividades que desarrolla. Sin embargo, estos fenómenos no podrían producirse si los sujetos sociales no asumieran al Estado como el marco de referencia que regula, mediante la autorización legitima del uso de la coerción física, las interacciones que establecen con sus copartícipes del mundo social. De este modo, ajustan su comportamiento conforme a las instituciones, procedimientos y reglas estatales (sistema legal) y esperan que los demás actúen de la misma manera. Esto implica que el Estado representa, ante todo, la entidad política universalmente autorizada dentro de un espacio social

territorialmente delimitado, y que solo gracias a dicha autorización intersubjetivamente producida sus elementos constitutivos adquieren vigencia y eficacia social.

Aunque para O'Donnell (2010) "la decisión tomada por determinado/s individuo solo es imputada como acto estatal porque ciertas reglas definen que dicho acto realizado por dicho individuo, habiendo cumplimentado ciertos requisitos prescriptos legalmente, califica como una decisión 'oficial' (*i.e.*, estatal)" (p. 168), es preciso aclarar dos aspectos fundamentales. En primer lugar, es necesario partir de que dicha imputación es, por lo general, *a posteriori*, no solo porque el conocimiento —o desconocimiento— que tiene el sujeto actuante del marco jurídico es contingente y remite a lo que Martínez Pichardo et al. (2020) denominan "cultura de la legalidad", sino también porque este opera sobre una realidad estatal provista de sentido. Es decir, da por supuesto que su acción está referida estatalmente, o que puede estarlo en el futuro, y dicha referencia no es otra cosa que su reconocimiento, consciente o inconsciente, de que no puede arrogarse la autorización para usar la coerción física legítimamente a su arbitrio, sino que esta es atribuida a una organización externa que solo puede permitir su uso en determinados casos.

En segundo lugar, existen múltiples reglas no reflejadas en el sistema legal que también dan forma a la imputación del acto estatal, como los diversos ámbitos culturales que se entretejen en torno a la acción de las instituciones y de sus funcionarios.

Para decirlo claramente, cuando los individuos reconocen que han sido despojados de su capacidad de utilizar la coerción física conforme a su propia voluntad, de tal forma que una entidad externa posee el monopolio de la autorización legítima de su uso y puede delegarlo discrecionalmente, entonces reconocen que existe el Estado. Y este reconocimiento es la base que lo sostiene: solo por medio de él el Estado puede fracasar o reproducirse socialmente. Son las instituciones y las autoridades legalmente amparadas las encargadas de que esta máxima para la acción social se disemine en los múltiples medios sociales y de socialización; y son también las encargadas de establecer los límites en los que su uso por parte de los individuos es legal y legítimamente aceptado,

así como los casos en que las resistencias que surgen pueden ser canalizadas mediante las autoridades estatales en su necesidad permanente de justificación (Sembler, 2021, p. 47).

Es decir, el individuo actúa en la medida en que, siguiendo a Giddens (1967/1987), es capaz de utilizar su conocimiento mutuo estatalmente referenciado o referenciable en el futuro, y espera que su copartícipe del mundo social sea capaz de hacerlo de la misma forma. En este sentido, la influencia más notoria del Estado sobre la acción social ocurre, paradójicamente, cuando se vulneran las reglas de comportamiento que este impone, lo que en gran medida se produce como resultado de las consecuencias coercitivas que se desencadenan en el marco de la acción punitiva o, incluso, por la reacción de repudio que genera la ruptura de dichas reglas. El sistema legal ordena el conjunto de estas disposiciones, pero no es su fundamento: este recae sobre el Estado y su capacidad autorizada para ejercer legítimamente el uso de la coerción física.

Así, en determinadas situaciones, aun cuando se actúe conforme al sistema legal, si la autoridad estatal no goza del reconocimiento social necesario, el Estado es incapaz de garantizar el orden que pretende imponer. Esto significa que la operatividad del sistema legal es interdependiente de la autoridad estatal, no solo porque dicho sistema define las funciones de las autoridades, sino también porque estas poseen el reconocimiento social de que tienen la capacidad de sancionar sus disposiciones y resarcir las transgresiones. Es común observar, por ejemplo, que, aun cuando el sistema legal impone ciertas prescripciones, si las autoridades encargadas de velar por su cumplimiento no cuentan con el reconocimiento necesario, tales prescripciones se vuelven inoperantes; o, a la inversa, que, si esa legalidad no ha sido investida de autoridad, fracasa en sus objetivos de regulación del comportamiento.

El sistema legal no puede ser comprendido como un elemento externo que todo miembro de la sociedad y/o del Estado tiene en cuenta racionalmente en sus acciones sociales. *Sed contra*, se internaliza a través de las múltiples formas de socialización, de tal forma que es parte constitutiva, para decirlo con Habermas (1981/1999), de un mundo de la vida que se supone como uno y el mismo para todos quienes participan significativamente de este, del mismo

modo en que se internalizan los demás sistemas sociales que permanentemente se están midiendo con los copartícipes en los distintos medios sociales. O'Donnell (1993) lo expuso claramente en un texto anterior cuando afirma que "la ley (incluyendo los patrones de habituación a que conduce la expectativa de que ésta se aplicará regularmente) es un elemento constitutivo del Estado: es la 'parte' del Estado que proporciona la urdimbre regular y subyacente del orden social" (p. 65).

De las zonas marrones en O'Donnell a la estatalidad

O'Donnell (1993) definió las zonas marrones como "esas regiones donde los poderes locales (tanto los formalmente públicos como los de facto) establecen circuitos de poder que funcionan conforme a reglas incompatibles (cuando no antagónicas) con las leyes que supuestamente regulan el territorio nacional" (p. 70). Se trata, en este sentido, de territorios donde, a pesar de que las instituciones pueden funcionar y garantizar en mayor o menor medida la función reguladora del sistema legal, múltiples actores interactúan en situaciones que no dependen de la actividad de estas. Esto significa que, a través de ciertas capacidades sociales, disputan al Estado la facultad de sancionar esa legalidad y de hacerla socialmente eficaz, dando lugar a que en el territorio operen ordenamientos sociales paralelos al Estado o que, directamente, suponen la ruptura del sistema legal.

Si bien O'Donnell se limita a considerar como principales elementos explicativos las instituciones y el sistema legal, y no ahonda en las zonas marrones ni en este artículo ni en sus obras posteriores, es posible recuperar su propuesta como un orientador analítico que permite situarse frente a la función territorial del Estado. Sobre este punto, O'Donnell propuso visualizar a los Estados de forma literal y gráfica:

> Imaginémonos un mapa de cada país en donde las áreas azules señalen un alto nivel de presencia del Estado (en términos de un conjunto de burocracias razonablemente eficaces y de la eficacia de una legalidad debidamente sancionada) tanto territo-

> rial como funcional; el color verde significaría un alto nivel de penetración territorial, pero una presencia significativamente baja desde el punto de vista funcional y de clase; el color marrón indicaría un nivel muy bajo o nulo en ambas dimensiones. (O'Donnell, 1993, pp. 70-71)

Desde su perspectiva, esta deficiencia de capacidades estatales no es un fenómeno exclusivo de los Estados fallidos, sino que los distintos Estados, tanto del norte como del sur global, se teñirían en mayor o menor medida con los tres colores. En América Latina, por ejemplo, podría observarse "una dimensión territorial de centro-periferia en la que se observa que el Estado se va desvaneciendo y se desvirtúa en cuanto se desplaza del centro a las regiones o provincias" (Duque Daza, 2018, p. 34). Las zonas marrones, en esta línea argumentativa, muestran que en la concepción del Estado de O'Donnell sus deficiencias deben pensarse territorialmente, es decir, el Estado exitoso coexistiría con el Estado fallido dentro de un mismo territorio. Determinar en qué medida se transita de uno a otro solo es posible identificando cómo operan otras formas de ordenación social paralelas a las propiedades institucional-legales del Estado, las cuales pueden llegar a imposibilitar la eficacia social de sus pretensiones políticas inherentes.

Por lo tanto, las zonas marrones constituyen una pauta analítica antes que un concepto con capacidad explicativa. Estas permiten considerar que la debilidad, falla o fragilidad estatal no es un fenómeno exclusivo de los Estados pobres o subdesarrollados; por el contrario, las zonas marrones existen incluso en países desarrollados del norte global. Los presupuestos asumidos anteriormente al momento de concebir al Estado no deben confundirse con la forma en que, en la realidad, cada uno de estos opera, pues enfrentan dificultades de territorialización que no implican *per se* el colapso del Estado. Se trata, más bien, de considerar las múltiples dificultades que impiden la consolidación de las pretensiones políticas reflejadas en el contenido institucional-legal, dificultades que se producen permanentemente en zonas de alta conflictividad ocasionadas por la existencia de otras formas de ordenamiento social. Las zonas marrones remiten, en este sentido, a territorios donde el Estado, como orden político, ve disminuidas sus capacidades de acción sin que ello implique su colapso; territorios que coexisten con zonas azules, es decir, espacios donde el Estado puede aproximarse empíricamente a su concepción teórica.

En este sentido, se puede afirmar que el proceso fundamental que se cuestiona a través de las zonas marrones refiere a la *estatalidad* del Estado. Esto implica entender la estatalidad no como un ideal de Estado (Pardo Calderón, 2021), sino, por el contrario, como un fenómeno de territorialización de sus múltiples presupuestos teóricos. Las zonas marrones tendrían que percibirse entonces como territorios donde pueden desarrollarse poderes políticos paraestatales que llegan a disputar la actuación social de las propiedades del orden político estatal, sea con la participación de instituciones o sin ellas, y principalmente por medio de la cooptación o vulneración del sistema legal y sus consecuencias adyacentes. De este modo, el desplazamiento de las capacidades estatales puede dar lugar, incluso, a alternativas de gestión política dirigidas por actores no estatales.

En esta línea, es necesario pensar las zonas marrones como territorios donde la estatalidad del Estado puede observarse según la intensidad con la que se territorializan los elementos constitutivos del orden político. En lugar de hablar de mayor o menor Estado —como frecuentemente se hace—, esto supone referirse, en cambio, a mayor o menor estatalidad, un concepto amorfo sujeto a investigación empírica. Con ello se quiere decir que, cuando en determinadas zonas marrones la territorialización del Estado es menor que en las zonas azules o verdes, el orden estatal carece de la eficacia necesaria para ordenar las interacciones sociales con base en la autorización monopólica del uso de la coerción física, la operatividad del sistema legal o el reconocimiento de la autoridad soberana. Para decirlo con Emmerich (2021), "Estado fallido no es un Estado que deja de existir, sino que es un Estado con menor índice de estatalidad, en una situación donde ningún Estado es 'completamente' autónomo y estable ni tampoco completamente débil e inexistente" (p. 4).

La debilidad, ausencia, fragilidad o falla del Estado conduce a argumentaciones tautológicas, en las cuales la incapacidad de garantizar estos atributos a nivel territorial aparece como el resultado de esa misma debilidad, fragilidad o falla. Por el contrario, el concepto de estatalidad implica diferenciar entre la condición de Estado definida en la primera sección y la medida, grado o intensidad con la que esta condición se despliega territorialmente. En consecuencia,

la estatalidad se mueve entre una estatalidad limitada y una estatalidad consolidada (Börzel et al., 2018), según los territorios en los que sea posible observar mayor o menor capacidad para garantizar la eficacia social de los elementos constitutivos que configuran y dan sentido al orden estatal. Al respecto, diversos estudios muestran que la estatalidad no siempre se manifiesta de manera uniforme ni plenamente funcional. Rim (2021) destaca que un Estado puede mantener su continuidad jurídica incluso sin un gobierno efectivo; en América Latina, Dewey (2012) analiza cómo formas informales de accionar estatal configuran una estatalidad híbrida desde lo local en Argentina; y Alonso Niño et al. (2023) describen un orden jurídico-político híbrido en Colombia.

Asimismo, es necesario reconocer que el Estado no llena la totalidad de relaciones sociales presentes en una sociedad. Existen "una multiplicidad de relaciones sociales que se encuentran en distintos planos y con distintos grados de diferenciación funcional (y no sólo analítica), y admiten que el orden estatal puede no estar vigente en algunas de estas relaciones" (Bertranou, 2015, p. 43). Sin embargo, cuando a través de varias de estas relaciones se genera una violación sistemática de alguno de los supuestos estatales definidos anteriormente —como el monopolio en la autorización legítima del uso de la coerción física, la operatividad del sistema legal o el reconocimiento de la autoridad estatal—, se produce una vulnerabilidad que afecta el grado de estatalidad del Estado, sin que ello implique necesariamente su desaparición, crisis o inexistencia.

Esto significa que, mientras en algunas de las relaciones sociales que no están mediadas por el orden estatal no se transgrede dicho orden, en otras sí se vulneran algunos de los supuestos estatales que ponen en entredicho las condiciones existenciales de su estatalidad. Desde esta perspectiva, el Estado no opera como una organización aislada del conjunto social, sino que está ontológicamente incrustado en las interacciones sociales que se producen en su interior. Por lo tanto, el hecho de que el Estado reclame permanentemente sus capacidades de regulación social en alguno de sus elementos constitutivos no implica que estas se produzcan de manera definitiva o monolítica, ni que el fracaso en alguna de estas pretensiones equivalga a un fracaso paralelo del Estado.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5156

Por el contrario, cuando alguno de los elementos constitutivos del orden estatal es desafiado socialmente, el Estado, a través de sus distintas instancias, tiene que recurrir a mecanismos y acciones institucionales que le permitan imponer sus propósitos regulativos. Es cuestión de investigación empírica determinar qué tipo de relaciones sociales, actores y consecuencias políticas tienen los fenómenos que degradan el orden estatal y dan lugar a las zonas marrones; así como también es una tarea empírica determinar la capacidad del Estado para responder a estos y el grado en que una incapacidad multidimensional puede producir un Estado fallido. La estatalidad, en este sentido, representa una bisagra teórica entre el Estado como orden y la medida en que este orden logra consolidarse efectivamente a nivel territorial.

Producto de ello, el Estado representa constantemente el territorio como el ámbito que articula la relación entre este y el grupo social sobre el cual busca imponer su reclamo de regulación social generalizada. Esto significa que la autoridad se disgrega de acuerdo con las problemáticas territoriales que configuran las múltiples formas de relacionamiento social que se entretejen en las zonas marrones. En esta línea, la estatalidad del Estado puede ser más fuerte (consolidada) o más débil (limitada) en aquellos territorios donde se producen problemáticas sociales y/o bélicas que afectan la capacidad de actuación de las propiedades del orden político.

Conclusiones

La concepción de Estado en O'Donnell proporciona elementos para comprender las propiedades constitutivas de este orden político. En este marco, el monopolio de la autorización del uso de la coerción física remite a la legitimidad como propiedad estructural, mientras que el monopolio del uso se convierte en una propiedad contingente o sujeta a determinación empírica. En este sentido, la ausencia, debilidad o fragilidad del Estado tendría que vincularse con crisis de legitimación que pueden derivar en dinámicas donde la autorización del uso monopólico de la coerción física es disputada. Esto es relevante porque el

estudio de estos fenómenos suele partir de la idea de fracaso del Estado, sin distinguir entre los presupuestos teóricos y el grado en que estos operan de forma socialmente eficaz a nivel territorial.

Así, las zonas marrones constituyen territorios donde algunas propiedades del Estado son socialmente desafiadas, funcionando como una bisagra analítica para comprender los conceptos de estatalidad, estatalidad limitada y estatalidad consolidada. Estos permiten referirse a la intensidad con la que se territorializan las propiedades constitutivas del Estado sin partir del supuesto de fracaso u obsolescencia. En esta línea, lo central es determinar el grado en que, a nivel territorial, el Estado muestra una estatalidad limitada o consolidada con base en sus supuestos teóricos. Esto supone un giro importante: pasar de asumir el fracaso o la falla (Estado fallido) a convertirlo en un objeto más de investigación empírica.

En todo caso, las causas que producen zonas marrones pueden vulnerar tanto la condición como la intensidad del Estado y solo en determinados casos producirían empíricamente un grado de disfunción capaz de conducir a un Estado fallido. El principal aporte de este artículo reside, entonces, no solo en contribuir a la diferenciación teórica entre Estado y estatalidad, sino también en subrayar la pertinencia de pensar territorialmente los fracasos, fallas o fragilidades en los diferentes Estados. Sin duda, su territorialización no se produce de forma homogénea: existen zonas donde los supuestos teóricos son reclamados plenamente (estatalidad consolidada), mientras que en otras esto no puede lograrse (estatalidad limitada). Por ello, no puede pasarse por alto esta heterogeneidad territorial.

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 del autor.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5156

Referencias

Alonso Niño, E., García Jara, R., & Silva Perilla, S. (2023). El Estado-Nación en Colombia como orden jurídico-político híbrido: Revisión teórica a propósito de la noción de 'Failed State'. *Verba Iuris*, (43), 27-44. https://revistas.unilibre.edu.co/index.php/verbaiuris/article/view/6392

Bertranou, J. (2015). Estatalidad efectiva. Reflexiones sobre el estado a partir de los aportes de Guillermo O'Donnell. *Temas y debates*, (29), 33-51. https://doi.org/10.35305/tyd.v0i29.301

Börzel, T., Risse, T., & Draude, A. (2018). Governance in Areas of Limited Statehood: Conceptual Claricatıons and Major Contributions of the Handbook [Gobernanza en zonas de estatalidad limitada: aclaraciones conceptuales y principales contribuciones del manual]. En A. Draude, T. Börzel, & T. Risse (Eds.), *The Oxford Handbook of Governance and Limited Statehood* (pp. 3-26). https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198797203.013.1

Bulcourf, P., & Reina, A. (2009). Comprendiendo al Estado: los aportes de Guillermo O'Donnell a su reconceptualización en América Latina. *Revista de Ciencia Política y Relaciones Internacionales*, 117-146. https://www.palermo.edu/cienciassociales/PDFCienciaPoliticaN2/n2_comprendiendopolitica5.pdf

Dewey, M. (2012). La construcción de estatalidad híbrida: Fuentes del accionar policial en el conurbano. *Revista de Ciencia Política*, *32*(3), 659-672. https://ojs.uc.cl/index.php/rcp/article/view/6114

Duque Daza, J. (2018). Estados truncados y democracias precarias en América Latina. La influencia de la obra de Guillermo O'Donnell. *Revista IUS*, *12*(42), 29-64. https://doi.org/10.35487/rius.v12i42.2018.413

Emmerich, N. (2021). Estado y estatalidad: un paradigma geopolítico para los estudios de seguridad. *Revista especializada en investigación jurídica*, *6*(11), 1-14. https://doi.org/10.20983/reij.2022.2.3

García Newmann, J. (2009). ¿Estados fallidos o Estados en crisis? *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, *4*(1), 201-207. https://revistas.umng.edu.co/index.php/ries/article/view/157

Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico* (S. Merener, Trad.). Amorrortu Editores. (Obra original publicada en 1967)

Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1981)

Hashi, M. (2015). The Failed-State Paradigm and Implications for Politics and Practices of International Security [El paradigma del Estado fallido y sus implicaciones para la política y las prácticas de seguridad internacional]. *Bildhaan: An International Journal of Somali Studies*, *14*(8), 78-94. https://digitalcommons.macalester.edu/bildhaan/vol14/iss1/8

Jessop, B. (2009). The State and Power [El Estado y el poder]. En S. Clegg & M. Haugaard (Eds.), *The SAGE Handbook of Power* (1.ª ed., pp. 367-382). SAGE Publications. https://doi.org/10.4135/9780857021014

Mancero García, A., & Múnera Perafán, O. (2018). Los Estados Fallidos: una visión desde la Geopolítica. *URVIO, Revista Latinoamericana de Estudios de Seguridad*, (22), 41-57. http://dx.doi.org/10.17141/urvio.22.2018.3081

Martínez Pichardo, P., Hernández Oliva, A., & Benítez Treviño, V. (2020). La socialización jurídica, mecanismo fundamental en el proceso de construcción de la cultura de la legalidad. *Ciencia Jurídica*, *9*(17), 41-56. https://doi.org/10.15174/cj.v9i17.326

Mesfin, S., & Dribssa Beyene, A. (2018). The Practicalities of Living with Failed States [Los aspectos prácticos de vivir con Estados fallidos]. *Daedalus*, *147*(1), 128-140. https://doi.org/10.1162/DAED_a_00479

Nievas, F., & Sampó, C. (2016). ¿Estados fallidos? O sobre la imposibilidad de constituir el Estado Nación Moderno. *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, *11*(1), 103-119. https://doi.org/10.18359/ries.1370

O'Donnell, G. (1972). *Modernización y autoritarismo*. Paidós.

O'Donnell, G. (1981). *El Estado burocrático autoritario*. Editorial de Belgrano.

O'Donnell, G. (1993). Estado, Democratización y ciudadanía. *Nueva Sociedad*, (128), 62-87. https://static.nuso.org/media/articles/downloads/2290_1.pdf

O'Donnell, G. (1997). *Contrapuntos: ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Prometeo Editorial.

O'Donnell, G. (2007). *Disonancias. Críticas democráticas a la democracia*. Prometeo Editorial.

O'Donnell, G. (2010). *Democracia, agencia y Estado. Teoría con intención comparativa*. Prometeo Editorial.

O'Donnell, G., & Schmitter, P. (1991). *Transiciones desde un gobierno autoritario, tomo 4. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*. Paidós Editorial.

Pardo Calderón, D. R. (2021). Desafíos y contradicciones del "Estado moderno" en el orden mundial liberal. *OASIS*, (33), 29-48. https://doi.org/10.18601/16577558.n33.04

Pašagić, A. (2020). Failed States and Terrorism: Justifiability of Transnational Interventions from a Counterterrorism Perspective [Estados fallidos y terrorismo: justificabilidad de las intervenciones transnacionales desde una perspectiva antiterrorista]. *Perspectives on Terrorism*, *14*(3), 19-28. https://pt.icct.nl/sites/default/files/import/pdf/pasagic.pdf

Ramos Josa, P. F. (2020). Estados fallidos posconflicto: las lecciones no aprendidas de Occidente. *Revista de Pensamiento Estratégico y Seguridad CISDE*, *5*(1), 65-83. http://uajournals.com/ojs/index.php/cisdejournal/article/view/612

Rim, Y. (2021). State continuity in the absence of government: The underlying rationale in international law [La continuidad del Estado en ausencia de Gobierno: el fundamento jurídico subyacente en el derecho internacional]. *European Journal of International Law*, *32*(2), 485-506. https://doi.org/10.1093/ejil/chab036

Rotberg, R. (2003). Failed States, Collapsed States, Weak States: Causes and Indicators [Estados fallidos, Estados colapsados y Estados débiles: causas e indicadores]. En R. Rotberg (Ed.), *State Failure and State Weakness in a Time of Terror* (pp. 1-26). Brookings Institution Press. https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/07/statefailureandstateweaknessinatimeofterror_chapter.pdf

Ruiz Medrano, S. F. (2011). De los Estados fallidos. *Revista Boliviana de Derecho*, (11), 86-113.

Sembler, C. (2021). Entre orden y conflicto: el lugar de la autoridad en la teoría de Jürgen Habermas. En G. Guajardo Soto (Ed.), *Autoridad de Estado. Poder, cultura y sentido* (pp. 39-49). FLACSO Chile. https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/58405.pdf

Silva, J. A. (2022). Notas sobre el surgimiento del Estado moderno. El ejercicio del poder soberano del Estado. *Revista Especializada en Investigación Jurídica*, *6*(10), 1-27. https://doi.org/10.20983/reij.2022.1.5

Tijerina Sepúlveda, W. (2018). Estados y desarrollo democrático en el pensamiento de O'Donnell. *Revista IUS*, *12*(42), 65-84. https://doi.org/10.35487/rius.v12i42.2018.386

Toppi, H. P. (2018). Guillermo O'Donnell y su aporte al desarrollo de la democracia en América Latina desde la tercera ola de democratización. *Revista IUS*, *12*(42), 9-28. https://doi.org/10.35487/rius.v12i42.2018.407

How to Cite This Article in APA:
Solís-Nova, D., Alarcón-Alvear, Á., & Báez-Alarcón, A. (2025). Prayer and metaphysics: A method for the knowledge of God according to Gabriel Marcel. *Perseitas*, *13*, 615–647. https://doi.org/10.21501/23461780.5225

PRAYER AND METAPHYSICS: A METHOD FOR THE KNOWLEDGE OF GOD ACCORDING TO GABRIEL MARCEL[a]

Oración y metafísica: método del conocimiento de Dios según Gabriel Marcel

Research Article

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5225

Received: June 5, 2025. Accepted: September 8, 2025. Published: December 15, 2025

David Solís-Nova[*]
Ángela Alarcón-Alvear[**]
Andrea Báez-Alarcón[***]

Abstract

This research focuses on the question of the possibility of knowing God, conceived as the fullness of being, primarily through prayer, according to the philosophical proposal of Gabriel Marcel. Drawing on the work of the French thinker, the study advances the hypothesis that prayer or invocation is indispensable for such knowledge, insofar as God manifests Himself as an absolute Thou rather than merely as an impersonal cause. In this sense, Marcel holds that the experience of

[a] Research funded by the FIIC_UCSC 01/2024 program of the Research Directorate at the Universidad Católica de la Santísima Concepción.

[*] PhD in Philosophy. Faculty member, Department of Philosophy, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Email: dsolis@ucsc.cl. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2462-8436

[**] MA in Biblical Studies. Faculty member, Department of Theology, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Email: lalarcon@ucsc.cl. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6662-7901

[***] MA in Philosophy. Faculty member, Department of Philosophy, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile. Email: abaez@ucsc.cl. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7647-0135

OPEN ACCESS

the transcendent is not presented solely as a problem for our intellect, but rather as a communion in which one participates through encounter and dialogue—that is, within the relational sphere that makes prayer possible.

The article argues that, from a metaphysical perspective, prayer constitutes a legitimate path of access to being and to the fullness of being, which is the absolute Thou. This entails not only intellectual but also moral demands for the practice of metaphysics. To demonstrate this, three key aspects are examined: the notion of ontological mystery and the demand of being as a call addressed to each individual; the role of intersubjectivity as mediation for accessing the mystery of being; and, finally, Marcel's conception of prayer and its relevance for the metaphysical knowledge of God.

The methodology adopted is bibliographic-documentary in nature, focused on the study of Marcel's works and those of his principal interpreters.

Keywords

Absolute Thou; Being; Encounter; Gabriel Marcel; Intersubjectivity; Metaphysics; Mystery; Prayer.

Resumen

Esta investigación se centra en la pregunta por la posibilidad conocer a Dios, concebido como plenitud del ser, principalmente a través de la oración, según la propuesta filosófica de Gabriel Marcel. A partir de la obra del pensador francés, se plantea la hipótesis de que la oración o invocación resulta imprescindible para dicho conocimiento, ya que Dios se manifiesta como un Tú absoluto y no solo como una causa impersonal. En este sentido, Marcel considera que la experiencia de lo trascendente no se presenta únicamente como un problema para nuestra inteligencia, sino como una comunión en la que se participa mediante el encuentro y el diálogo, es decir, dentro del ámbito relacional que hace posible la oración. El trabajo sostiene que, desde una perspectiva metafísica, la oración constituye una vía legítima de acceso al ser y a la plenitud del ser, que es el Tú absoluto. Esto implica exigencias no solo intelectuales, sino también morales, para el ejercicio de la metafísica. Para demostrarlo, se analizan tres aspectos clave: la noción de misterio ontológico y la exigencia del ser como llamada en cada individuo; el papel de la intersubjetividad como mediación para acceder al misterio del ser; y, finalmente, la concepción marceliana de la oración y su relevancia en el conocimiento metafísico de Dios. La metodología adoptada es de carácter bibliográfico-documental, centrada en el estudio de las obras de Marcel y sus principales intérpretes.

Palabras clave

Encuentro; Gabriel Marcel; Intersubjetividad; Metafísica; Misterio; Oración; Ser; Tú absoluto.

Introduction

Even prior to his conversion to Catholicism, Marcel (1927/1956a) showed an interest in investigating the metaphysical and anthropological foundations of an act such as prayer (p. 221). This interest, of course, is later deepened throughout his entire body of work, where the notion of invocation acquires great importance insofar as it allows him to extend his reflection on intersubjectivity as a pathway of access to the ontological mystery (Marcel, 1955/1956b, p. 61; 1940/1959, p. 49; 2002, p. 111; 1934/2003, p. 32). In this sense, Marcel may be regarded as one of the initiators of a line of thought that, throughout the twentieth century, was followed by several philosophers concerned with the metaphysical implications of encounter and personal relationships (Buber, 1923/2023; Florenski, 1914/2010; Guardini, 1967/2014; Levinas, 1961/2016; Nédoncelle, 1942/1996; Ricoeur, 1990/1996; Rosenzweig, 1921/1997).

However, one of Marcel's most original contributions to this topic lies in his exploration of the possibility—thanks to his conception of intersubjective relation—of not thinking separately about the God of faith and the God of the philosophers, as Pascal had already proposed centuries earlier (1670/2012, p. 406). Indirectly, Marcel offers an affirmative response to one of the most pressing dilemmas of his time: the possibility of a Christian philosophy, that is, the possibility of rationally inquiring into the mystery of faith without compromising either the autonomy or the critical spirit of philosophical inquiry (Gilson, 1932/2009, pp. 22–25; Heidegger, 1953/2001, pp. 5–6).

This research is oriented around the question of whether knowledge of God, understood as the fullness of Being, can be attained primarily through prayer, according to Gabriel Marcel's proposal. Accordingly, we seek to examine the consequences that the inclusion of prayer in the knowledge of God would have for the practice of metaphysics, insofar as metaphysics is the discipline that studies Being qua Being.

The hypothesis guiding our work maintains that, throughout Marcel's entire oeuvre, prayer or invocation is indispensable for the knowledge of God, insofar as the philosopher conceives divinity as revealing itself more as

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5225

an absolute *Thou* than as a first cause. This absolute *Thou*, which is both the fullness of Being and a personal Being, constitutes more properly a mystery in which we participate than a problem that we resolve in an impersonal manner. Consequently, such an interpellating divinity can be known only from within encounter and ongoing dialogue—that is, by participating in everything that prayer entails. The results of this research may open a novel path for metaphysical knowledge without dismissing traditional methods, while at the same time allowing for an inquiry into certain moral dispositions and conditions necessary for access to the notions proper to first philosophy.

In order to address the question posed and to verify the viability of the hypothesis, the article is divided into three chapters, corresponding to the specific objectives of the study. First, Marcel's conception of ontological mystery and of Being as a demand that presents itself as a call addressed to the intimacy of the subject's consciousness is developed. Second, we explore the importance of the most significant experiences of intersubjectivity for approaching and understanding the mystery of Being. Finally, we present the French thinker's conception of prayer and argue for its relevance both to metaphysics and to the knowledge of God.

The methodology adopted for this study is based on bibliographic and documentary analysis, centered on the examination of Gabriel Marcel's philosophical works, as well as on the interpretations and commentaries of his principal scholars. This methodological choice responds to the central purpose of the research: rather than collecting empirical data, the aim is to achieve a critical understanding of how the author incorporates prayer into his thought in order to address fundamental questions of metaphysics. From this perspective, bibliographic analysis proves especially pertinent, as it enables the construction of a coherent theoretical framework and the exploration of specialized literature, while also allowing for the confrontation of different philosophical positions and the identification of contradictions, gaps, or lines of convergence.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5225

Being as a Call

One way of approaching Gabriel Marcel's thought is by distinguishing between confronting a problem and opening oneself to a mystery. We are faced with a problem when the object we think about and wish to know is placed before us as something independent of and external to our existence and history. That which has captured our attention and intelligence becomes the object of a depersonalized judgment that, precisely for this reason, may aspire to a universality valid for every kind of person, context, and time. The personal singularity of the inquirer is irrelevant for approaching an object that can be examined without vital commitments, for the particular *I* does not matter to the object, and the object does not matter to that same *I* who questions and seeks to know (Marcel, 1940/1959, p. 31). The investigating subject could, in fact, be replaced by any other.

The object proper to a problem presents itself to the eyes of knowledge as a spectacle viewed from a distance and, precisely because it is separated from and uncommitted to existence, it readily lends itself to measurement, manipulation, and control (Marcel, 2002, p. 110). According to Marcel, science analyzes the world as a problem, and much of philosophy has likewise attempted to resolve its questions as though they were problematic objects.

When our thinking approaches mystery, by contrast, it cannot remain a mere spectator: "*Je ne suis pas au spectacle* [I am not at the spectacle]" (Marcel, 1968, p. 23). Mystery is not an external object; rather, it "envelops" the questioning subject, because it is part of that subject's existence, origin, and ultimate demand (Marcel, 1933/1987, p. 37). Rather than standing before mystery, thought—and the human being as a whole—finds itself *within* it. In the question that arises when we approach mystery, we do not merely interrogate something external; inevitably, we also place ourselves in question. Within mystery, the distinction between what is *in me* and what stands *before me* becomes blurred and loses its importance.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5225

The answer to which we gain access through questioning, even if only partial, does not yield an abstract result—that is, it is not separable from the individual's life itself. Approaches to mystery, and the truths that mature in the reflective process, do not occur without profoundly transforming the life and self-understanding of the one who questions and seeks. Knowledge of Being and self-knowledge are reciprocal achievements (López Cambronero et al., 2006, p. 109; López Luengos, 2012, p. 133). Whereas a problematic object is separable from the subject, in the case of mystery we participate in it; our approach to it cannot be distinguished from our own destiny (Marcel, 1934/2003, p. 93). Truth, then, is an event of new life for the individual, not merely an intellectual success.

At this point, following some of Marcel's interpreters, it is possible to ask whether the systematic character of problem-oriented thinking is always incompatible with reflection that is open to mystery (Gallagher, 1966/1968, pp. 249, 257–259; Grassi, 2009, pp. 26–27). In fact, this approach to ontological mystery may at times require the unity and systematicity of problem-oriented thinking in order to achieve an ordered access to Being, which, although not systematizable, nonetheless demands rigorous intelligibility so as to avoid confusion or incomplete arguments. One may therefore ask whether Marcel has drawn too sharp a separation between two modes of thinking that might function better if distinguished, yet held in communion.

Now, when Marcel speaks of mystery, he refers to the mystery of Being, which is not properly definable, but which should not for that reason be understood as opaque to intelligence (Moeller, 1953/1960, p. 256). As Poma (2005) argues, although thinking and speaking about Being may seem inadequate, this conscious and evident inadequacy appears to be the most appropriate language for speaking of it (p. 492). Mystery is not synonymous with the unknowable (Marcel, 2002, p. 191). Indeed, the Being of which Marcel speaks is the source of all intelligence and its primary concern.

In this respect, mystery in Marcel's philosophy is clearly distinct from the irrationality characteristic of Otto's *mysterium tremendum et fascinans* (1917/2005, p. 22). Although it cannot be grasped once and for all within the

limits of a definition, through "concrete approaches"—never completed—we can gradually enter into this fundamental reality and move around it. The mystery of Being becomes increasingly expressible to the extent that we participate more fully in it through certain primordial human experiences. Rather than our affirming something about Being, it is Being that affirms itself within us; it discloses itself in lived reality itself.

Being is not the object of an aseptic and impersonal verification, but of an existential recognition that must never be regarded as finished. Rather than providing evidence of Being, we can bear witness to it (Marcel, 1940/1959, p. 85; 2002, p. 301). For this reason, Being is not the exclusive object of specialists, but a fundamental concern of humble spirits attentive to the origin and purpose of their existence—and, in addition to humility, perseverant and daring enough to recommence these approaches to ontological mystery again and again (Marcel, 1997, p. 34). Before Being, we are always on the way—pilgrims or wayfarers—attentive to receiving its light, yet never fully attaining the source of that light (Gallagher, 1966/1968, p. 35; Marcel, 1968/1971a, p. 34; López Luengos, 2012, p. 56).

Although Marcel avoids defining Being and prudently contents himself with moving in concentric circles around the mystery, carefully approaching it, it may nevertheless be affirmed that, for the French philosopher, Being constitutes the eternal foundation of each person's existential situation. In a sense reminiscent of Augustine of Hippo, Marcel maintains that this inexhaustible reality, which exceeds the subject, is at the same time what is most intimate and closest to us (Grassi, 2024, p. 43). Being is the fullness not only of reality, but also the fullness to which the individual aspires. This fullness is never completely given; therefore, from within our own intimacy, we tend toward it as our most personal demand. From the precarious being that we are and in which we participate, we seek, through an ascending dynamism, to advance toward an ontological completeness that remains unknown to us (Marcel, 1968/1971a, p. 88).

Nevertheless, this demand for the fullness of Being is not an arbitrary desire or a circumstantial aspiration; rather, it is an impulse akin to a call (Blázquez Carmona, 1988, p. 177; Marcel, 2002, p. 228). Indeed, the mysterious character

of Being lies in the fact that we do not approach it as an inert metaphysical foundation, but as a living and loving source of all that exists. For this reason, the philosopher can affirm that the ontological mystery is not objective, although it does not follow from this that it is therefore subjective. Rather, Marcel indicates that the Being of which we speak is a reality that becomes clear and experientially accessible insofar as it is lived from within intersubjectivity.

This means that Being manifests itself primarily as a presence, and not merely as something given; rather, as a *thou* with whom we coexist and engage in dialogue—that is, with whom we share a common history. The presence of Being, therefore, becomes recognizable not only through arduous intellectual efforts, but above all through invocation (Marcel, 2002, p. 187). A presence can only be invoked or can respond to its call.

The demand of Being of which we have spoken, when seen more clearly, is the intimate relationship of our existence with an original and fundamental *Thou*—a relationship that advances through approximations in search of a fullness that gives meaning to all the vital dimensions of the subject. Like any relationship, it is never fully complete; for this reason, Being must not be substantivized as though it were a presupposition or a secure datum (Marcel, 2002, p. 237). For the same reason, this relationship with the mystery of Being may involve unforeseen developments, advances and setbacks, and may inflame existence with novelty, insofar as its appearing opens new horizons for thought and for the history of the subject who invokes it and responds to its call. Perpetual novelty is thus another characteristic of Being insofar as it is an invoked and interpellating presence (Gallagher, 1966/1968, p. 81; López Luengos, 2012, p. 65; Marcel, 1951/2001, p. 74).

After all that has been said, it may be pointed out that, for Marcel, philosophy has usually been conceived more as a spectator than as a participant in the ontological mystery. Philosophers have understood themselves more as *homo spectans* than as *homo particeps* (Marcel, 1968/1971a, p. 219; 2002, p. 119; 1934/2003, p. 22). However, it is not possible to approach philosophical questions as if they were scientific or technical problems—that is, detached from participation. Philosophy does not merely study theoretical issues; it lives

them. Without taking this "concrete" character as a point of departure, nothing in the history of philosophy can be properly understood (Blázquez Carmona, 1988, p. 110). In other words, there is a certain *co-esse* between metaphysical contemplation and the self, since to contemplate is also to participate (Marcel, 2002, p. 139). The recovery and reconquest of this participation is what the French philosopher calls "secondary reflection" or "reflection in the second degree" (Marcel, 2002, p. 85; 1934/2003, p. 107; 1971/2012, p. 244).

In this sense, Marcel comes to characterize metaphysics as a "logic of freedom," insofar as it does not involve abstraction alone, but above all a response to a call. Metaphysics is the recognition of a fullness that arises from a response of our freedom. Progress in this response and in this fullness is constant and increasing, such that the practice of the discipline is accompanied not only by truth, but also by joy and creation. Blázquez Carmona (1988) holds that Marcel learned this feature from Bergson: philosophy is not a result, but a continuous creation (p. 90). Secondary reflection, therefore, is an enemy of closed, finished, and definitive concepts.

This means that responding to the perpetual call of mystery generates an event of expansion of the fullness of Being in our existence—an event that Marcel (1934/2003, p. 153) calls "creation," and which, in turn, gives rise to that vital joy the philosopher identifies with the presence of Being within us (Grassi, 2024, pp. 161, 196). Just as the event-creation of Being fills life, so too does it satisfy life with the joy of responding to the call that constitutes the origin and meaning of our history. Metaphysics, then, is a logic of freedom, but also a logic of the novelty of the event and of joy in its constant advent.

For Marcel, knowledge in the history of science has acquired an eminently problematic, non-participatory, and impersonal character, which has favored a spirit of domination over the world through technology. The absolutization of technology increases the risk of making the sense of Being disappear, by reducing everything to a utilitarian and power-oriented function (Marcel, 1955/1956b, p. 50). The anxious pursuit of ever-greater comfort is all that renders tolerable a life that is no longer regarded as a gift or as a presence (Marcel, 1998a, p. 242; Marcel, 1951/2001, p. 54).

Nevertheless, behind this anxiety for the hyper-technical resolution of all evils lies the abyss of despair: "there is an intimate dialectical correlation between an optimism regarding technical progress and a philosophy of despair that almost inevitably flows from it" (Marcel, 1968/1971a, p. 33). This despair arises from the certainty that, despite all efforts to produce devices, technology offers no way out—nor does it even come close—to the mysteries of evil, loneliness, and death (Marcel, 1934/2003, p. 175; Ramírez Agudelo, 2019, p. 202). For this reason, Marcel (1951/2001) can affirm that the crisis of the contemporary age is, above all, a metaphysical crisis (p. 41).

Despite what the philosopher expresses, we believe that, as Gallagher (1966/1968, p. 257) maintains, the almost totalitarian expansion of functional logic has not only placed the mystery of Being in danger, but has also compelled deeper reflection on the unique and irrepeatable condition of the human being and on human dignity. It is at the most extreme point of the domination of impersonal function that the special relationship of dialogue and nourishment between human existence and the mystery of Being may be revealed most clearly and luminously—for all, and certainly for philosophy: the unceasing discovery of the richness of subjectivity and intersubjectivity.

Metaphysics Is the Neighbor

Like other twentieth-century philosophers, Marcel emphasizes the importance of intersubjectivity for the constitution of the human person. These reflections arose in him from certain personal experiences that marked his entire vital and speculative trajectory: the death of his mother when he was still a child, his work with the families of French soldiers during the Great War, his experiences with the paranormal, and his vocation as a playwright, among others (Grassi, 2016, p. 157).

Human life lacks meaning without the other, for it does not even come to be formed as such except within the framework of a relationship with a *thou*. The success and fullness of an individual are inseparable from the success and

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5225

fullness of the communion of which that individual is a part (Marcel, 1934/2003, p. 97; 1945/2005, p. 167). Egoism, rather than being a moral failure, is a lack of clarity regarding what the subject truly is; by closing in on oneself, one betrays oneself, since we only come to understand and value ourselves through the understanding and valuation of others: "I confer value upon myself insofar as I know myself to be loved by those other beings whom I love" (Marcel, 2002, p. 204).

The subject encounters his or her individuality not when withdrawing into the contemplation of personal gifts, but precisely when offering those gifts to others (Blázquez Carmona, 1988, p. 151; Gallagher, 1966/1968, pp. 32–33, 128; Marcel, 1971/2012, p. 220). What is given in charity is not an already-possessed *I*; rather, that *I* is acquired in the very act of giving it: "I am, without doubt, less immediately present to myself than to the one to whom I have given my faith" (Marcel, 1945/2005, p. 144). In this sense, love is an act of *decentering*, of gaining life by losing it (Marcel, 1940/1959, p. 255; 2002, p. 186). For this reason, Marcel conceives love as a renewal and a rebirth of the habitual course of life (Blázquez Carmona, 1988, p. 155; Marcel, 1971/2012, p. 68).

Although Marcel (1980/1989) highlights in Heidegger the relationship established between Being and the sacred, he considers that the German philosopher fails to recognize the importance of intersubjectivity for Being and the sacred to attain their authentic meaning (p. 363). For the French thinker, intersubjectivity is not only of anthropological significance, but also entails an openness to the ontological mystery. Encounter—an experience little valued by philosophers until now—entails not only an expansion of personal experience, but also the possibility of an enlargement in access to Being (Marcel, 1933/1987, p. 41; 2002, pp. 131–132). Encounter is the point of departure for the discovery of Being (Marcel, 2002, p. 75). Mystery, as discussed in the previous chapter, is truly understood when we grasp that it is a presence—a *thou* that constantly exhorts the subject toward intimacy: "There is no being for me unless it is a presence" (Marcel, 1933/1987, p. 69). And to keep a presence alive, we must again and again renew our relationship with it. For this reason, it may be

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5225

concluded that the intersubjective bond is the condition for anything to be given to me and for what is given to address and challenge me in turn (Marcel, 2002, p. 206).

For these reasons, our understanding of Being is not distant from life in communion; more strongly, the appreciation of Being is equivalent to the richness of encounter and the fraternity of a shared existence. We cannot confront evil and death, insofar as they are mysteries, armed only with good ideas. Our understanding and our logic must be sustained by a life and a thought constituted *with* others (Marcel, 1968/1971a, p. 193; Moeller, 1953/1960, p. 282; Plourde, 2005, p. 594). Marcel understands the background of Being as *communal*; therefore, it is through intersubjective relationships that we gain access to richer and broader spheres of ontological understanding (Kaufmann Salinas, 2013, pp. 82–83). Consequently, approaches to Being are not carried out solely through logic, but also through certain privileged relational acts, such as fidelity, hope, and charity.

Thus, it becomes intelligible that Marcel should describe Being as a place of fidelity, insofar as it is through the testimony of encounter that the ontological mystery becomes experientially accessible to us. If Aristotle identified Being with substance and Descartes made it evident in the *cogito*, Marcel teaches that Being is revealed only in fidelity, in the reasonable certainty of the authorized testimony of another (Grassi, 2024, p. 198; Marcel, 1934/2003, p. 92). Marcel's metaphysics is not a metaphysics of "I am" or "I think," but of "we are" (Marcel, 2002, p. 205).

At this point, it is important to clarify that Marcel does not equate Being with intersubjectivity; rather, he affirms that the experience of Being is possible only through the intersubjective path. To fully understand his position, it must be noted that every being participates analogically in a personal relation that lies at the origin of all being as transcendent reality—what he calls the absolute *Thou* (Fernández, 2006, p. 125; Levinas, 1987/2002, pp. 36–37, 42–43). Being, therefore, is participation in love. Ascent toward original communion—the primary analogate of this participation—is possible only through an immersive

"descent" into fraternity with the neighbor (Grassi, 2024, p. 187; Marcel, 1954/1955, p. 109). This is what has been called the *analogy of presentiality*, or what might also be termed *analogia personae*: participation in presence as it becomes manifest in Being, in persons, and in the world. This means that Being is not a subject, to be sure, but it participates in an intimate bond with the riches of intersubjectivity, which are its origin and inexhaustible source.

It must be acknowledged that Marcel conditions the metaphysical task upon certain ethical dispositions. Access to Being cannot be separated from the willingness to initiate and sustain a relationship of call and response with another—a disposition favorable to receiving a possible grace (Marcel, 1968, p. 24; 1933/1987, p. 72; Pereira-Ríos, 2020, p. 144). From this perspective, the path of morality does not differ from the path of ontology (Grassi, 2016, pp. 13–14; Marcel, 1933/1987, p. 75). Openness to broader fields of Being requires not only sharpness of discernment, but active participation in a fraternal dialogue with the neighbor (Marcel, 1955/1956b, p. 65). At the heart of this morality lies the freedom that arises from having responded to the Being that invokes; and, by having responded, that mysterious presence becomes clearer to understanding. Remaining permeable to the influence of this presence fills existence with novelty, creation, and joy, and distances it from all despair—that is, from a closed and already finished being which, the more it repeats itself, the more it becomes impoverished (Grassi, 2024, p. 122; Marcel, 1933/1987, p. 77; 1934/2003, p. 110).

The origin of Being is intersubjectivity, which explains why, through it, we ascend into the ontological mystery. This foundational ontological communion has not been constituted by fraternity within history; rather, the opposite is the case: it is this transcendent and eternal friendship that makes it possible for fraternal relationships among individuals to be established (Grassi, 2024, p. 177). Marcel is indicating that, at its source, eternal Being is a great city of spirits, a mystical body that we know and in which we participate through the temporal foundations of fidelity and love that we initiate and sustain within our existence. This universal communion depends upon the absolute *Thou*, which is its great orchestrator (Marcel, 2002, pp. 75, 211, 343; 1945/2005, p. 164).

Love not only grants us access to this eternal *co-esse*, but also gives us the certainty that the person toward whom the act of charity is directed likewise participates in this transcendent city. Love for a person cannot be separated from love for a community of persons. What calls us to love a human being is not only that person's individual qualities, but also the dignity of his or her participation in a spiritual civility that exceeds the individual (López Luengos, 2012, p. 75; Tilliette, 2005, p. 515). To love, in this sense, is to consent to and commit oneself to a communion in which one already finds oneself beforehand. We come to be concerned with the ontological mystery insofar as we recognize in it the underlying unity that binds us to other beings: our heart is restless until it rests in the *we* from which everything has emerged (Gallagher, 1966/1968, p. 145; Grassi, 2024, pp. 190–191). Every metaphysical evidence is sustained by a greater or lesser experience of a primordial *we*. For this reason, love is joined to the certainty that to love someone is to say to that person, "you will never die," since no love could have arisen had Being itself not originally rested in a solidary communion that overflows and surpasses time and finitude (Moeller, 1953/1960, p. 187).

Salvation, therefore, is not an individual supraterrestrial success: either many will be saved together as brothers and sisters in a single harmony of wills, or no one will be saved (Marcel, 1940/1959, p. 60; 1934/2003, p. 22). As has been rightly said, love leaves no room for death; but if love is lacking, death absorbs everything (Marcel, 1968/1971a, p. 172; Urabayen, 2001, p. 743). For Marcel (2002), any understanding of God—the absolute *Thou*—cannot be separated from the idea of an intersubjective destiny of beings (p. 322).

Not Only Speaking About God, but Speaking to God

The origin of Being is the absolute Thou, which we cannot conceive except as an interpellation addressed to our innermost self. This interpellation, initially veiled and confused, reveals its origin when it manifests itself as a vocation coming from God Himself (Valderrey, 1976, p. 157). In this sense, Marcel holds

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5225

that what philosophy has done in its investigations of divine reality has been to treat a mystery as though it were a problem—that is, to treat a presence as though it were an object: "Je dirai volontiers dogmatiquement que tout rapport d'être à *être* est personnel, et que le rapport entre Dieu et moi n'est rien s'il n'est pas rapport d'être à *être*" ["I would willingly say, dogmatically, that every relation of being to being is personal, and that the relation between God and myself is nothing if it is not a relation of being to being"] (Marcel, 1927, p. 137).

Theodicy, in its impersonal study of God as an intellectual object among others, has resulted in a series of attributes said to correspond to the Supreme Being, yet which leave us just as distant from Him as before. For this reason, the philosopher can paradoxically affirm that, when we speak about God, we are not truly speaking of God. Indeed, the God denied by atheism is precisely that divine entity whose characteristics—infinitude, immutability, first causality, among others—do not in any way participate in our vital or historical experience, but instead remain those of a distant and alien object of study (Gallagher, 1966/1968, p. 215; Marcel, 1934/2003, p. 77). According to Marcel (1940/1959), these attributes are not false; however, they acquire meaning and significance only when they are sustained by an active and free thou, whom one invokes and to whom one attends (p. 49). The thou stands in relation to invocation as the object stands in relation to judgment (Blázquez Carmona, 1988, p. 197).

A personal God who presents Himself solely as an object outside space and time—even if He is the supreme object and the foundation of reality—is easy to deny. The absolute Thou can move us only insofar as He is truly a presence (Marcel, 1955/1956b, p. 61). Marcel holds that the insistence on thinking of God as cause—even as first and uncaused cause—tends to reduce the absolute Thou to a naturalistic and impersonal legality, to a truth that brings nothing about in history and with which no genuine commitment is possible.

In a striking formulation, Marcel states that theodicy is already the beginning of atheism. In this sense, the cultural death of God that we witness today—and which has rendered the human being a question without an answer—was already inscribed in the very origins of metaphysics (Blázquez Carmona, 1988, p. 251; Marcel, 1951/2001, p. 191). For this reason, the French

thinker can argue that the God whose death Nietzsche testified to is not the God of living prayer, of adoration, and of aid, but rather the God of theodicy (Marcel, 1955/1956b, p. 59).

Marcel holds that this divinity is, above all, a presence to whom one invokes and by whom one is addressed—a living and intervening presence within history—one that cannot be accessed by describing, in the third person, the attributes we have glimpsed from a distance. The only way to access the absolute *Thou* is to enter into relationship with Him, to live with Him, and to engage in constant dialogue. The celebrated proofs of the existence of God, while impeccable from a logical and demonstrative standpoint, convince only those who are already convinced—that is, those who already have faith and live in a reciprocal friendship with the divine Being. Precisely because this dialogue and this shared life constitute the authentic way of accessing God. This means, paradoxically, that the proof is effective precisely where it can be dispensed with (Marcel, 1940/1959, p. 201; 2002, p. 339).

For those who do not maintain this relationship of call and response with the absolute *Thou*, demonstrations of the existence of God will amount to no more than a brilliant intellectual exercise, but one without any radical impact on their vital trajectory. This is because from the analysis of an object one can never demonstrate a presence (Blázquez Carmona, 1988, p. 187; Marcel, 1968/1971b, p. 167). Such an attempt would imply an improper intellectualization of a presence—a reduction and, to some extent, a betrayal; one could even say that it amounts to a relapse into idolatry, insofar as a degraded image of God is taken for God Himself (Blázquez Carmona, 1988, p. 188). The only way to demonstrate the existence of a personal being—among them, the divine Being—is through participation in that being's life and commitment to the way in which it intervenes in and transfigures existence (Marcel, 1934/2003, p. 156). Marcel does not, of course, propose silence about God, nor does he seek the disappearance of the arguments of theodicy; rather, he seeks a renewed mode of expression whose primary source is personal experiences of communion with the absolute *Thou* (Blázquez Carmona, 1988, p. 197).

For Marcel, prayer is the most genuine experience of dialogue and communion with divinity. It is the instance in which the person asks for the action of grace and in which grace intervenes so as to bring forth the subject's response. Marcel conceives prayer as both dialogue and shared life with the absolute *Thou*. Through prayer, all of Being—originating from divinity—manifests itself as presence, and not merely as object or problem, by becoming the vehicle of the divine call. Without the constant practice of prayer, the subject distances himself or herself from this presence, dissolving it into a merely remembered concept, no longer truly present. At this point, we find in Romano Guardini (1961/2006) a conviction similar to that of Gabriel Marcel: "Without prayer, faith withers and religious life atrophies. Just as one cannot live without breathing, one cannot, in the long run, be a Christian without praying" (p. 32). In the same vein, Mauti (2007) has recovered John Henry Newman's conception of prayer, which he likewise compares to the body's breathing, emphasizing that without it the soul cannot be considered alive (p. 351).

Grace, for his part, is understood by the philosopher as the invitation and proposal of the absolute *Thou* to create life—that is, to restart it along unforeseen paths once His initiative has been welcomed. Love and dialogue, as present in prayer, are in this sense always creative.

The call of the source of Being, in asking for consent to its proposal, creates freedom within us. This freedom does not consist in an undifferentiated capacity to choose among available alternatives, but in the response that the call of the absolute *Thou* has elicited within us. For this very reason, we do not receive a response from God if we ourselves do not respond. As has rightly been noted, the human being can remain free only insofar as he or she remains bound to transcendence (Negomireanu, 2013, p. 60). For this reason, openness to grace—the loving attentiveness to the proposal of the absolute *Thou* that prayer entails—is an unpredictable and truly "revolutionary" act. Through it, everything that came before may be called into question anew, subjected to the scrutiny of a power that transcends us, and from which there may arise an unexpected call inviting a new response capable of altering the course of events (Blesa Aledo, 2012, p. 442; Marcel, 1933/1987, pp. 63–66). Authentic faith, which invites prayer, always contains this "danger" that every plan may need to be

restarted; for this very reason, faith must not remain settled and enclosed, but must be continually renewed through recourse to unpredictable prayer (López Luengos, 2012, p. 93; Marcel, 1940/1959, p. 117; 2002, p. 305).

The very beginning of prayer already represents a change, insofar as it entails the attitude of placing oneself at the disposal of the One in whom one trusts, thereby bringing peace and inner transformation (Marcel, 2002, p. 279). Prayer is neither a fatalistic acceptance of God's will nor a mere instance for the fulfillment of desires, but a free and creative relationship of mutual questions and responses with the divine person (Grassi, 2024, p. 153; Moeller, 1953/1960, p. 274). The prayer of the faithful is always heard, yet no one can be certain in what manner it will be answered, since it remains suspended within the mysterious will of an inexhaustible and ever-surprising Being: "To pray for a being is to have faith in the possible efficacy of that prayer, and even—so it seems to me—to be convinced that this prayer is not in vain, even if it is not materially granted" (Marcel, 1927/1956a, p. 221). The legitimate petition of prayer is surpassed by a prior act of praise and thanksgiving for the fact of being allowed to be inserted into a life that infinitely exceeds us (Marcel, 1968/1971b, p. 173; 2002, p. 280). Certainly, every prayer enriches me; it allows me to participate more fully in Being precisely because it opens me to another (Valderrey, 1976, p. 171).

Joseph Ratzinger (2000/2001) has reflected on prayer in terms that display a remarkable affinity with Gabriel Marcel's perspective: "When we fold our hands in prayer, what we express is precisely this: we place our hands in His; with our hands we place our destiny in His hand; trusting in His fidelity, we promise Him our fidelity" (p. 228).

Prayer is, in itself, a refusal to remain enclosed within oneself, insofar as it entails the invocation of another; but also because, through it, one enters not only into communion with God, but with all those who ask that the mystery of Being be revealed to them. In praying, I am incorporated into a community that belongs both to the visible world and to the transcendent one (Marcel, 2002, p. 275). Invocation, like every relationship, presupposes a community and finds its authentic meaning in universal salvation—that is, the salvation of all those

who long to join that civility which is the fullness of Being, present as a demand within the intimacy of each person (Grassi, 2016, p. 158; 2024, p. 173; Valderrey, 1976, p. 172).

Marcel understands salvation as the fulfillment of the demand for the fullness of Being present in every person—that is, as the satisfaction that comes from being in the presence of the original *we*, to which divinity constantly invites us to belong. The demand of Being unites human beings in their condition as wayfarers and will unite them in their salvation when that demand is consummated (Marcel, 2002, p. 111). For this reason, a purely individual salvation makes no sense; indeed, such a notion would be contradictory (Grassi, 2024, p. 143).

At this point, Marcel can maintain that, in order to speak about God, it is first necessary to speak *to* Him. To pray is the fullest way of thinking about God, insofar as it entails thinking *with* Him rather than merely thinking *about* Him (Marcel, 1940/1959, p. 166; 1934/2003, p. 32). Thought about God cannot dispense with a form of thinking and a moral attitude that invokes Him and disposes itself to His response. The most rigorous expression of metaphysics consists in seeking the appropriate method for knowing that which constitutes the horizon of its concerns.

Now, the foundation of all reality is not a God understood as a finished substance, but a personal God who is presence—who interpellates and responds. Access to Him necessarily depends on our participation in His life and on our availability for Him to intervene in our history (Grassi, 2016, p. 158). We can think about God, and engage in first philosophy, only if there is first a coexistence with the divine *Thou*—that is, if we participate in a shared life of communion, share a history, and think together with Him, constituting our thought in relation to Him. We cannot speak about God if there is not first an alliance and friendship with Him.

In this sense, Marcel represents an attempt to de-objectify or de-reify God and to think of Him truly as a *Thou*. Rather than thinking anthropocentrically, the philosopher seeks to think of God *personally*—as a person, the source of

volitional, rational, and relational acts (Blázquez Carmona, 1988, pp. 248–251). This absolute *Thou* is closer to the Hebrew notion of the divine: a Lord who intervenes, interpellates, makes covenants, forgives, conceals Himself, but also reveals Himself and remains unpredictable. The Greek philosophical notion of divinity, by contrast, is more closely associated with an impersonal cosmic order (Blázquez Carmona, 1988, p. 250).

On the other hand, Marcel would not deny that God is Being itself, *ipsum esse subsistens*, as Thomas Aquinas holds (1274/2001, p. 197; *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11); he would simply remind us that this Being itself, in which all things participate analogically, is originally a person in communion, and that it is precisely this communion that brings us closer to the heart of the divine (Negomireanu, 2013, p. 60).

For this reason, it is indispensable that, if philosophy wishes to know the reality that transcends the world, it grant prayer and the expectation of grace the highest importance. The metaphysician cannot separate intellectual labor from receptivity to God's revelation. It is therefore not surprising that, for Marcel, metaphysics and holiness walk along the same path of prayer, since both seek the same mystery of Being—that is, that Person who provides the foundation of our dignity and the meaning of our existence (Grassi, 2009, p. 27; Rodríguez Piñero, 2024, p. 118; Valderrey, 1976, p. 174). If one truly wishes to practice metaphysics, the philosopher must seek the method and the moral disposition that allow not only a deeper understanding, but also a life inundated by the will of the absolute *Thou* who seeks and exhorts him or her. Saints, insofar as they are methodologically prayerful, are the most accomplished metaphysicians; and metaphysicians, insofar as they are truly disposed to know that first cause, are the ones most open to adoration and prayer, so that the presence which is the origin of Being may reveal itself.

If we wish to practice a metaphysics that is methodologically sound, we will require not only the philosopher's intellectual acumen, but also his or her testimony: "without the testimony of the saint, the ontological problematic remains purely formal" (Marcel, 1968/1971b, p. 169; 1945/2005, p. 332). Without the pilgrimage toward holiness, the ontological problematic remains at a purely

abstract and intellectualist level (Marcel, 1934/2003, p. 199). According to Marcel, the revitalization of metaphysics requires the establishment of prayer at the very heart of first philosophy. If methods constitute the most appropriate path toward the truth one seeks, then prayer must also be counted among the methods necessary for the success of philosophical inquiry.

Marcel (1968/1971b) maintains that he is in no way exceeding the strictly philosophical domain. The conclusions he reaches arise from concrete experience and can be accepted without adherence to any particular dogma of faith (pp. 175–176). For example, Valderrey (1976) argues that the term *grace* does not appear in Marcel's work in a Christian theological sense, but is understood simply as gratuitous gift, vocation, and call (p. 166). The French philosopher seeks the resources necessary to restore religious philosophy, given its resounding failure to show others the truth of the reality it studies—since that reality is a mystery and a new life in which we participate, rather than a mere problem that we solve (López Luengos, 2012, p. 48).

Nevertheless, the similarities between the positions adopted by Marcel and certain key notions within the Christian faith are undeniable: communion, encounter, holiness, salvation, charity, grace, the human and the divine person, among others. It is true that he never ceases to practice philosophy with the autonomy of its own tools; yet it seems difficult to argue that his philosophical investigations can be so easily separated from the Judeo-Christian tradition from which they arose, as he himself maintains. It is also true that Marcel does not do theology, but philosophy; however, it is evident that he draws upon theological terms in order to enrich and expand the resources of his philosophical thought. Marcel does not claim that only saints can be metaphysicians; rather, he affirms that it is not possible to engage in metaphysics without taking into account the testimony of the saint and without having at least begun the path toward holiness—understood as a total availability to grace, as he conceives it within his philosophical proposal. Despite the Judeo-Christian influence and his experience of faith, we consider that these do not in any way diminish the rigor or the universality of his thought.

God should not be treated as an object, as though He were a geometrical figure whose dimensions could be measured. Rather, God must be regarded as a person, profoundly interested in addressing and interpellating us (Marcel, 1968/1971b, p. 162). All reflection on the divine must arise as a response to that interpellation, as the fruit of the encounter between God and the human being. Whether it concerns this encounter with the eternal *Thou* or an encounter with another human being, it is always the testimony of that encounter that constitutes the foundation of any philosophical proposal. Indeed, for Gabriel Marcel (1968/1971b), Being itself manifests as a call. Thus, personal testimony—especially the testimony of prayer and of dialogue with God—becomes the authentic methodology of Marcelian metaphysical knowledge (p. 167).

For this reason, there can be no truth without the profound stirring provoked by an authentic encounter—an encounter that must be capable of being testified universally, *urbi et orbi*. In other words, there is no truth without a radical transformation of existence: the person himself or herself must change. Not only does truth occur; a new beginning for the human being occurs as well. In Marcel's view, truth is not reduced to an abstract judgment; rather, it is testified to and made evident in the life of an integral and committed person who has been transformed by the encounter and has inaugurated a new beginning of existence.

Conclusions

Once Gabriel Marcel's works have been examined, it is possible to offer the following responses.

First, within the intersubjective experiences emphasized by Marcel—such as fidelity, hope, and charity—the subject finds a progressive access to a deeper understanding of the ontological mystery, since these are experiences that awaken and nourish thought. Now, this mystery of Being, which is not a mere problem standing before us but rather that in which we participate and to which we commit ourselves, is present within us as a demand for fullness.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5225

More than a desire, it is a call to which we long to respond. This call comes from the absolute *Thou*, who addresses us and demands a response from us. The response we give to that invocation, together with our own invocation of the absolute *Thou*, progressively fulfills our demand for Being. The reason for this is that, in this dialogue and mutual interpellation, we enter into a relationship and an alliance with the absolute *Thou*, who is God Himself—the fullness of Being in which all reality participates. The fullness of Being is a *Thou* who calls and responds; therefore, in intersubjective experiences we find both the entry point and the path toward an ever-greater fullness: "Love transcends the opposition between the same and the other insofar as it establishes us in Being" (Marcel, 1934/2003, p. 141).

Thus, access to the personal Being of God is possible only through invocation, response, attentiveness, docility, petition, and gratitude—elements that converge in prayer. We know God—fullness of Being and invoking *Thou*—by asking Him to show His face. Just as one has spoken of a praying theology, done on one's knees, Marcel proposes a metaphysics transformed into supplication, which asks that the fullness of Being reveal itself (Benedict XVI, 2007; von Balthasar, 1987, p. 493). Prayer is the verification of coexistence, friendship, and shared life between the human being and God. Only within this coexistence, in the mutual experience of call and response, can we know who God is—and, what amounts to the same thing, what the fullness of Being is: "to pray to God is, without a doubt, the only way of thinking about God" (Marcel, 1934/2003, p. 32).

Consequently, the metaphysician cannot separate his or her investigation from personal conversion, insofar as that which awakens the interest of the intellect—prayer—is the very same reality that renders the person available for God's will and exhortation to act within him or her: "the practical problem and the metaphysical problem tend to merge" (Marcel, 1954/1955, p. 109). Metaphysics cannot be practiced without this existential commitment, without assuming the risk that the absolute *Thou* may intervene in the individual's history. The path that leads to metaphysical wisdom coincides with the path that leads to holiness: "holiness is the true introduction to ontology" (Marcel, 1933/1987, p. 75).

Therefore, only through prayer can we attain the goals that metaphysics has always pursued—namely, the knowledge of Being qua Being. It is thus necessary to conclude that, according to Marcel's proposal, prayer must be regarded as one more method among those required for the practice of philosophy. If the fullness of Being is a Person, philosophy cannot remain solely an impersonal discourse; rather, it must also be understood as an unforeseen and unpredictable conversation with the absolute *Thou* and with a communion of persons: "God can give Himself to me as absolute Presence only in adoration" (Marcel, 1934/2003, p. 156). Marcel understands adoration as the response that unites action and understanding in the face of the experience of the infinite and inexhaustible value of that *Thou* who calls and summons.

Although Marcel's proposal may appear revolutionary or even unviable, he himself would reply that what matters is reaching the horizon that first philosophy has always sought—namely, Being—even if this entails changing the customary methods hitherto followed within the discipline.

One might claim that the French philosopher is proposing the annulment of metaphysics; however, we believe it more accurate to state that what is observed here is, rather, an attempt to expand and crown metaphysical work: a surpassing that preserves what came before, but in no way implies its destruction. Metaphysicians are by no means required to abandon their arguments, analyses, analogies, distinctions, syllogisms, intuitions, or deductions. What is demanded of them is to apply these tools to a richer, more unpredictable, and more abundant material, because it is now not only logical reasoning that draws them closer to God, but also the experience of coexistence and dialogue with Him. Undoubtedly, philosophers will have much more to say about the ontological mystery if, instead of observing it solely from a distance as a problem, they participate in its life and become involved with it, as one commits oneself to the life of a friend.

Second, Marcel questions the persuasive force of traditional demonstrations of the existence of God insofar as these ground their efficacy solely in logical impeccability. For him, since God is a personal Being, the

affirmation of His existence can come only through the testimony of another and, through that testimony, within the encounter itself with eternal Being. Hence his philosophy seeks to develop all the metaphysical implications of a notion such as encounter, generally neglected by philosophers. We know God only to the extent that we participate in a communion.

Of course, Marcel does not intend to turn philosophy into a personal diary or a collection of subjective experiences, but rather to begin from the concreteness of existence in order to develop and conceptually communicate certain elements that can be universalized and offered to the critical discernment of all. For this reason, we do not agree with the claim that the type of universality proper to metaphysics fails to find an adequate expression in Marcel (Grassi, 2009, pp. 26–27). It is certainly not a traditional expression; yet this is because he works with a "material" never before employed in ontology—namely, encounter—which requires an unprecedented formulation both in its notions and in its terminology. Nevertheless, his postulates may aspire to the same universality as any other metaphysical system.

Metaphysics, consequently, undergoes a profound transfiguration when it moves from the third to the second person: thought is consummated in prayer (Marcel, 1968/1971b, p. 176). In this way, it seeks to take into account certain existential elements that, due to the impersonal, objectifying, and problem-centered scruple of philosophy throughout its history, had been relegated—thereby losing not only human wisdom, but humanity itself.

Nevertheless, we believe that Marcel overstates his critique by recognizing no persuasive force whatsoever in the proofs of the existence of God. At least those proofs that possess an *a posteriori* character cannot be dismissed as merely intellectual, since their syllogistic order always begins from a sensible experience common to human beings (Gilson, 1913/1989, p. 85; Thomas Aquinas, 1274/2001, pp. 110–111; *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1). Likewise, it would be excessive to claim that philosophical proofs and arguments do not lead to faith or to any form of knowledge of God.

It is true that, taken by themselves, they may lead only to a basic, generic, and precarious level of knowledge when compared to that attained through fidelity and testimony. Nevertheless, there are numerous accounts of major conversions whose beginnings can be traced to the reading of these philosophical arguments and lines of reasoning, which—although they required the aid of grace and witnesses—constituted the first glimpse and the initial disposition for the encounter with the personal Being who is the source of all being (Augustine of Hippo, 400/2010, VII, p. 333). It is true that such proofs focus on the order and constitution of the world; but could not some trace of God's personal character be found precisely within that cosmic harmony? In this sense, O'Callaghan (1989) detects in Marcel a certain mistrust—one not entirely justified—regarding the possibility that philosophy and the knowledge of God might have any beginning in extra-human nature (p. 90).

Faced with the concern that Marcel might be overstepping the bounds of philosophy and confusing metaphysics with faith, the following should be noted: his philosophical work always remains within the methods proper to the discipline. There is no confusion in his writings between the standpoint of the believer and that of the philosopher; rather, his thought "still situates itself on a level prior to what is properly religious" (Marcel, 1968/1971b, p. 176). Anyone, regardless of religious belief, can follow the concatenation of his arguments, which possess an intrinsic and independent value.

Nevertheless, this does not eliminate the fact that his philosophy is strongly influenced by Christianity and, more specifically, by Catholicism. Such influence does not diminish the philosophical value of his work, but it does prevent Marcel from sharply separating philosophy and faith, as he sometimes intended and explicitly claimed (O'Callaghan, 1989, p. 80). Indeed, one may ask whether the call of the absolute *Thou* has the same intensity for a person of faith as for one without faith. Similarly, whether availability and permeability to the action of grace can be the same in someone who does not believe in its existence. Prayer, as we have seen, is fundamental to the highest aim of metaphysics; yet could it be of equal interest to someone who does not believe that God receives prayer? To what extent can someone who does not pray advance metaphysically?

Marcel is correct in affirming that his thought has always respected the autonomy of philosophy and that, in this sense, it remains open to the same critical scrutiny as all other philosophical systems. However, it must be emphasized that the access to the ontological mystery he proposes—although presented as a secular path open to all metaphysicians of the world—prepares the encounter with a God who is not the God of all religions, but a very specific personal God: merciful and loving, proper to the Judeo-Christian tradition (Lozano, 2006, p. 241). Thus, although his arguments remain firmly within the philosophical domain without becoming theology, it is evident that they advance—consciously and lucidly, though the philosopher rarely states it explicitly—toward their constitution as *preambula fidei*.

In summary, our hypothesis has been confirmed, although it proves insufficient to encompass the entirety of Marcel's thought. Prayer is indeed the method for entering into a living relationship with God, and it constitutes the most adequate path for knowing Him and for consummating the metaphysical endeavor. However, it must be added that the character of invocation, interpellation, and dialogue permeates not only metaphysics, but all areas of Marcelian thought: anthropology, aesthetics, and ethics, among others, are unintelligible without this dialogical dimension. His work, ultimately, is a wisdom of prayer and response.

Moreover, one element not foreseen in our initial hypothesis must be incorporated: metaphysics is not merely an intellectual aspiration, but the expression of a profound demand for fullness that can be satisfied only in the mystery of a God who—together with truth and through a long pilgrimage marked by advances and setbacks—can also grant us joy and holiness.

Author Contribution Statement

In the preparation of the article, David Solís Nova was responsible for the bibliographic review of Gabriel Marcel and his principal interpreters, as well as for examining the response to the research question and drafting the theoretical

framework. Ángela Alarcón Alvear developed the analytical section related to the role of intersubjectivity as mediation for access to the mystery of Being, and collaborated in the formulation of the hypothesis and the discussion of the philosophical results. Andrea Báez Alarcón also participated in the formulation of the hypothesis and carried out the final review of the manuscript, ensuring coherence, clarity of writing, and accuracy of references.

Conflict of Interest

The authors declare that there is no conflict of interest with any institution or association of any kind. Likewise, Universidad Católica Luis Amigó assumes no responsibility for the management of copyright by the authors in their articles; therefore, the accuracy and completeness of citations and references are the sole responsibility of the authors.

References

Augustine of Hippo. (2010). *Confessions* (A. Encuentra Ortega, Trans.). Gredos. (Original work published ca. 400)

Benedict XVI. (2007, September 9). *Address of His Holiness Pope Benedict XVI to the Cistercian monks of Heiligenkreuz Abbey* [Speech transcript]. The Holy See. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070909_heiligenkreuz.html

Blázquez Carmona, F. (1988). *The philosophy of Gabriel Marcel*. Encuentro.

Blesa Aledo, B. (2012). Personal identity in Gabriel Marcel and its sociological projection. *Pensamiento, 68*(257), 427–443. https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/982/832

Buber, M. (2023). *I and Thou* (C. Díaz Hernández, Trans.). Herder. (Original work published 1923)

Florensky, P. (2010). *The pillar and ground of the truth* (F. J. López Sáez, Trans.). Sígueme. (Original work published 1914)

Gallagher, K. T. (1968). *The philosophy of Gabriel Marcel* (A. Gutiérrez, Trans.). Razón y Fe. (Original work published 1966)

Gilson, E. (1989). *Thomism: An introduction to the philosophy of St. Thomas Aquinas* (F. Múgica, Trans.). EUNSA. (Original work published 1913)

Gilson, E. (2009). *The spirit of medieval philosophy* (R. Anaya Dorado, Trans.). Rialp. (Original work published 1932)

Grassi, M. (2009). The human being as an incarnate being and Gabriel Marcel's concrete philosophy. *Revista de Humanidades*, (19–20), 9–28. https://revistahumanidades.unab.cl/index.php/revista-de-humanidades/article/view/357

Grassi, M. (2016). The intersubjective dimension of existence in Gabriel Marcel's philosophy. *Pensamiento, 72*(270), 147–159. https://revistas.comillas.edu/pensamiento/es/article/view/6816

Grassi, M. (2024). *The metaphysics of the "we" in Gabriel Marcel*. Pontifical Catholic University of Argentina. https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/18478

Guardini, R. (2006). *Introduction to the life of prayer* (A. López Quintás, Trans.). Ediciones Palabra. (Original work published 1961)

Guardini, R. (2014). *World and person: Essays toward a Christian theory of the human being* (F. González, Trans.). Encuentro. (Original work published 1967)

Heidegger, M. (2001). *An introduction to metaphysics* (A. Ackermann, Trans.). Gedisa. (Original work published 1953)

Kaufmann Salinas, S. (2013). The metaphysics of human existence in Gabriel Marcel. *Veritas*, (28), 65–84.

Levinas, E. (2002). *Outside the subject* (R. Ranz & C. Jarillot, Trans.). Caparrós. (Original work published 1987)

Levinas, E. (2016). Totality and infinity (M. García Baró, Trans.). Sígueme. (Original work published 1961)

López Cambronero, M., Fernández Ruiz-Gálvez, E., & López Quintás, A. (2006). Existential personalism: Berdyaev, Guardini, Marcel. Emmanuel Mounier Foundation.

López Luengos, F. (2012). The meaning of life in Gabriel Marcel. Emmanuel Mounier Foundation.

Lozano, V. (2006). Love, truth, and transcendence in Gabriel Marcel. Espíritu, 55(134), 233–242. https://revistaespiritu.istomas.org/amor-verdad-y-trascendencia-en-gabriel-marcel/

Marcel, G. (1927). Journal métaphysique [Metaphysical journal]. Gallimard.

Marcel, G. (1955). The decline of wisdom (B. Guido, Trans.). Emecé. (Original work published 1954)

Marcel, G. (1956a). Metaphysical journal (J. Rovira, Trans.). Losada. (Original work published 1927)

Marcel, G. (1956b). The problematic man (M. E. Valentié, Trans.). Editorial Sudamericana. (Original work published 1955)

Marcel, G. (1959). Concrete philosophy (A. Gil, Trans.). Revista de Occidente. (Original work published 1940)

Marcel, G. (1968). Être et avoir [Being and having]. Aubier-Montaigne.

Marcel, G. (1971a). Philosophy in a time of crisis (F. García Prieto, Trans.). Guadarrama. (Original work published 1968)

Marcel, G. (1971b). Unbelief and faith (F. García Prieto, Trans.). Guadarrama. (Original work published 1968)

Marcel, G. (1987). Approaching the mystery of Being: Position and approaches to the ontological mystery (J. L. Cañas, Trans.). Encuentro. (Original work published 1933)

Marcel, G. (1989). My relationship with Heidegger (J. Seco Pérez, Trans.). Diálogo Filosófico, 15, 348–363. (Original conference delivered 1980)

Marcel, G. (1997). The mystery of Being. Présence de Gabriel Marcel.

Marcel, G. (1998a). Homo viator: Prolegomena to a metaphysics of hope. Présence de Gabriel Marcel.

Marcel, G. (1998b). The problematic man. Présence de Gabriel Marcel.

Marcel, G. (2001). Men against the human (J. M. Ayuso, Trans.). Caparrós. (Original work published 1951)

Marcel, G. (2002). Selected works I: The mystery of Being (M. Parajón, Trans.). Biblioteca de Autores Cristianos.

Marcel, G. (2003). Being and having (A. M. Sánchez, Trans.). Caparrós. (Original work published 1934)

Marcel, G. (2005). *Homo viator: Prolegomena to a metaphysics of hope* (M. J. de Torres, Trans.). Sígueme. (Original work published 1945)

Marcel, G. (2012). *On the way: Toward what awakening?* (J. Padilla, Trans.). Sígueme. (Original work published 1971)

Mauti, R. M. (2007). *Cor ad cor loquitur: A theological approach to Newman's prayer*. *Revista Teología, 44*(93), 343–364.

Moeller, C. (1960). *Twentieth-century literature and Christianity* (Vol. IV; V. García Yebra, Trans.). Gredos. (Original work published 1953)

Nédoncelle, M. (1996). *The reciprocity of consciousnesses: An essay on the nature of the person* (J. L. Vázquez & U. Ferrer, Trans.). Caparrós. (Original work published 1942)

Negomireanu, A. (2013). Metaphysics and faith in Gabriel Marcel. *Annals of the "Constantin Brâncuşi" University of Targu Jiu: Letters and Social Sciences Series*, (2), 54–64. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2375927

O'Callaghan, P. (1989). The metaphysics of hope and desire in Gabriel Marcel. *Anuario Filosófico, 22*(1), 55–92. https://doi.org/10.15581/009.22.30033

Otto, R. (2005). *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational* (F. Vela, Trans.). Alianza Editorial. (Original work published 1917)

Pascal, B. (2012). *Works: Pensées* (C. R. de Dampierre, Trans.). Gredos. (Original work published 1670)

Pereira-Ríos, D. (2020). Gabriel Marcel's existentialism: Aspects of the problem of truth from concrete philosophy. *Revista Espiga, 19*(39), 131–147. https://doi.org/10.22458/re.v19i39.2995

Plourde, S. (2005). Gabriel Marcel and the mystery of suffering. *Anuario Filosófico, 38*(2), 575–596. https://doi.org/10.15581/009.38.29336

Poma, I. (2005). Alteration and oscillation in Gabriel Marcel's philosophy of binaries. *Anuario Filosófico, 38*(2), 475–493. https://doi.org/10.15581/009.38.29333

Ramírez Agudelo, Y. A. (2019). From the problem of death to the mystery of death in Gabriel Marcel. *Daimon: International Journal of Philosophy*, (76), 189–204. https://doi.org/10.6018/daimon/282731

Ratzinger, J. (2001). *The spirit of the liturgy: An introduction* (R. Canas, Trans.). Ediciones Cristiandad. (Original work published 2000)

Ricoeur, P. (1996). *Oneself as another* (A. Neira, Trans.). Siglo XXI Editores. (Original work published 1990)

Rodríguez Piñero, A. N. (2024). The mystery of the human being in Gabriel Marcel: Incarnation and itinerancy, transcendence and freedom. *Revista de Filosofía UCSC, 23*(1), 97–120. https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.1.2375

Rosenzweig, F. (1997). *The star of redemption* (M. García Baró, Trans.). Sígueme. (Original work published 1921)

Tilliette, X. (2005). Gabriel Marcel's itinerant philosophy. *Anuario Filosófico, 38*(2), 495–518. https://doi.org/10.15581/009.38.29331

Thomas Aquinas. (2001). *Summa Theologiae I* (J. Martorell, Trans.). Biblioteca de Autores Cristianos. (Original work published 1274)

Urabayen, J. (2001). The human being before death: Orpheus in search of his beloved. A reflection on the thought of G. Marcel. *Anuario Filosófico, 34*(3), 701–744. https://doi.org/10.15581/009.34.29478

Valderrey, C. (1976). *Love in Gabriel Marcel*. Prensa Española.

von Balthasar, H. U. (1987). Theology and holiness. *Communio: International Catholic Review, 9*, 486–493. https://balthasarspeyr.org/publications/articles/teologia-y-santidad

APA Citation for this Article:
Naranjo Quintero, V. (2025). Links between uteruses and sugarcane. Socio-environmental ethical challenges for the menstrual health of women in the Global South. *Perseitas, 13*, 648-668. https://doi.org/10.21501/23461780.5134

LINKS BETWEEN UTERUSES AND SUGARCANE. SOCIO-ENVIRONMENTAL ETHICAL CHALLENGES FOR THE MENSTRUAL HEALTH OF WOMEN IN THE GLOBAL SOUTH

Vínculos entre úteros y caña de azúcar. Desafíos éticos socioambientales para la salud menstrual de las mujeres del sur global

Research Article

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5134

Received: February 20, 2025. Accepted: August 22, 2025. Published: December 17, 2025

Verónica Naranjo Quintero[*]

Abstract

This text aims to expose the socio-environmental ethical challenges present in the relationship between women in the Global South and sugarcane, particularly women in the state of Maharashtra, India, and Afro-descendant women from the Colombian Pacific region. In the first case, the relationship with sugarcane—that is, with the nonhuman—occurs under conditions of subalternization, insofar as sugarcane is understood as a raw material within the agro-industrial production of sugar, which involves the use of agrochemicals. This has led to forced

[*] Doctoral candidate in Gender Studies at the University of Oviedo, Oviedo, Spain. Master's degree in Bioethics from Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Member of the research group HEAL: Health, Environment, Art, and Literature. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9371-1009. Email: vernaqui@gmail.com, uo296342@uniovi.es

OPEN ACCESS

hysterectomies. In the second case, Afro-Colombian women use this plant as a companion and as an ancestral medicine for managing menstrual pain. From this, I examine the ambivalences between woman–uterus–sugarcane–pain–menstruation, with the aim of demonstrating the need for an ecocritical analysis grounded in the medical humanities and decolonial intersectional feminism. To this end, the article proposes an approach to the tensions between these two transnational and transcultural contexts, concluding that the relationship of care between women and sugarcane is essential, as is the pursuit of just actions within this network of relationships between menstruating bodies and the nonhuman.

Keywords

Sugarcane; Pain; Menstruation; Women; Global South; Uteruses.

Resumen

Este texto busca exponer los desafíos éticos socioambientales presentes en la relación de las mujeres del sur global con la caña de azúcar, en especial las mujeres del estado de Maharashtra, en la India, y las mujeres afrodescendientes del Pacífico colombiano. En el primer caso, la relación con la caña —es decir, con lo no humano— ocurre de manera subalternizada, en tanto la caña es entendida como materia prima de la producción agroindustrial de azúcar que implica el uso de agrotóxicos, lo que ha dado lugar a histerectomías forzosas. En el segundo caso, las mujeres afrocolombianas emplean esta planta como compañera y como medicina ancestral para el manejo del dolor menstrual. De allí que me pregunte por estas ambivalencias entre mujer-útero-caña de azúcar-dolormenstruación, con el fin de mostrar la necesidad de un análisis ecocrítico desde las humanidades médicas y el feminismo interseccional decolonial. Para ello, se propone un acercamiento a la fricción entre estos dos contextos transnacionales y transculturales, a partir de lo cual se concluye que es importante la relación de cuidado entre mujer y caña, así como la búsqueda de acciones justas para esta red de relaciones entre los cuerpos que menstruamos y lo no humano.

Palabras clave

Caña de azúcar, Dolor, Menstruación, Mujer, Sur global, Úteros.

Entanglements of Pain among Uteruses, Sugarcane, and the River

Today, feminist studies call for moving beyond the initial steps taken by women in Europe and later in the United States during the first half of the twentieth century—white women who were subsequently criticized for thinking solely from within their own privilege. This critical and revisionist perspective began to take shape in 1989, when Kimberlé Crenshaw first introduced the concept of intersectionality as an approach that makes it possible to examine inequalities derived from gender and race in the specific case of African American working women.

Subsequently, intersectionality became an analytical tool that allows for understanding how social differences—shaped by power relations and access to opportunities—cut across individuals' lived experiences. In other words,

> intersectionality among race, class, gender, and sexuality seeks to understand the troubling indifference shown by men toward the systematic violence inflicted upon women of color, that is, non-white women who are victims of the coloniality of power and, inseparably, the coloniality of gender. (Lugones, 2008, p. 73)

It is precisely from this critique of coloniality that this text is situated, with the aim of exposing the situation experienced by women in the state of Maharashtra[1], India, and the hysterectomies to which they are subjected. This constitutes a form of structural violence based on gender and class-caste—a triad of oppression that has led to one hundred thousand women in this region losing their uteruses due to forced hysterectomies[2] (DW Documentary, 2022a)[3], presented as the only path and method to relieve severe abdominal pain, heavy bleeding, and headaches. As a result, many women are compelled to undergo

[1] Maharashtra is one of the states of India, and its proximity to the capital makes it a region of significant economic activity; however, social inequality is stark. Its ethnic and religious diversity also makes it a place marked by profound ideological differences.

[2] This text presents the situation of women in India based on a documentary. Nevertheless, it does not overlook that other scholarly sources have addressed this issue, such as Acharya (2017); Chatterjee (2019); Martínez Gandolfi and Rodríguez (2022); McGivering (2013); and Sardeshpande (2014).

[3] For a more comprehensive understanding of the issue addressed here, see Forced hysterectomies in India (DW Documentary, 2022b).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5134

costly and unnecessary surgeries that, following the loss of the uterus, entail serious consequences such as early menopause, physical debilitation, and inability to work, with an average age of only 34 years.

They are sugarcane cutters and pay a very high price for being socially productive: they become disempowered[4], as they lose their autonomy by going into debt in order to fulfill the patriarchal ideal according to which they will be more useful if they cease to have menstruating bodies. This can be understood as the product of neoliberal and neocolonial logics that reproduce structures of injustice and prioritize mass production, neglecting ethical responsibility toward minorities who subsist under precarious conditions and work merely to survive. In this regard, it is worth asking how women in India must and can resist this violence imposed on their bodies, especially given that the colonial gaze—where "white men save brown women from brown men" (Bidaseca et al., 2021, p. 249)—is no longer tenable.

It is important to underscore this point because, when reflecting on an issue of such ethical magnitude, one might overlook that the problem is even broader. For this reason, intersectionality helps identify that sexuality and gender are central, since this occurs precisely because these are bodies with uteruses. Furthermore, in this case, racialization based on caste—Dalit women, the most marginalized group in India—renders them invisible. However, through the analysis of these inequalities, decolonial theories warn that neocolonialism operates forcefully, seeking to exert its influence through mercantilism and productivism in developing countries.

This raises a question about the bodies of these women, who experience constant pain, whether or not they retain their uteruses, recognizing that this organ neither condemns nor saves them, but rather constitutes one element within a more complex network of relationships. From an ecofeminist and critical perspective (Puleo, 2017), neocolonialism is embedded in all the relationships that emerge within this problematic field—that is, in women, their pain, sugarcane, and the river.

[4] These women, as well as their families, are severely affected by the debts incurred to pay for the surgery. This results in a loss of autonomy and leads them to undergo procedures that do not always alleviate their pain.

This entire ecology is affected by the imposition of capitalism, such that intersectionality traverses all these beings (human and nonhuman alike), rendering them impoverished and degraded.

In the case of women, they "suffer due to their subordinate position within the prevailing system [which] places them in greater vulnerability and exposure to processes of [economic] impoverishment compared to men" (Bidaseca et al., 2021, p. 277). Sugarcane and the river also endure suffering, as they have been exploited and subjected to attempts at colonization, denying their right to exist by transforming them into resources—an act that also affects other bodies. In this context, pollution, pain, and the impoverishment of the territory are linked to the agrochemicals used in sugarcane cultivation, which ultimately end up in rivers. It is also pertinent to consider Gómez-Barris (2017/2021), who notes: "Over the course of five centuries, hundreds of thousands of women and children have worked as carriers, recycling the toxic materials of mining extraction" (p. 182).

This recalls what Ochy Curiel (2007) emphasized regarding the need to recover the voices of women silenced for centuries, so that, through such recognition, their histories can be reclaimed and re-signified. In this regard, Espinosa Miñoso (2022), referring to Curiel's idea, argues that it has been essential to understand the "contemporary forms of colonialism" (p. 40) as modes of domination that reflect the coloniality of power, which ignores the rhizomatic network established by sugarcane as it connects with river waters and with the bodies of women sugarcane cutters. As Haraway (2003/2016) would put it, these are "companion species" (p. 10)—that is, sugarcane–woman–river become a single entangled assemblage. In this way, the sugar industry and neoliberal commodification lead to the commodification of their pain, which is already a multispecies pain, not exclusively that of women.

This relationship among companion beings generates a shared experience of pain (Piedade, 2017/2021): women feel their own pain as well as the pain of the river, and vice versa. Furthermore, when referring "to macrosocial phenomena that interrogate the ways in which systems of power are implicated in the production, organization, and maintenance of inequalities ...

[which we will call] interlocking systems of oppression" (Viveros Vigoya, 2016, p. 6), it becomes evident that such oppressive systems are also experienced by women in India, through the medical and corporate monopoly, as well as by the companion species with which they establish relationships[5]. Consequently, I seek to articulate a meaningful and shared relationship between the pain of the nonhuman and that of women, grounded in a decolonial feminist epistemology that departs from a dualistic framework. Rather, it is based on a situated experience that is shared and constituted within the interconnected environment of woman, uterus, sugarcane, and river. In this sense, Viveros Vigoya's (2016) contribution helps expand these discussions by identifying systems of power, as I continue to situate them within this context.

Out of fear, these women seek medical attention and, often without thorough examination, are subjected to surgery upon being diagnosed with uterine fibroids, endometriosis, uterine prolapse, or other conditions affecting the uterus and surrounding organs that cause them pain. In this way, they become trapped, as they must borrow money from their employers to pay physicians, thereby ensuring that the benefits remain once again in the hands of men—clearly illustrating the feminization of poverty. This commodification of pain does not alleviate it; on the contrary, it exacerbates it, since the "ovaries, which supply oxygen to the body, are essential for bone health, the cardiovascular system, and also for mental health" (DW, 2022b, 25:00).

Faced with this complex socio-environmental problem, Gómez-Barris (2017/2021) argues the following:

> Therefore, by using the lenses of Indigenous feminisms—an analysis that does not conform to European systems of gender and sex—we can deepen our understanding of how the mining [sugar] industry operates, its demand for racialized and gendered labor in the extractive zone, as well as its genealogies of resistance. (p. 181)

In this regard, the following question arises: how can resistance be mobilized so that the ecological complex of soil–sugarcane–woman is no longer poisoned by the heavy metals generated by extractive processes in territories

[5] It is important to clarify that this work does not underestimate the effects these issues have on nonhuman entities—in this case, sugarcane, the river, and the territory. However, the focus here is on women as one of the central analytical domains within this socio-environmental conflict.

connected to rivers? The issue is not merely relocating factories away from rivers, but rather recognizing the river as a subject of rights, as evidenced by India's Central Water Commission:

> The five major rivers of India contain high levels of heavy metals and exceed the minimum standards established by the WHO. The construction of factories, the discharge of domestic wastewater into rivers, and the placement of industries near them should no longer be permitted if public health is to be prioritized. Therefore, the abdominal and joint pain experienced by these women may stem from their relationship with contaminated soils. (DW, 2022b, 34:18)

This monoculture, a product of neocolonialism, leads sugar companies to disregard the harm inflicted on rivers through contamination with heavy metals, which nourish the sugarcane connected to the soil—soil that, in turn, is also subjected to harm through exposure to these substances. That same poison affects and contaminates women's bodies, forming an intersection of pain and suffering, as articulated by hooks (1984/2010).

All of the above exerts a profound impact on beings—both human and nonhuman—who endure this pain-suffering. As previously indicated, the woman–sugarcane–river relationship represents an expanded form of intersectionality intrinsic to this problematic field. Focusing on only one of its components would fragment the issue and obscure the colonial domination that permeates it.

At the same time, the relationship among woman, sugarcane, and river demonstrates that they are companions within this deeply entangled neocolonial problem. To envision possible paths of resistance, it is necessary to recognize the singularity of each of these agents. Returning to hooks (1984/2010), this point becomes particularly clear in the case of women, when the author states that

> Black women, as well as other groups of women who live daily under oppressive conditions [such as the women in India previously mentioned], often develop an awareness of patriarchal politics through lived experience, as they build strategies of resistance—even when such resistance is not sustained or formally organized. hooks (1984/2010).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5134

This strategy of resistance has already begun to manifest among some women in India, including Manisha Tokle, an activist and social worker who was the first to bring visibility to this issue. Subsequently, other activists have joined the effort, leading the Indian state to address the realities faced by women sugarcane cutters. In 2018, public denunciation of this issue prompted the Indian government to announce that this practice must be halted. According to a DW report (2022b), from that point onward the number of monthly hysterectomies decreased from approximately 120 to 80.

When examining the challenges faced by other women, it is necessary to adopt a perspective that accounts for the effects of coloniality and allows for an understanding of their realities through an intersectional lens, avoiding inappropriate biases and recognizing the situated complexity of each case and its entanglements. Within this framework, the suffering of nonhuman entities, such as the river and sugarcane, also becomes the suffering of women.

Posing questions about racial, gender, class, and species-based (nonhuman) subordinations enables alignment with a politics of *nos/otras*, as proposed by Espinosa Miñoso (2022) in her articulation of Latin American feminism. She states that she has "reflected on identity politics by problematizing the universality of *we women* and its call for solidarity beyond the borders that emerge from it" (p. 37). The notion of *nos/otras* connects with a matrix of thought grounded in expansion and inclusion, demanding solidarity and reciprocity with rivers, land, and the uterus. It therefore calls for non-extraction and non-commodification of these entities.

An example of this *nos/otras* resistance is examined by Lourdes Zabala (1994, as cited in Gómez-Barris, 2017/2021) in the case of women's mining democracy in Bolivia, where women carried out a hunger strike in 1962 to gain access to more dignified working conditions. In this way, "hungry bodies become, in themselves, a critical nexus for anti-state and anti-capitalist resistance under structurally impossible conditions" (Gómez-Barris, 2017/2021, p. 183). Through their struggle, they achieved the establishment of the eight-hour workday, the release of their husbands, and the payment of wages owed

to them. This demonstrates what can be accomplished when women's bodies come together, engage, expose themselves, and carry out protests that disrupt and unsettle society.

For this reason, it is essential to insist on the idea of becoming a nexus of resistance through an expanded intersectionality—one that not only involves women within this *nos/otras*, but also calls for confronting these issues from an inclusive *nos/otras* (encompassing other species) and from a symmetrical regime of sustainable interdependence (Herrero López, 2013). It is therefore imperative to ask: how can multispecies alliances of care be established among women in India in order to resist an economy and a commodification of pain that involve a heterogeneous array of bodies? This inquiry concerns all societies, particularly those that create legal frameworks grounded in mercantilist and productivist ideologies.

The Relationship Between Afro-Colombian Women and Sugarcane

To continue the purpose of this article, attention now turns to how Afro-Colombian women relate to sugarcane as an ancestral companion for women's health. To support this argument, a brief preamble is offered regarding how the world is understood within Afro-Colombian territories. In this regard, reference is made to the work of Colombian anthropologist Natalia Quiceno Toro (2016), who has studied the ways of life of Afro-Atrato[6] communities, the distinctive modes that emerge from them, and, from this perspective, their understanding of the body, health, and illness.

The conception of the body within these communities is closely linked to their territory and to what it provides, such as plants. In this sense, the gathering of plants and the knowledge associated with them shape an understanding of health and illness from an integral perspective, one that is in continuous relationship with the nonhuman. This includes, for example, connections with the

[6] The term Afro-Atrato communities refers to populations living along the banks of the Atrato River—one of the most important rivers in Colombia—located in the department of Chocó. This region is predominantly inhabited by Afro-descendant communities.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5134

forest, the act of collecting plants, and the constant attentiveness to the sounds and rhythms of the jungle. The act of gathering plants and entering the forest to do so yields an understanding of the world grounded in the nonhuman—not as entities serving human beings, but as beings that teach them. This relationship is expressed through plant-based baths, herbal infusions, and medicinal remedies, as these ritual practices involve an ongoing attentiveness to the healing that plants provide. These ways of relating to ancestral medicine carry a "secret,"[7] understood as a spiritual message directed to the person receiving healing through plants, which prepares the individual's spirit to experience healing across multiple dimensions.

The above reveals a way of life grounded in a spirituality embedded in the territory and in the bodies that inhabit these ancestral forces, customs, and ways of being. These elements are preserved by these communities, and many of their practices are applied in traditional midwifery[8]. Thus, these communities are deeply influenced by ethnobotany, healing practices, beliefs about spells or afflictions placed upon the body, and other practices that reflect an understanding that these bodies are part of a broader space, from which emerge the means to heal and alleviate ailments that may cause pain.

In the chapter "Bodies: Divine and Human Forces," Quiceno Toro (2016) identifies key elements for understanding this system of healing, curing, and ways of vivir sabroso[9] (living well). This worldview and self-perception are structured around a triad: healing, protecting, and liberating bodies. Within this triad, food, music, and celebration are fundamental practices that sustain the way of being of Afro-Atrato communities. Plants are allies within this framework; thus, the forest becomes a special space for encounters of listening between each body and plant life. These plants are later brought home and cared for in personal gardens—especially rooftop gardens—which constitute

[7] The "secret" refers to a prayer, message, or intention. It is a spiritual manifestation performed by the healer or the person preparing the botella curada, intended to promote healing in the person who consumes it and to ensure their well-being across all dimensions of life.

[8] Midwifery in Colombia has been recognized as Intangible Cultural Heritage of Humanity by UNESCO (Restrepo, 2023).

[9] Vivir sabroso is not merely an everyday expression in Colombia's Pacific region; it refers to a way of being centered on living joyfully and embracing one's cultural traditions. It also represents a political stance that, grounded in community sovereignty, advocates for a dignified life in peace and equality.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5134

"a cultivation practice characteristic of the Pacific region [and] complete the circuit of interaction with plants, their possibilities, properties, and potentials" (Quiceno Toro, 2016, pp. 110–111).

In this way, Afro-Chocoan spirituality and therapeutic practices envelop each body, embodying beliefs and ritual practices associated with "la cosa hecha" (something done to someone), "el daño" (harm), or "la maldad" (malevolent intent), as explained by Quiceno Toro (2016). This therapeutic spirituality accompanies the individual from birth to death. The beginning of life is guided by traditional midwifery, grounded in knowledge of plants, the reading of body temperature, and the need to prevent trama (retention of the placenta). After birth, a ritual act occurs that territorializes the body: the ombligada, which consists of burying the umbilical cord in the place of birth. As an example, Quiceno Toro (2016) recounts the testimony of Father Sterling, a community leader: "My name is Sterling Palacios, and my umbilical cord is in Yuto. That is where I was born, and where my umbilical cord was buried" (p. 121).

This system of relationships between body and territory also entails a process of bodily harmonization. To achieve this, a balance must be maintained between the spectrum of cold and heat. In Afro-Chocoan medicine, cold manifests from the waist down; therefore, conditions affecting these parts of the body are referred to as "cold illnesses." In this sense, when a person is menstruating, she cannot go to the cemetery or enter the forest, as this would generate even more cold in the body. The opposite occurs with heat, which is located from the head down to the waist; when there is discomfort in these areas, it is referred to as "hot illnesses," with the exception of the teeth and molars. Thus, therapeutic temperature functions as a means of healing, given that "an illness cannot be treated with more of the same; it must be treated with its opposite" (Quiceno Toro, 2016, p. 115).

All of this is presented in order to argue for the systems of relationships established by Afro-Chocoan communities of the Colombian Pacific and their connection to territory, plants, healing practices, spiritual knowledge,

and everything that constitutes their identity. It is worth emphasizing the relationship with space, as it enables bodily expressions and lived experiences, while also sustaining what, for these communities, constitutes healing.

It is important to make a clarification regarding Afro-Atrato therapeutic practices, which "do not speak of representations or beliefs, but of practices and elements that must be continuously enacted in order to exist" (Quiceno Toro, 2016, p. 140). From this mode of existence rooted in the territory, the distillate of sugarcane is recognized as a special product, forming the basis of a remedy for menstrual pain that, in commercial terms, is known as toma seca or "herbal liquor"[10]; however, within these communities it is referred to as a botella curada (healing bottle). This is a liquor contained in a glass bottle, whose base is the foundational beverage of Afro-Colombian spirits, known as viche:

> This drink is ancestral. It is the foundation of all beverages [of the] Pacific region. It originates from the processing of sugarcane harvested during its maturation stage, which is then crushed to extract a liquid. This liquid is left to ferment for 20 to 25 days and is subsequently distilled; the mixture is heated to separate the different substances that compose it through selective vaporization and condensation. It serves to increase vitality and fertility. "Viche is the emblem and origin of derivative beverages."–Dimes Orejuela. (Cárdenas González, 2019, para. 5)

Various medicinal plants collected from the forest are added to the viche according to the ailment; for example, for menstrual pain, anti-inflammatory and warming plants are used. Through dialogues and online interviews with Afro-descendant traditional knowledge holder Lina Marcela Piedrahita, it is noted that, initially, only one botella curada was prepared for menstrual pain. However, among Afro-Colombian women themselves, there emerged an understanding that not all women experience menstruation in the same way. This led to the need to prepare a personalized botella curada for each woman, in which the remedy is tailored to the specific characteristics of the menstrual pain she experiences.

[10] For a broader perspective on ancestral beverages from the Colombian Pacific, see CocoCauca (2019) and the journalistic article by Cárdenas González (2019).

Through oral tradition, Lina Marcela Piedrahita recounts that when her own midwife or her grandmothers give a botella curada to a woman, they do so along with a "secret" that invites her to embrace her roots and maintain a healthy uterus. This bottle can last for many years and, from time to time, additional viche must be added to preserve the effectiveness of the medicinal plants. Many women report having experienced relief—that is, healing from menstrual cramps—through the consumption of the botella curada.

Final Considerations

It is important to revisit the idea of the rhizomatic relationship among sugarcane, the river, women, and the uterus. In the case of women in India, this relationship results in illness: their lives become marked by the removal of the uterus, the burden of debt, and a life of constant pain. In contrast, for women in the Colombian Pacific, the connection with the nonhuman configures a system of health that alleviates suffering and sustains their ways of living.

This way of experiencing menstrual health, grounded in ancestral knowledge, is emancipatory; however, it is also recognized that, within the Colombian healthcare system, it is not considered an institutionally accepted practice. As a result, those who hold this knowledge often live under precarious conditions: they walk for hours to attend a birth—as is the case for most traditional midwives—and their work is not formally recognized, remaining on the margins of informality and, at times, romanticized under the notion of "ancestral knowledge."

To illustrate this situation, I would like to refer to an interview with Yasnury Vanegas in the book Weaving Lives: Midwives, Ancestry, and Health (García Torres & Rubio Toro, 2025). In this work, Vanegas recounts a phone call from her mother, who, with concern, informed her of the death of Fany Murillo, a renowned midwife from Nuquí. Her mother expressed her distress by asking: "How are these women going to give birth? ... considering that one of the most experienced midwives has passed away, and that Nuquí is already a difficult

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5134

place, with only one physician for 16,000 inhabitants" (García Torres & Rubio Toro, 2025, p. 32). This testimony highlights that midwifery constitutes a fundamental pillar of healthcare in many regions of Colombia where medical coverage is insufficient.

Later in the same interview, Vanegas notes that in peripheral neighborhoods of Medellín, such as Bello Oriente, there are Black and Indigenous midwives who continue to assist births. However, many of them practice in silence for fear of being imprisoned. Vanegas states: "I have learned of spaces where traditional midwives are denigrated because they are Afro-descendant, Indigenous, or rural women and have not attended any university; some of them cannot even read or write. For these reasons, they are stigmatized." (García Torres & Rubio Toro, 2025, p. 34)

Through this example, I aim to make visible some of the realities faced by the world of midwifery in Colombia. It is important to emphasize that midwives possess deep knowledge of medicinal plants, making their relationship with nature essential to their practice and to the care of life.

In this sense, this text seeks to highlight that plants, as companion beings, provide healing and allow illness to be understood as a transient condition, as is the case with menstrual pain among women in these communities. However, this perspective cannot be fully understood without an intersectional analysis of the limited or nonexistent interest of states[11] in the menstrual health of girls, women, and menstruating bodies. This is evident both in the socio-environmental ethical challenges faced by women in India and in the precarization of healing knowledge related to uterine health among women in the Colombian Pacific. Such precarization has resulted from longstanding gender bias and structural violence within the field of medical healthcare.

[11] As of now, neither India nor Colombia has regulatory frameworks for menstrual health that recognize menstruation as a vital sign. In both contexts, policies have focused on "menstrual hygiene," an approach that has led to measures such as reducing taxes on menstrual products but whose language reinforces the notion that menstruation is something that must be sanitized. Nonetheless, some studies have sought to elevate menstrual health to a broader level of analysis, such as Garg (2023) in India and Puentes Villota and Ariza García (2023) in Colombia. It is also worth noting that in Colombia progress has been made with Law 2338 on Endometriosis (2023) through the Constitutional Court; however, its implementation remains incomplete in certain regions.

According to Dr. Valls Llobet (2020), "medical research has ignored women's bodies" (p. 171), generating a gender bias in the study and diagnosis of their pathologies—for example, in differential morbidity and in the progression of diseases in relation to the menstrual cycle and the hormones involved in this process. The author draws attention to the work of Bernadine Healy, who in 1991 warned about this form of gender-based violence in medicine. Healy demonstrated that, in studies on cardiovascular diseases conducted during the 1980s, research had been carried out exclusively on men, excluding women and subsequently leading to inadequate medical practices in their cardiological care (Valls Llobet, 2020).

In this regard, Valls Llobet (2020) states: "it was assumed that results obtained from men could be automatically applied to women" (p. 173). This heteronormative and patriarchal approach to medicine has led to centuries of neglect in the study of the ovulatory menstrual cycle and has rendered menstruation one of the most persistent taboos in history. Although this topic will not be addressed in depth here, readers are encouraged to consult those who have examined it, such as Frazer (1890/2019), Macías Rea (2023), Naranjo Quintero (2022), Ramírez Vázquez (2022), Tibón (1984), and Thiébaut (2017), among others. These works demonstrate that menstruation has been insufficiently studied and has rarely been recognized as a vital sign of health for those who menstruate.

As a result, it has become normalized to view the uterus as the problem and to assume that its removal carries no significant consequences. In this sense, the existence of communities that self-manage menstrual health through the use of plants goes largely unnoticed by the pharmaceutical industry, whose primary interest has been to market synthetic hormones in order to produce non-menstruating bodies and thereby sustain an extractivist logic centered on production and economic gain:

> Associations have been described between xenoestrogens and heavy metals and the presence of menstrual cycle disorders, as well as increased rates of endometriosis and uterine fibroids. Lead and mercury may have anti-estrogenic effects, and cadmium

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5134

> has been linked to an increased incidence of endometriosis. Women exposed to insecticides and solvents in the workplace already exhibit metrorrhagia and shorter cycles as early as the month following exposure. (Valls-Llobet, 2010, p. 153)

Despite the existence of research documenting increased biomarkers associated with pathologies in bodies with uteruses following exposure to chemical substances—due to their greater sensitivity to these compounds—industrial production systems remain unchanged. This perpetuates ongoing harm to the endocrine and hormonal systems through exposure to multiple agents: "pesticides, metals, food additives, and personal care products" (Briden, 2020, p. 346). Undoubtedly, this is a gendered issue that impoverishes and harms those with uteruses, given that "lipophilic chemical substances are more easily accumulated in individuals with higher fat tissue (the female sex presents approximately 15% more body fat than males)" (Valls-Llobet, 2010, p. 152).

Therefore, the perspectives presented in this article serve as a means of resisting structural gender-based violence that compels many women to undergo hysterectomy in order to remain productive within the logic of patriarchal capitalism. At the same time, they resist the hegemony of knowledge that validates only heteronormative, patriarchal, and Western medicine, excluding other forms of medicine rooted in ancestral and community-based knowledge.

This is the case of medicinal beverages such as toma seca and the botella curada, produced through the distillation of sugarcane and developed by Afro-descendant communities of the Colombian Pacific for the management of menstrual pain. In this sense, this article has brought to light the frictions between transnational and transcultural contexts that emerge from the entanglement of women and sugarcane, as well as the call to care for both, in order to propose more just actions for menstruating bodies—counteracting the invisibilization of menstrual health and contributing to its necessary emancipation. From the first case, it becomes clear that all individuals are exposed to environmental toxins; however, "women will always be more affected than men, because toxic substances more readily penetrate the central nervous system when mediated

by estrogens (predominantly female)" (Valls-Llobet, 2010, p. 153). Therefore, "until our governments enact stricter regulations, we can only minimize our individual exposure. We cannot completely avoid toxins" (Briden, 2020, p. 351). In the case of women in India, this situation is even more complex, as they live in conditions of extreme vulnerability, where the feminization of poverty is clearly evident.

In the second context, it is important to emphasize that there are means of healing for the uterus; however, greater awareness on the part of governments is still needed, along with a process of decolonizing knowledge so that these practices may be recognized and strengthened. Otherwise, they will remain embedded within a system of precarization that acknowledges them only in a romanticized manner as "ancestral knowledge," without providing economic support or dignified living conditions for those who practice them and act as healers of uterine health. For this reason, it is hoped that this article will serve as a catalyst for future approaches and research addressing the relationship among uterus–sugarcane–river and medicinal plants, fostering dialogue grounded in the care of exploited women, whose bodies, in their interaction with the nonhuman, express the exploitation of the river, the sugarcane, and their own uteruses. In them, more tangibly, bodies inhabit extractivism—an extractivism that must be confronted by opening emancipatory pathways capable of transforming this network of relationships between the human and the nonhuman.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest with any institution or association of any kind. Likewise, Universidad Católica Luis Amigó assumes no responsibility for the management of copyright by authors in their articles; therefore, the accuracy and completeness of citations and references are the sole responsibility of the author.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5134

References

Acharya, S. K. (2017). Womb, womanhood, and medical ethics: Concerns about rising hysterectomy cases in India [Reproductive health, gender, and clinical ethics: Concerns about the increase in hysterectomies in India]. *Journal of Family Planning and Reproductive Health Care, 43*(2), 1–2. http://dx.doi.org/10.1136/jfprhc-2016-101649

Bidaseca, K., Corbalán, M. S., & Pérez, M. (2021). Decolonial feminism. In S. B. Gamba & T. Diz (Eds.), *New dictionary of gender and feminist studies* (pp. 248–255). Editorial Biblos.

Briden, L. (2020). *Cómo mejorar tu ciclo menstrual: Tratamiento natural para mejorar las hormonas y la menstruación* [Period repair manual: Natural treatment for better hormones and better periods]. Ginecosofía.

Cárdenas González, M. (2019, August 18). These are the eight Petronio festival drinks that heat up Cali. *El Tiempo.* https://www.eltiempo.com/colombia/cali/petronio-alvarez-conozca-las-bebidas-del-pacifico-con-las-que-se-puede-encontrar-401454

Chatterjee, P. (2019). Hysterectomies in Beed district raise questions for India [The increase in hysterectomies in Beed raises concerns about India's healthcare system and reproductive justice]. *The Lancet,* 394(10194), 202. https://doi.org/10.1016/S0140-6736(19)31669-1

COCOCAUCA. (2019, May 24). *Curao.* https://cococauca.org/2019/05/24/curao/

Curiel, O. (2007). Postcolonial critique from the political practices of anti-racist feminism. *Nómadas,* 26, 92–101. https://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_26/26_9C_Criticaposcolonialdesdelaspracticas.pdf

DW Documentary. (2022a, November 30). *Women without a uterus: Forced hysterectomies in India.* Deutsche Welle. https://p.dw.com/p/4CShz

DW Español. (2022b, July 26). *Forced hysterectomies in India* [Video]. https://web.facebook.com/watch/?v=446645180447258&_rdc=1&_rdr#

Espinosa Miñoso, Y. (2022). Why a decolonial feminism is necessary: Differentiation, co-constitutive domination of Western modernity, and the end of identity politics. *Solar,* 12(1), 141–171. https://om.juscatamarca.gob.ar/articulos/De_por_que_es_necesario_un_feminismo_des.pdf

Frazer, J. G. (2019). *The golden bough: A study in magic and religion* (E. Campuzano, Trans.). Fondo de Cultura Económica. (Original work published 1890)

García Torres, G. P., & Rubio Toro, M. C. (2025). *Weaving lives: Midwives, ancestry, and health.* Letras, Colores y Vidas.

Garg, M. (2023). The need to implement paid menstrual leave as labor legislation in India: A comprehensive study [The need to implement paid menstrual leave in India: A comprehensive analysis]. *International Journal of Law Management and Humanities, 6*(6), 3515–3527. https://doij.org/10.10000/IJLMH.116695

Gómez-Barris, M. (2021). *The extractive zone: Social ecologies and decolonial perspectives* (C. Arango Correa, Trans.). Metales Pesados. (Original work published 2017)

Haraway, D. (2016). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness* (I. Mellén Rodríguez, Trans.). Traficantes de Sueños. (Original work published 2003)

Herrero López, Y. (2013). Ecofeminist perspectives for transitioning toward a just and sustainable world. *Revista de Economía Crítica, 2*(16), 278–307. https://revistaeconomiacritica.org/index.php/rec/article/view/334

hooks, b. (1984/2010). *Black women: Shaping feminist theory.* Marxists Internet Archive. https://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/hooks/1984/001.htm

Lugones, M. (2008). Coloniality and gender. *Tabula Rasa,* 9, 73–101. https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf

Macías Rea, A. I. (2023). *Toward a pedagogy of dignity: Latin American experiences of emancipatory menstrual education* [Master's thesis, University of Guadalajara]. RIUdeG.

Martínez Gandolfi, M. A., & Rodríguez Mir, J. (2022). Coercive hysterectomies in India: Analytical framework and guidelines for intervention. Methaodos. *Revista de Ciencias Sociales, 10*(1), 74–87. https://doi.org/10.17502/mrcs.v10i1.510

McGivering, J. (2013). The Indian women pushed into hysterectomies [Women in India forced into hysterectomy]. *BBC News.* https://www.bbc.com/news/magazine-21297606

Naranjo Quintero, V. (2022). *Menstruation, the most enduring taboo: A call to subvert it from feminist theological ethics.* Catholic Theological Ethics in the World Church. https://catholicethics.com/forum/la-menstruacion-el-tabu-mas-eterno/

Piedade, V. (2021). *Doloridad* [Painfulness] (L. Tennina & R. Vasconcellos, Trans.). Mandacura. (Original work published 2017)

Puentes Villota, J. del P., & Ariza García, L. S. (2023). The construction of menstrual rights as a fundamental right in the Colombian legal system. *Estudios Socio-Jurídicos, 25*(2), 1–32. https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/sociojuridicos/a.12423

Puleo, A. H. (2017). What is ecofeminism? *Quaderns Mediterrània, 25,* 210–214. https://www.iemed.org/publication/what-is-ecofeminism/?lang=es

Quiceno Toro, N. (2016). *Living well* (Vivir sabroso): *Afro-Atrato struggles and movements in Bojayá, Chocó, Colombia.* Universidad del Rosario.

Restrepo, C. (2023, December 6). Midwifery declared Intangible Cultural Heritage of Humanity. *El Tiempo.* https://www.eltiempo.com/cultura/arte-y-teatro/la-parteria-fue-declarada-patrimonio-cultural-inmaterial-de-la-humanidad-833067

Sardeshpande, N. (2014). Why do young women accept hysterectomy? Findings from a study in Maharashtra, India [Why young women undergo hysterectomy: Evidence from Maharashtra, India]. *International Journal of Innovation and Applied Studies, 8*(2), 579–585. http://www.ijias.issr-journals.org/abstract.php?article=IJIAS-14-216-09

Tibón, G. (1984)*. The magical and tragic rites of female puberty.* Diana.

Valls Llobet, C. (2020). *Invisible women in medicine.* Capitán Swing.

Valls-Llobet, C. (2010). Environmental pollution and women's health. *Investigaciones Feministas, 1,* 149–159. https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/INFE1010110149A/7703

Ramírez Vázquez, C. (2022). *Emancipatory menstrual education: A pathway to challenge misogyny expressed in menstrual taboo.* Alcaldía de Medellín.

Thiébaut, É. (2017). *My blood: A brief history of menstruation, of those who have it and those who regulate it.* Hekht Libros.

Viveros Vigoya, M. (2016). Intersectionality: A situated approach to domination. *Debate Feminista,* 52, 1–17. https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005

Espacio literario

Forma de citar este artículo en APA:
Montoya, P. (2025). Escenas romanas. *Perseitas, 13,* 670-674.
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5139

ESCENAS ROMANAS[a]

Espacio literario

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5139

Recibido: diciembre 9 de 2024. Aceptado: enero 31 de 2025. Publicado: marzo 5 de 2025

Pablo Montoya[*]

Amar a Roma (1)

¿Qué amo cuando digo amar a Roma? ¿Una luminosidad que aún persiste tras la penumbra de los siglos? ¿Un olor insinuado por un verso que de pronto me viene a la memoria? ¿El sabor del pan que compartí con alguien que ya es polvo próximo al olvido? ¿El dibujo en el cielo del vuelo de un par de golondrinas? ¿Una música de flautas que sostiene mi frágil memoria y también la grandiosidad de una biblioteca?

Aleteo

La mujer entra al templo. Vacilante da los pasos en medio de la tiniebla. Prende un fuego y comienza a decir la prez. Pero el fuego es apagado por una brisa intempestiva. La voz continúa. Ella, apacible y temblorosa, es un fugaz resplandor en medio de la oscuridad.

[a] Estas prosas poéticas forman parte de un libro en preparación.

[*] Doctor en Estudios Hispanoamericanos y Latinoamericanos, Universidad Le Sorbonne-Nouvelle, Paris III. Profesor de Literatura de la Universidad de Antioquia. Como escritor ha recibido diferentes galardones, entre estos, el Premio Internacional de Novela Rómulo Gallegos (2015), el Premio José Donoso (2016) y el Premio de Narrativa José María Arguedas (2017). Correo electrónico: pablo.montoya@udea.edu.co ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8028-5365

Vacío

Mientras viajo en la litera leo las cartas y me sobreviene una caída en el vacío. Unos instantes después emerjo con el corazón acelerado. Me asiste la impresión de que he visitado el reino de los muertos. Es algo que solo me atañe a mí, pienso. Pero entiendo enseguida que en esa intuición del más allá estoy unido a los demás hombres. Cada vez que me adormezco, me libero de esta trampa de tiempo y espacio en que vivimos. Y aunque esté destinado a ella, me asusta, como sucede en todos, saborear esas anticipaciones del fin. Considero, sin embargo, que debería regocijarme por traspasar las fronteras de la contingencia en esos instantes tan breves como inesperados. Ya que es el misterio en toda su desnudez lo que se me revela fragmentariamente. Vuelvo entonces sobre las tabletas con la esperanza de que la muerte verdadera me acoja con la conciencia despierta.

Cuello

Tomo un espejo y me veo. La barba esconde una piel vapuleada por estaciones sucesivas. Los labios son como el pelambre de un animal agotado. La nariz, antes recta y elegante, se ha torcido un poco y las orejas tienen la evidente señal del agrandamiento. Aunque es el cuello donde se expresa con claridad el paso de mis días y mis noches. En Cornelio, mi padre, este era abotagado y con los años adquirió una consistencia de batracio. En Lucrecio, mi amigo, la frente se le volvió una ansiosa cartografía de arrugas. Mi esposa Lucilia, que desposé cuando ella era impúber, se fue cubriendo de máculas y estrías. Pero en mí es el cuello el lugar de la degradación. Fabia, mi hija, me ha aconsejado tapármela con una prenda. Me niego porque mostrar mi cuello es la evidencia inobjetable de que aún estoy vivo.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5139

Escritura

El imperio navega en medio de un mar furioso. He sido designado por los dioses y los hombres para conducir esta maltrecha nave a puerto. Aunque sé que los foros, los templos y los teatros han comenzado su derrumbe inevitable. Eso, el derrumbe y la desintegración, como me ha dicho la sibila, es la herencia que nos corresponde a todos. Y lo que he escrito lo he dejado al lado del fuego. Para que sea devorado por las llamas o persista como la ruina.

Oración

La prohibición se ha expandido por todos los dominios. Los templos han sido primero cerrados y luego destruidos. Los sacerdotes de los misterios milenarios fueron expulsados de sus moradas y los que persistieron en seguir con los rituales fueron condenados a muerte. Ahora ni siquiera es posible orar a los pequeños dioses familiares. Todo altar, que sea diferente al elevado a Cristo, es arrasado y sus habitantes son castigados. ¿En dónde, entonces, podré decir la oración a mis penates? ¿A qué lugar llevaré este aliento mío y esta precaria esperanza? Los soldados han entrado a mi casa porque he sido denunciado por uno de mis esclavos. Escudriñan los aposentos dejando una estela de desorden en mis pertenencias. Por fortuna, no encontraron nada. La palabra, que mi sangre sigue elevando a los dioses protectores, no la pudieron escuchar.

Suicidio y anacronismo

Luciano le envió su última obra donde decía que no había forma más rápida de morir que el fuego. Solo hay que abrir la boca y enseguida la muerte se apodera de todo. Por lo tanto, sin más vacilaciones, él tomó el arma de su mesa, abrió la boca y se disparó.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5139

Amar a Roma (2)

Amo a Roma porque ella es recordación de lo que fui y anhelo permanente por lo que seré después. La amo porque en su confluencia de calles y de hombres aprendí a descifrar la existencia y a entender que nunca hay interpretación definitiva. La amo porque aquí nacieron y murieron mis padres y los demás ancestros que son mi entrañable penumbra en la vastedad del tiempo. La amo porque, al defenderla ante sus invasores, forjaré la más inolvidable de las muertes.

Nuestra condición

No nacimos felices. No hubo nunca en nosotros algo parecido a la alegría. Ni tampoco jamás ha existido una expansión sosegada de nuestro poder. El trauma es el motor que nos impulsa y la ambición del sometimiento la que aspira a un máximo límite. Los romanos siempre hemos sido un pueblo acorralado por la guerra. De ahí que seamos hostiles y que el miedo a desaparecer nos asedie a todo instante. Estamos atrincherados en el mundo y la huida y el exilio se nos imponen como las únicas salidas.

Paz

Los días eran apacibles, así una actividad incesante se manifestara en todas partes. Roma vivía, por fin, una suerte de florecimiento. Las gentes laboraban con la convicción de que esa era su forma más grata de transcurrir en el tiempo. El pensamiento se plasmaba en las tablillas y en los pergaminos y las imágenes en los mosaicos de los muros y en los versos del poema. De modo parecido, el agua fluía en los acueductos elevados y el vino en nuestras arterias. Y, en las noches más serenas, se percibía el sutil puente entre la armonía de las estrellas y las imágenes tumultuosas que tejían nuestro sueño.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5139

El emperador y el poeta

Dicen que Julio César fue asesinado porque quería ser el rey. No le bastó serlo en su fuero interno. No le sirvió el respeto desmesurado de sus consejeros. Ni siquiera lo colmó aquel augurio que hubo de situarlo, desde ese día y para siempre, como el más poderoso de los hombres. Se obnubiló, en cambio, con la idea de ser ungido por los dioses como lo fueron los faraones y los reyes de oriente. E iba a lograrlo cuando murió apuñalado. Los asesinos se justificaron diciendo que era un tirano que atentaba contra la libertad. Después se desató la guerra tras la cual me correspondió a mí el poder. Ahora soy mucho más que un faraón y que un rey. Soy Augusto, el emperador. Poseo todo el poder posible. Hasta el de modificar el tiempo y nombrarlo. Hasta el de celebrar, a través de los versos, mis empresas y batallas. Pero ¿por qué fui yo, y no él, quien logró llegar hasta la cumbre? ¿Ha sido la decisión de la historia, que es como algunos llaman a la Providencia? ¿Por qué fui capaz de instalar la paz desde una guerra sucia? ¿Todo ello se ha debido a mi habilidad, a mi paciencia, a la confluencia de engaños y certezas que pude tramar? Hay quienes creen que soy el emperador gracias a las puñaladas que recibió Julio César. Que lo mío es simplemente la heredad de una tragedia. Que gobierno sobre la podredumbre de no solo uno, sino de miles de asesinados. Pero ignora esas interpretaciones impías, Virgilio. Y toma tu pluma para que escribas el homenaje que merezco.

Inutilidad de la palabra

Beberé con mis ojos tu cuerpo como lo hago con el vino que torna más vasta la sangre y más efímeras las impresiones. Luego será la dicha del tacto y el vértigo de los besos. Y ya no tendré palabra alguna para decir lo que siento.

Madrid, diciembre de 2024

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5139

Forma de citar este artículo en APA:
Londoño, J. E. (2025). El anacrónico Marco Aurelio de Pablo Montoya [Reseña]. *Perseitas, 13*, 675-683.
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5141

EL ANACRÓNICO MARCO AURELIO DE PABLO MONTOYA

Espacio literario

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5141

Recibido: octubre 22 de 2024. Aceptado: enero 20 de 2025. Publicado: marzo 11 de 2025

Juan Esteban Londoño[*]

El emperador estoico llega a Alejandría y un anciano acompañado por una mujer de rasgos orientales lo interpela. El hombre es ciego y proviene de Hispania. Cita a los germanos y piensa al mundo como una biblioteca conformada por galerías hexagonales de libros infinitos, en idiomas infinitos, un laberinto en el que habita una entidad divina.

Así se abre uno de los episodios de *Marco Aurelio y los límites del imperio* de Pablo Montoya, publicada por Random House en abril de 2024. Esta es la séptima novela del escritor santandereano, un regreso a la narrativa histórica, en continuidad con el estilo investigativo de obras como *Lejos de Roma* (2008) y *Tríptico de la infamia* (2014), después de haber incursionado en la problemática de la violencia colombiana en libros como *La escuela de música* (2018) y *La sombra de Orión* (2021).

[*] Doctor en Teología, Universidad de Hamburgo, Alemania; magíster en filosofía, Universidad de Antioquia; magíster en Ciencias Bíblicas, Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica. Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Integrante del grupo de investigación Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Antioquia, del grupo Pensamiento Crítico y subjetividad de la Pontificia Universidad Javeriana, y del grupo Filosofía y teología crítica de la Universidad Católica Luis Amigó. Correo electrónico: londono_jesteban@javeriana.edu.co, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2814-6381

OPEN ACCESS

Marco Aurelio se encuentra con Borges y María Kodama en la Roma del siglo II. Palabras como "universo", "infinito", "galerías hexagonales" hacen eco en la prosa poética de Montoya. Así juega el autor con el anacronismo consciente para introducir a figuras de otros tiempos en el pasado.

Y es que este procedimiento literario proviene del cuentista Borges y se introduce en la Nueva Novela Histórica Latinoamericana, como la llama Seymour Menton (1993), específicamente en autores como Alejo Carpentier (a quien Montoya dedicó su tesis doctoral) en *El arpa y la sombra* (1978). Recordamos que en los últimos capítulos de esta novela se juzga a Colón, desde la voz anacrónica de autores como Leon Bloy y Victor Hugo para demostrar que no merece ser beatificado, debido a los crímenes cometidos durante la invasión de América.

Gracias a la influencia del escritor argentino, que a su vez la recibe de Dante, el anacronismo se hace posible como recurso literario, y Montoya lo aprovecha. En su novela, lo imaginario y la investigación histórica confluyen. Esta obra literaria es un tejido de relaciones en las que no hay un centro, sino un círculo de la memoria por el que deambula Marco Aurelio, los tiempos se repiten, el recuerdo y la vivencia juegan su ronda en la voz de un emperador amenazado por la peste.

Dentro de las características de la Nueva Novela Histórica, Menton (1993) llama la atención sobre la distorsión consciente de la historia mediante omisiones, exageraciones y anacronismos, como la introducción de personajes ajenos a las fuentes históricas, como los personajes descritos en Alejandría.

Recordamos que el escritor colombiano hizo también un guiño a la Nueva Novela Histórica en *La sombra de Orión* (2021) cuando describe una nevada de cocaína sobre la Comuna 13, recordando al realismo mágico de García Márquez. Y también, en *Lejos de Roma,* introdujo en las visiones de Ovidio a los desplazados colombianos migrando por las márgenes del imperio. En *Marco Aurelio,* Montoya (2024) habla desde un emperador en cuya escritura intervienen figuras o ideas de otros tiempos para dialogar entre las épocas, como dos espejos que se miran.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5141

Y es que el anacronismo se nos aparece en esta novela, según lo dijo Georges Didi-Huberman (2008, p. 108) con respecto a la pintura y a la fotografía, como un proceso artístico que evoluciona hacia su "verdad", pues el artista realiza un montaje de heterogeneidades para poner la verdad en un orden que no es precisamente el de las razones, sino el de las "correspondencias" (Baudelaire, 2023), el de las "afinidades electivas" (Benjamin, 2023) y el de los "desgarros" (Bataille, 2017). Así, Montoya realiza un procedimiento estético que le permite no sólo jugar con la literatura, sino que en ese juego se configura todo el sentido de la obra.

Marco Aurelio y los límites del imperio no es un recuento histórico de divulgación biográfica, es la apuesta por la creación literaria con datos aislados en el tiempo, de cara a críticas concretas, como aquella que se refiere al ejercicio de la violencia en las civilizaciones y a aquella que invita a resistir en medio de una peste —detonante inicial de la narrativa de Montoya, quien escribió la novela bajo la Pandemia del Covid-19—, pues Marco Aurelio tuvo que enfrentar también una epidemia, la de la viruela, traída por sus ejércitos a Roma.

Otro personaje que aparece desde el anacronismo consciente es Livio Tertulo. Este es un hombre retirado de la política que se consagra a la escritura. Está enfermo, agobiado por una parálisis en la mitad de su cuerpo, y denota una marcada fotofobia (Montoya, 2024, p. 247) —rasgos físicos característicos de los últimos años de Montoya, pero mucho más, aquí se descifran los rasgos ideológicos del pacifista radical y ácido crítico de los apologistas de la guerra.

Tertulo es un Pablo Montoya de sesenta años que rompe los límites del tiempo y logra cuestionar al emperador en su quehacer militar. Porque esta novela no es una apología de la guerra, ni del imperio, ni del colonialismo, sino un montaje de heterogeneidades en el que Montoya viaja en el tiempo para interrogar a Marco Aurelio desde las mismas preguntas que podrían hacer fuentes estoicas y filosóficas al ejercicio del poder.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5141

Y no es extraño que Montoya se use a sí mismo como figura inmersa dentro de su propia literatura. En *Tríptico de la infamia* (2014) el personaje narrador viaja a Frankfurt y se encuentra con la silueta de Theodore de Bry, grabador de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas y reflexiona sobre el proceso de escritura de una novela sobre pintura y guerra. Y en la trilogía sobre la violencia colombiana (*Los derrotados*, 2012, *La escuela de música*, 2018 y *La sombra de Orión*, 2021) el autor realiza un ejercicio de autoficción como Pedro Cadavid donde intercambia aspectos como su salud personal con la enfermedad de un país. La autoficción es una técnica usual en la literatura contemporánea, tan evidente en autores como Leonardo Padura en *El hombre que amaba los perros* (2011) o en los ganadores del Premio Nobel Annie Ernaux, en el 2022, y Mo Yan, en el 2012.

Desde su lugar del hombre que mira la luz de manera diferente (como el ciego Homero, como Tiresias), Tertulo interpela a Marco Aurelio por el ejercicio de la violencia en el imperio. Le recuerda el episodio de Lugdunum, que Montoya ha descrito en páginas anteriores de su novela, cuando el gobernador de la provincia lanzó a los cristianos a la arena del circo para ser devorados por las bestias. Entre los personajes de este episodio se menciona a Blandina (Montoya, 2024, p. 242), una esclava que no moría a causa de las torturas y fue expuesta a las garras de un león, y luego a los cuernos de un toro, pero seguía viva, hasta que la espada del verdugo acabó con su vida.

Marco Aurelio trata de defenderse ante su interlocutor como Blandina ante las fieras, pero las preguntas y cuestionamientos de Tertulo lo acorralan. El emperador quiere ser tolerante, más las acciones de crueldad de su pueblo y de sus gobernantes demuestran lo contrario (Montoya, 2024, p. 251). Marco Aurelio ve a los cristianos como una secta ignorante. Tertulo, el que percibe la luz de una manera distinta, los mira con ojos compasivos. Y no lo hace porque le parezca que prediquen la verdad eterna, sino porque piensa que tanto los paganos como los cristianos son supersticiosos, y se debe tratar a la superstición con la misma ecuanimidad.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5141

Tertulo, como lo ha hecho Montoya con una curiosidad ácida en muchas de sus obras —*Tríptico de la infamia* (2014), por ejemplo—, estudia de cerca a los cristianos y por esto mismo se aleja de ellos. Pero aquí es más generoso ante la secta de la cruz que en otras de sus obras, pues ve en los seguidores de Cristo el valor de la misericordia y la compasión, y manifiesta simpatía por su rechazo a los ejercicios militares y a los combates en los anfiteatros (Montoya, 2024, p. 253). Con esto, el narrador pone en cuestión la permisividad de Marco Aurelio frente a la muerte de los mártires pacifistas convertidos en gladiadores y, más adelante, su ejercicio en la guerra bajo pretexto de proteger las fronteras de Roma.

En este sentido, la argumentación de Marco Aurelio, aunque eficaz en la política, es débil frente al cuestionamiento corrosivo de Tertulo. En esto vemos la crítica del escéptico Montoya al ejercicio militar, desde *Adiós a los próceres* (2016), pasando por *Los derrotados* (2012), hasta *Tríptico de la infamia* (2014) y *La sombra de Orión* (2021). El escritor colombiano duda de la ingenuidad de los cristianos para afrontar el mundo terrenal, pero sospecha aún más de la astucia de cualquier emperador para ejercer su dominio sobre otros pueblos:

> Una de las desgracias de la criatura humana es estar rodeada de males necesarios. La esclavitud, los gladiadores, el trato despótico que damos a las mujeres, la guerra. [...] Pero lo mejor sería prohibir todas las inequidades, sobre todo aquellas que atentan contra la dignidad humana. Los príncipes poseen el poder para hacerlo. Tú has tenido en tus manos esa oportunidad y la has desaprovechado. (Montoya, 2024, p. 261)

Y es aquí donde la novela de Montoya afronta su mayor dificultad: la de escribir en primera persona desde la voz de un emperador con el que no se está de acuerdo, porque todo imperio es una imposición de la violencia.

Esta novela, hemos dicho, aunque pareciera un monólogo, es un diálogo. Por un lado, por el capítulo dedicado a Livio Tertulo. Por el otro, porque Montoya dialoga con su madre literaria, Marguerite Yourcenar.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5141

En su novela, Montoya rompe con el estilo contenido que revelan las *Meditaciones* de Marco Aurelio y crea una ficción en la que la figura principal habla en primera persona, sin alardes, pero embriagada de poesía. Es de resaltar la dificultad de escribir sobre un hombre tan austero que desde la juventud decidió no usar toga dentro de su casa y quiso dormir en el suelo como los estoicos (aunque su madre no lo permitió) (Marco Aurelio, 2008, p.58).

Montoya, sin embargo, no aborda al gobernante filósofo con la irreverencia e ironía que utiliza para derrocar literariamente las estatuas de los héroes colombianos como en *Adiós a los próceres*, sino con respeto sumiso ante los hechos históricos, tal vez porque su manuscrito fuera leído por el famoso filólogo helenista Carlos García Gual —y este temor de atreverse a más en ocasiones parece opacado por las largas páginas de datos que aparecen en esta novela.

A la manera de Yourcenar, que en sus *Memorias de Adriano* (2010) escribe una carta a su heredero (precisamente Marco Aurelio), Pablo Montoya crea un texto paralelo a las *Meditaciones* del estoico, una narrativa apócrifa en la que el emperador recuenta los episodios más cercanos de su vida. En comparación con el Adriano literario, cuya vida pasional y las intrigas políticas lo hacen un personaje histórico más atractivo para el retrato, Montoya penetra en la voz de un hombre sobrio que recuerda con tranquilidad los rumores de las infidelidades de su esposa Faustina, de quien se decía que era tan aficionada a los cuerpos de los gladiadores, que su hijo Cómodo, con su crueldad y desparpajo (y por ello uno de los personajes más atractivos de la novela), parecía más un hijo de los combatientes en la arena que del propio Marco Aurelio. Montoya, por su parte, se aleja de las fuentes cristianas y de las obras literarias posteriores que explotan la figura de Faustina como una mujer adúltera que tenía aventuras con bailarines y gladiadores. Amparado en la posición de historiadores como Anthony Birley (2019, p. 234), el literato colombiano se decide a presentar a Faustina como una mujer obediente, cercana a su marido, y con ello pretende honrarla —tal vez una narradora feminista podría haberla honrado de otro modo, más osada y atrevida, tal vez desafiante ante el emperador sumiso.

La alusión a *Memorias de Adriano* nos hace pensar en dos aspectos en relación de Montoya con la literatura de Yourcenar. El primero es, como hemos dicho, que la obra de Montoya tiene como madre a la escritora belga. *Tríptico de la infamia* (2014) aborda la trama de tres pintores en la época de las Guerras de religión en Europa en el siglo XVI al modo en que Yourcenar (2018) cuenta en *Opus nigrum* los periplos de Zenón, el médico filósofo que se confronta con el drama de la guerra y la intolerancia religiosa. Y ahora *Marco Aurelio y los límites del imperio* se adentra en la tradición de Yourcenar escribiendo desde la voz del narratario que recibe las cartas de Adriano.

Esta conexión intertextual nos lleva a resaltar la crítica que hay en la novela de Montoya a la interpretación que hace Yourcenar de los datos históricos sobre Adriano, y con esto Montoya se desprende de la madre literaria y busca un sendero nuevo para su escritura. *Marco Aurelio y los límites del imperio* es una respuesta a Yourcenar —con mucha más documentación histórica que la escritora belga, y el tiempo dirá si con similar altura literaria.

El emperador filósofo de Montoya dice, por ejemplo:

> Adriano fue un hombre culto, aunque la arrogancia terminó sofocando su inteligencia. Le gustaba festejar sus cumpleaños con días de combates entre gladiadores y la exhibición de miles de animales salvajes. Era intrigante y se entrometía demasiado en los asuntos domésticos de sus subalternos [...] En su último período, lo atravesó una rabiosa soberbia que lo llevó, una vez más, a envilecer sus manos con órdenes de muerte a hombres patricios. (2024, pp. 64-65)

Así, desde la mirada de Montoya y en la voz de Marco Aurelio, se dibuja a un Adriano distinto al retrato que hace Yourcenar: cruel y caprichoso, menos refinado de lo que aparece en la escritora belga. Pero también, si seguimos esta observación de Montoya, habría que objetar que su Marco Aurelio es también distinto al de las fuentes históricas. Es cuestionable que sea tan exquisito en lo poético, más de lo que pretenden las *Meditaciones* que escribiera el emperador, y más emocional de lo que pudiera ser un estoico, aspecto que genera en Montoya una contradicción que pudiera ser verosímil si hubiera una explicación literaria. Comprendemos que es difícil hacer que hable un emperador en la voz

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5141

de un poeta. Hasta ahora (y lo sigue demostrando esta novela), los personajes de Montoya más creíbles son los músicos, los pintores y escultores, los fotógrafos, los derrotados.

La novela se sostiene gracias a los anacronismos conscientes: Borges con María Kodama en Alejandría, y la sugerente imagen de Tertulo quien, desde la mitad paralizada del rostro de Pablo durante la escritura de esta obra, cuestiona con ahínco el absurdo de la guerra y los límites que puede tener un imperio.

Y son estos anacronismos los que nos permiten preguntarnos de la mano del filósofo cuya especialidad han de ser siempre las preguntas (también anacrónicas): ¿se puede ser militar y poeta? ¿Se puede ser filósofo y emperador?

Tal vez los límites del imperio no sean sólo los bordes externos entre Roma y el mundo bárbaro, sino los bordes internos que hemos de sobrepasar para adaptarnos a las circunstancias. Pero, ¿podemos seguir siendo fieles a nuestras convicciones pacifistas si rompemos con las fronteras de nuestro imperio interior para agredir a otros? Y ante el autor Pablo Montoya, podríamos preguntar: ¿hasta dónde se mancha las manos un escritor pacifista al hablar desde la voz del emperador romano?

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

Referencias

Bataille, G. (2017). *El culpable. El aleluya. Suma ateológica II.* El cuenco de plata.

Baudelaire, C. (2023). *Obra poética completa*. Akal.

Benjamin, W. (2023). *Iluminaciones*. Random House.

Carpentier, A. (1978). *El arpa y la sombra*. Siglo XXI.

Birley, A. (2019). *Marco Aurelio*. Gredos.

Didi-Huberman, G. (2008). *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia 1*. Antonio Machado Libros.

Marco Aurelio. (2008). *Meditaciones*. Gredos.

Montoya, P. (2024). *Marco Aurelio y los límites del imperio*. Random House.

Montoya, P. (2021). *La sombra de Orión*. Random House.

Montoya, P. (2018). *La escuela de música*. Random House.

Montoya, P. (2016). *Adiós a los próceres*. Random House.

Montoya, P. (2014). *Tríptico de la infamia*. Random House.

Montoya, P. (2012). *Los derrotados*. Sílaba.

Montoya, P. (2008). *Lejos de Roma*. Alfaguara.

Menton, S. (1993). *La nueva novela histórica en América Latina, 1979-1992*. Fondo de Cultura Económica.

Padura, P. (2011). *El hombre que amaba los perros*. Tusquets.

Yourcenar, M. (2010). *Memorias de Adriano*. Debolsillo.

Yourcenar, M. (2018). *Opus nigrum*. Debolsillo

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5141

Forma de citar este artículo en APA:
Londoño, J. E. (2025). «Mi literatura, más que fantástica, es fantasmagórica»: entrevista a Pablo Montoya [Entrevista]. *Perseitas, 13*, 684-705.
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

«MI LITERATURA, MÁS QUE FANTÁSTICA, ES FANTASMAGÓRICA»: ENTREVISTA A PABLO MONTOYA[a]

Espacio literario
DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

Juan Esteban Londoño[*]

Juan Esteban Londoño (JE): Pablo, ahora estás viviendo temporalmente en España, podría decirse que estás de nuevo en el exilio, y tu literatura se caracteriza por eso: por ser una obra de exiliados. Por ejemplo, *Lejos de Roma* es la novela de Ovidio exiliado. En *Los derrotados,* Andrés Ramírez es exiliado en Francia. En La *Escuela de música*, Pedro Cadavid, quien es de Medellín, se va a vivir a Tunja, mientras que la gente se va yendo de Tunja por distintas circunstancias. En *Tríptico de la infamia*, están los pintores exiliados Jacques Le Moyne, quien está en América, y François Dubois que sale de París a causa de la masacre de San Bartolomé. También está el tema del exilio en *Viajeros*, y el mismo Marco Aurelio en tu última novela está por fuera de Roma, enfrentado las guerras con los germanos. Incluso los personajes que regresan del exilio parecen no volver nunca a esas raíces. La pregunta que me surge al respecto es: ¿qué ofrece la realidad de estar exiliado a la creación literaria?

[a] Entrevista al escritor Pablo Montoya el 21 de noviembre de 2024, quien en la actualidad realiza una estancia de investigación en Madrid, España, apoyado por una comisión de estudios de la Universidad de Antioquia.

[*] Doctor en Teología, Universidad de Hamburgo, Alemania; Magíster en filosofía, Universidad de Antioquia; Magíster en ciencias bíblicas, Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica. Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Integrante del grupo de investigación Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Antioquia, del grupo Pensamiento Crítico y subjetividad de la Pontificia Universidad Javeriana, y del grupo Filosofía y teología crítica de la Universidad Católica Luis Amigó. Correo electrónico: londono_jesteban@javeriana.edu.co, ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2814-6381

OPEN ACCESS

Pablo Montoya (PM): En el caso mío, yo creo que el exilio ha ofrecido no solamente la experiencia como motor de una determinada escritura, como el dolor de la nostalgia como base, o como estímulo de la escritura. Yo sé que hay una literatura celebratoria y vitalista, como decía Withman, de la nación y el imperio. Existe y la respeto. Y hay grandes momentos de esa literatura. Pero en el caso mío sí es muy importante esa anomalía, ese desequilibrio, ese dolor que produce el dejar la tierra natal, el sentirse desarraigado. Entonces, yo creo que la literatura mía, en cierta medida, es una literatura desarraigada y, en ese sentido, dialoga m a la venta corsa ucho con una cierta literatura o con gran parte de la literatura del siglo XX, y con una gran parte de la literatura occidental, desde Roma hasta nuestros días, de la experiencia del exilio. Entonces el exilio me ofrece esa posibilidad, o sea, un motivo para escribir. Lo otro es que la experiencia del exilio sí permite un conocimiento del afuera o una experiencia cosmopolita. De alguna manera se cuestionan los discursos literarios que tienen que ver con el terruño, con el terruño o con lo nacional. Cierto que a mí me parece que son conceptos que el exilio me ayudó, de alguna manera, a entender mejor y a cuestionarnos. Bueno, y está, por otro lado, la experiencia del exilio, y eso se traduce mucho en la obra mía, que tiene que ver con la crítica literaria, con la ensayística, que es la experiencia de las otras literaturas, y escribir sobre esas otras literaturas y tratar de mantener un diálogo con esos escritores, de afuera. En el caso mío, particularmente con los de Francia, en el libro este que se llama *Un Robinson cercano*. En *Una patria universal* también hay un permanente diálogo con esos escritores franceses europeos, latinos, prerromanos. Entonces, creo que esa apertura o esa extraterritorialidad, para emplear el término de Steiner, lo produce o lo provocó en mí el exilio. Porque si me hubiera quedado en Colombia, Juan Esteban, yo no sé qué hubiera pasado: si me hubiera quedado en Tunja o en Bogotá o en Medellín. Creo que hubiera entrado posiblemente, digamos, en esa órbita de lo regional, de lo que caracteriza a la literatura antioqueña, que tiene momentos muy buenos, sin duda alguna, como tú sabes. Pero yo ahí, de alguna manera, es cuando empecé a conocer la experiencia del exilio y del *inxilio*. Cuando regresé fue cuando comencé a sentirme algo asfixiado por esos cánones, o por esas formas, o por esas tendencias que son tan fuertes, que están tan marcadas en Antioquia y en Colombia y que tienen que ver con nombrar lo local y con dedicarse al terruño.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

JE: Y ese regresar después de haber visto el mundo de otra manera, ¿te puso en conflicto con la literatura colombiana, la que se había escrito antes o la que se estaba escribiendo en el momento?

PM: El conflicto que yo tengo es cuando ese formato de la literatura regional se vuelve una especie de orden a seguir, cuando se instala como una especie de brújula para los escritores. Y yo creo que sentí muy rápidamente el rechazo a esa orden al irme para Tunja. Esa orden estaba muy presente en los talleres de literatura donde yo estuve en Medellín, donde se nos decía más o menos: «escriban sobre lo que está más cerca de ustedes, que es el entorno, el barrio, la ciudad de Medellín y el yo». En efecto, yo también obedecí esa orden, porque yo seguí parte del criterio que primaba en ese momento. Ahora, esos criterios curiosamente se estaban nutriendo en ese momento, en la década del 80, con unos formatos breves con el discurso poético, con lo fragmentario. Entonces, hay una cuestión que tiene que ver con la tradición literaria colombiana y antioqueña en particular: es decir, había que seguir la orden de Carrasquilla, había que seguir la pauta que propone Carrasquilla en *Las homilías*. Pero, por otro lado, yo estaba tratando de componer ese primer libro, *Cuentos de Niquía*, y quería poner las cosas que yo estaba captando en ese momento de mi aprendizaje, que era la relación con la poesía. Te repito, la relación con lo onírico, con el sueño, que eran como pasos muy tentativos que yo estaba dando. En realidad, no sabía muy bien que estaba haciendo eso, después se fue configurando en la medida en que comencé a escribir otros libros, y es exactamente lo fragmentario.

JE: Tu libro *La muerte anda suelta*, que acaba de publicarse como una colección de cuentos, atraviesa diferentes épocas y etapas tuyas. Y esos cuentos y prosas poéticas que estás mencionando, sin duda son la cantera para tus novelas. Ovidio, Bartolomé de las Casas y Théodore de Bry ya aparecen en *Viajeros*. Pedro Cadavid ya aparece en *Réquiem por un fantasma*. Como cantera de *La sombra de orión* hay un cuento en *Réquiem por un fantasma* que se llama «Exhumación», y los personajes son una pareja que está buscando en un Renault 4 a su hijo desaparecido. ¿Cuál es la relación que estableces en tus procesos de escritura entre los distintos géneros? Es decir, ¿vienes escribiendo

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

la novela y dejas asomar un cuento o una prosa, como decir: yo estoy con una novela, ¿y aquí les ofrezco algo? ¿O, por el contrario, es de estas obras breves de donde surge lo que después va a convertirse en el material para la novela?

PM: Cuando escribí esos primeros cuentos, yo era estudiante de literatura. Trabajaba y vivía en París o en Tunja. Tenía unos compromisos familiares muy fuertes, y en realidad no tenía tiempo. Por un lado, no tenía la madurez literaria para enfrentar el formato novelesco, y porque tenía la idea de que el género novelesco era un género de la madurez literaria. Para explicar esto, me apoyo mucho en la experiencia de Brahms, del compositor alemán, que el hombre hizo muchas obras breves al comienzo, mucha música de cámara, oberturas por ahí, pero nunca escribió una sinfonía, sino hasta los 40 años, y escribió cuatro sinfonías que son, pues, impresionantes. Entonces, en algún momento leí que él decía que la sinfonía era el tema de la madurez de un compositor y que, por lo tanto, él había compuesto esa primera sinfonía pasados los 40, y yo la asocié con el género novelesco. Y creo que un poco, cuando yo ya pasé los 40 años, y ya estaba un poco más estable en mi vida, es decir, cuando ya estaba en la Universidad de Antioquia, tenía un trabajo, eso me prodigó a mí cierta tranquilidad y cierta seguridad de que ya era hora de que me enfrentara a la novela. Nace *La sed del ojo* y, luego, *Lejos de Roma* en mi época inicial de profesor en la Universidad de Antioquia, pero son novelas fragmentarias. Son novelas que se alimentan profundamente de lo que yo había hecho antes con las prosas poéticas, con los cuentos. Tú hablas de *Viajeros.* Entonces, claro, esos libros del principio son libros breves porque yo no tenía tiempo para dedicarme a los grandes formatos, no podía, no tenía cómo escribir una novela, ni tenía el ímpetu, ni tenía la claridad literaria, ni tenía la madurez para hacerlo. Pero después, de algún modo, comencé a sentir que un libro como *Viajeros* era una cantera. E inclusive esos cuentos del inicio me dieron muchas claves para después introducirlos en las novelas, porque yo pienso, de algún modo, que la obra de un escritor tiene que mantener esas correspondencias internas. Los textos van de un lado a otro. Tú sabes que eso lo plantea muy claramente Balzac, inclusive García Márquez. Cuando tú lees, por ejemplo, *Los funerales de la mamá grande*, ves que todos esos personajes aparecen en otras obras de García Márquez, como *Cien años de soledad*. Es, pues, como un círculo, un

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

ciclo. Y yo más o menos tengo en mis novelas y en mis libros el tema de la violencia en Medellín y en Colombia. Y los libros sobre la experiencia artística e histórica vienen de la vivencia afuera de Colombia. Creo que dialogan mucho con mis cuentos, con cosas poéticas e incluso con ensayos. Hay unos vasos comunicantes. Pero yo creo que la experiencia del cuento ya pasó. En estos días me preguntaron: «¿usted va a escribir más cuentos?». Y yo les decía: «yo creo que no». Yo creo que ya los cuentos están hechos. Creo que esa faceta cuentística ya pasó, y la que me interesa en este momento, en particular, es la faceta novelística y la faceta ensayística.

JE: Y ahora, con este libro que estás escribiendo sobre «Escenas romanas», ¿podría florecer de algún modo también o aparecer nuevamente la prosa poética?

PM: Tal vez. Pero ahora estoy más concentrado en la novela. Me parece que la novela es el género de la madurez. No sé si estoy equivocado. Sé que es un género muy difícil, muy exigente, que necesita largo aliento, disciplina, tiempo y, por lo tanto, es muy difícil escribir una novela.

JE: Y en la novela, Pablo, hay un paso de la novela corta a la novela larga. ¿Has sentido que hay una percepción de la gente actualmente, de los lectores que van más por la novela corta? Digamos, Han Kang se acaba de ganar el Nobel con novela corta. O las novelas de Kim Thúy, por ejemplo, son unas novelas cortas sobre Vietnam. Y en cambio, tu paso ha sido de la novela corta a la novela larga, incluso de la frase corta a la frase larga. ¿Cómo ha sido la experiencia de esa transformación estilística?

PM: Bueno, yo creo que, como experiencia propia literaria, ha sido tortuosa, por lo que te decía, porque son proyectos muy agotadores. Escribir *Tríptico de la infamia* no fue fácil. Escribir *La sombra de orión* tampoco lo fue. Escribir *La escuela de música*, eso fue una novela que yo pensé durante mucho tiempo y que era en principio la primera novela que yo iba a escribir, y siempre la postergaba porque no me sentía capaz de hacer ese recorrido por mis aprendizajes de la literatura y la música en Tunja. Entonces, en ese sentido, creo que se ha cumplido lo propuesto, y han sido experiencias satisfactorias.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

De hecho, tú sabes, pues, que lo que se ha reconocido de mi obra en el espacio de afuera ha sido la parte novelesca y la novela larga. Más que la poética, más que la ensayística. Los ensayos míos, digamos, a ese nivel, no son casi leídos. Yo, por ejemplo, acabo de recibir los informes de ventas de un libro como *Una patria universal*, que publicó la Universidad de Antioquia, y es mínimo. O sea, yo decía, es que finalmente muy poca gente lee los ensayos míos.

JE: Los de nadie. Es difícil que sean leídos.

PM: Sí leen de pronto a William Ospina, o leen a ciertos ensayistas, pero generalmente el ensayo no lo lee casi nadie. Lo que triunfa es la novela, lo que te proyecta a nivel internacional es la novela en general. Pero yo siento, por otro lado, que mis novelas cortas son las que más gozan o han gozado los lectores con más peso que yo tengo, aquellos que están más formados, que son más sensibles, más inteligentes, que conocen más la literatura, esos se conectan más con *Lejos de Roma*, por ejemplo. De hecho, *Lejos de Roma* es la novela preferida entre los poetas, de los poetas lectores que me han leído. O *La sed del ojo*, que fascina por esa brevedad, por esa evocación de un mundo a través de las imágenes. Entonces, mira que es posible que yo vuelva también de algún modo a la novela corta, no al cuento, pero sí a la novela corta o a los relatos largos. No sé, estoy pensando un poco qué es lo que sigue después. Estoy ahí, mirando hacia dónde dirijo el barco.

JE: Quedémonos aún en esos textos menos conocidos, porque hemos hablado en otros momentos de los textos más reconocidos. Hay otros textos que son muy propios, muy tuyos, muy exclusivos de Pablo Montoya, sobre todo las prosas poéticas: *Terceto*, que recoge tres obras en un solo libro. *Sólo una luz de agua*, el poemario sobre San Francisco y Giotto. *Hombre en ruinas,* que lo publicó Sílaba. O el *Pequeño libro de instrumentos musicales* que salió en 2024. ¿Cómo nació el proyecto de escribir la poesía de ese modo, a la manera de bloques que combinan el ensayo, el cuento y la poesía, es decir, un género híbrido?

PM: Yo creo que eso surge de mis lecturas que hago durante mis aprendizajes en Tunja. Por ejemplo, cuando yo estaba con la idea de escribir los cuentos de la sinfónica, estaba al mismo tiempo en una pesquisa de cuentos

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

musicales. Entonces, me encontré con un libro que influyó mucho en ese sentido, donde todos los cuentos confluyen en una misma atmósfera, en un mismo tratamiento, en una misma temática, que son los *Cuentos fantásticos* de Hoffmann, y sobre todo los cuentos musicales que hay ahí, porque tú sabes que lo musical en Hoffmann tiene una gran relación con lo fantástico, porque esos músicos de Hoffmann son músicos muy delirantes, muy locos. Bueno, son románticos, de algún modo son románticos alemanes. Entonces de ahí me vino la idea de escribir un libro de cuentos donde el asunto fundamental fuese la música. Y, al mismo tiempo, escribía ese libro de cuentos que se llama *Cuentos de Niquía*, donde el tema fundamental era la violencia de ese barrio. Entonces, de entrada, me situé frente a la idea de que en un libro de cuentos y un libro de poesía todos sus textos debían girar en torno a un mismo tema. En *Viajeros* es el viaje. En *Programa de mano* es la música. Todos mis libros de cuentos están girando en torno a unas mismas temáticas, a unos mismos tratamientos. Porque nunca me sentí a gusto con los libros de cuentos misceláneos. Siempre que escribía, o siempre que asumía la escritura de un cuento, la asumía como un conjunto de cuentos, como si ese cuento fuera parte de un conjunto. Y así escribí *El beso de la noche*. Así escribí *Réquiem por un fantasma, Adiós a los próceres*. Y así está, de alguna manera escrito, el libro del Giotto y San Francisco de Asís, siempre buscando esa noción. ¿Cómo llamarla? Creo que es Cortázar el que habla del libro de cuentos, no del cuento, como un sistema solar. Por ahí me fui metiendo y siempre me sentí a gusto siguiendo ese formato, e inclusive así veo los ensayos. Yo no escribo ensayos sobre temas determinados. Como tú puedes encontrar, por ejemplo, en Montaigne, quien escribe ensayos de cualquier tema. Yo escribo ensayos sobre escritores, sobre músicos, sobre pintores. Algunos están atravesados por reflexiones políticas. Pero generalmente los temas fundamentales de mis ensayos son los escritores, los músicos, los fotógrafos. Entonces creo que esa unidad, esa unidad que yo estoy buscando siempre en los libros, es una constante.

JE: Pero, aun así, hay personajes muy diversos. Por ejemplo, en *Viajeros* hay una percepción con voces muy distintas. Está Moisés, está el Quijote, está Ulises, está Darwin. ¿Qué te ha permitido decir, a través de estas figuras his-

tóricas o legendarias, que no hayas podido decir a través de figuras de autoficción, como Pedro Cadavid, que es esta figura que le da una gran unidad a tu novelística como también al cuento?

PM: Imagínate que yo he pensado muchas veces que el personaje de *Tríptico de la infamia*, el último personaje, que es el narrador de la novela, es Pedro Cadavid, o que tiene muchas cosas de Pedro Cadavid. Y en algún momento he pensado en una reedición de la novela. Le pongo nombre a ese narrador anónimo como para articular mejor ese personaje que es colombiano, que es del siglo XXI, pero que está dialogando con las épocas, que está dialogando con personajes del pasado, que está en un permanente ir y venir en el tiempo a través de la historia. Pero son experiencias las que aproximan a Pedro Cadavid con los personajes de *Viajeros*, y es justamente la experiencia del desplazamiento, la experiencia del desgarramiento, la experiencia de la nostalgia. En realidad, cuando yo escribí *Viajeros*, lo que estaba pensando era hacer una pequeña historia poética del viaje. Y, como estaba leyendo mucho a Borges, a Eduardo Galeano, a Henri Michaux, aquellos textos breves que estaban dedicados completamente a la experiencia del desplazamiento del viaje, empecé a acudir a las figuras queridas de mi infancia: a Moisés, a Jonás, porque Jonás no aparece en la primera edición de *Viajeros*, pero aparece en *Terceto*. Entonces no sé, como que empecé a apoyarme en, o a desdoblarme más bien, porque son en realidad desdoblamientos. Tú dices que en *Viajeros* aparecen muchas personas de diferentes épocas, pero todo está articulado a través de ese yo lírico que está pronunciándose frente a los temas fundamentales que prodiga el viaje. Entonces, claro, allí ya está claramente esbozado eso que inclusive hay en *Viajeros* o en *Programa de mano.* Hay, quizás, una experiencia más amplia del fenómeno estético por la versatilidad de los personajes, y de las maneras en que se tratan que las novelas donde está presente Pedro Cadavid, que son novelas más preocupadas por ciertos temas, digámoslo así. Mientras que en *Viajeros* hay una paleta muy amplia o en *Trazos*, por ejemplo, o en *Programa de mano.* Y esos personajes se complementan mucho con Pedro Cadavid, con los espacios por donde va circulando este escritor.

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

JE: ¿Y cómo se complementa Pablo Montoya con Pedro Cadavid? ¿O en qué se diferencia?

PM: Pedro Cadavid es un personaje de papel, un personaje de ficción. No es enteramente yo mismo, pero sí tiene muchas cosas mías. Sí, creo que yo le otorgo demasiadas cosas mías. Le otorgo, digamos, la curiosidad, la curiosidad por irse afuera, por los viajes, su escepticismo, su sentido erótico. Sí, muchas cosas que yo creo que he podido reflejarlas en él. Pero siempre estoy consciente de que es un personaje de ficción, o sea, que no reproduce fielmente lo que yo soy, porque es imposible que eso suceda. Pero no me atreví a ponerle mi nombre, sino Pedro, porque siento una especie de pudor en ponerle mi propio nombre a mis personajes, como sucede en la autoficción, por ejemplo. Y por evitar caer en la vanidad, en el narcisismo narrativo, que es lo que más aparece justamente en los libros de autoficción. Y te confieso, me da una brega leer esos libros justamente por esa presencia de la vanidad, de la vanidad del escritor, que se vehicula con mayor facilidad. Entonces creo que el haber nombrado a un personaje que tiene muchas cosas mías, pero que es diferente a mí en ciertas cuestiones, como es Pedro Cadavid, me ha permitido mermarle un poco esa expresión narcisista y vanidosa de la literatura, que yo la veo, como te digo, muy presente en los libros de autoficción. Yo, por ejemplo, en este gran bestseller, que es Emmanuel Carrère, el protagonista de sus novelas es él, es un hombre llamado Emmanuel Carrère. O bueno, la experiencia de Fernando Vallejo en su obra. A mí me parece que, por momentos, esa literatura cae en el regodeo de Narciso y en la vanidad del hombre de letras, y yo trato de no caer en eso. Pues, que los hombres de letras somos vanidosos, sin duda alguna que el artista tiene un ego grande. Pero yo creo que hay que controlarlo, porque si no se puede malograr la obra de arte.

JE: Antes hablabas de la obra como una disposición arquitectónica, una arquitectura. En varios libros has hablado de la pintura, pero en *Hombre en ruinas* estás hablando de la arquitectura desde la ruina. Esto me hace pensar, por ejemplo, en la relación que tiene la composición de la *Divina comedia* con la estructura de las catedrales medievales. ¿Qué piensas que le ofrece la arquitectura a la literatura? ¿Es la arquitectura una forma de mapa de la realidad humana?

PM: Yo he abordado la arquitectura en ciertos pasajes. Por ejemplo, hay un texto en *Trazos* que se llama «Amiens». Hay otro texto en *Hombre en ruinas* que se llama «Catedral», que es la Catedral de Amiens donde he tratado de aproximarme a esos espacios, y he tratado de nombrarlos desde la escritura sin caer en el exceso del barroco. Porque yo pienso que, generalmente, sobre todo en el caso latinoamericano, cuando la literatura se aproxima a lo arquitectónico cae necesariamente en lo barroco, y los casos más visibles son, quizás, Lezama Lima, Carpentier, Germán Espinosa en Colombia, el mismo García Márquez en *El otoño del patriarca*. Yo creo que las descripciones que se hacen, por ejemplo, en la poesía de Octavio Paz, cuando habla de este calendario solar azteca en *Piedra de sol*, se cae inevitablemente en esa tentación de lo barroco. Porque se trata de describir un espacio en toda su magnificencia o en toda su ruindad, que es lo que yo trato de hacer en *Hombre en ruinas*, a través de las ruinas del foro romano o del Coliseo, y de otras partes. Pero yo creo que la arquitectura no es una de mis preocupaciones fundamentales. Yo no soy un experto en arquitectura, soy sensible a los espacios como todos los escritores. Y cuando escribí *Hombre en ruinas*, la indagación es en lo que deja el vestigio a través del tiempo, y la incapacidad de capturar el secreto del vestigio, a pesar de que se viaja a través del tiempo. De algún modo, eso fue lo que yo intenté hacer en *Hombre en ruinas*: poner a viajar al lector a través del tiempo desde la experiencia del vestigio, de la piedra, del polvo. Pero sí sé que hay una obra, te repito, sí sé que hay obras que están muy fundamentadas en la experiencia arquitectónica. Hay un ensayo de Carpentier que se llama *La ciudad de las columnas*, que es sobre la Habana vieja. Y claro, ahí se ve la formación arquitectónica de Carpentier, que conocía la arquitectura porque estudió arquitectura y era sensible, muy sensible a ese tema. Ese ensayo molesta mucho porque es de un exceso barroco increíble. O inclusive una novela como *El siglo de las luces* está muy afincada en la descripción arquitectónica. Yo no. Yo simplemente creo que lo más visible, repito, que puede haber frente a ese asunto de la arquitectura, es quizás *Hombre en ruinas.*

JE: Sí, claro, pero es más la ruina que la arquitectura, ¿no?

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

PM: Me atrae más el vestigio de lo que antes fue un gran espacio, una gran forma arquitectónica. Y hay unas experiencias de las que yo bebí para escribir *Hombre en ruinas*. Ahí está, pues, el ensayo de Yourcenar *El tiempo, gran escultor*. O, por ejemplo, las obras de Piranesi, tanto las prisiones imaginarias como la otras obras que él hizo donde también aparece ese esplendor arquitectónico antiguo, pero siempre asediado por la ruina, por la maleza y la destrucción. Esto, para nombrarte dos referencias en las que pienso ahora en el momento en que estaba escribiendo *Hombre en ruinas*, sabiendo que lo que nutre ese libro es el viaje por los vestigios. Ese libro es una especie de diario de viaje por la ruina.

JE: Y pasando a otra de las artes, hay un registro de la música muy presente en *La escuela de Música*, tal vez una de las grandes artes en tu obra. Es una novela que yo, cuando converso con la gente, digo: «bueno, usted tiene que leerla e ir poniendo las obras musicales que ella hace vivenciar: El canto general de Theodorakis, por ejemplo, las Sonatas de Bach, la Sinfonías de Beethoven, El Requiem de Berlioz». Es una obra maravillosa. Pero también en tu obra aparecen otras figuras de la música, como los raperos en *La sombra de Orión*, que dan testimonio de la guerra. Los músicos clásicos en *La escuela de música* están componiendo, están haciendo unos montajes maravillosos, mientras en Colombia mueren líderes de derechos humanos, ocurre la toma del Palacio de Justicia, y en *La sombra de orión* son los raperos que testifican la realidad de la Comuna 13. ¿Crees que hay alguna posibilidad de denuncia y alguna forma de salvación en la música en un contexto de guerra y de violencia?

PM: Yo no sé si de salvación, Juan Esteban, pero sí de resistencia. La música es un goce, es la fiesta, es la posibilidad de dialogar con lo espiritual, con Dios o con los dioses, no sé, con la intimidad, todo lo que propicia la música. Pero también la música, y eso está planteado en ciertos pasajes de *La escuela de música*, la música es alienante. Es peligrosa. La música, si no se pone al servicio de una inteligencia sensata, puede devenir en algo espantoso, que es lo que sucede ahora. Lo que está sucediendo, o lo que ha sucedido, cuando la música es utilizada por los grandes poderes, y el de ahora, que es el poder mediático, el poder del consumo, ahí es cuando la música se vuelve muy peligrosa. Pero

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

también hay una forma de música que es la música que enfrenta las imposiciones de los poderosos, los atropellos. Y, en ese sentido, por eso fue que se me ocurrió meter en *La sombra de Orión* a los raperos, porque es que ellos son, inclusive cuando tú registras la historia de la Comuna 13, y tú que eres músico y que fuiste un músico activo en ese sentido, pues sabes que la música es una forma de resistencia, de denunciar, de negar los atropellos. Ahora, de salvarnos de eso, no sé hasta qué punto yo pueda decirte que sí, porque yo tengo un poco la idea de que la música puede ser resistencia, y eso está muy presente en los últimos músicos de *Programa de mano* —que son los músicos que fueron atropellados por el nazismo—, todos estos músicos perecieron durante los campos de concentración. O sea, uno dice: ¿cómo es posible que hombres tan sensibles, tan educados, tan maravillosamente creativos, hayan terminado aplastados por ese monstruo? Ahí están sus obras, y sus obras son un ejercicio de resistencia, sin duda alguna. Pero, finalmente, en ese caso ellos son aplastados. Y está el famoso cuento, para reforzar un poco esto de que la música, pues, es muy peligrosa cuando se vuelve manipuladora. ¿Tú te acuerdas de un cuento de Kafka que se llama «Josefina la cantora»? Ese es un cuento impresionante porque muestra cómo justamente el poder de la música sirve para someter. Y Josefina la cantora, en realidad, no produce música, produce ruidos y la gente está encantada con esos ruidos. Y creo que *La escuela de música* sí planteaba mucho esos temas del peligro de la música y de las diferentes facetas de la música. Claro que en *La sombra de orión* también hay menciones a ese peligro, pero también a la resistencia. Y esos estudiantes son una forma, la resistencia en ese conservatorio, así no estén estudiando música colombiana, sino que estén estudiando contrapunto armonía, estén montando obras del repertorio clásico, pero también montan el *Canto general*.

JE: Hay unos punkeros también en *La escuela de música* que lanzan un piano desde un balcón.

PM: Claro, sí, sí, o sea, porque ahí de algún modo confluyen muchas músicas que, en ese momento, se estaban dando en Colombia. Pero como era un conservatorio, un conservatorio que tenía unas medidas particulares de enseñanza de formar a los músicos, y es un conservatorio que está en medio de una

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

especie como de isla. A nadie le dije que *La escuela de Música* es una novela que está muy influenciada por *La montaña mágica* de Thomas Mann. O sea, yo tomé como modelo *La montaña mágica* para escribir *La escuela de música*, formalmente hablando. Pero tengo la idea de que en *La montaña mágica* hay un hospital allá en lo alto mientras Europa se está aproximando, peligrosamente, a la Primera Guerra Mundial. Yo más o menos concebí *La escuela de música* como una especie, no de un hospital, sino de un sitio donde se refugian de algún modo una serie de muchachos mientras el país está devorado por las llamas.

JE: Y hablando de música, en el *Pequeño libro de instrumentos musicales* hay un verso que me gustó mucho: «No hay nada más amargo que ver una guitarra aporreada». Y hablando de música que ahora no manipula, sino que es manipulada, ¿qué te produce ver que los instrumentos musicales vienen siendo cada vez más lastimados por las secuencias musicales o por las inteligencias artificiales?

PM: No, eso es tremendo. Yo no sé, yo ya soy un hombre que está declinando finalmente. Estos días me pedían de la Universidad de Antioquia una reflexión sobre la inteligencia artificial, y yo les dije: «no, pero es que yo no conozco la inteligencia artificial». Pues, yo sí sé que existe y que está ahí, que nos está agobiando y que va a manipularnos, pero yo nunca he escrito bajo un formato de inteligencia artificial, nunca. Y trato de estar un poco lejos de esa manipulación. Pero sé que existe, y sé que está haciendo obras de arte, obras de literatura y música. Se están haciendo ya. Y es muy posible que reemplace finalmente la creatividad humana. Entonces, frente a eso, ¿qué hacer? No sé, yo pienso que en el caso mío es seguir escribiendo de manera anacrónica, antigua, que no esté vinculada con el ahora. Yo te confieso que escribo las novelas y los cuentos primero en cuadernos, y me gusta la textura del cuaderno de la hoja y del lapicero. Y después lo meto al computador porque mi computadora es una máquina de escribir, nada más. Y hasta ahí va mi experiencia con la computadora. Lo demás es imaginación, lo demás es suposición, lo demás es enfrentar a los fantasmas, los fantasmas que te proponen escribir, y las impotencias, los desánimos, las epifanías. Pero sí sé que estamos asediados por ese fantasma

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

terrible de la inteligencia artificial y que las nuevas generaciones están ya metidas ahí. Tú me cuentas lo que haces en tus cursos con los estudiantes y cómo tratas de sacarlos de eso.

JE: Claro, mi propuesta es que escriban con papel y lápiz, que el texto pase por el cuerpo y que sientan con las manos, porque la escritura debe pasar por el cuerpo. Y hablando de cuando te piden opiniones sobre temas diversos, también tuviste un breve paso por la columna de opinión en el *Diario Criterio*. Cuéntanos, ¿cómo fue esa experiencia que recoges y valoras al ser escritor y haber incursionado como columnista? ¿Y qué importancia le das a la participación de los escritores en espacios de prensa y otros medios de comunicación, sobre todo en un contexto como el nuestro?

PM: Pues mira, Juan Esteban, te confieso que lo de *Criterio* desapareció. Desapareció de la web porque era un diario virtual. De las más de 50 columnas que yo escribí, no hay ningún registro de ellas. Yo las tengo en mi archivo personal, pero no existen en la web. Durante dos años estuve escribiendo muy contento, muy animado, en medio de la crisis de salud que me dio en el 2022 con la parálisis facial que estuve tan mal. De las pocas cosas a las que me aferré fue a esa columna y, evidentemente, a la escritura de la novela de Marco Aurelio. Pero la columna siempre la mantuve. Siempre la mantuve cada quince días. Me parecía que era un ejercicio de crítica, de juicios, de proponerle a los lectores de esa columna mis gustos, mis consideraciones literarias. A veces concebía esas columnas como pequeños ensayos, más que como una columna periodística. Eran como pequeñas reflexiones ensayísticas. O ese era el modelo que yo trataba de seguir. Algunas me crearon grandes problemas con la audiencia por las críticas que hice a Jaime Jaramillo Escobar, o mi crítica que hice al movimiento *Aguanta Ucrania*. Hay un debate, un debate que me parece, pues, con todo lo visceral que pueda suceder en Colombia, me parece que es algo normal dentro de las faenas periodísticas, pero el diario desapareció por una bancarrota. Y yo quedé tan desajustado que no he terminado por recuperarme de ese golpe, porque dije, yo digo, bueno, escribí ahí, pensé que esa era mi trinchera, mi trinchera periodística, y de pronto desapareció eso. Y me sentí como, bueno: ¿dónde escribo ahora? ¿A dónde vuelvo? Porque toqué todas las puertas,

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

o casi todas las puertas de los diarios en Colombia, a una columna de libros antes de entrar a *Criterio*, antes de que *Criterio* me lo ofreciera, porque ellos aparecieron ofreciéndome ese espacio, yo no los busqué. Pero yo sí busqué la posibilidad de una columna en *El espectador*, en *El tiempo*, en *El Colombiano*, en diferentes revistas, en *Arcadia*, cuando era buena la revista, y en todas partes me cerraban las puertas, porque pensaba, y pienso, que un buen ejercicio para un escritor es mantener una columna para opinar cualquier cosa, no para decir estupideces como usualmente pasa con nuestros columnistas, sino para escribir sobre mis lecturas, para escribir sobre mis consideraciones musicales y artísticas, y también, por supuesto, para intervenir en mis cuestiones políticas, en las cuestiones políticas, porque me parece que vivimos en un entorno en el que es fundamental hacer ese tipo de trabajo.

JE: Tu intención era entrar en el debate. No sé si tu opinión era una cátedra que todo el mundo tenía que obedecer, o si más bien querías decir una cosa muy distinta sobre Jaime Jaramillo Escobar, un escritor que me gusta y respeto, y frente a tu valoración de él pienso diferente. Pero no siento que Pablo estuviera pontificando sobre X-504, sino que opinaba y le podíamos responder y debatir. ¿Es cierto esto?

PM: Claro que sí. Y el debate me parece un ejercicio interesante. Este era un diario marginal, un diario que leía muy poca gente, pero me gustaba eso, que fuera marginal. Me gustaban algunos columnistas que me acompañaban en ese diario. Me sentía bien escribiendo ahí porque estaban esas dos o tres personas que parecía que lo hacían bien. Pero, como te digo, desapareció, y yo finalmente me quedé sin columna, me quedé sin diario. Y ahora estoy pensando en si retomo el blog, mi blog personal, que no lo he actualizado desde hace muchísimo tiempo. Llevo casi diez años sin actualizar el blog, y pienso que el blog sería un buen espacio para yo seguir escribiendo esas columnas o esos ejercicios de opinión. Pero no sé si lo haga en realidad. A veces me planteo esa posibilidad de actualizar el blog, de meter todas las columnas de Criterio en el blog para que sigan en la Web, y seguir con ese ejercicio y no seguir tocando puertas en los diarios de Colombia, que me parece que cada día están más malos, entre otras cosas. Los columnistas de *El espectador*, los columnistas de *El tiempo*: eso es una decadencia que yo decía: ¿pero ¿qué lee uno?

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

JE: Es cierto. Muy pocos se salvan. Y hablando no solo de la columna en Colombia, sino de la literatura en general en nuestro país, ¿qué ha hecho la literatura colombiana que no quisieras repetir? ¿Y qué no ha hecho la literatura colombiana que quisieras abordar?

PM: Yo creo que hay una literatura colombiana que, al tratar la violencia, naufragó en la denuncia, en el panfleto, y eso es lo que no se puede seguir haciendo. García Márquez sí dejó muy claro eso. García Márquez, Mejía Vallejo, Eduardo Caballero Calderón, el mismo Cepeda Samudio. Ellos, que fueron escritores que tuvieron que ver con ese período y que terminaban haciendo una novela sobre la violencia, unos cuentos muy interesantes, sobre todo muy estéticos. Me parece que por ahí está el camino. El espacio cruel de la violencia no siempre tiene que aparecer. Yo, por ejemplo, comparto esa preocupación estilística y estética propuesta por esos escritores como García Márquez y de los otros que acabé de hablar. García Márquez decía que, en la literatura colombiana, la violencia no debía llenarse de muertos. Sin embargo, una novela como *La sombra de Orión* está llena de muertos. Yo creo que no hay que hacerles caso completamente a esos criterios, pero lo que sí es cierto es que no podemos caer en la literatura fácil, en la literatura amarillista, espectacular, que eso también lo produjo la narcoliteratura. Eso ha sido lo peor que nos ha pasado a nosotros, me parece a mí, como país literario, la narcoliteratura, el formato espectacular de la violencia. Creo que eso no se debería hacer. No se debería repetir. Pero seguramente se está haciendo y se volverá a hacer, porque a la gente le gusta mucho eso.

JE: Vende bastante.

PM: Y se vende mucho. Pero creo que eso es algo que ha pauperizado completamente la literatura colombiana, e inclusive las caricaturas del realismo mágico. También han empobrecido mucho la literatura colombiana. No deberíamos seguir transitando por esos espacios. Lo que viene y lo que hay ahora es una literatura muy promisoria, una literatura escrita por mujeres, escritas por afros, por indígenas, una literatura escrita por escritores marginados. Yo creo que lo que prima en la literatura colombiana, ahora viviendo afuera, es la literatura del establecimiento. Pero esa no es la gran literatura colombiana. Yo

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

creo que la gran literatura está oculta. Hay un mapa subrepticio y de ahí van a venir cosas muy interesantes y que es muy posible que algunas de esas obras se conviertan en éxitos editoriales. Creo que son promisorias, porque hay nuevas formas de ver esos fenómenos de la literatura colombiana. La naturaleza, por ejemplo. Ahora está muy presente esa naturaleza y cómo se recupera esa naturaleza, porque somos un país lleno de naturaleza. Vos venís a Europa, y la experiencia con la naturaleza no es tan fuerte como en América. Existe el bosque, existe el parque.

JE: Pero domesticados. Los bosques de Europa están domesticados.

PM: Está todo domesticado. Ahí no hay peligro de extravío. No son espacios completamente asimilados, o sea, no son inquietantes. Yo creo que la naturaleza dejó de ser inquietante desde los románticos alemanes. Porque los europeos sí domesticaron todo esto, mientras que, en un país como Colombia, la naturaleza es ella. Entonces creo que de ahí pueden salir cosas muy interesantes y cosas muy refrescantes. Como te digo, la presencia de las alternativas sexuales también puede generar cosas muy interesantes. En estos días me dijeron que hay una literatura de ciencia ficción muy fuerte en Colombia. Yo ignoro esa literatura. Pero sé que esa literatura de ciencia ficción está muy conectada con la naturaleza. Creo que por ahí se pueden ver o atisbar cosas muy interesantes que oxigenarían completamente nuestra literatura nacional.

JE: Hay un espacio de vida que no se ha contado de Pedro Cadavid y de su estancia en Francia. ¿Podríamos pensar que *Cuaderno de París* es una sugerencia para esa estancia? ¿Podría ser *Cuaderno de París* una cantera para una próxima novela de Pablo Montoya?

PM: Pues mira, ahí tocaría terrenos muy delicados.

JE: ¿Delicados? ¿Por qué?

PM: Porque hay personas cercanas en esas experiencias vividas. Pero ahí sí hay algo que me interesaría de pronto para indagar en mí, para indagar en Pedro Cadavid. O sea, es como otorgarle a ese Pedro Cadavid, que estaría

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

presente en *Cuaderno de París*, que es un Pedro Cadavid muy fantasmagórico, muy fantasmal y al mismo tiempo muy delirante, muy periférico, muy marginal, que no tiene nombre. Ese personaje que desfila por *Cuaderno de París* no tiene nombre, pero podría ser Pedro Cadavid. A ese personaje de *Cuaderno de París* podría otorgarle una intimidad, una intimidad familiar. Pero escribiría un libro tan doloroso, tan desgarrado, tan desolado y, al mismo tiempo, tan rico en el conocimiento de la experiencia del exilio, que no sé si tenga fuerzas para hacerlo, pero creo que ahí hay una opción. Si vuelvo sobre París, volvería sobre esa faceta, por ejemplo, sabiendo que, bueno, que ahí encontraría, por supuesto, puntos de susceptibilidad muy grande en mis familiares. Y tú sabes que muchas veces los escritores no escriben sobre determinadas cosas para no herir sensibilidades. Porque tú sabes eso más que yo. Hay temas que son delicados, porque pueden alterar profundamente. Y en vez de cerrar una herida, la abren.

JE: Hay que saber narrarlos o poetizarlos.

PM: Hay que saberlo hacer muy bien.

JE: Mencionabas lo fantasmal y lo onírico que aparece en *Cuaderno de París*. Tus personajes a lo largo de tu obra tienen muchos sueños y ven fantasmas. Por ejemplo, en *Réquiem por un fantasma*, en *La escuela de música* o en *Lejos de Roma*, cuando Ovidio ve un montón de migrantes fantasmales. *Cuaderno de París* es un libro onírico donde aparecen Víctor Hugo y figuras fantasmales sobre la Catedral de Notre Dame. ¿Qué lugar tienen los fantasmas en tu obra literaria? ¿Podría decirse que es una obra que dialoga con fantasmas?

PM: Sí, es muy fantasmagórica. Más que fantástica, es fantasmagórica. Porque si el fantasma es una entidad fantástica, mi literatura juguetea con lo fantástico, pero es más que todo un fantasma de tipo onírico, es un fantasma que conecta con el pasado a través del trance. Entonces, el fantasma en mi obra me permite establecer esos diálogos con los tiempos, con las épocas, ¿Por qué? ¿Por qué lo fantasmagórico? ¿Porque soy fantasmagórico? Porque me acosan o me acosaron en un tiempo muchas voces. Porque, por ejemplo, cuando yo fui a Roma la primera vez y vi el Coliseo, y estuve con el Coliseo, me

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

dio un trance, un trance inesperado, me llené de voces, me desconecté de la realidad y me sumergí en un sitio donde estaba lleno de presencias fantasmagóricas. Inclusive las noches que pasé en Roma, que fueron cuatro o cinco, fueron muy atribuladas porque no podía dormir. Estaba lleno de sueños. Estaba invadido. No sé si soy como una esponja. Soy una esponja, eso ya se me ha ido quitando un poco, ¿sabes? Por ejemplo, ahora que fui a Pompeya, me dije: «voy a pasar una noche terrible porque se me van a pegar todos estos fantasmas que deambularon por aquí, todo este montón de gente que pereció aquí». Y no, ¿sabes qué? Dormí más o menos bien, no me sentí asediado por ese tipo de cosas. Te cuento esto porque desde la infancia tengo esa experiencia, esa experiencia, no sé cómo llamarla, de índole psicológica, parapsicológica. Estoy muy conectado con eso, y eso me ha amargado mucho ciertos momentos de mi vida, porque hubiera querido ser más transparente, hubiera querido ser más común y corriente, digámoslo así, no tener esos trances. ¿Y sabes qué? Me he encontrado con escritores, eso no lo hablamos, no lo he hablado contigo, pero sí lo he hablado con otros y me he dado cuenta de que hay escritores que padecen más o menos esas mismas cosas. Y para liberarse de eso, escriben. Entonces yo he acudido al fantasma, te lo repito: he acudido al fantasma para conectarme con el pasado, y eso pasa en *Lejos de Roma* y en *Tríptico de la infamia.*

JE: En *La Escuela de Música* cuentas que Pedro Cadavid, de niño, con un amigo que no tiene nombre, iban a ver muertos. Y después el niño Pedro tiene toda esa imagen en su cabeza y no puede dormir, pero tampoco puede escapar.

PM: Esa historia también en los cuentos de *La muerte anda suelta*, que se llama «Juego de niños». Yo meto algunos cuentos de otros libros, como dijiste, en *La escuela de música* y *La sombra de orión*, un poco para poner a dialogar mis propios cuentos con los cuentos de Pedro Cadavid. Es un lazo que establezco. Es un vínculo con la muerte muy curioso, e inclusive he tratado como de entenderlo a través de la literatura, de las lecturas que yo hago y que he hecho sobre esoterismo, sobre este tipo de temas paranormales, pero también lo he entendido un poco gracias a mis experiencias con las medicinas ancestrales, que me han ayudado a entender ese tipo de experiencias, sobre todo a liberarme del yugo de ese tipo de vivencias, cuando son tan opresivas hay que

sacarlas de algún modo. Hay que limpiarse de ellas. Entonces, eso me ha permitido, pues, o me ha ayudado a entenderlo y a superarlo de algún modo, mi paso por las medicinas ancestrales. Porque si tú le dices a un psiquiatra, si tú le cuentas esto a un psiquiatra, ¿qué te hace? ¿Qué te dice? Te manda a tomar pastillas para que duermas, para que no tenga esas visiones, y te atontan.

JE: Y a dejar de crear. Ya no se escribe más con tanta fluidez.

PM: Exactamente. Ese es el tratamiento de la psiquiatría. Por eso yo desconfío tanto de los psiquiatras. No de todos, pero sí de muchos. Porque te anulan eso que es parte de tu creatividad.

JE: Pablo, acabas de hablar de medicinas ancestrales. Hablemos entonces de esa experiencia que tiene Pedro Cadavid llegando al final de *La sombra de Orión*. ¿Esta es una experiencia que también tuviste? Es decir, ¿pudiste reconciliarte con la violencia a través de las medicinas ancestrales?

PM: Yo, en realidad, cuando escribí *La sombra de orión* ya había pasado un periodo muy difícil que tuve, en el que llegó una profunda oscuridad. Yo me gané el Rómulo Gallegos, e imagínate que pocos meses después me cayó una oscuridad profunda. Yo no sé de dónde llegó esa oscuridad. Es muy posible que me hayan echado un maleficio, o alguna cosa de esas cosas terribles que a veces pasan, en las que yo no creía porque nunca me habían pasado. Pero cuando me comenzaban a pasar, entonces, claro, yo dije: «¿qué me está pasando? ¿Me estoy enloqueciendo? ¿Qué sucede? ¿Por qué me están dando estas cosas? ¿Por qué estoy soñando de esta manera? ¿Por qué no puedo dormir? ¿Por qué estoy tan atribulado por cosas que yo sentía que no eran mías?» Entonces vino todo un proceso de cura muy largo, y es, ¿cómo llamarlo?, un período bastante difícil, porque es acercarme a esa medicina o a las plantas ancestrales americanas, como el yagé, por ejemplo. Fue quitarme de la cabeza todo mi aparato racional occidental que me había enseñado que todo eso era pura charlatanería, que todo eso era un mundo completamente oscuro. Pero, finalmente, me quité todo ese caparazón que tenía y me curé, me alivié. O sea, el yagé me quitó esa oscuridad, me limpió. Entonces, toda esa experiencia que yo tuve se la paso de algún modo a Pedro a David. Pero, claro, en *La sombra de Orión* hay

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

una experiencia que tiene que ver con los desaparecidos, pero que también es fantasmal. Y también es profundamente oscura. Entonces yo pensaba, porque es que, a ver, te quería contar eso: ¿cómo concebí yo *La sombra de Orión*? *La sombra de Orión* yo la concebí de este modo: un hombre, que es Pedro Cadavid, indaga sobre la desaparición forzada y él se enferma al hacer ese trabajo. Pero, ¿de qué manera se enferma? Se convierte él mismo en una fosa común. Yo tenía dos opciones: o dejaba que el personaje se muriera, se enloqueciera y se matara, feneciera, o que terminara loco, que era la otra opción, o completamente desequilibrado, que es una opción válida dentro de lo que vivimos en Colombia frente a la desaparición forzada, o curarlo.

JE: ¿Y aliviarlo y reconciliarlo con la ciudad a través del yagé?

PM: Porque me interesaba indagar en el mal de la ciudad de Medellín, en la oscuridad social, de cómo esa ciudad, digamos, ha confrontado la violencia y cómo ha salido entre comillas de ella. Confrontar esa forma en que la ciudad se ha liberado de su estigma y, finalmente, reconciliarme con ella, o reconciliar a Pedro con ella, y eso es lo que pasa al final de la novela. Finalmente, lo que yo pensé: «bueno, la única manera de aliviar a Pedro es inhumarlo cada día». Sin embargo, inhumarlo para que haya en ese sentido exhumación, y haya una especie de honra fúnebre. Entonces, claro, a Pedro Cadavid lo que lo exhuma es el yagé. Lo limpia, lo purga, le saca ese montón de muertos que tiene. Ahora, eso es una propuesta que yo hago, que le molestó a algunos lectores. Piensan que una charlatanería: que «¿cómo así que un escritor tan riguroso en las investigaciones terminó derivando en la barbarie, etcétera, etcétera?» Pero bueno, finalmente se me ocurrió otorgarle a Pedro Cadavid ese rasgo de lo que yo mismo había vivido en algún momento dado.

JE: Por supuesto, porque en *La sombra de Orión* lo que aparece es la cura y la reconciliación de una sola persona frente a esa realidad. Pero todavía están esas madres de la Candelaria reclamando por sus muertos, y hay que seguir escuchándolas. Y yo creo que, en el fondo, ese puede ser el gran acierto de esta novela: que se oigan las voces de los muertos.

PM: Sí, esas voces están ahí permanentemente hasta que no enterremos al último, hasta que no encontremos el último de los huesos. Por eso es tan vigente *La vorágine* de Rivera, con Clemente Silva buscando a su hijo. Y yo creo que esa es la parte feliz de *La vorágine*, o la parte positiva de *La vorágine* es que Clemente Silva encuentra los huesos de su hijo. Entonces yo digo: al menos hay una cosa esperanzadora en *La vorágine*. Bueno, hay muchas, o hay varias, pero una de ellas es que se pueden encontrar los huesos de un desaparecido. Yo creo que es el compromiso que tiene Colombia de encontrar a sus desaparecidos para que se produzca una especie de cura, de sanación.

(Agradecimientos a Mateo Vásquez Grajales del Semillero de Estética, poética y hermenéutica de la Universidad Católica Luis Amigó por la transcripción de la entrevista).

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5142

Forma de citar este artículo en APA:
Barria-Asenjo, N. A., & Badiou, A. (2025). Une autre politique, un nouveau communisme. Dialogues intellectuels et politiques sur le XXIe siècle et au-delà. *Perseitas, 13*, 706-719. **DOI:** https://doi.org/10.21501/23461780.5242

UNE AUTRE POLITIQUE, UN NOUVEAU COMMUNISME. DIALOGUES INTELLECTUELS ET POLITIQUES SUR LE XXIE SIÈCLE ET AU-DELÀ[1]

Another politics, a new communism. Intellectual and political dialogues on the 21st century and beyond

Otra política, un nuevo comunismo. Diálogos intelectuales y políticos sobre el siglo XXI y más allá

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5242

Nicol A. Barria-Asenjo[*]
Alain Badiou[**]

[1] Este documento es resultado de un programa de investigación financiado por la Universidad de Los Lagos (Chile). Forma parte del libro titulado: *"Intellectuals in the 21st Century. Reconfiguring Ideologies and Global Struggles Against the Elitization of Knowledge"*. De publicación en Routledge Studies in Social and Political Though, 2026. Dicho proyecto es una convocatoria internacional que reunió a más de 50 intelectuales contemporáneos de los 5 continentes, pertenecientes a diversas disciplinas, áreas de especialización y enfoques teóricos-conceptuales. El proyecto fue liderado por Nicol A. Barria-Asenjo (Dirección de Investigación, Universidad de Los Lagos, Chile).

Agradecemos todo el trabajo realizado por el equipo editorial de Revista Perseitas, de la Universidad Católica Luis Amigo y al editor de la revista, Andrés Alfredo Castrillón, por acoger este documento y contribuir en la difusión de estos diálogos.

[*] Psicóloga e investigadora de Ciencias Sociales y Humanidades. Investigadora de la Universidad de los Lagos, Chile. Orcid: https://orcid.org/0000-0002-0612-013X. Correo electrónico: nicol.barriaasenjo99@gmail.com

[**] Filósofo francés y catedrático en Université Paris VIII, Paris, France.

OPEN ACCESS

Résumé

Ce dialogue sans précédent vise à contribuer à l'histoire des idées au XXIe siècle. Le travail des intellectuels contemporains implique une dette et un devoi. Ils ont la responsabilité d'interpréter, de réfuter, de mettre en perspective et de critiquer les conditions actuelles, en participant aux débats qui élaborent des certitudes sur l'horizon de l'humanité. Sont abordés divers phénomènes qui doivent être repensés de manière critique et qui vont de l'importance des affects, de l'amour et de la politique, à l'analyse des exigences de l'époque, lesquelles nous poussent à estimer qu'un nouveau communisme est possible. Dans ces dialogues, qui ont pris place au cours de l'année 2024, un intellectuel français de 88 ans s'entretient avec une intellectuelle chilienne de 29 ans afin de tenter de construire de nouvelles formes de dialogue avec la connaissance et le savoir de notre époque, dans l'espoir d'apporter leur contribution aux sciences sociales et humaines de demain.

Mots-clés

Intellectuels ; Nouveau communisme ; Politique ; XXIe siècle.

Abstract

This unprecedented dialogue aims to contribute to the field of the history of ideas in the 21st century. The work of contemporary intellectuals has a debt, a duty and a responsibility to interpret, refute, contrast and criticize current conditions and contribute to debates that expand the certainties about the horizon of humanity. In this document, various phenomena are taken to be critically rethought, from the importance of affection, love and politics to an analysis of the demands of the times that incline us to consider a new communism as possible. A French intellectual of 88 years old meets in these dialogues with a Chilean intellectual of 29 years old to try to build new ways of dialoguing with knowledge in our time. Dialogues built during the year 2024 and that seek to contribute to the social sciences and humanities of tomorrow.

Keywords

Intellectuals; New communism; Politics; XXI century.

Resumen

Este diálogo sin precedentes tiene como objetivo contribuir al campo de la historia de las ideas del siglo XXI. El trabajo de los intelectuales contemporáneos tiene una deuda, un deber y una responsabilidad de interpretar, refutar, contrastar y criticar las condiciones actuales y contribuir a los debates que amplían las certezas sobre el horizonte de la humanidad. En este documento, se toman diversos fenómenos necesarios de re-pensar críticamente, desde la importancia de los afectos, el amor y la política hasta un análisis sobre las demandas de la época que inclinan a tener como posible un nuevo comunismo. Un intelectual francés de 88 años se encuentra en estos diálogos con una intelectual chilena de 29 años para intentar construir y edificar nuevas formas de dialogar con el conocimiento y el saber en nuestra época. Diálogos construidos durante el año 2024 y que buscan contribuir a las ciencias sociales y humanidades del mañana.

Palabras Clave

Intelectuales; Nuevo Comunismo; Política; Siglo XXI.

1- Nicol A. Barria-Asenjo :

Commençons par le concret et donc le fondamental en termes d'horizon intellectuel, académique et politique : que fait Alain Badiou aujourd'hui sur le plan intellectuel ? Quels sont les phénomènes et les concepts centraux sur lesquels vous travaillez ?

Alain Badiou :

Je pense n'avoir guère changé. Je pense toujours que l'appui de toute pensée valide s'appuie sur le réel d'une création, et que toute création intellectuelle repose sur ce que j'appelle « les quatre procédures de vérité », qui sont : les sciences, les arts, la politique et l'amour. Je cherche donc, aujourd'hui comme hier, ce qui constitue un défi pour la pensée vive, à savoir les mouvements historiques des procédures de vérité. Pour ce qui est de l'amour, on dira volontiers que la pensée créatrice doit intégrer, positivement et/ou négativement, la crise actuelle de la relation Homme/Femme. En politique, nous sommes confrontés à la disparition provisoire de l'idée communiste, et donc livrés corps et biens à la dictature planétaire du capitalisme. Il est nécessaire de penser les nouvelles formes que doit prendre, loin de la dictature des Partis-États, la politique communiste. Les sciences nous confrontent aux méandres de la transmission informatique, qui crée un rapport nouveau entre le réel du monde et le langage destiné à l'accueillir et à le penser. Il faut clarifier et ordonner ce rapport. Et les arts doivent tirer les leçons quant à l'abstraction qu'ils infligent au visible et quant à la constante fluidité des écritures et des images.

2- Nicol A. Barria-Asenjo :

Votre livre « Mémoires d'outre-politique » (1937-1985), commence par la phrase suivante :

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5242

« Parfois, ce n'est que longtemps après qu'on peut apprendre ce que valait le monde où l'on est né » (p. 10).

Il me semble que c'est une position psychanalytique, historique, philosophique mais surtout politique, c'est proposer le passé et la conception du monde uniquement à partir de ce regard rétrospectif qui permet de relire ces lueurs de vérité qui n'existent que dans le présent.

Dans le même sens, vous soulignez :

> « (...) très loin, en Extrême-Orient, en cette même année 1937, les hordes du militarisme japonais se jettent sur la Chine, où elles commettront des crimes innommables. Dans cette fureur guerrière va se forger la résistance communiste, dirigée, politiquement et militairement, par un certain Mao Zedong, dont nul en France ne connaît encore le nom, lequel sera, trente ans plus tard, comme on le verra bien plus loin dans ce livre, un de mes très grands noms–et qui le demeure aujourd'hui. »

Ces trois grands noms auxquels vous vous référez, qui ont été liés dans votre développement biographique et dans vos traces existentielles, ont réussi à construire le cadre référentiel fondamental de votre œuvre–toujours en construction -, une vie et un système de pensée noués. Comment pensez-vous votre place intellectuelle au XXIe siècle ? Comment analysez-vous votre trajectoire intellectuelle aujourd'hui et l'horizon de votre œuvre dans notre contemporanéité ?

Alain Badiou :

Il faut d'abord insister sur le fait que je suis confronté à de réelles nouveautés à un âge, 88 ans, qui n'est en général plus celui des révolutions intérieures, et qui est menacé, au contraire, par une crispation conservatrice. Je suis donc poussé à transformer, en fonction du devenir du monde et des possibilités politiques, mes constructions philosophiques ainsi que mes essais littéraires ou théâtraux, sans pour autant en supprimer les axiomes principaux, dont le principal est qu'aujourd'hui plus que jamais, il faut libérer la planète de la dictature du Capital, et, ce faisant, proposer une version neuve du programme communiste. La question est alors :"qu'est-ce qui peut réintroduire, dans la vision du monde

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5242

et de son histoire, une nouvelle version du primat politique du"« commun » ? Autrement dit : quelles sont, dans un monde contemporain totalement livré au Capital, les nouvelles formes que doit prendre l'hypothèse communiste ?

3- Nicol A. Barria-Asenjo :

La réussite, la perfection, le maintien d'un engagement intellectuel sérieux qui se manifeste dans le processus d'écriture, est une caractéristique permanente de votre trajectoire intellectuelle, une sorte de compulsion à la répétition, dans la lutte, dans la bataille intellectuelle, qui a fait de votre œuvre l'une des plus denses, des plus complexes et des plus difficiles à analyser et à étudier :

> Le point capital qui s'est alors décidé est le conflit avec ma mère, lequel, sous une forme ou une autre, durera plus de quarante ans. On dira : quel rapport avec la politique ? Eh bien, je crois ceci : que ma mère soit bien souvent plus irritée par moi que tendrement aimante a entraîné la décision enfantine de me passer des protections ordinaires, de construire ma vie en toute indépendance, y compris au regard de normes, habitudes et juridictions imposées. Une forme primitive d´orgueil, souvent payée cher, dans l'enfance, en colères et en pleurs, mais qui est progressivement devenue une sorte de royale indifférence aux courants idéologiques dominants et aux déterminations établies.
>
> Dans L´ordre de la pensée et des convictions, j´ai été, grâce à ce que je vivais comme une férocité maternelle, disposé à aller à contre-courant. Oui, force de me passer de la douceur et de l´admiration maternelles, j´ai construit mon propre royaume, ce qui très tôt m´a disposé à être considéré presque automatiquement comme digne de la présidence, quelle que soit l´assemblée, la tendance, le groupe, le parti ou la faction auxquels il m´arrivait d´appartenir

Ce qui faisait partie de votre biographie, cette douleur s'est traduite par un penchant pour la construction et le soutien de ce que vous définissez comme « Mon propre royaume ». Dans le domaine intellectuel, ce règne sur le monde de l'histoire des idées au XXIe siècle se traduit par divers travaux, interventions et séminaires que vous avez soutenus et construits avec beaucoup de soin. Quels sont selon vous les principaux défis auxquels sont confrontés les chercheurs et les intellectuels aujourd'hui ? Au regard de votre manière de travailler, de vos inclinations et de vos recherches, comment envisagez-vous le présent de la philosophie, des philosophes et de la figure de l'intellectuel au XXIe siècle ?

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5242

Alain Badiou :

Depuis en tout cas la Grèce antique, la création intellectuelle se fait dans un contexte formellement stable. L'horizon général, comme je l'ai déjà dit, s'appuie sur l'état contemporain des quatre procédures de vérité : les sciences, avec, en leur centre, l'abstraction mathématique ; les arts, avec les axiomes formels de diverses époques ; l'amour, source d'innombrables œuvres littéraires et théâtrales, aujourd'hui, de surcroît, cinématographiques ; enfin la politique, qui aujourd'hui, depuis l'échec étatique des premières tentatives communistes, traverse une grave crise platement conservatrice et confuse. C'est dans ce contexte, et pour en expliquer le devenir et proposer des façons de le surmonter, que peut et doit exister la philosophie. Laquelle, depuis son origine platonicienne, travaille à partir des quatre procédures de vérité, pour en extraire un élan général de la pensée contemporaine.

4- Nicol A. Barria-Asenjo :

Dans les conclusions, vous identifiez ce que vous appelez « fétiche idéologique ». Ces fétiches sont désormais intégrés dans l'appareil d'État et se sont ancrés dans le psychisme des individus, produisant certaines idéalisations de ce qu'est la crise écologique :

> L´écologie restera ornementale et vouée à la fiction unanimiste des prédications catastrophiques néo-religieuses tant qu´elle ne sera pas insérée dans la nouvelle étape du communisme.

Comment penser la construction de cette nouvelle modalité existentielle ? Comment commencer à construire une nouvelle étape du communisme dans les conditions matérielles et idéologiques actuelles ?

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5242

Alain Badiou :

Il faut approcher cette question existentielle par deux entrées opposées. La première est celle dont je viens de parler : une philosophie adéquate au moment actuel, tout comme Platon et Aristote le firent dans la conjoncture, pourtant étroite, de la« "démocratie » athénienne. La seconde est l'expérimentation politique dans le réel, en somme l'organisation, nécessairement tâtonnante, d'une figure politique du nouveau communisme.

Pour parler de moi, c'est bien le projet d'une telle figure qui, avec tout un groupe de jeunes intellectuels, m'a mobilisé durant toute la fin des années soixante et l'essentiel des années soixante-dix du présent siècle. Le nom primitif de notre tentative était « UCFML » soit : Union des Communistes de France Marxiste-Léniniste. Cette tentative, réellement passionnante, avec ses enquêtes en usine, ses discussions intellectuelles, ses composantes internationalistes, n'a cependant pas abouti à ce qui était son objectif fondamental : la création d'un Parti communiste de type absolument nouveau. Nous avons bien créé ce que nous avons appelé « l'Organisation politique, l'OP », mais nous n'avons pas survécu aux crises et aux formidables désorientations politiques qui sont devenues notre lot historique depuis maintenant une quarantaine d'années.

5- Nicol A. Barria-Asenjo :

L'Université au XXIe siècle est confrontée à de nouveaux défis. L'Université en tant qu'idéologie à notre époque est capable de représenter dans ses logiques de fonctionnement divers débats qui confrontent la connaissance et l'accès à la connaissance ou la diffusion de la connaissance. Les modèles éducatifs du monde entier ont été corrompus par la logique de la concurrence qui a rendu invisibles d'autres formes de production de connaissances. Avec l'avènement de l'article scientifique, la production intellectuelle et l'écriture de livres ont été délaissées dans un lieu obscur ; en Amérique latine, les institutions accordent d'importantes primes financières pour la publication d'articles académiques dans des revues indexées. Comment pensez-vous cette nouvelle ère de la

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5242

recherche privilégiant ce type de publications aux livres et aux œuvres de la pensée critique ? Comment pensez-vous le savoir et la connaissance aujourd'hui au milieu des catastrophes idéologiques du monde contemporain ?

Alain Badiou :

Je note surtout, dans votre question, la phrase « les institutions accordent d'importantes primes financières pour la publication d'articles académiques ». Ce fait à lui tout seul doit nous inquiéter plutôt que nous réjouir. Dès que l'écriture politique est soumise au filtre des institutions, académiques ou étatiques, elle ne peut plus se vanter d'être libre. Ce que vous appelez les « catastrophes idéologiques » ne seront sûrement pas traitées de façon créatrice par ces institutions étatiques, si « intellectuelles » qu'elles puissent se prétendre. Le monde des institutions est une traduction de la toute-puissance du Capital sur toutes les sociétés « modernes ». Nous devons travailler sous nos propres conditions. À la fin des années soixante, j'ai pu travailler, certes, dans une institution, à savoir l'Université Paris VIII. Mais cette université avait été créée par l'État comme une réponse positive au soulèvement étudiant, et ses moeurs étaient tout à fait neuves !

6- Nicol A. Barria-Asenjo :

Pour les chercheurs étrangers, l'accès aux leçons philosophiques que vous avez données dans vos différents séminaires à « La Commune » a été une ressource, un outil et un immense soutien pour élargir les perspectives critiques, à une époque où « l'élitisation » du savoir a rendu ces espaces isolés et distants. Pouvoir accéder à ce matériel a été un élan et un espoir pour les jeunes chercheurs qui ont pu suivre vos leçons de loin grâce aux enregistrements Youtube. Dans les dernières sessions, vous avez abordé la notion d'histoire, l'histoire des idées et l'importance de la relation entre l'histoire et la politique. Mes intérêts personnels me poussent avec zèle vers l'histoire des idées, par conséquent, cette session m'a semblé l'une des plus belles, complexes et intéressantes que

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5242

vous ayez abordées ces derniers temps. Que pouvez-vous nous dire sur ce tournant philosophique vers l'histoire ? Pourquoi, aujourd'hui plus que jamais, les philosophes ont-ils le devoir et la responsabilité de s'attacher à l'histoire ?

Alain Badiou :

C'est que l'Histoire définit nos conditions, à nous, philosophes, et ce depuis l'Antiquité. La philosophie rationnelle est née en Grèce parce que la Grèce était la toute première tentative de construire un État démocratique, donc un État qui prétend être soumis aux vœux majoritaires de la population. Bien sûr, Platon critique la démocratie car il pense, comme moi, qu'à une question déterminée il n'y a qu'une seule réponse rationnelle. Mais Platon doit bien constater qu'on lui laisse, sous le nom de Socrate, développer cette réponse, parce qu'on donne quand même la parole, au moins virtuellement, à une grande partie de la population. Disons que nous, philosophes, avons le devoir de proposer, dans le concert public nommé « démocratie », ce que nous proposons, et qui dépend d'une argumentation rationnelle. Il s'agit pour nous de placer des questions particulières, liées à la situation, dans un espace mental fondé, autant que faire se peut, sur des axiomes évidents et leurs conséquences démontrées. D'où, soit dit en passant, l'importance cruciale des mathématiques pour le philosophe. Platon avait bien raison, dans le dialogue titré le Ménon, de vouloir apprendre à tout le monde, y compris les esclaves, la force du modèle mathématique.

7- Nicol A. Barria-Asenjo :

De mon point de vue, nous entrons dans une nouvelle normalité, possédant deux faces fondamentales : la première est la nouvelle normalité entre les guerres et la seconde est une conséquence de la première, dans le sens où il est possible d'affirmer que nous sommes confrontés à la disparition de l'Europe telle que nous la connaissons.

Il y a une nouvelle normalité entre les guerres, en construction, qui a brouillé les limites du possible et de l'impossible. L'humanité est entrée dans une nouvelle modalité d'existence entre les conflits de guerre. Comment penser

ces temps de guerre ? Quelles sont les grandes leçons et les grandes analyses qui vous semblent fondamentales pour inviter les jeunes à réfléchir sur les conflits et guerres actuels ? Quelle est la position et l'horizon de l'Europe face à la guerre à ses frontières ?

Alain Badiou :

Ce que vous appelez la"« normalité » de la guerre a tout de même une immense histoire ! Le seul dernier siècle a vu se déclencher, en 1914 et en 1940, les conflits les plus meurtriers de l'Histoire. La période qui a suivi a vu toute une série de sauvages guerres coloniales, sur le fond d'un affrontement latent entre les puissances capitalistes dominantes, États-Unis et Europe de l'Ouest, et les États se réclamant du communisme, Russie et Chine. La situation actuelle n'est qu'une phase de ces contradictions étatico-idéologiques, appelées, de toute façon, à être finalement vouées aux guerres, comme on le voit aujourd'hui tant en Europe qu'en Asie ou en Afrique. Nous allons, vraisemblablement, vers un cataclysme nucléaire pour trancher une question capitaliste cruciale : quel État du monde domine le marché financier planétaire ?

8- Nicol A. Barria-Asenjo :

Dans une interview récente, vous avez souligné avoir publié 105 livres ; un chiffre qui nous permet d'affirmer qu'il existe un monument intellectuel, un monument académique et une œuvre importante, qui a contribué à laisser une marque et un héritage dans l'histoire des idées au XXIe siècle. Si, d'un côté, il y a cet important héritage et ce travail en cours, rendant possible l'idéalisation du signifiant maître connu sous le nom d'« Alain Badiou », et qui vous positionnent comme le philosophe le plus pertinent aujourd'hui, il y a aussi, d'un autre côté, une autre nuance, une certaine sensibilité et humilité dans laquelle vous parvenez ouvertement à partager des parties sensibles de votre biographie avec vos adeptes. Que pensez-vous de cette dualité entre un Alain Badiou inaccessible–dans votre travail et vos productions théoriques–qui construit

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5242

une œuvre complexe et difficile d'accès et, d'autre part, l'Alain Badiou qui ouvre sa vie, son histoire et ses affections pour permettre une entrée inimaginable dans cette facette importante ?

Alain Badiou :

Comme je l'ai rappelé, un philosophe, mettons Platon, est toujours à la fois porté :

1) Vers l'abstraction à valeur universelle, dont le modèle est mathématique.
2) Vers la singularité du sujet humain, dont pensée logique et amour sont les deux grands repères.
3) Vers l'enseignement, la didactique, puisqu'il s'agit de convaincre, virtuellement, l'humanité tout entière, dans le temps comme dans l'espace.
   Et cela finit par :
4) Vers un art qui combine la leçon orale, la démonstration chiffrée, la mise en scène théâtrale, le discours électoral, et des bouts de poésie.

9- Nicol A. Barria-Asenjo :

Votre philosophie sur l'amour, sur l'événement amoureux est l'une des plus répandues et, en même temps, et des plus méconnues. Les liens entre la philosophie et l'amour remontent aux origines mêmes de la philosophie, la philosophie est une porte d'entrée vers la compréhension et l'analyse du sublime de la rencontre amoureuse. Vous avez construit une œuvre et laissé une empreinte critique sur les conditions affectives auxquelles les sujets sont exposés aujourd'hui. Vous proposez de penser l'amour comme une victoire sur l'absolu, mais j'aimerais connaître votre vision de l'autre face de l'amour, et j'entends par là le manque d'amour. Il n'y a rien de plus traumatisant et horrifiant que de survivre avec un cœur blessé. Si l'amour est en soi traumatisant et implique une rencontre avec l'altérité, la vulnérabilité et la différence, le manque d'amour est encore plus complexe. La littérature et le cinéma donnent des

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5242

images déchirantes de ce qu'implique la défaite de l'amour, la perte de l'objet aimé ou simplement l'absence de réciprocité. Que pouvez-vous nous dire sur le chagrin d'amour, la douleur et l'expérience de l'échec amoureux ?

Alain Badiou :

Le manque d'amour, la défaite amoureuse, sont aujourd'hui les compagnons de l'inexistence d'une politique populaire digne de ce nom. Ce qui signale qu'il s'agit d'un manque, et non d'un simple échec particulier, c'est justement la douleur désorientée qui accompagne l'échec amoureux. Tout cela converge vers une vision négative des temps présents, laquelle est la part subjective d'une désorientation générale. Nous sommes désorientés parce que, dans tous les domaines, c'est la négativité qui gouverne, en lieu et place de l'affirmation créatrice. Nous sommes aptes à nous opposer aux fléaux contemporains, mais presque jamais à proposer et vivre leur contraire. Nous savons nier, condamner, nous opposer, mais nous sommes très peu créateurs quand il s'agit de relever, vanter, soutenir. Cet étouffement des vérités réellement créatrices par la domination de la subjectivité négative est le principal vice de la subjectivité contemporaine. Le prix à payer, c'est en effet la douleur de l'échec ou le chagrin du bonheur enfui.

10- Nicol A. Barria-Asenjo :

Je m'intéresse à la responsabilité et au devoir des intellectuels au XXIe siècle, à l'engagement politique ; en ce sens, les intellectuels de notre époque ont une tâche en suspens qui consiste à sortir de leur tour d'ivoire et à contribuer à corrompre la jeunesse. C'est une tâche qui a accompagné votre carrière. Pour conclure, quels sont selon vous les messages fondamentaux qui devraient rester pour les générations futures ? Quel message laissez-vous à la postérité au sujet de notre époque et quel est votre appel aux jeunes ?

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5242

Alain Badiou :

Je dirai : place, en toutes choses, aux principes affirmatifs. Une politique communiste qui ne se réduise jamais à la simple condamnation du capitalisme. Une vision des inventions artistiques qui ne soient pas gouvernées, en musique, par la seule contradiction que proposent les accords étranges, les timbres inconnus ou les rythmes insaisissables, ou, en peinture, la destruction systématique de l'ordre spatial visible. En amour, l'intégration plénière, affirmative, du génie féminin. Dans la science, enfin, l'installation créatrice, dans les secteurs les moins ordinaires, qui aille des logiques para-consistantes aux révélations des planètes inconnues…

DOI: https://doi.org/10.21501/23461780.5242