



PERSSEITAS

Vol. 11

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

Perseitas

Vol. 11, enero-diciembre de 2023
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 Anibal Castaño Suárez

Coordinadora Fondo Editorial

Carolina Orrego Moscoso

Diagramación y diseño

Arbey David Zuluaga Yarce

Correctores de estilo

Sebastián Álvarez Díaz
Leidy Andrea Ríos Restrepo

Traductores

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

Asistente de revistas

Daniela Flórez González

Editora de la revista

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

Revista



PERSEITAS

Comité Editorial

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

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

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

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

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

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

Comité Científico

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

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

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

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

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

Ph. D. Nicolas 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. Ana Dolores Verdú Delgado, Universidad Técnica Particular de Loja, Loja, Ecuador.
ORCID: 0000-0001-6461-8502

Ph. D. María Soledad Varea, Universidad Central del Ecuador, Quito, Ecuador.
ORCID: 0000-0002-3309-4977

Mg. Ingrid Cristina Ríos Rivera, Universidad Casa Grande, Guayaquil, Ecuador.
ORCID: 0000-0002-1392-1808

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

Ph. D. Carolina Bacher Martínez, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina.
ORCID: 0000-0003-2541-6830

Ph. D. Raquel Cascales Tornel, Universidad de Navarra, Pamplona, España.
ORCID: 0000-0001-8583-4175

Ph. D. Jonathan Piedra Alegría, Universidad Nacional de Costa Rica, San José, Costa Rica.
ORCID: 0000-0003-4532-4415

Ph. D. Liliana Cecilia Molina González, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
ORCID: 0000-0002-1760-5909

Ph. D. Ángel Ramírez Medina, Universidad de Almería, Almería, España.
ORCID: 0000-0003-3788-3022

Mg. Yobany Serna Castro, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
ORCID: 0000-0001-5727-9856

Ph. D. Esther Benzaquén de Hevia, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España.
ORCID: 0000-0001-6683-5869

Ph. D. Asier Arias Domínguez, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
ORCID: 0000-0002-2338-3206

Ph. D. Antonio Correa Iglesias, University of Miami, Florida, Estados Unidos.

Ph. D. Martin Hoffmann, Univesidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica.

Ph. D. Leandro Ariel Verdini, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, Argentina.
ORCID: 0000-0002-6405-2817

Ph. D. David Jiménez Castaño, Universidad de Salamanca, Salamanca, España.
ORCID: 0000-0002-5466-1897

Mg. Ignacio Luis Moretti, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
ORCID: 0000-0002-6432-8115

Ph. D. Santiago Sevilla-Vallejo, Universidad de Salamanca, Salamanca, España.
ORCID: 0000-0002-9017-4949

Ph. D. Mariano Troiano, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.
ORCID: 0000-0001-6697-181X

Ph. D. Antonio Astorgano Abajo, Real Academia de Extremadura, Trujillo, España.
ORCID: 0000-0001-5585-7499

Ph. D. Roberto Tomichá Charupá, Universidad Católica Boliviana, Cochabamba, Bolivia.
ORCID: 0000-0003-3752-7255

Ph. D. Mario Teodoro Ramírez Cobián, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México.
ORCID: 0000-0003-2146-7374

Ph. D. Lucero González Suárez, Universidad Intercontinental, Ciudad de México, México.
ORCID: 0000-0002-3967-389X

Ph. D. Arturo Mota Rodríguez, Universidad Anáhuac México, Ciudad de México, México.
ORCID: 0000-0002-0731-6855

Mg. Araceli Mondragón González, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, México.

Mg. Nury Concha-Palacios, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.

Ph. D. Martin Lindhardt, University of Southern Denmark, Odense, Dinamarca.
ORCID: 0000-0002-4507-8368

Ph. D. Jorge Gasca Salas, Instituto Politécnico Nacional, Ciudad de México, México.
ORCID: 0000-0002-9964-8389

Ph. D. Diego Eduardo Guzmán Sandoval, Escuela de Talentos, Irapuato, México.

Ph. D. Emilio Martín Martínez Gutiérrez, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
ORCID: 0000-0001-7121-5269

Ph. D. Federico Ignacio Viola, Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe, Argentina.
ORCID: 0000-0001-6845-9270

Ph. D. Jorge Medina Delgadillo, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Puebla, México.
ORCID: 0000-0001-6530-1902

Ph. D. Juan Pablo Viola, Universidad Católica de Santa Fe, Rosario, Argentina.
ORCID: 0000-0002-1750-5537

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

Ph. D. Joned Suryatmoko, CUNY Graduate Center, New York, Estados Unidos.

Ph. D. Rocío Cázares Blanco, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, México.
ORCID: 0000-0002-5308-5226

Ph. D. María Elena Wagon, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, Argentina.
ORCID: 0000-0002-4691-767X

Edición

Universidad Católica Luis Amigó

Dónde consultar la revista

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

Envío de manuscritos

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

Suscripciones

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

Solicitud de canje

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

Contacto editorial

Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín
Editora Perseitas
Universidad Católica Luis Amigó

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

Perseitas – Acceso abierto

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

Hecho en Colombia / Made in Colombia.

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

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

© 2023 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

10 Años de Perseitas

10 years of Perseitas

Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín

EDITORIAL

Entretanto, Perseitas

Meanwhile, Perseitas

David Esteban Zuluaga Mesa

Artículos

- Métodos y técnicas empleados en investigaciones teológicas latinoamericanas publicadas entre 2018 y 2020 1
Methods and techniques used in Latin American theological research between 2018 and 2020
Juan Felipe Cardozo, Jonathan Andrés Rúa Penagos
- El cuerpo humano en el “monismo estructurista dinamicista” de laín entralgo: aportes para un diálogo con el transhumanismo tecnocientífico 33
The human body in Láin Entralgo's “dynamicist structurist monism”: contributions for a dialogue with technoscientific transhumanism
Jonny Alexander García Echeverri, Conrado Giraldo Zuluaga
- Mujeres indígenas: voces e imaginarios femeninos en la zona andina ecuatorian ... 57
Indigenous women: voices and female imaginaries in the ecuadorian andean zone
Javier Morocho, Fanny Tubay Zambrano
- La hostil humillación y la ética 89
Hostile humiliation and ethics
Juan Francisco García Aguilar

Consideraciones filosóficas sobre la ontología de la consciencia y los conceptos mentales: <i>un siglo de debates</i>	108
Philosophical considerations on the ontology of consciousness and mental concepts: a century of debates	
<i>Anyerson Stiths Gómez-Tabares</i>	
Aparecer, sentido y objetividad. A propósito del debate reciente sobre realismo, fenomenología y hermenéutica	147
Appear, sense and objectivity. On the debate on realism, phenomenology and hermeneutics	
<i>Jean-Paul Grasset Bautista</i>	
El <i>Indómito</i> cuerpo del <i>Leviatán</i> . Notas sobre la democracia en Thomas Hobbes ...	185
The <i>Undocile</i> Body of the <i>Leviathan</i> . Notes on Democracy in Thomas Hobbes	
<i>Julián A. Ramírez Beltrán</i>	
El apocalipsis, un libro de resistencia social: aportes éticos y morales	224
The Apocalypse, a book of social resistance: ethical and moral contributions	
<i>Vladimir Merchán Jaimés, Guillermo León Herrera Gil, Elkin Alonso Gómez Salazar</i>	
Los jesuitas y la iglesia con rostro indígena	246
The jesuits and the Church with an indigenous face	
<i>Armando López Arcos</i>	
La alteridad y la interculturalidad desde la perspectiva de la espiritualidad franciscana	285
The otherness and the interculturality from the perspective of franciscan spirituality	
<i>María Eugenia Córdoba, Armando José Quijano Vodniza, León Darío Gaviria Rojas, Carlos Alfredo Muñoz</i>	
Philip k. Dick y el gnosticismo: catálogo de mitemas compartidos	317
Philip K. Dick and gnosticism: a catalog of shared mythemes	
<i>Javier Martínez Villarroya</i>	

Quien canta, sus males espanta. Juventud femenina pentecostal: violencia y música en la novela la muerte es una vieja historia de Hernán Rivera Letelier	353
Sing your sorrows away. Young Pentecostal Women: violence and music in the novel Death is an Old Story by Hernán Rivera Letelier	
<i>Miguel Ángel Mansilla</i>	
Abraham como metáfora del otro ser humano en la obra filosófica de Emmanuel Levinas	390
Abraham as a metaphor for the Other human being in the philosophical work of Emmanuel Levinas	
<i>Uriel Navarro Uribe</i>	
Perdón y persona humana: una reflexión sobre la distinción entre aceptación, liberación, perdón y reconciliación a partir de su carácter interpersonal	421
Forgiveness and the human person: a reflection on the distinction between acceptance, liberation, forgiveness and reconciliation based on their interpersonal character	
<i>Juan David Quiceno Osorio</i>	
From sacred ritual to theatrical protest: interdisciplinary spectrum of theater studies in indonesia	447
Del ritual sagrado a la protesta teatral: el espectro interdisciplinario de los estudios teatrales en Indonesia	
<i>Dede Pramayoza</i>	
City and space: a hermeneutic perspective	475
Ciudad y espacio: una perspectiva hermenéutica	
<i>Yobany Serna Castro</i>	
Habitar la concha	501
Dwell the Shell	
<i>Paloma Marín Escobar, Isabel Murillo Lopera (ilustradora)</i>	

Presentación

10 AÑOS DE PERSEITAS

10 years of *Perseitas*

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4874>

*Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín**

Este volumen es especialmente significativo para *Perseitas*, ya que con esta publicación la revista celebra su primera década como un proyecto editorial dedicado a la difusión de investigaciones y reflexiones teóricas en los ámbitos de las humanidades, la filosofía y la teología. Y no hay mejor forma de conmemorar estos diez años que con una publicación que, a través de un compendio de reflexiones que abarcan distintas temáticas, campos de estudio y enfoques metodológicos, pone de manifiesto la pluralidad y diversidad que caracteriza a *Perseitas*.

A lo largo de esta década, *Perseitas* se ha erigido como un espacio fundamental para expandir horizontes de comprensión, un espacio en el que convergen distintas visiones de mundo que buscan llegar a otros e impactar en ellos

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

de alguna manera. Consideramos que, en esencia, *Perseitas* es un puente para entablar diálogos y conversaciones que no tienen fin, y que los artículos que han marcado su historia representan esa primera palabra —a veces tímida, a veces osada— que se arroja con la intención de llegar al otro, interpelarlo y provocar una respuesta de su parte. Las respuestas generadas por estas palabras son impredecibles e incalculables, pero si han contribuido, como se plantea en el editorial dedicado a los 10 años de la revista, a *tejer el mundo con los otros*, entonces podemos afirmar que la revista ha alcanzado su objetivo. Y lo seguirá haciendo mientras continúe fomentando la dialéctica inagotable de una conversación, en la que nuestra labor marca tan solo el comienzo, y cuya vitalidad reposa en ustedes, nuestros lectores, y en su interés por propiciar la interlocución y la confrontación en este diálogo interminable.

La mejor manera de conmemorar este aniversario es, por lo tanto, sumergiéndonos en el diálogo que implícitamente se propone en cada una de las contribuciones de esta entrega, sobre las cuales les daremos algunos detalles a continuación.

El volumen, compuesto por 16 artículos y una selección de poemas en nuestro espacio literario, inicia con un editorial que reflexiona sobre el profundo sentido que ha tenido la historia de *Perseitas*. En este se destaca el rol de la revista como un eco del tiempo, la cultura y las diversas voces que han contribuido a este proyecto editorial. En un mundo en constante transformación, *Perseitas* aparece como un testigo activo de este devenir constante.

En esta entrega, diversos artículos resaltan la capacidad de la revista para enriquecer los debates de la filosofía contemporánea, especialmente en sus discusiones más recientes. El artículo “El cuerpo humano en el ‘monismo estructuralista dinámico’ de Laín Entralgo: aportes para un diálogo con el transhumanismo tecnocientífico” retoma algunos presupuestos antropológicos de Pedro Laín Entralgo, particularmente lo que se refiere a su comprensión del cuerpo desde un dinamismo estructurado, para entablar un diálogo crítico con el transhumanismo tecnocientífico. Sabemos que este diálogo se torna urgente cuando reconocemos el vertiginoso ritmo con el que el desarrollo científico redefine constantemente la relación entre tecnología y humanidad.

En el marco de la filosofía de la mente, el artículo “Consideraciones filosóficas sobre la ontología de la consciencia y los conceptos mentales: un siglo de debates” aborda la compleja cuestión de la consciencia para analizar cómo podemos superar el dualismo arraigado en concepciones tradicionales y las confusiones que rodean la naturaleza de los conceptos mentales. Por su parte, en “Aparecer, sentido y objetividad. A propósito del debate reciente sobre realismo, fenomenología y hermenéutica”, Grasset Bautista destaca la relevancia del diálogo entre el nuevo realismo y la fenomenología hermenéutica para ofrecer una comprensión más amplia de la relación entre el mundo exterior y la interpretación que hacemos de él. El trabajo apunta a determinar por qué el mundo externo es dependiente de la interpretación (interpretable en general), pero independiente de interpretaciones individuales.

Aunque se centra en un filósofo del siglo XVII, el trabajo de Ramírez Beltrán, “El Indómito cuerpo del *Leviatán*. Notas sobre la democracia en Thomas Hobbes”, se suma a las discusiones contemporáneas de la filosofía política, que desde hace algunos años ha otorgado centralidad al cuerpo. A través de una lectura iconográfica del frontispicio del *Leviatán*, el artículo examina cómo se configura el poder común en el Estado en medio de la inevitable convergencia de innumerables cuerpos, deseos y pasiones. En sintonía con los estudios actuales sobre la ciudad y el habitar, el artículo “City and space: a hermeneutic perspective” propone una comprensión de la ciudad desde un enfoque hermenéutico, destacando la dimensión espacial de la ciudad como fundamento del habitar mismo.

En el ámbito de la teología, este volumen ofrece trabajos que pueden realizar valiosas contribuciones a la construcción de una teología latinoamericana situada y contextualizada. En “Métodos y técnicas empleados en investigaciones teológicas latinoamericanas publicadas entre 2018 y 2020”, Cardozo y Rúa Penagos realizan un análisis exhaustivo de los métodos y técnicas predominantes en la investigación teológica en países latinoamericanos de habla hispana. Su trabajo proporciona claves para comprender las razones detrás de la preferencia por ciertos enfoques y técnicas, enriqueciendo así la comprensión del panorama teológico en la región. “El Apocalipsis, un libro de resistencia social:

aportes éticos y morales” se adentra en la compleja cuestión de la justicia social a la luz del libro del *Apocalipsis*, y ofrece algunas perspectivas que pueden arrojar luz sobre los problemas de la realidad latinoamericana desde una óptica teológica. Por otro lado, “Los jesuitas y la Iglesia con rostro indígena” de López Arcos busca contribuir a la construcción de una Iglesia católica latinoamericana con un rostro indígena. Este trabajo rastrea en las experiencias y visiones de la Compañía de Jesús claves y enseñanzas que pueden guiar el camino para que los pueblos indígenas encuentren su lugar dentro de la Iglesia católica.

Los estudios interdisciplinarios constituyen un pilar fundamental para la revista *Perseitas*. En esta entrega, destacamos los trabajos que fomentan encuentros entre diversas disciplinas y el arte a través de planteamientos novedosos y originales. Dos de estos trabajos exploran la relación entre la literatura y otras esferas. En “Philip K. Dick y el gnosticismo: catálogo de mitemas compartidos”, Martínez Villarroja adentra al lector en el mundo literario de Philip K. Dick, revelando los mitemas que comparte con el gnosticismo. Este agudo análisis constata que la literatura de ciencia ficción se nutre de antiguos mitos y aborda complejas cuestiones de naturaleza religiosa que han inquietado a la humanidad desde tiempos remotos. Por otro lado, “Quien canta, sus males espanta. Juventud femenina pentecostal: violencia y música en la novela *La muerte es una vieja historia* de Hernán Rivera Letelier” examina la construcción de la identidad femenina pentecostal y su profunda conexión con la música a través de la obra literaria de Hernán Rivera Letelier.

Además, “From sacred ritual to theatrical protest: interdisciplinary spectrum of theater studies in Indonesia” ofrece una perspectiva única sobre los estudios teatrales en Indonesia. Este trabajo adopta un enfoque interdisciplinario que combina perspectivas descriptivas y normativas para presentar el teatro indonesio como una forma de expresión artística que va más allá de las obras dramáticas y que abarca rituales sagrados, representaciones culturales y formas de manifestación social y política, revelando así la riqueza del panorama teatral indonesio y su capacidad para reflejar y afrontar las complejidades de su propia sociedad.

La labor de la ética se torna más urgente e imprescindible que nunca en un contexto global marcado por eventos devastadores, como guerras, migraciones masivas, la creciente desigualdad, crisis ambientales, fenómenos meteorológicos extremos y el auge de posturas negacionistas frente a las dictaduras y gobiernos que propiciaron la muerte y desaparición de miles de personas. En este sentido, los trabajos que se inscriben en este ámbito adquieren una especial relevancia debido a su interés por afrontar los desafíos de nuestro tiempo.

Tomando como referencia las obras de Albert Camus, Cornelius Castoriadis y Richard Rorty, el ensayo “La hostil humillación y la ética” explora el problema de la humillación y señala que esta surge cuando hay un deseo deformado de autorrealización que se concibe como posible solo a expensas del otro. En respuesta a esto, García Aguilar destaca la importancia de la ética, insistiendo en la necesidad de una constitución de sí que no vaya en detrimento del otro, ya que, en última instancia, el otro también nos constituye. Este llamado ético por el reconocimiento del otro se refuerza con el análisis de Quiceno Osorio en “Perdón y persona humana: una reflexión sobre la distinción entre aceptación, liberación, perdón y reconciliación a partir de su carácter interpersonal”. Aquí se sostiene que el perdón solo surge en el ámbito de las relaciones interpersonales, es decir, en los encuentros cara a cara entre individuos. El autor busca diferenciar el perdón de la aceptación de sí, la liberación de sí y la reconciliación, conceptos con los que el perdón comparte semejanzas, pero que otorgan opacidad a la comprensión de este acto cuando se asimilan como una misma cosa.

En la crucial tarea de reconocer y valorar la otredad, los conceptos de alteridad e interculturalidad adquieren un valor inconmensurable. En este contexto, el artículo “Mujeres indígenas: voces e imaginarios femeninos en la zona andina ecuatoriana” nos recuerda la necesidad de cimentar feminismos decoloniales, empáticos, con una perspectiva interseccional y libres de esencialismos. Para lograrlo, primero debemos revisar los imaginarios femeninos presentes en distintos contextos socioculturales. Así, a través de herramientas etnográficas, este trabajo analiza aspectos identitarios de la construcción femenina indígena en la zona andina ecuatoriana.

De manera similar, “La alteridad y la interculturalidad desde la perspectiva de la espiritualidad franciscana” sostiene que las diferencias religiosas no deben ser un obstáculo para construir con otros. Este trabajo encuentra en la vida de Francisco de Asís un modelo para establecer un auténtico diálogo interreligioso. A través de un análisis hermenéutico de las fuentes hagiográficas y documentales, los autores rastrean en la vida y obra de este emblemático personaje los principios fundamentales de la alteridad y la interculturalidad.

Es innegable que al abordar el concepto de alteridad surge la relevante figura de Emmanuel Levinas. En este contexto, el trabajo de Navarro Uribe, “Abraham como metáfora del Otro ser humano en la obra filosófica de Emmanuel Levinas”, pone de manifiesto que la figura de Abraham, central en la constitución de la subjetividad en el pensamiento judío, se erige como un referente filosófico esencial en la obra levinasiana. Este estudio sostiene que la figura Abraham actúa como una metáfora que permite fundar un principio de subjetivación ética alternativo en contraste con el que prevaleció en toda la tradición occidental. Este enfoque busca superar la centralidad que la categoría de *ser* tuvo en esta tradición y aboga por la constitución de un yo capaz de responder al llamado del Otro, no para absorberlo en su mismidad, sino para configurarse como un *ser-para-el-Otro*.

El espacio literario es uno de los elementos distintivos de nuestra revista, y en esta ocasión, los invitamos a sumergirse en la selección de poemas titulada *Habitar la concha* de Paloma Marín Escobar. Acompañados por las cautivadoras ilustraciones de Isabel Murillo Lopera, estos poemas nos llevan a un viaje hacia la intimidad, tanto la de nuestra morada interior, como la del yo poético que se asoma en cada verso. Este conjunto de poemas nos permite explorar lo que significa *habitarse*, un acto de recogimiento y de ir hacia dentro para comprender la constelación que somos, pero también de distanciamiento de sí para permitirse ser otro, “desconocerse hasta el punto de la deformidad” y “asomarse al fondo de otro abismo”.

En su conjunto, este volumen no solo testimonia la manera en que *Perseitas* ha expresado la heterogeneidad del mundo a lo largo de una década, sino también la capacidad de la revista para integrar reflexiones profundas y relevantes en el ámbito de las humanidades, la filosofía y la teología. La celebración de estos diez años representa un logro significativo en el compromiso constante de la revista con la excelencia académica y la contribución al diálogo que da forma a nuestro mundo. Por ello, queremos expresar nuestra profunda gratitud a todas las personas que han hecho posible esta década de la revista. Agradecemos sinceramente a todo el equipo editorial, a nuestros valiosos autores, evaluadores, lectores, correctores, editores y, en general, a todos aquellos que, de una forma u otra, han participado en este diálogo constante. Cada uno de ustedes constituye los pilares que sostienen este proyecto llamado *Perseitas*.

Editorial

Entretanto, Perseitas

Meanwhile, Perseitas

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4818>

*David Esteban Zuluaga Mesa**

El acontecer de nuestra vida sucede en una temporalidad distinta a la del acontecer del mundo. Para hacerme una idea de esto utilizo la palabra *entretanto* para referirme a aquello que ocurre *en nosotros* o *con nosotros*, mientras otros acontecimientos tienen lugar en el mundo y que, por su naturaleza particular, importa solo a un grupo reducido de personas.

El asunto se ilustra más o menos así: en los primeros días de septiembre de 2023, mientras los medios de comunicación del mundo informaban sobre los más de 9000 muertos y los centenares de desaparecidos a causa del terremoto Marrakech-Safí en Marruecos y la tormenta Daniela en Libia, una colega de la universidad en la que trabajo, asistía, entretanto, a su ceremonia

* Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Director del Doctorado en Educación e integrante del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica en la Universidad Católica Luis amigó, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8975-5957>. Correo electrónico: david.zuluagame@amigo.edu.co.

de graduación posgradual. Entretanto, en la calle, dos conductores discutían sobre la culpabilidad de un choque vehicular y, entretanto, un amigo cercano se lamentaba por el reciente fallecimiento de su madre.

El caso es que mientras las dos catástrofes naturales quedaron grabadas en los libros de historia, las celebraciones, discusiones o tristezas particulares de los otros acontecimientos solo tienen relevancia para nosotros, quienes los vivimos, y para nuestros seres cercanos que nos acompañan. Y esto aplica incluso para los muertos, desaparecidos y damnificados de Marruecos y Libia, pues su particular acontecimiento sucede entretanto la historia documenta cifras, mientras que los nombres, recuerdos, gestos, tactos, sensaciones, vivencias, historias y afectos particulares solo conciernen a las familias y allegados, a menos que también hayan quedado sepultados bajo los escombros.

El entretanto de nuestra vida es análogo a la existencia de una persona en relación con la inmensidad de la galaxia que habitamos, ante la cual somos, si acaso, insignificantes. Sin embargo, a veces, elevamos nuestro ego un tanto más alto de lo que realmente hemos logrado o vivido, convirtiendo ese entretanto en centro y medida de todo lo que ocurre. Esto menoscaba el pensar y limita nuestro juicio, ya que no podemos ser sensatos cuando nos posicionamos como el centro y la medida de nuestras propias elucubraciones y extravíos. Lo que necesitamos, en realidad, es tejer con los otros entretanto el mundo, que nunca se detiene y sigue su curso.

El mundo, el lenguaje y el pensamiento se configuran como la base sobre la que descansa el sentido de lo que decimos. Cuando establecemos únicamente la relación pensamiento-lenguaje, nos volvemos ególatras (y nos adoramos a nosotros mismos); cuando privilegiamos la relación mundo-lenguaje, nos convertimos en autómatas (y actuamos sin reflexión); y cuando ponemos nuestro empeño en la relación pensamiento-mundo, nos volvemos mártires (y defendemos ideales ajenos). En cambio, al asumir la relación ternaria mundo-lenguaje-pensamiento, se establece un equilibrio, en la medida en que el lenguaje es siempre signo de algo y tiene la capacidad de poner en el pensamiento la imagen (εἰκῶν) de los asuntos que, pese a no estar presentes frente a noso-

tros, tienen lugar en el entramado del mundo. Por eso, solo tejemos con los otros cuando comprendemos que el entretanto que nos acompaña también forma parte de un mundo que cohabitamos.

Digo todo esto, porque a mi entender, *Perseitas*, tras 10 años de existencia, es una publicación que sabe tejer, que funda su existencia en una red de colaboraciones que cohabitan en una publicación viva. En ella convergen narraciones plurales que nos han enseñado a superar las pretensiones ególatras de los primeros días, esas que suelen caracterizar a la juventud; a vivir con naturalidad los automatismos de los procesos editoriales, en los que la rigidez puede obstaculizar el movimiento; y a no menoscabar el ánimo con los insanos sistemas de medición de ciencia del Estado.

Perseitas, desde su inicio en 2013, ha sido un proyecto que, aunque pudiera considerarse irrelevante para quienes no lo han vivido de cerca, ha tenido un notable crecimiento y ha sido testigo de acontecimientos significativos que, entretanto, tuvieron lugar en el mundo: el mismo año en que nació, Benedicto XVI renunció a su pontificado y fallecieron Hugo Chávez y Nelson Mandela. Asimismo, a medida que vivíamos nuestra pequeña aventura editorial, sucedieron otros hitos significativos: en 2014, se reanudaron las relaciones entre Cuba y Estados Unidos después de 53 años, y falleció Gabriel García Márquez. En el 2015, la misión espacial *New Horizons* se acercó por primera vez a Plutón y nos despedimos del escritor uruguayo Eduardo Galeano. 2016 fue testigo de la pérdida de Umberto Eco, la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno colombiano y las FARC, y la entrada de la sonda espacial Juno en la órbita de Júpiter.

En los años siguientes, 2017, 2018 y 2019, fallecieron, respectivamente, Zygmunt Bauman, Stephen Hawking y Toni Morrison. Además, se descubrieron siete exoplanetas, Donald Trump ordenó el bombardeo a bases militares de Siria, y Volkswagen fabricó el último ejemplar en el mundo del Volkswagen Escarabajo. Por otro lado, el 2020 estuvo marcado por la declaración de la OMS de la pandemia de COVID-19; ese mismo año murieron Mario Bunge y Carlos Ruiz Zafón. En 2021, el Cairo abrió al público el Museo Nacional de la Civilización Egipcia, pero también fue el año en que nos dejó el teólogo suizo Hans Küng. En

2022, Rusia invadió a Ucrania y falleció la reina Isabel II. Y en 2023, mientras conmemoramos los 10 años de un sueño editorial, presenciamos la muerte de Milán Kundera y la del maestro Fernando Botero. También somos testigos (en presente) de la llegada a la Tierra de una cápsula que se separó de la sonda espacial OSIRIS-REx de la NASA, con muestras del asteroide Bennu, que promete nuevos hallazgos sobre el origen de la vida. Pero también somos testigos del cruento conflicto entre Israel y Hamás, con sus miles de víctimas mortales. Y esta lista continúa.

Y menciono todo esto porque ese entretanto, a veces ajeno, a veces cercano, constituye todo aquello que somos. Y *Perseitas* contiene fragmentos de esa porción de mundo en el que nació, es decir, pedazos de historias —en plural—, que en el fondo no son otra cosa que una manifestación de la cultura. Por lo tanto, cada uno de los artículos publicados en la revista son, efectivamente, los textos de la cultura, los ecos de la vida con los que se va dejando memoria de aquello que, para alguien, en algún momento, representó algo. Y es bonito ver los entresijos por los que deambuló la conciencia inquieta de algún diletante.

Hace 10 años, escribí la primera presentación de *Perseitas* con motivo del lanzamiento de su primer volumen. En aquel momento dije que “al reunir varias voces, distintas miradas y diversas conceptualizaciones, se busca que cada autor ‘*per se*’, manifieste su visión del mundo, sus reflexiones y experiencias” (Zuluaga, 2013, p. 2). Creo que ese pensamiento, que en ese entonces arrojé con timidez, sirvió como hoja de ruta para hilvanar un sueño que hoy se vive en presente continuo, en medio de un mundo que vive de palabras y pequeños gestos.

Finalmente, quiero expresar mi reconocimiento a Carolina Orrego Moscoso, jefa del Fondo Editorial; a Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín, editora de la revista; a Arbey David Zuluaga Yarce, diseñador; a Luisa Fernanda Córdoba Quintero, asistente editorial; a Daniela Flórez González, profesional del Fondo Editorial, quienes conforman el actual equipo de *Perseitas*; pero también a Freddy Fernández Márquez y Leidy Andrea Ríos Restrepo, quienes en otro tiempo también hicieron parte de esta historia. También a los autores, evalua-

dores, correctores de estilo y, en general, a todas las personas que le han dado vida al proyecto *Perseitas*. A cada uno de ellos, mi gratitud infinita y buenos augurios en el camino que sigue.

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

Zuluaga Mesa, D. E. (2013). Presentación. *Perseitas*, 1(1). <https://revistas.ucatolicaluisamigo.edu.co/index.php/perseitas/article/view/900>

MÉTODOS Y TÉCNICAS EMPLEADOS EN INVESTIGACIONES TEOLÓGICAS LATINOAMERICANAS PUBLICADAS ENTRE 2018 Y 2020^a

Methods and techniques used in Latin American theological research between 2018 and 2020

Artículo de investigación científica y tecnológica

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4440>

Recibido: noviembre 25 de 2021. Aceptado: junio 9 de 2022. Publicado: julio 7 de 2022

*Juan Felipe Cardozo**
*Jonathan Andrés Rúa Penagos***

Resumen

El objetivo de este trabajo fue analizar cuantitativamente los métodos y técnicas de la investigación teológica en países latinoamericanos de habla hispana, entre 2018 y 2020, para el fomento de herramientas que favorezcan estudios en el área. El estudio fue cuantitativo, positivista y descriptivo, examinando el Scimago Journal & Country Rank (SJR) 2018, revisando, además, artículos publicados entre 2018 y 2020, nueve publicaciones de universidades que ofrecen el programa Teología, trabajos de grado y tesis en repositorios digitales. Para un total de 402 investigaciones sistematizadas, usando el análisis de contenido

^a Este artículo se deriva del proyecto de investigación “Dignidad humana y Humanismo en el investigador. El investigador como sujeto vital en la perspectiva del Pacto Educativo Global” del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura (TRyC) de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.

* Abogado del Politécnico Gran Colombiano, teólogo bíblico del Seminario Bíblico de Medellín, estudiante de Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, Colombia. Correo electrónico: juan.cardozor@upb.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9266-1014>

** Ser humano; Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente Interno Asociado de esta universidad y Maestro en la Secretaría de Educación de Medellín, Colombia. Correo electrónico: jonathan.rua@upb.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3193-8096>

para discriminar métodos y técnicas utilizados. La información se registró en una matriz para su análisis porcentual por criterios. Se concluye que una quinta parte de las investigaciones usaron exclusivamente métodos sociales, en su mayoría de enfoque cuantitativo y nivel descriptivo. Entre los sociales cualitativos destacaron la fenomenología, IAP, método comparativo y biográfico. Se usaron mayoritariamente métodos teológicos tradicionales: hermenéutico, exegético, praxeológico latinoamericano e histórico-crítico, pero el primero sigue siendo preferido. Las técnicas fueron variadas, mezclando enfoques y métodos, especialmente reflexión, análisis semántico, análisis histórico-gramatical y narración. De las técnicas sociales, la favorita fue encuesta-cuestionario. El país con más publicaciones fue Colombia (45,7 %) y el año con mayor número de estas fue el 2018 (55 %). El enfoque predilecto fue cualitativo (87,1 %), usado mayoritariamente en universidades católicas (78,6 %). El resto (21,4 %) corresponde a universidades adventistas, con más igualdad en los enfoques.

Palabras clave

Ciencia; Investigación; Latinoamérica; Métodos; Técnicas; Teología.

Abstract

The objective of this research was to quantitatively analyze the methods and techniques of theological research in Latin American Spanish-speaking countries, between 2018 and 2020, for the promotion of tools that favor studies in the area. The study was quantitative, positivist and descriptive, examining the Scimago Journal & Country Rank (SJR) 2018, reviewing articles published between 2018 and 2020, nine university publications that offer the Theology program, degree studies and theses in digital repositories, to a total of 402 systematized investigations, using content analysis to discriminate methods and techniques used. The information was registered in a matrix for its percentage analysis by criteria. It is concluded that a fifth of the investigations used exclusively social methods, mostly with a quantitative approach and a descriptive level. Among the qualitative social ones, the following stood out: Phenomenology, IAP, comparative and biographical method. Traditional theological methods were mostly used: Hermeneutic, Exegetical, Latin American Praxeological and Historical-critical, but the former is still preferred. The techniques were varied, mixing approaches and methods, especially reflection, semantic analysis, historical-grammatical analysis and narration. Of the social techniques, the favorite was survey-questionnaire. The country with the most publications was Colombia (45.7%) and the year with the highest number of these was 2018 (55%). The preferred approach was qualitative (87.1%), used mostly in Catholic Universities (78.6%). The rest (21.4%) corresponds to Adventist Universities, with more equality in the approaches.

Keywords

Latin America; Methods; Research; Science; Techniques; Theology.

Introducción

La investigación es un proceso sistemático de búsqueda de información para resolver una situación problemática. Hacer investigación forma parte del quehacer educativo del futuro pastor o teólogo en todos sus niveles de preparación (Weber, 2009, p. 14). Sin embargo, cumplir esta tarea dependerá de diversos factores: el tipo de fenómeno estudiado, los objetivos que se persiguen y la perspectiva de análisis. De allí que algunas estrategias investigativas sirven para alcanzar ciertas metas, pero no para otras (Hermans y Schoeman, 2015), considerando al método como requisito y herramienta que ayuda a ordenar la investigación, coadyuvando al logro de los objetivos preestablecidos. Para ello, se apoya en un conjunto de reglas y operaciones denominadas técnica; que acerca el método al objeto de estudio y auxilia al investigador en su aplicación (Nateras, 2005).

Ahora bien, en el campo teológico, a lo largo de la historia el método ha ido variando y, actual y particularmente en Latinoamérica, se implementa el círculo hermenéutico con una mediación socioanalítica, una mediación hermenéutica y la dialéctica teoría-praxis. A pesar de que la investigación en teología tiende a ser más bibliográfica debido a la escasa publicación de estudios, pues en general se divulgan artículos de reflexión (Toro, 2017), la revisión de distintos trabajos permite observar el uso de otros métodos inductivos, a diferencia de los tradicionales deductivos, como los cualitativos etnográficos, biográficos (historias de vida o estudios de caso con observación participante y entrevistas a profundidad); cuantitativos (uso de encuestas) e incluso mixtos.

Por ejemplo, Mejía (2004) reportó en Colombia catorce modelos metodológicos con un elemento común, la reflexión teológica. Asimismo, Vélez (2005) habló de métodos en plural para hacer teología en la academia, considerando clara la realidad diversa de la condición humana. Por su lado, Suárez (2006) encontró investigaciones donde la metodología no se hacía explícita, a lo que Coy, Navarrete, López y Bonilla (2007) sumaron que muchos de los trabajos obedecían a intereses personales sin articulación con alguna propuesta de investigación institucional; mientras que González (2008) consideró que aún

la teología carecía de un método específico, estando sometida a las exigencias científicas de la Modernidad, por lo que cada método se fue aproximando a determinados problemas.

Sin embargo, Burgos (2010) ratificó a la hermenéutica como herramienta para “la comprensión de la historia del hombre como historia de salvación cristiana” (p. 93), así como Carbullanca (2018), para quien este método dialoga con el científico, asumiendo la historicidad del hombre. Esto es reafirmado por Ayala (2013), quien evidenció la intencionalidad de dirigir la investigación en el ambiente académico desde “la praxis ética cristiana de liberación” (p. 8), a pesar de que afirmó que “no hay una especificidad metodológica en la teología” (p. 42), concluyendo que se debía dar un diálogo interdisciplinar con las ciencias sociales que colaboren con el entendimiento del sentir del pueblo desde las distintas disciplinas.

De allí que, Azcuy (2016) presentara la entrevista “en profundidad” como “contribución de la investigación cualitativa al método de la teología espiritual” (p. 73), mostrando al método biográfico como una perspectiva novedosa y prometedora. También dedujo que el método descriptivo aporta un contexto, el método hermenéutico colabora en su interpretación y el método sistemático en la formulación y síntesis de núcleos teológicos (Azcuy, 2016). Pareciera entonces que, para desarrollar sus estudios, la teología ha asumido métodos de las ciencias sociales, entre ellos la investigación acción participativa (IAP), cuyo representante más destacado en sociología es Orlando Fals Borda de Colombia (Bacher, 2017); lo que ha permitido construir una teología de la acción basada en tres momentos “ver-juzgar-actuar”, propuesto por J. Cardijn como método pastoral, a partir de un modo de interdiscipliniedad y colaboración instrumental presentado en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965).

Más recientemente, el argentino residente en Chile Schickendantz (2017), planteó la necesidad que tiene la teología de “asumir los desafíos de la llamada tercera Ilustración” (p. 99), siendo uno de ellos la insuficiencia metodológica que ha llevado al uso de métodos de investigación cualitativa para acceder a la realidad histórico-contextual. Nuevamente en Colombia, Galvis (2018) propuso la importancia del diseño fenomenológico y la posibilidad de hacer investiga-

ción desde la narrativa para generar reflexión pedagógica” (p. 93). Así, Cerda (2019) propuso la teología empírica como una herramienta para integrar de forma sistemática y metodológicamente fundada la experiencia religiosa actual en los procesos de generación de conocimiento. Según esta autora, las metodologías de carácter cualitativo pueden ser más coherentes con el objeto de estudio, por lo que recomendó experimentar con investigaciones mixtas.

En todo caso, Saldaña (2019), en Colombia, resaltó el dinamismo del proceso teológico en América Latina, con una realidad diversa que debe propiciar un diálogo interdisciplinar, con metodologías propias y mediciones socioanalíticas y hermenéutico-prácticas. En este contexto, Cortés, Trejos y Segredas (2019), en Costa Rica, afirmaron que actualmente la teología se inclina por emplear las ciencias sociales como instrumentos para lograr su juicio, por lo que se ha enriquecido al hacerse más eficaz en su práctica. Esta diversidad de opciones requiere de teólogos con capacidades intelectuales y psicológicas entrenadas para realizar una teología de cruce o Teología Pastoral Inter Loci (Bacher, 2011), que acerque la teología académica y la pastoral eclesial (Bacher, 2017).

Por ello, es indispensable determinar qué métodos y técnicas se han venido empleando para hacer investigación en este campo en los últimos años, tiempo en el que se vienen dando importantes cambios en la región en todos los ámbitos, cambios que han configurado nuevas realidades de interés para la teología. Así, la diversidad de métodos y técnicas deben ser descritos como una forma de generar conocimiento válido en el área de investigación propia, que clarifique las herramientas que permiten dar respuesta a las inquietudes de la región, propiciando un equilibrio entre la fe y la razón, pero con suficiente rigurosidad y razonamiento, sabiendo que la investigación en teología extrapola los espacios universitarios para hacerse también pastoral e incluso popular. Esto explica entonces el valor del presente estudio, que pretende resaltar los profundos cambios que ha venido experimentando en razón de los métodos y técnicas incorporados a su campo de actuación.

De allí que la teología puede y debe aprovechar las herramientas que le aporta la investigación social, lo que implica hacer una práctica teológica más diversa y dinámica, que pudiera generar un mensaje más trascendente al responder a los intereses y necesidades del hombre, desde una investigación hecha por teólogos conscientes de las expectativas sociales y sus retos a la luz del Evangelio. Por ello, el objetivo general propuesto fue analizar de forma cuantitativa los métodos y técnicas que se han empleado en investigaciones teológicas de países con habla hispana en América Latina, publicadas entre 2018 y 2020, como aporte al fomento de herramientas que favorezcan estudios en el área.

Para su logro, se formularon como objetivos específicos: (I) Detallar los métodos y técnicas de investigación provenientes de las ciencias sociales que se vienen empleando en los estudios de teología. (II) Discriminar en artículos indexados y publicados y en tesis de repositorios institucionales, los métodos y técnicas empleados por los autores en los respectivos estudios. (III) Ponderar los métodos y técnicas encontrados en los trabajos consultados, según diversos criterios de clasificación.

Marco teórico

Ciencia, enfoque, método y técnica en la investigación

El hombre tiende a indagar la realidad que le rodea en múltiples aspectos: naturales, físicos o sociales, denominando ciencia al conocimiento derivado de estos elementos, caracterizada según Carbonelli, Cruz e Irrazábal (2011) “por ser racional, sistemática y por ofrecer pruebas de aquello que intenta explicar” (p. 21). Esto se logra mediante la investigación, que implica seguir un camino lógico pero riguroso, orientado por objetivos demostrables, destinados a resolver un problema y producir conocimientos (López, 2014). Por ende, para hacer investigación se requiere claridad en enfoque, métodos y técnicas.

En relación con el enfoque, se trata de la orientación metodológica, estrategia general o dirección en el proceso de planteamiento, construcción y búsqueda de solución del problema abordado. Para Ortiz (2015), incluye “métodos, principios y orientaciones más generales del sistema investigativo” (p. 13). Este autor afirma que hay tres tipos de ciencias: empírico-analíticas (positivistas o racionalistas), histórico-hermenéuticas y crítico-sociales, con paradigmas y enfoques contrastantes (Ortiz, 2015, p. 13).

Sea cual sea el enfoque, el investigador escoge al mismo tiempo el o los métodos a emplear. Es decir, la forma de alcanzar un objetivo o determinado proceso, definido por Kuprian (1978) en Ortiz (2015), como “la cadena ordenada de pasos (acciones) basada en un aparato conceptual determinado y en reglas que permiten avanzar en el proceso del conocimiento, desde lo conocido a lo desconocido” (p. 24), siendo entonces más específico y concreto (Ortiz, 2015). Por tanto, ambos términos se complementan y se retroalimentan.

En referencia a los métodos, a principios del siglo XX, se afianzó el inductivo, propuesto por investigadores y filósofos empiristas lógicos, para quienes la ciencia deriva de los hechos. Ya a mediados del siglo XX, uno de sus principales críticos fue el austríaco Karl Popper, quien comprobó sus falencias y formuló el modelo hipotético deductivo (Carbonelli *et al.*, 2011). Este actúa en sentido contrario, pues va de lo general a lo particular (Tamayo, 1990).

Ahora bien, considerando el enfoque que se use para obtener y procesar la información, estos se clasifican en cuantitativos y cualitativos. Afirman Gómez y de León (2014) que “el proceso deductivo corresponde fundamentalmente al enfoque cuantitativo, mientras que el enfoque cualitativo se basa en el proceso inductivo” (p. 228). Asimismo, el cuantitativo se considera positivista, donde la naturaleza es entendida desde un lenguaje matemático, siendo el enfoque más empleado en la investigación y en la estadística, su principal instrumento (Trujillo, Naranjo, Lomas y Merlo, 2019). Por su parte, el enfoque cualitativo se fundamenta en las ideas del paradigma interpretativista de las ciencias sociales, para el que existen variadas realidades construidas desde la óptica

personal de cada individuo (Trujillo *et al.*, 2019). Otros autores señalan que este enfoque se caracteriza por provenir de distintas perspectivas epistemológicas (Carbonelli *et al.*, 2011).

Hoy día, es más común combinar ambos enfoques tomando en cuenta los requerimientos del objeto o del mismo estudio, emergiendo el enfoque mixto, que se ha consolidado durante la última década y se sustenta filosóficamente en el pragmatismo (Trujillo *et al.*, 2019), con uso básicamente en las ciencias sociales, mezclando herramientas cuantitativas y cualitativas, según las características del fenómeno (Carbonelli *et al.*, 2011).

Una vez definidos paradigma, método y enfoque, deben seleccionarse las técnicas correspondientes. Rojas (2011) en Trujillo *et al.* (2019) señala que corresponden a “un procedimiento típico, validado por la práctica, orientado generalmente —aunque no exclusivamente— a obtener y transformar información útil para la solución de problemas de conocimiento” (p. 64). Entonces, el investigador puede usar diversas técnicas en una misma investigación, por lo que es primordial escoger la óptima para cada paso a lograr.

Métodos y técnicas de investigación en la historia de la teología

La teología debe manejar métodos y técnicas que permitan que su mensaje sea pensado coherentemente con los presupuestos del pensamiento (Alszeghy y Flick, como se citó en Vélez, 2008). Actualmente, se habla de teologías no neutras, que se diferencian en el método usado en su elaboración. Por ello, es importante develar los presupuestos que cada una emplea para explicitar a qué “interés” responden (Habermas, como se citó en Vélez, 2008).

Así, en su historia se aprecian diferentes énfasis. En el primer milenio, el conocimiento de la patrística tuvo un profundo componente afectivo y místico, Dios se consideró un “misterio” al que la persona se aproxima por medio del amor y la fe. En la Edad Media (siglos V al XV) predominó la intelectualidad y la razón, surgiendo diversas posturas metodológicas y epistemológicas. La teo-

logía ingresó a la universidad y se consideró la “madre de todas las ciencias”. En este ambiente fue conformando teoría distante de la pastoral y la historia (Vélez, 2008).

Posteriormente, en la Edad Moderna se incorporaron otras dimensiones del conocimiento que dificultaron más el pensamiento teológico, entendido como hermenéutica y solo tiene sentido si consigue transformar la realidad, buscando interpretar la pre-comprensión del propio acto de creer, por lo que necesita estudiar las condiciones sociales, políticas, económicas e ideológicas en el que ocurre. Entre sus representantes se encuentran F. Schleiermacher (padre de la Teología Liberal), Karl Barth (evangélico) y Karl Rahner (católico) (Vélez, 2008). Este período se caracterizó por la racionalidad reflexiva, es decir, crítica y autocrítica, y es donde comienzan las dificultades para la teología, pues se invierte el método, partiendo ahora de lo empírico y experimental. Aunque con visión positivista, no se considera ciencia (Vélez, 2008), coincidiendo en que lo que permite el diálogo entre las ciencias positivistas y las humanas no es la verificación, sino la coherencia interna entre objeto, método, unidad y sistematización propia. En esa medida, la teología merece el título de ciencia, empleando igualmente modelos y paradigmas para comprender su objeto.

En este contexto, el método según Lonergan (2001) se considera “un marco destinado a favorecer la creatividad y la colaboración” (p. 9); es decir, la vía para lograr el conocimiento teológico apoyado en la investigación. Sin embargo, la teología es considerada como ciencia solo en sentido analógico, pues, aunque usa métodos inflexibles para procesar los datos, su fin es la realidad de Dios (Cantero, 2004). En síntesis, en teología la investigación es la búsqueda de la verdad, porque Dios es Verdad (Weber, 2009).

Para Weber (2009), entre los métodos que se emplean para hacer investigación en teología, se encuentran: (I) exégesis bíblica, descifrar el texto para mostrar lo que significa, utilizando el análisis semiótico y literario (Cantero, 2004), siendo objeto de estudio actual de la teología narrativa; (II) investigación temática, indagar un tema, pregunta o problema, al cual se le da respuesta o solución teniendo como base la Biblia, en tres áreas: teología, historia y teología pastoral; (III) investigación descriptiva, describir un grupo de personas,

la población, como representación de la realidad concreta, cuantitativa y concisa, para sacar conclusiones y tomar decisiones, mediante la encuesta y la entrevista; (IV) desarrollo de programas, donde el investigador determina la necesidad de realizar un programa o intervención, su base teórica, objetivos, diseño, implementación y evaluación, aplicable al ambiente educacional y a la vida de la Iglesia; (V) estudio de casos, común en niveles avanzados de teología pastoral, que estudia una situación, las actividades de un grupo o incidente, analiza su marco de referencia, los factores que contribuyen a la interacción y lo que realmente ocurre desde un punto de vista bíblico-teológico, usado para lograr una reflexión más profunda en lo bíblico y en lo humano.

A estos, Cantero (2004) agrega otros métodos igualmente propios de la teología: (VI) correlación, fundamentada en los aportes de la teología sistemática de Paul Tillich (1982), que para Cantero (2004) “consiste en establecer la correlación entre el interrogante humano tal como se plantea en una situación dada y la respuesta que ofrece la revelación cristiana” (s/p); (VII) histórico-crítico, que inicia con el Concilio Vaticano II (1962-1965), impulsador de un movimiento para la investigación sobre los orígenes del cristianismo a partir de excavaciones arqueológicas, rastreo de documentos y estudio de las lenguas semíticas, empleando según Cantero (2004), “métodos de las ciencias históricas para la actualización del conocimiento” (s/p). Se considera un método exegético cuyo precursor fue Hermann Gunkel (Cantero, 2004), apoyándose en variadas técnicas: crítica textual, filología, crítica literaria, crítica e historia de las formas, historia de las tradiciones, crítica e historia de la redacción (Krüger, Croatto y Míguez, 1996).

También, (VIII) praxeológico, posiblemente surgido en Francia a finales del siglo XIX, propuesto por L. Bourdeau en 1882 (Triana, 2012), sobre el que Cantero (2004) considera las fases siguientes: ver, juzgar, actuar y la devolución creativa, procurando establecer la relación entre la teoría y la práctica, a partir de las experiencias de docentes y estudiantes. Este enfoque cruza la investigación teórica, la investigación-acción, la investigación aplicada e implícita, siendo un método multirreferencial y pluridisciplinario (Juliao, 2011).

Se evidencia que hay un elemento común a cualquiera de los métodos que se empleen: la hermenéutica, proceso dialéctico que ha transformado la teología y ha permitido lograr la comprensión de la historia del hombre como historia de salvación cristiana, convirtiéndose en una matriz epistemológica y transversal (Burgos, 2010).

Métodos y técnicas de las ciencias sociales que contribuyen en la investigación teológica

Las herramientas disponibles para hacer investigación en el área social han evolucionado hacia el logro de una mayor científicidad y exactitud en los resultados, ofreciendo información útil para la toma de decisiones y exponiendo las claves de la actuación del hombre como animal social (López, 2014). Para ello, parten de la seguridad en la explicación científica, la indagación de conocimientos probados sobre la realidad, y el deseo de introducir cambios en el entorno, transformándolo en función de las metas propuestas, sin mantener críticamente el modelo positivista de ciencia y la ampliación de conceptos que se ha dado con la interdisciplina.

La ciencia social, según Vázquez y Rivera (2014), “cuenta con sus propias particularidades y a lo largo de la historia ha ido cambiando y adaptándose a las formas metodológicas contemporáneas y a la exigencia de producción científica moderna” (p. 97), primer aspecto donde se cruza con la teología. Así, usando las teorías como modelos para la clarificación de la realidad, cobran vigencia diversas corrientes de pensamiento que formulan que el objeto de estudio presenta características absolutamente contrapuestas a las ciencias naturales, por lo que es fundamental asignarles un método de investigación propio (Carbonelli *et al.*, 2011).

Por ello, el investigador social debe identificarse con una postura al inicio de cada investigación, previo a la elección del método y de las técnicas que usará, que le permita definir su posición filosófica orientadora, en la que deberá mantenerse durante todo el proceso investigativo con las variaciones que requiera (Vázquez y Rivera, 2014).

Pérez (1998) en Trujillo *et al.* (2019) destaca la relevancia del enfoque cualitativo como método de las ciencias sociales, al mencionar que “la complejidad de los fenómenos sociales no puede ser captada en toda su riqueza y profundidad a través del enfoque tradicional de carácter positivista” (p. 20). En este sentido, la investigación cualitativa es multimetódica (Trujillo *et al.*, 2019). Hoy día, se consideran algunos de sus métodos como tradicionales, porque, según Correas (2005) en Vásquez y Rivera (2014), “se apegan principalmente a otorgar explicaciones de los fenómenos sociales desde la interdependencia entre el objeto y el sujeto, dando importancia fundamental a la semiótica” (p. 102).

Estos métodos tradicionales se inician con una metodología, es decir el estudio del método, adherida al procedimiento, siendo algunos de ellos: (I) el ya mencionado modelo hipotético-deductivo, que incluye los diseños pre-experimental, experimental, cuasiexperimental y ex-post-facto (Ortiz, 2015); (II) hermenéutica o interpretación de textos (Correas, como se citó en Vásquez y Rivera, 2014); (III) fenomenología, originada en la necesidad por comprender, explicar y entender la naturaleza de los fenómenos investigados, estudiándolos en su propia esencia (Trujillo *et al.*, 2019); (IV) etnografía (etnometodología como método), que según Axpe (2003) en Trujillo *et al.* (2019) es el “estudio descriptivo de las costumbres y tradiciones de los pueblos” (p. 49), y requiere un estudio largo del grupo casi siempre empleando la observación participante; y, finalmente, (V) investigación documental, proceso que aplica métodos científicos para la obtención de información relevante, fidedigna e imparcial, que permita extender, verificar, corregir o aplicar el conocimiento (Ortiz, 2015). Esta última, dependiendo del tipo particular de documentos, recibe nombres específicos: bibliográfica, hemerográfica, audiográfica, videográfica, archivista o iconográfica (Ortiz, 2015).

Otros métodos igualmente cualitativos, pero más modernos son: (VI) biográfico o historia de vida, que consiste en describir e interpretar los hechos de vida de una persona (Azcu, 2016); (VII) comparativo, que estudia dos o más objetos, sujetos o fenómenos, simultáneamente (Gómez y de León, 2014); (VIII) investigación acción participativa (IAP), método que apuesta a las transformaciones sociales, institucionales y políticas, considerada una metodología de

carácter social que genera enriquecimiento del conocimiento desde las realidades propias de los sujetos, reflexionando para generar simultáneamente avances teóricos y cambios sociales significativos (Trujillo *et al.*, 2019).

Se agregan: (IX) teoría fundamentada o fundada, que tiene como objetivo la construcción de una teoría significativa que permita comprender, interiorizar y explicar el fenómeno de estudio (Trujillo *et al.*, 2019); (X) interaccionismo simbólico, cuyo “foco de interés se centra en cómo los seres humanos usan, interpretan y configuran la vida social” (Mateo, como se citó en Ortiz, 2015, p.110), en otras palabras su significado, procurando emitir teoría o conceptos; (XI) investigación holística, que integra diversos enfoques, métodos y técnicas (Londoño y Marín, 2002), en un proceso sistemático que procura conocer algún fenómeno para hallar leyes generales o conseguir respuestas específicas a una necesidad o inquietud (Cantero, 2004), mediante un ciclo que tiene 10 fases metodológicas: explorar, describir, comparar, analizar, explicar, predecir, proponer, modificar, confirmar y evaluar (Londoño y Marín, 2002).

Finalmente, se puede mencionar (XII) la netnografía, que surge del uso de la tecnología como ámbito para la investigación social (Del Fresno, 2011), a través de las movilizaciones sociales citadas online y las nuevas formas de colaboración en red, que permiten investigar los comportamientos sociales en línea. En síntesis, todos los métodos de investigación social son útiles a la reflexión teológica, en lo que se conoce como teología contemporánea (Cantero, 2004).

En lo que respecta a las técnicas aplicadas en estudios sociales, destacan: (I) entrevista, (Ruiz Olabuénaga, como se citó en Sáenz y Téllez, 2014); (II) encuesta (Hinojosa y Rodríguez, 2014); observación (Centeno y De la Garza, 2014; García, Morales y Pulido, 2018; Trujillo *et al.*, 2019); (III) estudio de caso (Ramírez *et al.*, 2004; Ortiz, 2015); (IV) grupos de discusión (Krueger, como se citó en Porto y Ruiz, 2014); (V) historia oral (Ramírez *et al.*, 2004); (VI) técnicas interactivas como juegos, colcha de retazos, mural de situaciones, fotolenguaje, cartografía corporal, siluetas, árbol de problemas, juicio, fotalpalabra, sociodrama, zoom, taller, baúl del recuerdo, fotohistoria, entre otras (Quiroz,

Velásquez, García y González, 2002; García, Morales y Pulido, 2018) y (VII) análisis de contenido, técnica propia de la investigación documental (Ortiz, 2015; Galeano, 2018).

Situación de los métodos y técnicas en la teología latinoamericana

En Latinoamérica se ha vivenciado una nueva manera de hacer teología, y esto ha significado ubicar el tema del método en el centro de su reflexión (Gutiérrez, como se citó en Vélez, 2008). Es en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín (1968) y Puebla (1979), donde se configura la teología de la liberación, que descubre la presencia de Dios en el pobre, en el explotado y en su lucha por su emancipación. Se adjudica a Gustavo Gutiérrez su estructuración metodológica como praxis cristiana liberadora (García, como se citó en Vélez, 2008). Por otro lado, el brasileño Clodovis Boff en 1976 describe sus tres dimensiones fundamentales: las mediaciones socioanalítica, hermenéutica y práctica. El nuevo objeto con que trabaja (lo político) se considera el centro material de la teología, por lo que necesita acudir a las ciencias sociopolíticas.

De esta manera, en la mediación socioanalítica, esta teología se encuentra con las ciencias sociales, especialmente con la teoría marxista, relación que implica la exigencia de la interdisciplinariedad. Aun cuando se considere un momento preteológico trabajado por las ciencias sociales, forma parte constitutiva del método por estudiar el objeto de la tarea teológica. De allí que fue necesario emplear un lenguaje más sencillo para el pueblo, que el mismo Boff con su hermano Leonardo, en 1986, presenta en tres momentos fundamentales: “ver-juzgar-actuar”. El primero permite la lectura crítica de la realidad social; el segundo, la confrontación de esa realidad con la Escritura; y el tercero lleva a la praxis como acción transformadora, por lo cual no puede evitar la intervención de las ciencias sociales, convirtiendo el análisis científico en parte fundamental del quehacer teológico.

Según Giraldo (1977), “la Teología de la Liberación asume las Ciencias Sociales como “`ciencias comprometidas´, condicionadas por determinados valores” (p. 121), relación dialéctica que se consolida cuando el punto de

vista de la fe, opción influida por ideologías, determina la escogencia de los métodos y técnicas para acceder a la realidad, y este conocimiento científico de la realidad condiciona, a su vez, el quehacer teológico. Por ende, el método latinoamericano pretende hacer teología desde una mirada más sistémica e interdisciplinaria para responder a una sociedad pluralista, plurirreligiosa y altamente compleja, introduciéndose un método nuevo, la hermenéutica analógica, que genera categorías liberadoras como fuerza interior, justicia distributiva, máximos sociales como los derechos humanos y la defensa de la vida (Burgos, 2010).

Paralelamente, surge otro enfoque, la teología feminista, que resalta el lugar de la mujer en la familia y la sociedad. Sus orígenes se remontan al movimiento feminista, a la teoría crítica feminista y a la teología de la mujer o de la feminidad. Según Vélez (2008), “Se considera una teología contextual porque parte de las experiencias vividas por las mujeres, reflexión que coincide con su acceso a las facultades de teología” (p. 223). Utiliza la metodología del ver-juzgar-actuar a partir de la realidad de esta, la juzga a la luz de la Palabra de Dios y toma decisiones respecto de las acciones que deben transformar esa realidad. Su método es inductivo y realiza análisis crítico, exploración constructiva y transformación conceptual. En América Latina, esta teología ha tenido su propio desarrollo desde el primer encuentro realizado en México en 1979 (Vélez, 2008).

Otras teologías surgidas en el continente son las indígenas o amerindias, que ofrecen a las Iglesias cristianas y comunidades teológicas la experiencia y sabiduría de los pueblos autóctonos (Tomichá, 2013), cuyo sujeto es la comunidad y por tanto su método es vivencial y debe tomar en cuenta la riqueza de ritos y celebraciones de raíz autóctona, vistos a la luz del Evangelio (Ruíz, 2003).

También se puede mencionar otra teología culturalista, la teología argentina del pueblo con la especificidad que la singulariza (Scannone, 2015), donde se usa el análisis histórico-cultural, empleando como mediación ciencias más sintéticas y hermenéuticas, la historia, la cultura y la religión, enraizándolas

en un conocimiento y discernimiento sapienciales, distanciándose del método marxista de análisis social, y de las categorías de comprensión y estrategias de acción que le corresponden (Scannone, 2016).

En síntesis, en el panorama de la teología latinoamericana se visualiza una actividad más creativa y la génesis de un proceso de diferenciación entre la investigación propiamente teológica y otros campos de las ciencias sociales; sin embargo, entre 1960 y 1970 se aprecia que las técnicas aportadas por las ciencias sociales se fueron involucrando en el trabajo teológico.

Metodología

Enfoque y método de la investigación

Este trabajo de investigación se enmarca en el enfoque cuantitativo fundamentado en el paradigma positivista, donde los datos son analizados usando herramientas estadísticas, ofreciendo respuestas claras y precisas a los objetivos propuestos (Centeno y De la Garza, 2014). Se optó por el método de investigación documental, considerado imparcial para las ciencias sociales y la teología.

Diseño de la investigación

En primer lugar, se consideró oportuna la realización de una investigación bibliográfica, con un amplio abordaje conceptual que por sí mismo se considera un aporte de la investigación. Para ello, se procedió a la consulta, revisión e interpretación de libros de metodología de la investigación, con aplicabilidad en ciencias sociales o en teología, esbozando los métodos y técnicas útiles en el quehacer teológico, descritos con amplitud en el marco teórico. La segunda fase, sin dejar de ser documental, fue más descriptiva, realizando la sistematización de información, modalidad investigativa que según Jara (2018) permite el “ordenamiento, clasificación y catalogación de distintos tipos de datos” (p. 52). Se justifica su uso con la finalidad de obtener generalizaciones sobre las metodologías empleadas en los trabajos consultados. Para su consecución, se

empleó la revisión en el ciberespacio de investigaciones teológicas de autores latinoamericanos, divulgadas por universidades. Los datos fueron descritos y discutidos para establecer cómo se comporta la situación estudiada.

Unidades de investigación

En primer término, a partir de la información bibliométrica del Scimago Journal & Country Rank (SJR) año 2018, en relación con las revistas que trabajan con temas teológicos, se procedió a realizar la revisión sistemática de los artículos publicados en español por investigadores latinoamericanos entre 2018 y 2020, en las tres revistas allí reportadas (*Theologica Xaveriana*; *Teología y Vida*; *Veritas*), discriminando los métodos y técnicas utilizados en los respectivos estudios. Además, se incluyeron los artículos de otras publicaciones de universidades latinoamericanas donde se ofrece el programa Teología, ampliando las unidades de investigación a nueve revistas (Tabla 1).

Tabla 1. Revistas incluidas en la investigación, responsable editorial y país

Nombre de la revista	Responsable editorial	País
Albertus Magnus	Universidad Santo Tomás	Colombia
Theologica Xaveriana	Pontificia Universidad Javeriana	Colombia
Franciscanum	Universidad de San Buenaventura	Colombia
Cuestiones Teológicas	Universidad Pontificia Bolivariana	Colombia
Veritas	Pontificio Seminario Mayor San Rafael de Valparaíso	Chile
Palabra y Razón	Universidad Católica del Maule	Chile
Teología y Vida	Pontificia Universidad Católica de Chile	Chile
Teología	Pontificia Universidad Católica Argentina	Argentina
Estudios Eclesiásticos	Universidad Pontificia Comillas	España

De la última mencionada en la Tabla 1, solo se tomaron los artículos escritos en español publicados por investigadores latinoamericanos. Adicionalmente, se procedió a inspeccionar los repositorios digitales de universidades de esta parte del continente, incluyendo los métodos y técnicas de investigación empleados en los trabajos de grado, tesis de maestría y doctorales que allí se encontraron. En total, se sistematizaron 402 investigaciones.

Técnicas e instrumentos de recolección de los datos

En referencia a la técnica empleada para la revisión del material, se optó por el análisis de contenido, tanto en la fase documental como en la descriptiva, técnica usada de forma objetiva, fijando criterios que permitieran precisar los distintos métodos y técnicas empleados por los investigadores en los trabajos revisados. Con esta meta, se elaboró una matriz de registro de los datos, instrumento adecuado para sistematizar la información, donde se fueron organizando cada una de las investigaciones examinadas, inicialmente por país, año, nombre de la institución y nombre de revista o repositorio; y luego por número, título del trabajo, autor (es), origen, método, técnica, tipo (artículo, tesis y nivel) y páginas donde se encuentra, en caso de corresponder a una revista.

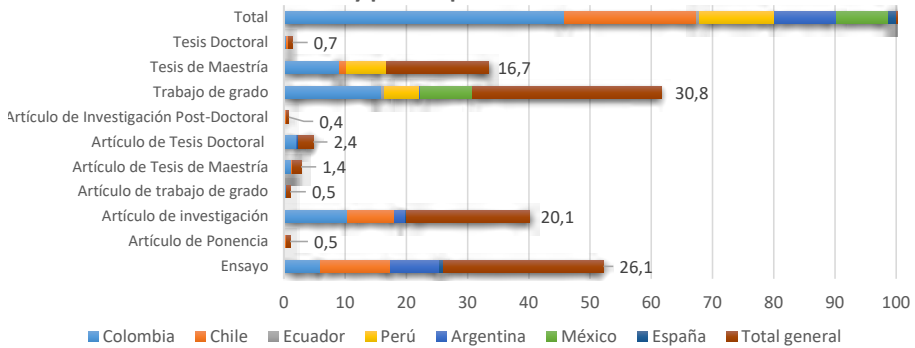
Procesamiento y análisis de los datos

Teniendo presente el objetivo del estudio, una vez sistematizada la información, se procedió a realizar el análisis de los datos mediante las herramientas del programa Microsoft Excel 2016, ponderando porcentualmente los diversos métodos y técnicas encontrados en los trabajos según diversos criterios de clasificación: año de publicación, editor y país, origen real de autor (es), enfoque, método y técnica de investigación empleados y orientación religiosa de la universidad (católica o adventista), este último criterio se consideró importante al encontrar profundas diferencias en los métodos y técnicas utilizados por cada una. Por último, se realizó la discusión de los resultados mediante el contraste con los aportes provenientes del marco teórico, para finalmente emitir las conclusiones de la investigación.

Resultados

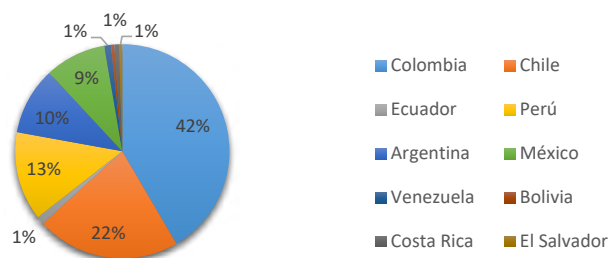
Se presenta, a continuación, el análisis estadístico de los datos, considerando los distintos criterios surgidos de los objetivos. El Gráfico 1 recoge el total de trabajos catalogados por tipo y país de publicación.

Gráfico 1. Trabajos de investigación sistematizados por tipo y país de publicación



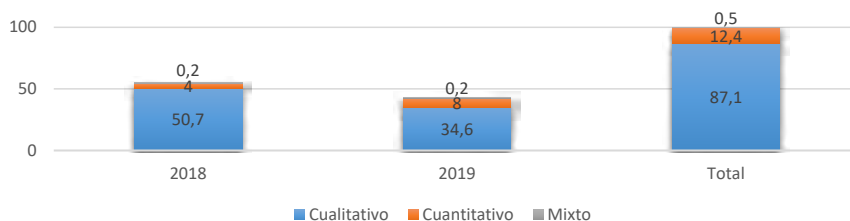
Según el Gráfico 1, fueron más frecuentes los trabajos de grado (30,8 %), seguidos de ensayos (26,1%), artículos de investigación (20,1%), tesis de maestría (16,7 %), artículos de tesis doctoral (2,4 %) y artículos de tesis de maestría (1,4 %), mostrando un panorama bastante académico. En cuanto a los países de publicación, destaca Colombia (45,8 %), seguida de Chile (21,6 %). En el Gráfico 2 se presenta la distribución por país de origen del autor, criterio que se consideró relevante para tener un conocimiento más completo de los datos, repitiendo Colombia con mayor proporción de investigadores (42 %).

Gráfico 2. Trabajos sistematizados por país de origen del autor



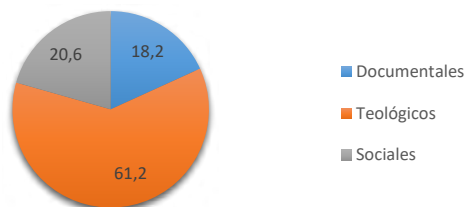
En lo relativo al número de trabajos realizados por año y enfoque de investigación, el Gráfico 3 muestra los resultados. El año 2020 se descartó porque para la fecha de realización del análisis (mayo, 2020), aún no se actualizaban las bases de datos con las investigaciones de ese año, pudiendo reportar en este trabajo apenas nueve estudios.

Gráfico 3. Trabajos sistematizados por año y enfoque de investigación



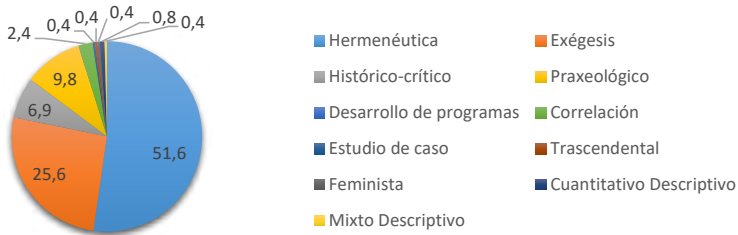
El Gráfico 3 detalla una mayor proporción de investigaciones en 2018 (55 % de los trabajos revisados), 50,7 % investigaciones cualitativas y 4 % a cuantitativas, existiendo un solo estudio mixto (0,2 % del total), mientras que para 2019, 34,6 % de los trabajos se realizó con enfoque cualitativo, 8 % con enfoque cuantitativo y de nuevo un solo estudio mixto (0,2 % del total). El 87,1 % del total de estudios consultados son cualitativos. En cuanto al uso de métodos únicamente propios de la teología o derivados de las ciencias sociales, el Gráfico 4 revela los resultados reportados.

Gráfico 4. Trabajos sistematizados por métodos empleados (teológicos o sociales)



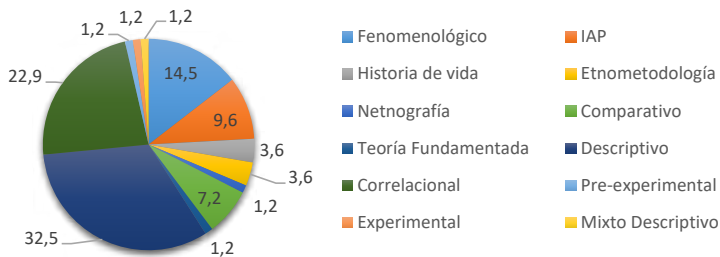
Del Gráfico 4 resalta que las investigaciones documentales o bibliográficas (18,2 %) se sistematizaron en una categoría aparte, pues se hacen en todas las áreas del conocimiento y no pueden adjudicarse como método teológico ni social. Sin embargo, en 61,2 % se emplearon métodos propios de la teología y en 20,6 % se usaron métodos sociales. A continuación, los gráficos 5 y 6 detallan cuáles fueron los métodos utilizados.

Gráfico 5. Métodos de investigación empleados en los estudios de corte teológico



El Gráfico 5 revela que de las 246 investigaciones realizadas con métodos teológicos, en 51,6 % se usó hermenéutica reflexiva, 25,6 % son estudios exegeticos, 9,8 % empleó método praxeológico propio de la teología latinoamericana, 6,9 % método histórico-crítico, 2,4 % utilizó correlación, 1,2 % fue desarrollo de programas, 0,8 % usó método cuantitativo descriptivo, 0,4 % estudios de caso, emplearon método trascendental, método feminista o se trató de un estudio mixto, deduciendo la preferencia que sigue teniendo el método hermenéutico entre los investigadores teológicos.

Gráfico 6. Métodos de investigación empleados en los estudios de corte social



Asimismo, el Gráfico 6 muestra que, de las 83 investigaciones realizadas con métodos sociales, en 14,5 % se usó fenomenología, 9,6 % fueron estudios de investigación acción participativa, 7,2 % usó el método comparativo, 3,6 % se hizo con método biográfico e igual proporción empleó etnometodología, 1,2 % netnografía o teoría fundamentada. En cuanto a estudios cuantitativos, 32,5 % fue descriptivo, 22,9 % correlacional, 1,2 % pre-experimental o experimental. De igual modo, 1,2 % tuvo metodología mixta de carácter descriptivo. Pareciera entonces existir una leve inclinación hacia los estudios cuantitativos (59 %), lo que pudiera indicar que cuando un investigador acude a las ciencias sociales

para resolver un problema investigativo prefiere estas metodologías. Seguidamente, en la Tabla 2 se observan las técnicas usadas en los estudios que se consultaron.

Tabla 2. Número de trabajos sistematizados por técnica de investigación utilizada

Técnica	N°	Técnica	N°	Técnica	N°
Reflexión hermenéutica	170	Entrevista	5	Cartografía social	1
Encuesta-cuestionario	52	Teología sistemática	5	Consenso diferenciado	1
Análisis semántico	40	Historiograma	4	Grupo de discusión	1
Revisión documental	30	Observación participante	3	Pre-test y post-test	1
Ver-juzgar-actuar	24	Testimonio	3	Análisis Cristológico	1
Análisis histórico-gramatical	14	Misiología	2	Análisis diacrónico	1
Narración	12	Interdisciplina	2	Taller	1
Interpretación	10	Análisis comparativo	2	Feminista	1
Análisis crítico	6	Acción catequética	2	Crítica de la recepción	1
Lectura contextual	6	Lectura meditada	1	Total	402

En 42,3 % de los estudios se empleó como técnica principal la reflexión hermenéutica. En las investigaciones cuantitativas, resalta la encuesta o cuestionario (12,9 %). Para los estudios exegeticos, prevalece el análisis semántico (10 %). Otra técnica que resalta es la que deriva del método praxeológico latinoamericano o teología de la acción (6 %). Por último, en el Gráfico 7 se ve el uso que se da a los enfoques metodológicos en universidades católicas y universidades adventistas (Universidad Peruana Unión y Universidad Montemorelos de México). Dentro de este último grupo, se sumaron cuatro artículos, tres de la Corporación Universitaria Adventista de Colombia y uno de la Universidad Adventista de Bolivia, que fueron divulgados por universidades católicas.

Gráfico 7. Comparación de métodos usados en investigaciones de universidades católicas vs universidades adventistas



En este último gráfico resalta que investigadores católicos publicaron en el período estudiado el 78,6 % de los trabajos consultados contra 21,4 % de investigadores adventistas. Ahora bien, mientras los estudios de derivación católica son en su mayoría de enfoque cualitativo (77,1 % del total), los correspondientes a instituciones adventistas están más equilibrados (10 % del total son cualitativos y 11,2 % cuantitativos).

Discusión

La investigación reveló el destacado papel que viene jugando Colombia en la investigación teológica latinoamericana, que según los datos encontrados duplica en trabajos realizados a países como Chile, Perú, Argentina, México y Ecuador, donde también existen estudios de tercer y cuarto nivel en esta área. Además, pudo observarse que en otros países como Venezuela, Bolivia, Costa Rica y El Salvador igualmente se efectúan investigaciones en teología, aunque con escasa divulgación. De igual modo, se encontró una disminución en la producción investigativa en el transcurso de los años considerados (2018 a 2019), ya que los datos de 2020 fueron insuficientes.

Asimismo, se ratificó la preferencia hacia el enfoque cualitativo por parte de los investigadores teológicos. Este dato contradice lo propuesto por Cerda (2019), quien recomienda realizar investigaciones de carácter mixto, afirmando que esto viene ocurriendo en los últimos años en otras ciencias humanas; sin embargo, se aprecia que la teología se muestra tímida aún en este sentido.

Las estadísticas permitieron detectar que, efectivamente, la teología está aprovechando los métodos y técnicas correspondientes a las ciencias sociales para hacer sus investigaciones. Sobre este particular, se debe resaltar el aporte de Carbullanca (2018), quien considera que siendo el modelo científico técnico de las ciencias positivas el paradigma epistemológico hegemónico, la teología se enfrenta a un gran desafío, pues debe dar legitimidad científica a sus postulados. De allí la incorporación creciente de metodologías sociales en sus investigaciones.

En cuanto a los estudios realizados con métodos meramente teológicos, donde predominó la hermenéutica, Burgos (2010), ya con anterioridad resaltó el papel de esta como matriz epistemológica para una praxis teológica más sistémica e interdisciplinaria. De igual modo, Ayala (2013) encontró una opción preferencial de los investigadores por el método hermenéutico teológico, y Saldaña (2019) señala que la hermenéutica se asume como una racionalidad o lógica comprensiva más que como una metodología tipo recetario que desvirtúa la esencia del proceso hermenéutico. Este aspecto continúa haciéndose presente en la investigación teológica latinoamericana de los últimos años.

Ahora bien, tal como afirman Coy *et al.* (2007), la investigación en teología se puede asumir desde diferentes perspectivas, métodos y con el uso de diversas metodologías, pues carece de un método específico y cada método se ha ido aproximando a determinados problemas (González, 2008). A esto se suma lo indicado por Ayala (2013), en el sentido que la diversidad de métodos responde a la pluralidad de la teología apoyada en la unidad de la verdad; a lo que Saldaña (2019) agrega que, en los distintos escenarios teológicos, se usan distintos métodos a pesar de ser campos que se superponen o trabajan en común.

De igual modo, los resultados encontrados permiten resaltar las ventajas que los investigadores teológicos comienzan a encontrar en la IAP, pues tal como señala Vélez (2017), esta no solo intenta producir conocimiento, sino también transformar la realidad investigada.

Independientemente de si el método desarrollado en la investigación fue propiamente teológico o social, o de si el enfoque fue cualitativo o cuantitativo, se pudo apreciar un amplio uso de técnicas de distinto tipo en los estudios sistematizados, que incluso se llegan a mezclar o superponer en algunos trabajos. A pesar de ello, la técnica preferida entre los investigadores teológicos sigue siendo la reflexión hermenéutica, elemento que concuerda con lo encontrado por Mejía (2004), quien señaló que este es un elemento que se hace común; o por Toro (2017), cuando indicó que en teología la tendencia que se tiene es publicar artículos de reflexión.

En todo caso, se concuerda con Cerda (2019), quien afirma que la selección definitiva de la opción metodológica más adecuada en cada caso dependerá de la temática, del conocimiento empírico previo que se tenga y de los objetivos de cada investigación, más en el contexto de América Latina, con una realidad diversa que, según Saldaña (2019), obliga al teólogo a pasar de una teología dogmática deductiva a una teología contextual inductiva que respeta a los sujetos y comunidades.

Conclusiones

El estudio permitió detallar que, en relación con los métodos, una quinta parte de las investigaciones publicadas en el campo de la teología en Latinoamérica entre 2018 y 2020 aplicó exclusivamente algún método propio de las ciencias sociales, siendo en su mayoría de enfoque cuantitativo y nivel descriptivo. Sin embargo, entre los métodos cualitativos empleados destacaron la fenomenología, la IAP, el método comparativo y el método biográfico o de historia de vida. Entre las técnicas sociales, la preferida fue la encuesta tipo cuestionario, lo que concuerda con el carácter cuantitativo de la mayoría de los estudios teológicos sociales revisados.

A través de la discriminación de los métodos y técnicas empleados por los autores, se reportó la opción mayoritaria de los investigadores por el uso de métodos teológicos tradicionales, fundamentalmente la hermenéutica, seguida de la exégesis, el método praxeológico latinoamericano y el método histórico-crítico, ratificando que el método hermenéutico se sigue considerando una matriz de comprensión lógica en la investigación teológica. Con respecto a las técnicas se presentó un panorama variado, con investigaciones que mezclan o superponen técnicas correspondientes a distintos enfoques y métodos, aunque la de mayor empleo sigue siendo la reflexión hermenéutica, seguida por el análisis semántico, el análisis histórico-gramatical y la narración.

La ponderación de los métodos y técnicas encontrados en los trabajos consultados se hizo bajo ciertos criterios de clasificación. En cuanto al tipo de estudios sistematizados, la mayoría (30,8 %) fueron trabajos de grado,

seguido de artículos de reflexión (26,1 %), artículos de investigación (20,1 %) y tesis de maestría (16,7 %). Los países con mayor número de publicaciones fueron Colombia (45,7 %), Chile (21,6 %), Perú (12,2 %), Argentina (10,2 %) y México (8,4 %). El mismo orden se mantiene al considerar la nacionalidad de los autores. Asimismo, el año de estudio con mayor número de trabajos presentados fue 2018 (55 %), disminuyendo las publicaciones para 2019 (42,8 %).

En relación con el enfoque investigativo preferido, este fue el cualitativo (87,1 %). La baja proporción de estudios mixtos (0,5 %) muestra la timidez que aún existe entre los investigadores teológicos por el uso de este enfoque. La mayor parte de los estudios se hicieron con métodos teológicos (61,2 %), seguidos de métodos netamente sociales (20,6 %) o documentales (18,2 %). Las publicaciones, casi todas cualitativas, pertenecen en su mayoría a universidades católicas (78,6 %), el resto (21,4 %) a universidades adventistas, donde sí se observó un uso igualitario de métodos cualitativos y cuantitativos.

Puede concluirse que el análisis cuantitativo evidenció la preferencia de los investigadores por los métodos teológicos hermenéuticos, comenzando a observarse un uso creciente, pero aún tímido de métodos de investigación sociales, especialmente de tipo cualitativo, incluso como única metodología empleada, que pueden irse incorporando como herramientas que favorezcan estudios que den un carácter más científico a la teología, recomendando la realización de investigaciones con enfoque mixto para permitir una mayor amplitud en el uso de las técnicas.

Declaración de contribución de autoría

Juan Felipe Cardozo Ramírez realizó la planeación, ejecución y sistematización de la investigación; Jonathan Andrés Rúa Penagos estuvo encargado de la administración, supervisión y asesoría de todo el proceso. Ambos autores contribuyeron con la redacción, discusión, revisión y aprobación del manuscrito final.

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

- Ayala, K. (2013). *Tendencia metodológico-teológica en los trabajos de grado de la Licenciatura en Ciencias Religiosas virtual de la Pontificia Universidad Javeriana* [Trabajo de grado, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá]. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/10157?show=full>
- Azcuy, V. (2016). La entrevista en el estudio teológico de la espiritualidad: Presupuestos epistemológicos, investigación cualitativa y aportes de una técnica. *Teología*, (121), 73-98. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/7309>
- Bacher, C. (2011). Teología pastoral inter loci: Una disciplina teológica ante el aporte de las experiencias creyentes en escenarios sociales contemporáneos. *Revista Teología*, Tomo XLVII, (106), 385-411. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/6698/1/teologia-pastoral-inter-loci.pdf>
- Bacher, C. (2017). Aportes de la investigación-acción participativa a una teología de los signos de los tiempos en América Latina. *Theologica Xaveriana*, 67(184), 309-332. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-184.aiptst>
- Cantero, L. (2004). *Marco general para la investigación teológica*. Institutos Biblia.

- Carbonelli, M., Cruz, J. e Irrazábal, G. (2011). *Introducción al conocimiento científico y a la metodología de la investigación*. Universidad Nacional Arturo Jauretche.
- Carbullanca, C. (2018). Las ciencias de la religión y teología: Cuestiones epistemológicas. *PalabrayRazón* (13), 109-117. <https://revistaschilenas.uchile.cl/handle/2250/98787>
- Centeno, J. y De la Garza, D. (2014). Observación. En: Sáenz, K. y Tamez, G. (Comps.), *Métodos y técnicas cualitativas y cuantitativas aplicables a la investigación en ciencias sociales* (pp. 204-220). Tirant Humanidades. http://eprints.uanl.mx/13416/1/2014_LIBRO%20Metodos%20y%20tecnicas_Aplicacion%20del%20metodo%20pag499_515.pdf
- Cerda, C. (2019). Las potencialidades de la Teología Empírica para el desarrollo de una teología en diálogo con la experiencia religiosa actual. *Teología y Vida*, 60(3), 367-394. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492019000300367>
- Cortés, A., Trejos, R. y Segredas, L. (2019). Teología y ciencias sociales: El aporte de Juan Luis Segundo. *Rev. Rupturas*, 9(2), 63-85. <http://dx.doi.org/10.22458/rr.v9i2.2523>
- Coy, E., Navarrete, C., López, D. y Bonilla, J. (2007). *Sistematización de la experiencia de investigación en la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura sede Bogotá, entre 1999 y 2004*. Universidad San Buenaventura.
- Del Fresno, M. (2011). *Netnografía. Investigación, análisis e intervención social online*. Universitat Oberta de Catalunya, Editorial UOC.
- Galvis, S. (2018). La Fenomenología Hermenéutica en Investigación: A propósito de un estudio sobre Reflexión Pedagógica desde las Parábolas. *Cuadernos de teología*, X(1), 94-111. <http://dx.doi.org/10.22199/s07198175.2018.0001.00005>

- García, B., Morales, S. y Pulido, H. (2018). Trabajo de campo y técnicas de recolección de información. En: Montoya, P. y Cogollo, S. (2018). *Situaciones y retos de la Investigación en Latinoamérica*, (pp. 77-87). Editorial Universidad Católica Luis Amigó.
- Giraldo, J. (1977). *La Teología frente a otra concepción del conocer* (1ra. Ed.). Editorial Códice Ltda.
- Gómez, C. y De León, E. (2014). Método Comparativo. En: Sáenz, K. y Tamez, G. (Comps.), *Métodos y técnicas cualitativas y cuantitativas aplicables a la investigación en ciencias sociales* (pp. 224-251). Tirant Humanidades. http://eprints.uanl.mx/13416/1/2014_LIBRO%20Metodos%20y%20tecnicas_Aplicacion%20del%20metodo%20pag499_515.pdf
- González, E. (2008). La didáctica en los métodos de la teología. *Magistro*, 2(4), 45-59. <https://repository.usta.edu.co/handle/11634/7480?show=full>
- Hermans, C. y Schoeman, W. (2015). The utility of practical theology: mapping the domain, goals, strategies and criteria of practical theological research. *Acta Theologica*, Suppl, (22), 8-25. <http://dx.doi.org/10.4314/actat.v21i1.3s>
- Hinojosa, A. y Rodríguez, R. (2014). La encuesta. En Sáenz, K. y Tamez, G. (Comps.), *Métodos y técnicas cualitativas y cuantitativas aplicables a la investigación en ciencias sociales* (pp.183-201). Tirant Humanidades.
- Jara, O. (2018). *La sistematización de experiencias: práctica y teoría para otros mundos políticos* (1ra. Ed.). Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano-CINDE.
- Juliao, C. (2011). *El enfoque praxeológico* (1ra. Ed.). Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO.
- Krüger, R., Croatto, S. y Míguez, N. (1996). *Métodos exegeticos*. Publicaciones Educab.

- Londoño, L. y Marín, J. (2002). Metodología de la investigación holística. Una propuesta integradora desde las sociedades fragmentadas. *Uni-pluri/versidad*, 2(3), 22-23. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/unip/article/view/12229/11094>
- Loneragan, B. (2001) *Método en Teología*. Ediciones Sígueme.
- López, A. (2014). Aproximación a la Investigación Científica. En Sáenz, K. y Tamez, G. (Comps.), *Métodos y técnicas cualitativas y cuantitativas aplicables a la investigación en ciencias sociales* (pp. 25-40). Tirant Humanidades. http://eprints.uanl.mx/13416/1/2014_LIBRO%20Metodos%20y%20tecnicas_Aplicacion%20del%20metodo%20pag499_515.pdf
- Mejía, I. (2004). Modelos de investigación en el ámbito de la producción teológica. *Theologica Xaveriana*, (151), 543-584. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20196>
- Nateras, M. (2005). La importancia del método en la investigación. *Espacios Públicos*, 8(15), 277-285. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67681519>
- Ortiz, A. (2015). *Enfoques y métodos de investigación en las ciencias sociales*. Ediciones de la U.
- Porto, L. y Ruíz, J. (2014). Los grupos de discusión. En Sáenz, K. y Tamez, G. (Comps.), *Métodos y técnicas cualitativas y cuantitativas aplicables a la investigación en ciencias sociales* (pp. 254-271). Tirant Humanidades. http://eprints.uanl.mx/13416/1/2014_LIBRO%20Metodos%20y%20tecnicas_Aplicacion%20del%20metodo%20pag499_515.pdf
- Quiroz, A., Velásquez, A., García, B. y González, S. (2002). *Técnicas Interactivas para la investigación social cualitativa*. Pontificia Universidad Javeriana Cali. http://proyectos.javerianacali.edu.co/cursos_virtuales/posgrado/maestria_asesoria_familiar/proyectos_I/m%C3%B3dulo%202/Tecnicas%20Interactivas%20-%20Quiroz.pdf
- Ramírez, L., Arcila, A., Buriticá, L. y Castrillón, J. (2004). *Paradigmas y modelos de Investigación* (2na Ed.). Fundación Universitaria Luis Amigó.

- Ruíz, O. (2003). Teología India, una reflexión cristiana desde la sabiduría indígena. *Theologica Xaveriana*, 145, 113-143. <https://www.redalyc.org/pdf/1910/191017946009.pdf>
- Sáenz, K. y Téllez, M. (2014). La entrevista en profundidad. En: Sáenz, K. y Tamez, G. (Comps.), *Métodos y técnicas cualitativas y cuantitativas aplicables a la investigación en ciencias sociales* (pp. 171-182). Tirant Humanidades. http://eprints.uanl.mx/13416/1/2014_LIBRO%20Metodos%20y%20tecnicas_Aplicacion%20del%20metodo%20pag499_515.pdf
- Saldaña, J. (2019). *¿Qué es y desde dónde se hace la Teología? Preguntas antiguas y respuestas siempre nuevas* [Trabajo de grado, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá]. <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/45515/TG-JSP-2019.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Scannone, J. (2015). La teología argentina del pueblo. *Gregorianum*, 96(1), 9-24.
- Scannone, J. (2016). Vientos nuevos del Sud: La teología argentina del pueblo y el Papa Francisco. *Revista Pistis & Praxis: Teología e Pastoral*, 8(3), 585-611. <https://www.redalyc.org/pdf/4497/449755227006.pdf>
- Schickendantz, C. (2017). La naturaleza teológica del momento inductivo. En tiempos de diversidad, pluralismo y alteridad cultural. *Veritas* (38), 99-120. <https://www.redalyc.org/pdf/2911/291153712005.pdf>
- Suárez, Y. (2006). *Estado del arte de los trabajos de grado de la Facultad de Teología durante el periodo de 1999 a 2004 dentro de la investigación institucional: Sistematización de la experiencia de investigación en la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura sede Bogotá* [Trabajo de grado, Universidad de San Buenaventura de Bogotá]. <https://bibliotecadigital.usb.edu.co/entities/publication/a03b25cb-a974-42b0-9dc4-021f9e884056>
- Tamayo, M. (1990). *Módulo 5. El Proyecto de Investigación. (Serie Aprender a Investigar)*. ICFES.

- Tomichá, R. Teologías de la liberación indígenas: balance y tareas pendientes. *Horizonte, Belo Horizonte*, 11(32), 1777-1800. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/6377>
- Toro, I. (2017). La Bibliometría y las publicaciones en Teología. *Cuestiones Teológicas*, 44(102), 229-239. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/145>
- Triana, J. (2012). Nuevos aprendizajes. Ejemplos de lectura praxeológica de la Biblia. *Polisemia*, (14), 110-121. <https://revistas.uniminuto.edu/index.php/POLI/article/view/1136>
- Trujillo, C., Naranjo, M., Lomas, K. y Merlo, M. (2019). *Investigación Cualitativa. Epistemología, métodos cualitativos, ejemplos prácticos, entrevistas a profundidad* (1ra Ed.). Editorial Universidad Técnica del Norte.
- Vásquez, R. y Rivera, P. (2014). Los métodos tradicionales aplicados a las Ciencias Sociales. En: Sáenz, K. y Tamez, G. (Comps.), *Métodos y técnicas cualitativas y cuantitativas aplicables a la investigación en ciencias sociales* (pp. 98-110). Tirant Humanidades. http://eprints.uanl.mx/13416/1/2014_LIBRO%20Metodos%20y%20tecnicas_Aplicacion%20del%20metodo%20pag499_515.pdf
- Vélez, O. (2005). Teología y métodos. *Theologica Xaveriana* (153), 29-52. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20121>
- Vélez, O. (2008). *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Vélez, O. (2017). El quehacer teológico y el método de investigación acción participativa: Una reflexión metodológica. *Theologica Xaveriana*, 67(183), 87-208. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.qtmiap>
- Weber, N. (2009). *Manual de Investigación Teológica*. Editorial Vida.

EL CUERPO HUMANO EN EL “MONISMO ESTRUCTURISTA DINAMICISTA” DE LAÍN ENTRALGO: APORTES PARA UN DIÁLOGO CON EL TRANSHUMANISMO TECNOCIENTÍFICO^a

The human body in Laín Entralgo’s “dynamicist structurist monism”: contributions for a dialogue with technoscientific transhumanism

Artículo de reflexión derivado investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4194>

Recibido: diciembre 1 de 2021. Aceptado: mayo 6 de 2022. Publicado: julio 7 de 2022

*Jonny Alexander García Echeverri**
*Conrado Giraldo Zuluaga***

Resumen

La presente reflexión tiene por objetivo central aportar, desde la teoría científico-filosófica sobre el cuerpo humano construida por Pedro Laín Entralgo, una propuesta antropológica que posibilite el diálogo con el transhumanismo tecnocientífico. A nivel metodológico, el texto se ha estructurado en dos

^a Este artículo es resultado del proyecto doctoral titulado “Humanismo y nuevas tecnologías: pensar lo humano como naturaleza y/o artificialidad”, vinculado al grupo de investigación “Humanitas” de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia.

* Doctor en filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor asociado de la facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Líder del grupo Humanitas. Correo electrónico: agarcia@uco.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4273-9917>.

** Doctor en filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Profesor titular de la Facultad de Filosofía de la misma Universidad. Pertenece al grupo Epimeleia. Correo electrónico: conrado.giraldo@upb.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1885-9158>.

momentos. En el primero, se hace una revisión de la situación (*sitius*) del cuerpo de cara al *transhumanismo info*, para luego, en un segundo momento, aportar (*locus*), desde la obra lainiana, una concepción antropológica integral. Se espera que, al pensar la materia desde un dinamismo estructural que hace de la realidad corpórea una unidad psico-orgánica capaz de decir “yo” (persona), se pueda establecer un cuestionamiento profundo a la concepción antropológica propuesta por el *transhumanismo info*, para la cual, el cuerpo orgánico es materia inútil de la que es necesario liberarse para superar los límites de la biología.

Palabras clave

Antropología; Cuerpo; Dinamismo; Estructura; Materia; Realidad; Transhumanismo.

Abstract

The present reflection has as its central objective: to contribute, from the scientific-philosophical theory on the human body constructed by Pedro Laín Entralgo, an anthropological proposal that enables dialogue with technoscientific transhumanism. At the methodological level, the text is structured in two moments. In the first, a review of the situation (*sitius*) of the body in the face of *info transhumanism* is made, in order to then, in a second moment, contribute (*locus*), from the work of Lain Entralgo, an integral anthropological conception. It is hoped that, by thinking matter from a structural dynamism that makes the corporeal reality a psycho-organic unit capable of saying “I” (person), it will be possible to establish a profound questioning of the anthropological conception proposed by *info transhumanism*, for which the organic body is useless matter from which it is necessary to free oneself in order to overcome the limits of biology.

Keywords

Anthropology; Body; Dynamism; Structure; Matter; Reality; Transhumanism.

Introducción

La construcción de una visión unitaria del ser humano se constituye en un problema fundamental para la antropología filosófica a inicios del siglo XX con la publicación de los estudios antropológicos de Max Scheler, entre los cuales cabe destacar el ensayo titulado *Sobre la idea del hombre*, cuya primera versión, según narra el mismo autor, aparecerá en la revista *Summa* en 1918 (Scheler, 1970). Luego de ello, en 1929, aparecerá la publicación de la conferencia (presentada inicialmente con el título *El puesto singular del hombre*) realizada por el filósofo alemán en Darmstadt en abril de 1927, bajo el título *El puesto del hombre en el cosmos*. Dicha obra abrirá el paso a una disciplina filosófica que, en palabras de Francisco Romero, se ocupará de un modo nuevo por la pregunta sobre el hombre, exigirá con urgencia mayores aclaraciones y planteará los problemas en términos más precisos y concluyentes (Romero, 1961).

Tras la muerte de Max Scheler en 1928, el pensador alemán dejó a la antropología filosófica unas tareas¹ a desarrollar: construir una *idea unitaria del hombre* a partir de la integración de las antropologías científicas, filosóficas y teológicas²; dilucidar *la esencia del hombre* en relación con el animal y la planta, e intentar aclarar si la diferencia entre seres humanos y el resto de los seres vivos “es de grado o esencia” (Scheler, 1970, p. 24); en palabras de Carlos Beorlegui (2019), si “es cuantitativa o cualitativa” (p. 80).

Acoger de un modo serio dichos planteamientos, posibilita, según Beorlegui (2004), una identidad propia a la antropología filosófica; no hay tarea más urgente para quien desee acercarse a la antropología que la delimitación de su estatuto epistemológico, mediante el cual la pregunta por el ser humano pueda ser abordada dentro de un campo de reflexión propio. Pero, aunque la búsqueda de identidad de la antropología filosófica sea necesaria, la fascinación

¹ Cortés afirma que en la obra de Scheler se plantea programáticamente el objeto de la antropología filosófica desde tres consideraciones: 1). El cuestionamiento de la vida misma del hombre desde su capacidad para abrirse al mundo, de comprender aquellos fenómenos que son exteriores a él y que terminan conformando su existencia; 2). Cuestionar si es legítimo decir que los hombres ocupan una especie de “puesto singular” en el cosmos, si ellos son superiores a los demás entes que habitan en el mundo y 3). La posibilidad de transformar la vida que ofrece la antropología filosófica a quien se adentre en sus preguntas (2013, pp. 17-18).

² Una vía alterna la formuló Javier San Martín, para quien la antropología filosófica no es una “antropología integral” y, por lo tanto, se requiere, para lograr una articulación positiva entre filosofía y ciencias, partir de una antropología general (1988, p. 73).

por el saber tecnocientífico (Beorlegui, 2019) ha causado un malestar en nuestros días. La continua tendencia a confundir la realidad humana con datos científicos está ocupando un lugar central en las reflexiones académicas. En palabras de Antonio Diéguez (2017), el discurso sobre las nuevas tecnologías (transhumanismo) se convierte hoy en la utopía del momento o en “la filosofía de moda” (p. 20).

Esta nueva utopía, la transhumanista, tiene la pretensión de construir un futuro no biológico para el ser humano. En adelante, *sapiens* será un robot o androide; sin cuerpo, su historia tiende a disolverse. En otras palabras, parece que el ideal de unidad que buscaba Scheler (1970) en el siglo XX empieza a disolverse. Las ciencias entran de nuevo en rivalidad, la tecnología parece reclamar el lugar de la ciencia; mientras que la imaginación humana no se contenta con rememorar sus sueños más antiguos (inmortalidad, juventud y felicidad eterna), sino que, al contrario, desea que la tecnociencia concrete los deseos humanos: ser como dioses. El siglo XXI trae sus propios apuros, entre ellos, el de la fracturación de la unidad humana. Si a finales del siglo XX la antropología se encaminaba hacia una antropología integral (Husserl, Scheler, Merleau-Ponty, Zubiri, Laín), a inicios del nuevo siglo se pide eliminar el cuerpo humano de todo proyecto futuro, con lo cual se destruye el propósito al que se encaminó la antropología filosófica en sus comienzos.

En consideración a lo dicho, el objetivo del presente texto no es, de modo alguno, afirmar que el cuerpo humano debe ser preservado de todo intento de mejoramiento. Los autores del texto no se anclan a posiciones partidarias, no son *bioconservadores* ni *bioprogresistas*. En cambio, se propone construir un diálogo entre el “transhumanismo tecnocientífico” en su vertiente *info* y el “monismo estructuralista dinámico” de Laín Entralgo, a fin de valorar los aportes dados sobre el cuerpo en la obra del médico español.

Habrà por lo tanto que esforzarse por presentar una posición consecuente con los problemas, retos y propuestas que vienen realizándose en la actualidad. Para hacerlo, el presente artículo se estructurará en dos momentos. En el primero, se aborda el *sitius* del cuerpo en las nuevas tecnologías (NBIC), en el segundo el *locus* del cuerpo de la antropología lainiana. La propuesta aquí

construida encuentra su fundamento en el planteamiento filosófico zubiriano, el cual es también acogido por Laín. En su obra *Sobre el hombre*, Zubiri (1998) afirma: “El *situs* se halla fundado sobre el *locus*: no hay situación sin colocación” (p. 11). Sobre dicha expresión, deberá prestar una particular atención el lector, a fin de reconocer el carácter de la antropología integral, en la que el ser humano es, como lo expresa Laín Entralgo (1991), agente, actor y autor de su vida.

El *situs* hace referencia a las acciones tecnocientíficas que se están implementando sobre el cuerpo a través del uso de fármacos, nanotecnología y otras prácticas más. En dicho apartado se revisa la situación (circunstancia) que se viene desenlazando en torno a la corporeidad humana. El *locus* debe identificarse como el modo en que el ser humano se hace cargo de la situación que le circunda. Para la antropología filosófica propuesta por Ortega y Gasset, Zubiri y Laín, el ser humano no está determinado por el medio, sino que, al contrario del resto de los animales, los cuales dependen de sus estímulos (Laín, 1991), el ser humano se hace cargo del *situs* con su actuar, se coloca frente a ellas, distanciándose (independencia) y haciéndolas “de suyo”, apropiándose humanamente de ellas. En otras palabras, la vía que procura este escrito afirma que es enfrentándose a sus circunstancias como el ser humano puede ir apropiándose de ellas, dar una respuesta personal.

El *situs* del cuerpo en el contexto de las nuevas tecnologías

El situs se halla fundado sobre el locus: no hay situación sin colocación.

—Xavier Zubiri, *Sobre el hombre*.

El cuerpo humano se sitúa en el siglo XXI entre los límites impuestos por las propuestas transhumanistas. Algunos pensadores como Moravec (1993) y Kurzweil (2012), convocan a eliminar o superar la realidad biológica. Para el primero, el cuerpo es un recipiente insignificante que no posibilita a la mente una liberación y expansión de su información. Para el segundo, el cuerpo está

constituido “de materia tonta”, la cual deberá ser superada con el uso de la tecnología. Dichas tesis serán a continuación argumentadas, a fin de ofrecer un diálogo con el “monismo estructurista dinamicista” de Laín Entralgo.

Antes de fundamentar dicha propuesta, es importante hacer dos consideraciones. La primera está direccionada a la diferenciación categórica entre transhumanismo y poshumanismo. El transhumanismo es, en palabras de Robert Ranisch y Stefan Sorgner (2014), una posición que afirma la transformación radical de las capacidades biológicas por medio de las tecnologías. A estas transformaciones se les denomina “human enhancement” o “augmentation” (p. 8). Sin embargo, hay un elemento más que debe mencionarse, para Diéguez, el transhumanismo es un esfuerzo por sustituir “el cuerpo biológico por uno mecánico” (2021, p. 20).

Por su parte, el poshumanismo se presenta como un punto de llegada, es una radicalización de los ideales transhumanistas y su búsqueda se direcciona a la creación de una especie superior a la humana. Así lo comprenden Ranisch y Sorgner (2014), al afirmar: “the posthuman as a new biological species, a cybernetic organism, or even a digital, disembodied [*sic*] entity” (p. 8). Sin embargo, hay una consideración que debe hacerse: el transhumanismo es un vínculo o transición entre lo humano y lo poshumano (Ranisch y Sorgner, 2014). En dicho sentido, mientras el transhumanismo busca “mejorar” al ser humano, el poshumanismo intenta reemplazarlo.

Una segunda consideración se direcciona a la delimitación del campo de estudio y los autores que se abordarán. Para hacerlo, es importante resaltar la diferenciación construida por Diéguez (2017) en su obra entre *transhumanismo cultural* y el *transhumanismo tecnocientífico*. El primero es de tipo filosófico, recoge la crítica que autores como Foucault, Deleuze y Derrida hacen de la concepción de ser humano que se tiene, pero también se recopilan otros prototipos de estudios como el feminista, poscolonialista o ecologista radical (Diéguez, 2017). El segundo, denominado *transhumanismo tecnocientífico*, reúne en sí dos vertientes: la informática y la biológica.

La vertiente tecnocientífica (Diéguez, 2017), *info* (Marcos, 2018) o informática (Beorlegui, 2019) es la más conocida; a la que tienen mayor acceso los lectores sobre el tema. Está inspirada en obras como: *La máquina de las emociones* (2006) de Marvin Minsky; *El hombre mecánico* (1993) de Hans Moravec; *La era de las máquinas espirituales* (1998), *La singularidad está cerca* (2012) y *Cómo crear una mente* (2012) de Raymond Kurzweil. Dichos autores están sumergidos en el campo de la ingeniería, la Inteligencia Artificial, la robótica, la ingeniería de *software* (Diéguez, 2017), quienes presuponen que el cuerpo biológico funciona como un prototipo de *hardware* y la mente humana como un *software*.

Dicho esto, es hora de presentar la concepción de cuerpo de Moravec y Kurzweil, pero también sus propuestas tecnológicas de cara a la corporeidad. En su obra *El hombre mecánico*, Hans Moravec (1993) construye su idea de ser humano a partir de una contraposición entre biología y cultura. Para este autor, la evolución biológica resulta “intrascendente” (p. X) de cara a la evolución cultural “irresistible” (p. X). Para este pensador, no cabe duda de que es la cultura, con sus grandes aportes (imprenta, revolución industrial) en la historia de la humanidad, el fundamento explicativo de lo humano.

Dicha tesis conduce a Moravec a realizar una afirmación que merece ser interrogada: “No es difícil imaginar al pensamiento humano liberado de la esclavitud del cuerpo mortal” (p. XIII). Para hacer esto posible, Moravec formula una acción tecnológica concreta: transferir a través de un ordenador aquello que las religiones llaman alma (para él mente), en “forma de programa y de datos sacados de la memoria de la máquina” (p. XIII). Su propuesta, en concreto, consiste en transferir o “transmigrar” (p. 126) los datos de la mente de un cuerpo biológico a uno tecnológico.

La propuesta de Moravec se centra en su comprensión antropológica: el ser humano es información, cultura. Esto da pie a que no encuentre ninguna limitación para afirmar que cuerpo y mente son dos realidades distintas que pueden separarse. De hecho, se cuestiona de cara a la transmigración de los datos: “¿acaso nuestras mentes donde nació la cultura se perderán? Es posible

que no” (p. XIII). Dicha forma de entender lo humano deberá ser interrogada a partir de una propuesta antropológica unitaria: ¿de dónde proviene la inteligencia, la conciencia del ser humano?

En esa misma dirección se coloca Raymond Kurzweil (2012). El ingeniero de Google tiene una concepción negativa de la corporeidad. Hablando de ella, afirma: “En cualquier caso, la materia “tonta” y los mecanismos del universo serán transformados en formas de inteligencia exquisitamente sublimes (...) Este es el destino último de la Singularidad y del universo” (p. 23). De nuevo, hay una dificultad a la hora de pensar la corporeidad humana. Al parecer, Kurzweil no encuentra esperanza en la biología, por ello postula la evolución tecnológica como la estrategia que abre paso a una nueva época. La hibridación entre cuerpo y máquina es un paso seguro hacia una época que él denomina “Singularidad”. Sin embargo, habría que cuestionarle su definición de corporeidad: ¿realmente es el cuerpo humano una realidad constituida por una materia “tonta”?

Los *bioprogresistas* sustentan que el ser humano es un ser “cultural”, que nunca ha poseído una “naturaleza humana” (una esencia, una realidad que lo define, de la cual no puede disponerse) que le otorgue cierta dignidad (Diéguez, 2017). Se trata del viejo problema antropológico entre naturaleza/cultura. La antropología formulada por la tecnociencia enfrenta al hombre a nuevas formas de dualismo, a un monismo reduccionista: somos máquinas; el ser humano es información (Moravec, 1993); su estructura biológica se asemeja a la de una computadora (Kurzweil, 2012). La afirmación de que el ser humano es solo cultura conduce al nuevo siglo a un desprecio por el cuerpo en el que la biología es definida como “obsoleta”. La comparación indebida que se viene haciendo entre humanos-máquinas: cerebro-*software* y cuerpo-*hardware* está reduciendo el saber antropológico a informática.

En suma, la afirmación de la cultura y el argumento de que el ser humano es un algoritmo de información (Moravec, 1993), está conduciendo a una naturalización y tecnologización de la existencia humana (Conill, 2019). Para Alfredo Marcos (2018), la negación de la naturaleza humana conlleva a un problema fundamental, afirma: “si la naturaleza humana es plenamente

natural, entonces es técnicamente disponible, y si la naturaleza humana simplemente no existe, entonces tenemos la tarea de inventarla técnicamente” (p. 111; Marcos y Pérez, 2018, p. 36). De este modo, Marcos aclara un problema central: el cuerpo termina siendo un reducto del discurso informático para convertirse en una realidad manipulable.

La pretendida liberación del cuerpo culmina siendo una nueva esclavitud (Gracia, 2010). El deseo de no tener límites biológicos impone nuevos límites: los de la tecnologización o deshumanización de la existencia. El ser humano deambula de los límites impuestos por el azar, por la biología, a los límites impuestos por la informática, por la tecnologización de la vida. Abandona la vulnerabilidad biológica para transformarse en un riesgo tecnológico, *sapiens* será ahora *hackeado*. Este discurso se debe, en palabras de Beorlegui, al predominio de un naturalismo reduccionista que afecta e interroga “nuestra identidad humana” (2019, p. 11). ¿Cómo afrontar estos nuevos retos? ¿Cómo pensar al ser humano ante la tensión generada por las nuevas tecnologías? ¿Qué es el ser humano: naturaleza y/o artificialidad? ¿Cómo se situará el hombre frente a la artificialidad que él mismo ha creado y que ya no es capaz de contener?³ De esto hay que hacerse cargo.

El *locus* del cuerpo en la antropología lainiana

La situación del cuerpo de cara a las nuevas tecnologías será ahora enfrentada. De modo específico, habrá que interrogar a Moravec si la “mente” entendida como información puede ser “transferida a una máquina”; y a Kurzweil, sobre la pertinencia de su afirmación: la corporeidad es “materia tonta”. Para hacerlo, se presentará la teoría del cuerpo aportada por Laín Entralgo, desde la cual la corporeidad es presentada como estructura dinámica, abierta y personal.

Antes de sumergirse en el proyecto antropológico formulado por el médico español, hay que hacer algunos comentarios. El primero se direcciona a una anotación desde el interior de su obra. En *Qué es el hombre. Evolución y*

³ Marias es el pensador que reconoce la incapacidad que posee el hombre del siglo xx para hacerle frente a los desarrollos técnicos creados por él mismo. Afirma: “está en la creencia de que el alcance de la técnica es indefinido e imprevisible; es decir, que con la técnica lo puede ‘todo’, pero que con lo que no puede es con la técnica”. (1947, p. 42).

sentido de la vida (Laín, 1999), el mismo autor distingue entre el saber penúltimo y el saber último. El saber penúltimo es el que puede otorgar la ciencia, el saber cierto, que brota de lo empírico; el saber último no es empírico, brota de las creencias, de la reflexión, de las “tesis últimas e inciertas, pero razonables y razonadas” (p. 225). Por dar un ejemplo, la enseñanza filosófica de Xavier Zubiri debe considerarse como un saber penúltimo. Lo es, porque, aunque resulta razonable y convincente la teoría zubiriana sobre el hombre, esta no da una respuesta última al interrogante que provoca en el individuo concreto, llámese Juan o Carlos, la pregunta por el ser (¿qué soy?, ¿quién soy?).

Para Laín (1999), el saber penúltimo de Zubiri sobre el hombre es un aporte a la contemporaneidad, pero no es una respuesta definitiva. En esa misma medida, podrá afirmarse que el propio autor reconoce que su teoría sobre el hombre es solo una radicalización del planteamiento filosófico zubiriano, pero nunca la idea última de lo que es el hombre. No pretende el médico español decirlo todo, solo avanzar en su faena; decide enfrentar por sí mismo y desde su proyecto autobiográfico la pregunta por su ser. Muestra de ello es el cuestionamiento que él mismo hace de su propuesta al final de su obra: “¿en qué medida es saber cierto y penúltimo o saber último e incierto el contenido de las ideas antropológicas expuestas en las precedentes páginas?” (Laín, 1999, p. 224). Queda así declarado, no encontrará el científico, el filósofo o teólogo una respuesta empírica comprobada en su proyecto antropológico, solo una convicción razonable y razonada (Laín, 1999), sobre la que no puede obtenerse una demostración objetiva. Y más aún, no se convierte su concepción del cuerpo en la teoría antropológica por excelencia, de la cual no se podrá prescindirse en el tiempo venidero para un entendimiento y comprensión de lo humano. Quien lo asuma así, no podrá acercarse con claridad a la obra lainiana. Su trabajo académico es una invitación a asumir de un modo científico, filosófico y, sobre todo, autobiográfico la pregunta sobre la realidad humana.

Un segundo comentario se direcciona a su teoría sobre el cuerpo humano. Para algunos autores como Diego Gracia (2010) y Jesús Conill (2008) es evidente el aporte hecho por Laín a los estudios antropológicos sobre el cuerpo humano. Sin embargo, para otros autores como Juan Fernando Sellés (2014), su planteamiento sobre el cuerpo es reductivo, lo cual no resulta objetivo, ya

que la lectura del cuerpo construida por el médico español emerge de una “estructura dinámica” en la que lo orgánico y lo psíquico están profundamente unificados. Sin embargo, resulta claro que la teoría lainiana sobre el cuerpo no es conclusiva y, por ello, algunas cuestiones quedan abiertas. Aun así, se acepta el límite y por ello no busca decirse todo, tan solo, como lo expresa Paula Sibia (2009), “abrir grietas en la seguridad de lo ya pensado y atreverse a imaginar nuevas preguntas” (p. 15). Frente al planteamiento hecho por la tecnociencia, en el cual se declara al cuerpo como obsoleto, “conviene desconfiar: hacer como si nada fuese evidente y ensayar nuevas refutaciones o provocaciones” (Sibia, 2009, p. 15). Este camino ayudará al investigador a no aferrarse a verdades absolutas, a no sumergirse en la parálisis a la que somete el transhumanismo con su *solucionismo*. En otras palabras, por extraño que parezca, el ser humano debe reflexionar a mayor profundidad sobre los bienes-males (Echeverría, 2007) que trae consigo una ciencia que solo ofrece perfección.

En conexión con lo expresado, la presente investigación no se interesa en proyectar una visión catastrófica sobre la tecnología; ni en considerar al cuerpo como una sustancia fija e inmóvil. Si la dificultad central radica en la interpretación hecha por la tecnociencia sobre categorías como realidad, naturaleza y corporeidad, habrá que cuestionar su visión de mundo y hombre, no simplemente las innovaciones tecnológicas. El ejemplo establecido por Conill (2019) en su obra puede ser aclaratorio. El pensador afirmaba: “Igual que Ortega dijo con acierto que 'lo que no ha fracasado de la física es la física', en un sentido parecido cabe añadir hoy en día que lo que no ha fracasado de la técnica es la técnica” (p. 13).

El cuerpo en la antropología lainiana: estructura y dinamismo. Un interrogante al transhumanismo tecnocientífico

En el contexto del siglo XXI, una de las preguntas de mayor importancia, es esta: ¿Qué es el cuerpo? Sin embargo, parece que algunos científicos y filósofos, al decantarse por una definición, materia orgánica inútil, azar y animalidad, a lo sumo, una máquina automatizable, han abandonado dicho interrogante. Incluso

algunos representantes de los nuevos movimientos que surgen en torno a la tecnología se atreven a reflexionar sobre algunas expresiones comunes, como, por ejemplo: “se me ha agotado la batería”, “estoy desconectado”, entre otras más, para afirmar la tecnologización de la existencia o la posibilidad de mecanizar la corporeidad. Frente a dicho contexto social e histórico, la filosofía debe interrogarse de modo profundo sobre el cuerpo, preguntarse *qué* y *quién*⁴ es.

Tal fue la pregunta que ocupó la vida de Laín. Fue un interrogante que trascendió su labor como médico y que supo integrar con la filosofía. Según Sellés (2014), su concepción sobre el cuerpo debe ser acogida en su obra desde dos periodos distintos. El primer periodo se corresponde con una concepción antropológica de carácter dualista y, el segundo, con una visión monista o “corporalista” (p. 8), denominada por el propio Laín como una antropología “del dinamismo cósmico” (1999, p. 183).

Con relación a la concepción dualista, dicho periodo abarca de 1952 a 1978. Etapa de la vida intelectual de Laín en la que, según Gracia (2010), se inician los estudios sobre antropología filosófica (de 1956 a 1970). Este primer periodo de la antropología lainiana está marcado por el pensamiento aristotélico tomista, en el cual el ser humano es expresado como una unidad entre cuerpo y alma, pero a su vez, el alma se entiende como “la dimensión principal, activa y subsistente, mientras que el cuerpo era la secundaria, pasiva y perecedera” (Sellés, 2014, p. 11). En este periodo no conviene detenerse ahora, pero podrá ser material de investigaciones futuras; por el momento, se hace importante exponer, de modo sintético, la propuesta final que sobre el cuerpo ha desarrollado el médico español, a la cual él mismo ha denominado *monismo estructurista dinamicista* (Laín, 1999).

El segundo periodo inicia, en palabras de Sellés (2014), con un punto de inflexión. A partir de 1989, con la obra *El cuerpo humano. Teoría actual*, Laín inicia la defensa de un *monismo corporalista* (Sellés, 2014), en el que, tanto el alma como la separación entre cuerpo y alma se hacen inviables. Por esta

⁴ En la antropología lainiana el cuerpo es organicidad y personeidad (concepto zubiriano); por ello, el ser humano es el resultado de un proceso dinámico, estructural, que hace de su corporeidad “materia organizada humana” o “materia personal” (Laín, 1989, p. 188).

razón, el médico español afirmará: “Sepulto o incinerado, mi cuerpo se descompondrá en sus moléculas, y estas se incorporarán al ingente proceso de la evolución cósmica” (1989, p. 332). A partir del 89, Laín cuestiona la teoría de que, tras el final de la vida, muere el cuerpo y no el alma; ya que esta subsiste de “forma separada” (p. 332). Es más, debido al influjo de la propuesta construida por Zubiri (1962) en *Estructura dinámica de la realidad*, evitará el uso de la palabra alma. Por ello, en su obra *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, testificará que, en el hombre, todas “las acciones son a la vez somáticas y psíquicas” (Laín, 1991, p. 179). Esta visión antropológica marca una ruptura decisiva con su anterior concepción; a partir de dicho momento dará paso a una teoría estructurista del cuerpo humano (Laín, 1999).

Bajo esta interpretación de su antropología, hay que acceder ahora a sus ideas (teoría), pero también a sus creencias sobre lo corpóreo. Hay que intentar develar el significado de la corporeidad, interrogarse qué es el cuerpo en tanto estructura dinámica y cómo dicha comprensión de lo humano es un aporte representativo para el siglo XXI. Esto ayudará a concentrarse en la comprensión final que tuvo el pensador español sobre el cuerpo y posibilitará, asimismo, una delimitación temática de la investigación que ayude a alcanzar el objetivo que se propone en el escrito: construir un diálogo entre el “transhumanismo tecnocientífico” en su vertiente *info* y el “monismo estructurista dinamicista” de Laín Entralgo, a fin de valorar los aportes dados sobre el cuerpo en la obra del médico español

Para hacerlo, es importante comprender el contexto del cual emerge su teoría: la filosofía zubiriana. Xavier Zubiri es el pensador que influyó de manera amplia en su idea sobre el hombre. De modo directo, obras como *Sobre la esencia* (1962), *Sobre la realidad* (1966) y *Estructura Dinámica de la Realidad* (1968), son los textos que iluminarán a Laín para construir su cavilación sobre el cuerpo. Para Diego Gracia (2010), *Estructura Dinámica de la Realidad* (1968) es un texto especialmente relevante, ya que ayuda a entender el último proyecto intelectual de Laín (1980-2001), convirtiéndose, de este modo, en un dato imprescindible para “reconstruir un poco su prehistoria” (p. 639).

En 1991, con la obra *Cuerpo y alma*, Laín construirá su concepción estructurista sobre el cuerpo humano, allí desarrolla su teoría a partir de los fundamentos teóricos de la filosofía zubiriana y de la ciencia del siglo XIX. Iniciará por abordar dos conceptos: materia y estructura. Ambas categorías están, no solo conceptualmente relacionadas, sino también físicamente implicadas, ya que: “la materia se hace realidad concreta en una estructura, sea ésta la simplicísima del protón o la complejísima del cuerpo humano” (1991, p. 39). A la luz de la física y la química del siglo XIX, se explica que la realidad del cosmos está compuesta por materia y energía y, por lo tanto, todo ente material que existe en el universo, sea este una roca, una galaxia o un ser vivo, se encuentra constituido por partículas elementales (quarks, gluones, electrones, neutrinos, etc.), y por aquellas que, no siendo estrictamente elementales, surgirán de su combinación: átomos y moléculas, de las cuales devienen las células, tejidos, órganos, aparatos y sistemas orgánicos⁵. De allí surgirá en la obra de Laín una primera conclusión: “Mínimo grano de polvo soy yo, es mi cuerpo, cuando lo miro como parte del universo al que pertenece” (1999, p. 317). El cuerpo es sin duda materialidad, pero no se reduce a ella, lo somático es una parte de la realidad humana.

Dicho esto, resulta claro el por qué la teoría empírica no es suficiente; es importante atender también a la filosofía. Laín entiende que en la realidad hay un *más* (alma, espíritu, razón, libertad), una realidad emergente de la estructuración dinámica del cosmos, que condujo a la materia a ser conciencia, en palabras del propio médico, “psiquismo humano” (1991). Es por lo tanto necesario explicar y comprender cómo la estructura, en su devenir dinámico (estructuración) va aconteciendo como realidad, va evolucionando (formalización) de lo simple a lo complejo (génesis), de la roca a lo humano; de allí la necesidad de explicar y comprender filosóficamente el proceso de hominización de la vida.

Como punto de partida, Laín reconoce el aporte antropológico que Dilthey, Scheler y Ortega han hecho a la filosofía contemporánea, pero está convencido que la mejor explicación para entender lo que es la estructura aparece explicitada en la metafísica zubiriana. Zubiri eleva “a conceptos filosóficos dos

⁵ Esta teoría será desarrollada más ampliamente en su obra *El cuerpo humano, teoría actual* (1989). En el segundo apartado titulado “El cuerpo humano en tanto que humano”, el médico hace una explicación detallada de la composición elemental del cuerpo humano (pp. 186-195).

expresiones del lenguaje popular español: “de suyo” y “da de sí” (Laín, 1991, p. 68); acción que justificará la construcción de una teoría integral del cuerpo humano, desde la cual se podrá aprehender lo humano como unidad somático-psíquica. Es, pues, menester entender qué es la estructura y cómo es acogida en la obra de Laín, si se quiere explicar su teoría antropológica.

Para entender lo que es la estructura, hay que partir de su contexto histórico, sobre el cual hay que enfatizar en dos aspectos. Primero, el de su génesis. Desde la antigüedad, pasando por Platón y Aristóteles, hubo un esfuerzo por intentar diferenciar el todo y las partes: *holon* (totalidad) y *pan* (suma de partes); *totum* y *compositium*. Lo que aportó una pregunta para la posteridad: ¿es la diferencia entre el todo y las partes de carácter real o meramente racional? (Laín, 1991). El segundo énfasis, es más reciente. Durante el transcurso del siglo xx el uso del término estructura tendrá bastante influencia. Desde la tercera década, periodo de inicio, hasta la década de los noventa, la categoría será empleada por científicos y filósofos como clave interpretativa de la realidad. De hecho, este contexto fue el que precisamente permitió a Zubiri asumir el reto de explicar la realidad de un modo filosófico o metafísico, sin desatender a las teorías científicas de su época.

En atención a dicho contexto, Laín se hará consciente del problema histórico que ha dejado consigo las reflexiones filosóficas y científicas sobre la realidad. Afirmar la realidad en sí misma como todo o suma de partes, como meramente metafísica o física conlleva a una contraposición que tiene como consecuencia última la construcción de una antropología dualista o monista materialista. En su obra identificará la contraposición existente entre científicos y filosóficos sobre lo que se entiende como estructura. Mientras que, para algunos pensadores como Russell, Langer o Grelling, la estructura es una simple relación entre los elementos que constituyen una realidad (Laín, 1991); y para otros, como Bergson, Dürken y Needham es una entidad real, pero no subsistente por sí misma (Laín, 1991). Para Laín, partiendo de Zubiri, la estructura es una noción descriptiva (la estructura es todo y partes, realidad material y conceptual) y no una simple construcción mental.

Asumir la oposición entre científicos y filósofos es una tarea necesaria, que, de no ser enfrentada, imposibilitará una teoría integral de la realidad humana. Históricamente, mientras las teorías científicas han exigido lo real (“algo”) como criterio explicativo de la evolución del cosmos; las teorías filosóficas han pedido a la ciencia no anular la noción metafísica de la nada o la creación. Laín estará convencido de que dicha dicotomía puede ser resuelta a partir de un examen riguroso de lo que se entiende como estructura (Laín, 1991).

Para Laín “la estructura es la patentización de una sustantividad como sistema clausurado y cíclico de las notas que unitariamente y constitucionalmente [sic] la integran” (1991, p. 91). De acuerdo con dicha definición, la materia surge, como sustantividad, de un proceso de evolución cósmico (dinamismo de concreción, variación, estructuración, alteración y mismidad) (1996a, pp. 102-108), que se ordena en diversos niveles: “el elemental, el atómico, el molecular, el organizado y viviente” (1991, p. 152). La teoría sobre la estructura en la obra laíniana implica una integración entre las notas científicas y filosóficas; entre las estructuras físicas y las estructuras conceptuales. Esto explica por qué la noción filosófica de sustancia no se corresponde con las estructuras físicas y, por qué, a la vez, es importante ajustar las categorías empleadas.

Entendida la realidad (cosmológica y antropológica) como sustantividad, se da paso a una interpretación integral de lo humano, en la que se abandona la visión aristotélico-tomista que expresa al hombre en unidad entre cuerpo y alma, pero atribuía al alma una realidad mayor (dualismo). Con la noción estructural de la realidad como sustantividad, Laín desea explicar al ser humano a través de una unidad profunda entre el todo y las partes (integración); de allí la importancia de teorizar científica y filosóficamente la categoría estructura.

Si científicamente lo real surge a partir de una “radical tendencia de la materia a estructurarse, a realizarse en estructuras cada vez más complejas” (Laín, 1991, p. 128); con la teoría filosófica de Zubiri la realidad concreta es de suyo *dando de sí* (Laín, 1991). Una noción descriptiva de la estructura ayuda a unir lo físico y lo metafísico, y no solo eso, también ayuda a que el ser humano se entienda como cosmos, materia, realidad, sustantividad e intimidad. De allí que

la materia no sea solo, como se ha creído, realidad muerta e inerte, sino que, al contrario, lleva implícita en sí un dinamismo (de suyo) que eleva (elevación) las partículas elementales y las estructura (formalización, humanización) para transformarlas (alteración) en estructuras más complejas: seres vivientes (génesis). Es así como la teoría de Laín se aparta del materialismo antropológico formulado en el siglo XIX y piensa a la materia bajo nuevos sentidos.

Es justamente en este apartado del texto, en el cual el lector podrá encontrar un interrogante al planteamiento hecho por Moravec. Si dicho autor sostiene sin mayor problematicidad, que lo humano está compuesto por dos realidades separables: cuerpo y mente; para Laín Entralgo dicha cavilación es inviable. Su noción de estructura exige una unión profunda entre lo orgánico y lo psíquico. Para expresar esa unidad, él asume el concepto zubiriano de “sustantividad”. Una lectura de la antropología desde la sustantividad expresa la imposibilidad de renunciar al cuerpo para reducir lo humano a una de sus partes, sea esta el alma o la mente.

La interpretación de la corporeidad como mera materialidad, una realidad inerte o mero átomo, también resulta inapropiada. Para el médico español, la corporeidad está atravesada por lo exterior y lo interior, lo objetivo y lo subjetivo, lo orgánico y lo psíquico. En suma, el ser humano es “materia personal” (Laín, 1991), un ser que está compuesto por la realidad, pero que también se apropia de un modo personal de ella.

Dicho lo anterior, es hora de que, a partir de su teoría sobre la estructuración de la realidad, se llegue al centro de su propuesta. Hay que explicar cómo está constituida la realidad del hombre para que se posibilite la aparición de un “yo” que se estructura como realidad consciente. Dicha argumentación deslegitima la idea de que el cuerpo es “materia tonta” (Kurzweil) o que el ser humano es “información” (Moravec, 1993). Habrá que explicar, como punto de partida, la visión planteada en 1991 sobre el hombre, para luego, como punto de llegada, poder comprender la razón por la cual en 1999 rectifica su planteamiento y le denomina estructurista dinamicista.

En Laín, el ser humano es cuerpo, pero un cuerpo que, trascendiendo lo material pueda decir yo, dice “mi cuerpo: yo” (1991, p. 311; 1996b, p. 351). A partir de su obra *Idea del hombre* (1996), el médico español se va a esforzar en presentar su teoría científico-filosófica, a partir de la radicalización de la metafísica zubiriana. El médico español iniciará a enfatizar en su obra en el dinamismo como categoría interpretativa de lo existente. Si se permite el ejemplo, el principio constitutivo y explicativo de la realidad no sería el agua, el aire, los átomos o el espíritu; para Laín es el dinamismo. Por ello, es importante recordar que si bien en *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989) el médico español categoriza su monismo como “materialista”, en 1999, en su obra titulada *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, reformula su planteamiento. A partir de su último libro antropológico, Laín (1999) reafirma que su teoría, más que materialista, es *dinamicista*. Por ello, cabría denominar a su concepción antropológica como “monismo dinamicista, estructural y evolutivo” (1999, p. 193) o, en el mejor de los casos, de “estructurismo dinamicista” (Conill, 2012, p. 24; Gracia, 2010, p. 684).

Esto se debe a que, en la obra de Zubiri, el cosmos, la realidad, es fruto de un dinamismo (no de una realidad inmaterial como el espíritu) que se va estructurando de modo paulatino. Por lo tanto, como realidad evolutiva, ser hombre es dinamismo (Laín, 1996a; 1999). Lo que conduce a Laín a afirmar que, en la génesis del cosmos, no fue primero la materia o la energía, sino “la enigmática realidad que las hizo reales” (1999, p. 185): el dinamismo. El ser humano ha devenido como “materia personal” del dinamismo cósmico que, al “dar de sí”, va estructurando la realidad en diversos grados, de los simples a los complejos, hasta lograr, por “elevación”, esto es, “conversión de la materia inanimada en vida orgánica animal, dotada desde su origen de vida quisitiva⁶, conducta según la pauta “ensayo y error”, independencia respecto del medio y control específico sobre él” (1999, p. 189), dar de sí la vida animal y la vida personal.

⁶La expresión “vida quisitiva” la toma Laín de Zubiri. Si se desea entender el término se puede remitir a algunas de sus obras, entre ellas *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989). Allí se expone que, si bien la conducta del ser humano como animal es instintiva, su actuar tiene novedades cualitativas, entre las cuales se podrían mencionar: fabricación de los propios estímulos (gastronomía en el caso de hambre, erotismo o pornografía en el apetito sexual); abstenerse de sentir atracción (ayuno o castidad voluntaria), entre otros (Laín, 1989, p. 162).

Frente a lo dicho, no cabe menos que interrogarse, ¿cómo es esto posible? Laín está convencido de que la estructura del proceso cósmico de la evolución se genera no solo por la combinación del azar y la necesidad, sino, a su vez, por la *teleonomía*, categoría que posibilita comprender que “la evolución tiene realmente un sentido – por ejemplo: dar lugar a la aparición de seres inteligentes” (1999, p. 116). En otras palabras, el cosmos, a través de su proceso de estructuración, *da de sí* lo elemental, atómico, molecular, organizado y viviente; pero a su vez, lo viviente alcanza una formalización superior, la inteligente, mediante la cual toda la realidad (el cosmos) se hace consciente, se personaliza y puede decir “yo”. Bien sabe Laín que esta última explicación (la de la *teleonomía*) de la evolución del cosmos no resulta empírica o filosófica, y por ello le denomina conjetura o creencia razonable; considera que hay una respuesta que aporta mayor sentido a las teorías sobre la evolución y el inicio de la vida, y esta no depende de explicaciones racionales u objetivas.

El principio razonado por Laín es un interrogante explícito para el transhumanismo: ¿es la mera información lo que da fundamento a lo humano? ¿Es la corporeidad mera biología constituida por “materia tonta”? La explicación científico-filosófica se cuestiona dicha conclusión. No puede aceptarse, sin mayores reparos, la tesis defendida por Moravec y Kurzweil, de que la información es, por decirlo de una manera figurada, el *arché* explicativo de lo humano. ¿De dónde provino la información? Más aún, hay que clarificar, la información es una categoría equívoca para explicar lo humano; tal vez la inteligencia o la consciencia resulten más adecuadas para hacer referencia a ese nivel de autoconciencia que distingue al ser humano del resto de seres vivos.

La *teleonomía* expresa la imposibilidad de pensar la materia como algo inerte y tonto. El proceso evolutivo muestra una tendencia al orden y la inteligencia. Es como si en el dinamismo cósmico hubiese una consciencia que se formalizara en lo humano. Dicha idea envuelve al ser humano en enigma o misterio y lleva a cuestionar la posibilidad de que la inteligencia sea una realidad que emerge de sí misma. Habrá que cuestionar, por lo tanto, si la información proviene solo de la mente, o si, por lo contrario, en el ser humano lo biológico y lo psíquico son una realidad unitaria (sustantividad) que habilita a la materia para ser algo más: materia consciente, materia personal, ser humano.

En síntesis, el ser humano es el resultado de un proceso de estructuración dinámica que permitió la aparición de una realidad compleja: la humana. Como realidad, ser hombre es, por sustantividad, unidad constitutiva de materia y psiquismo (esto es: cuerpo; debe enfatizarse: psiquismo, no alma). Para Laín, la inteligencia le es dada al ser humano por “elevación”, lo que llevó a la materia a un grado superior mediante el cual el universo se piensa a sí mismo. Pero, aparte de ello, en tanto que unidad psico-orgánica, el ser humano es cuerpo.

Por ello, Laín es monista. En su corporeidad, la persona posee todas las notas esenciales que le permiten vivir hacia el futuro, proyectarse (pretensión); poseer la realidad, sea de modo intelectual, contemplativo, técnico o sentimental (posesión); y apropiarse de su existencia (apropiación). Como persona, el ser humano es agente, actor y autor de su existencia. El hombre se estructura a partir de la apropiación de su existencia; si el dinamismo del cosmos se estructura *dando de sí*, el ser humano se estructura a través de la *apropiación* de su existencia, por eso, cabe esperar, hay esperanza.

Conclusiones

El monismo dinámico estructuralista de Laín aporta luces para el diálogo con el transhumanismo tecnocientífico. La aprehensión de lo corporal construida por la vertiente *info* resulta cuestionable. Varias son las razones y todas de gran importancia. La primera está direccionada al ser humano que se intenta construir para el futuro: el *posorgánico* o *poshumano*. Como ejemplo concreto habrá que referenciar a Raymond Kurzweil (2012) y su obra *La singularidad está cerca*. En dicho escrito, se categoriza a la materia como “tonta” (p. 23). El ingeniero de Google considera que la evolución cósmica tuvo como resultado la conformación de un animal humano limitado y vulnerable. Al parecer, Kurzweil (2012) no ha sopesado a profundidad la inviabilidad de su teoría por descuido, su afán por comparar lo humano con la máquina, el robot o la computadora, le ha acertado la posibilidad de cavilar de modo más profundo sobre la importancia del cuerpo (órganos-psiquismo). Visto desde el ángulo de la informática y la agilidad de la internet en la transmisión de los datos, el ser humano carece de

efectividad. Sin embargo, el símil entre el artefacto y el humano no es el más coherente. El deseo de hacer avanzar la evolución humana a un grado superior ha llevado a centrar la atención de los tecnólogos en una vida artificial y, no solo eso, ha conducido a *sapiens* a querer escapar de la biología, por considerarla una esclavitud, para vivir una libertad absoluta. Libertad que le re-ata, ya no al azar y la biología, sino a la prisión de los datos. *Sapiens* va de la caverna de lo biológico a la caverna del *software*, con un problema mayor, lo informático es *hackeable*, automatizable y dominable.

En respuesta a Kurzweil, la teoría científico-filosófica sobre el cuerpo planteada a finales del siglo XX por el médico español, recuerda que la corporeidad no es solo azar y necesidad, es también *teleonomía*. Hay, por así decirlo, un sentido profundo en la materia que hace que lo inorgánico se haga vida, que conduce a la materia a tener conciencia de sí misma y decir “yo”. El dinamismo, como categoría interpretativa de lo real, de la materia, cuestiona la hermenéutica del dato formulada por los transhumanistas tecnocientíficos. Quien denomina a la materia como tonta tal vez no ha comprendido que la inteligencia, la cual se reduce en la actualidad a información, no es una realidad que proviene de sí misma, sino que es el resultado de un proceso de evolución cósmica, de un dinamismo de alteración, elevación y novedad. La inteligencia es, pues, también materia, pero materia dinámica, o “materismo” en palabras de Zubiri (1962).

Una segunda razón sobre la cual habrá que hacer una mención específica, está relacionada con la comprensión de lo corporal como reducto de la biología y el azar. Para algunos transhumanistas, con la actividad creadora de la tecnología el ser humano está posibilitando un perfeccionamiento de la evolución cósmica. La vulnerabilidad o límite humano es el resultado de un proceso de evolución que requiere de la inteligencia para lograr mayor perfectibilidad. En consecuencia, la tecnología no solo reemplaza el proceso evolutivo, sino que, a su vez, direcciona el azar, lo convierte en una acción ética, en una actividad ejecutada por el mismo ser humano. Lo que hay en dicha idea no es solo atractivo, es cuestionante. Lo que subyace de fondo, que por emoción no alcanza a ser inteligible, es lo que verdaderamente importa. La tecnología pretende completar el proceso de evolución a partir de una eliminación de la biología humana, de una extinción del cuerpo. Cuando un transhumanista como Moravec o Kur-

zweil ve la corporeidad, encuentra en este solo células, tejidos y órganos. Con esta forma de comprensión inicia un problema antropológico: el cuerpo es solo materialidad, biología, animalidad, inconsciencia.

La visión antropológica sobre el cuerpo planteada por Laín Entralgo enseña algo más. El ser humano es materia personal (Laín, 1989) y como tal, su actividad se hace con los órganos, pero también con la intimidad. El cuerpo es materia (*Körper*) y experiencia (*Leib*), es un dinamismo estructurado entre organismo y psique; psique y organismo. La corporeidad no es reducible a una de sus partes (órganos o psiquismo), por ello el concepto de estructura elimina la dualización entre sus subestructuras. El cuerpo es, como parte de un todo, órganos y psiquismo, pero no solo eso, el cuerpo es totalidad, integralidad; es intimidad (interior) corporal (interior); es espíritu encarnado; es biología y biografía. Por ello, Laín dirá: “mi cuerpo soy yo” (1996b, p. 351).

Declaración de contribución de autoría

Giraldo Zuluaga supervisó el trabajo de investigación y fue el tutor principal del proyecto doctoral de García Echeverri, del cual se deriva este artículo. Ambos autores contribuyeron con la redacción, discusión, revisión y aprobación del manuscrito final.

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

- Beorlegui, C. (2004). *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Universidad de Deusto.
- Beorlegui, C. (2019). *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*. Editorial Sal Terrae.
- Cortés, H. (2013). *El animal diseñado: Sloterdijk y la ontogenealogía de lo humano*. Ediciones USTA.
- Conill Sancho, J. (2012). Cuerpo y mente en la última filosofía de Laín Entralgo. *Thémata. Revista de Filosofía*, 46, 13-24. https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/46882/art_1.pdf?sequence=1
- Conill Sancho, J. (2019). *Intimidad Corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Tecnos.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Gracia, D. (2010). *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*. Triacastela.
- Harari, Y. (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Debate.
- Kurzweil, R. (2012). *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Lola Books.
- Marías, J. (1947). *Introducción a la filosofía*. Manuales de la Revista de Occidente.
- Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la filosofía*, 7(2), 107-125. <http://dx.doi.org/10.14201/art201872107125>.
- Marcos, A. y Pérez, M. (2018). *Meditación de la naturaleza humana*. Biblioteca de Autores Cristianos.

- Moravec, H. (1993). *El hombre mecánico. El futuro de la robótica y la inteligencia humana*. Biblioteca Científica Salvat.
- San Martín, J. (1988). *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*. Editorial Anthropos.
- Scheler, M. (1970). *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada.
- Sellés, J.F. (2014). *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista; la antropología de Pedro Laín Entralgo*. Universidad de Navarra.
- Sibilia, P. (2009). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica.
- Laín, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Espasa-Calpe.
- Laín, P. (1991). *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Espasa-Calpe.
- Laín, P. (1996a). *Idea del hombre*. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- Laín, p. (1996b). *Ser y conducta del hombre*. Espasa-Calpe.
- Laín, P. (1999). *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*. Ediciones Nobel.
- Lumbreras, S. (2020). *Respuestas al transhumanismo. Cuerpo, autenticidad y sentido*. Digital Reasons.
- Ranisch, R. y Sogner, S. (Eds). (2014). *Post-and Transhumanism. An introduction*. Peter Lang.
- Romero, F. (1961). *Ubicación del hombre*. Editorial Columba.
- Zubiri, X. (1962). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1998). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

MUJERES INDÍGENAS: VOCES E IMAGINARIOS FEMENINOS EN LA ZONA ANDINA ECUATORIANA^a

Indigenous women: voices and female imaginaries in the ecuadorian andean zone

Artículo de investigación científica y tecnológica

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4499>

Recibido: julio 8 de 2021. Aceptado: agosto 18 de 2022. Publicado: agosto 19 de 2022

*Javier Morocho**
*Fanny Tubay Zambrano***

Resumen

Esta investigación reúne las voces y perspectivas de un grupo de mujeres indígenas en la zona sur andina ecuatoriana (Azuay, Cañar y Loja), y muestra la estructura social y las formas organizativas en los espacios que ocupan en el tejido social. Desde un enfoque intercultural y de género, y desde imaginarios esbozados a partir de la alteridad, la repetición y la reafirmación

^a Este artículo está vinculado a dos trabajos de investigación de posgrado: el primero es una tesis de Doctorado en Educación realizada en la UNED, Universidad Nacional de Educación a Distancia (España), en la línea en Estudios Interculturales; el segundo es un trabajo de investigación de Maestría en Educación Intercultural realizado en Universidad de Cuenca, Ecuador. Los resultados de ambos trabajos contribuyen al Proyecto de Investigación “Diálogo de saberes: propuestas para contribuir con el fortalecimiento de las capacidades locales vinculadas con la salud intercultural en la Unión Campesina del Azuay UNASAY-E”, ejecutado entre los años 2020 y 2022 por el Grupo de Estudios Interculturales (GEI), y financiado por la Universidad de Cuenca.

* Magíster en Educación Intercultural por la Universidad de Cuenca. Profesor de filosofía, lengua y literatura en la Unidad Educativa San Francisco, Cuenca, Ecuador. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6061-6569>. Correo electrónico: javieruesf@gmail.com.

** Doctora en Educación en la línea de Estudios Interculturales en Educación por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, España. Profesora investigadora en la Universidad de Cuenca, Cuenca, Ecuador. Línea de investigación en Estudios Interculturales en Educación. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9156-0956>. Correo electrónico: fannytubay@gmail.com

de estereotipos, el estudio analiza aspectos identitarios de la construcción femenina indígena en el territorio. La metodología utilizada es cualitativa con herramientas etnográficas que derivan en entrevistas semiestructuradas y en la autoetnografía. Los resultados exponen el estado actual de un feminismo flagelado por la discriminación, la desigualdad, los silencios y la esencialización a las que son sometidas las mujeres indígenas no solo por su condición femenina, sino por su condición étnica y cultural.

Palabras clave

Etnografía; Feminismo; Género; Interculturalidad; Mujeres indígenas; Racismo.

Abstract

This research gathers the voices and perspectives of a group of indigenous women in the southern Andean region of Ecuador (Azuay, Cañar and Loja) and shows the social structure and organizational forms in the spaces they occupy in the social fabric. From an intercultural and gender approach, and from imaginaries outlined from the otherness, repetition and reaffirmation of stereotypes, the study analyzes identity aspects of the indigenous female construction in the territory. The methodology used is qualitative with ethnographic tools derived from semi-structured interviews and auto ethnography. The results expose the current state of a feminism scourged by discrimination, inequality, silences and the essentialization to which indigenous women are subjected not only because of their feminine condition, but also because of their ethnic and cultural condition.

Keywords

Ethnography; Feminism; Gender; Indigenous women; Interculturality; Racism.

Introducción

Aunque países como Bolivia han logrado alcanzar un modelo estatal que tiene cualidades étnicas, y que tiende a reconocer y favorecer lo étnico y las culturas minoritarias dominantes (García Linera, 2010), o como Ecuador, en donde se reconoce la diversidad cultural y la interculturalidad como política pública centrada en el Buen Vivir (Constitución de la República, 2008), aún en Latinoamérica las poblaciones indígenas permanecen marginadas dentro del proyecto de “Estado” a causa de un proceso histórico colonizador que divide a la sociedad en grupos de poder, capaces de determinar los privilegios y las oportunidades a las que las personas tienen derecho y acceso. De ahí que el proyecto de Estado plurinacional en los países andinos intente desmonopolizar la etnicidad, mediante una igualación de derechos políticos de todas las culturas, que permita “la coexistencia de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas políticos” (Bonetto, 2018, p.166), sin distinción étnica, cultural, social, de género u otro tipo.

Lo étnico está enraizado en la dualidad biología/raza y en la subordinación de la otredad en cuanto categoría india o indígena racializada (Wade, 2021). Y aun en los procesos de “Modernidad”¹ continúa configurándose en la subalternidad como un nuevo orden de ciencia que relega e infravalora los saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas (Castro-Gómez, 2007). Los esencializa, los folcloriza y los reduce a una menor valía.

De ahí que, cuando las manifestaciones, sabidurías, trabajos agropecuarios y artesanales emergen de estos contextos, no cuenten como saberes universales, sino como una acumulación de trabajos invisibles, periféricos, relegados al plano de la inferioridad. Se llega al punto de desconocer tanto las producciones como al ser humano que es parte de un grupo étnico específico y portador de un legado cultural, que no reinventa su cultura a diario, ni cambia constantemente su identidad, sino que, por medio de la praxis cotidiana, de la

¹ La Modernidad acorde a la perspectiva decolonial de Castro Gómez (2007) gira en torno a la idea de una jerarquía racializada y capitalista (blanco europea- indígena) que erige, excluye y modela las formas de vida, y que, por lo tanto, coloniza.

rutinización y del hábito, “genera un canon de prácticas y representaciones culturalmente específicas” (Dietz, 2017, p. 198) que enriquecen el entramado social diverso en nuestros pueblos.

Frente a ello, las poblaciones indígenas continúan luchando por su integración y participación en el espacio político y social (Ávila, 2020). Los reclamos tienen su génesis en la reivindicación en contra del colonialismo que los describe como “salvajes” por estar fuera de la parte política² institucionalizada y que, por lo tanto, deslegitima sus derechos en cuanto ciudadanos. O los describe como insurgentes y subalternos por estar en contra de la dominación y los monopolios (Tapia, 2008).

Las bases de sus colectivos representan instituciones socioculturales, no son pueblos que viven sin ley, o en estado de barbarie, sino comunidades solidarias estructuradas desde una filosofía de vida centrada en el buen y bien vivir. Dentro de esas estructuras y de su devenir histórico, producto de procesos sociales y del proyecto de etnicidad (Dietz, 1999), emergen varias categorías y corrientes de análisis que dan cuenta de la opresión colectiva, pero también de otros grupos, como los femeninos, a quienes oprimen y atraviesan otras desigualdades.

En Ecuador, los orígenes del feminismo, según Goetschel (2006), remiten en su mayoría a mujeres ilustradas y profesionales y restringen la participación y visibilidad de las mujeres indígenas. Pese a que lideresas como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña han jugado un papel significativo en el movimiento indígena, pero también en la consecución de los derechos sociales, de salud y educación de todas las mujeres en el país, marcando una historia y manteniendo un legado que invita a conocer cuánto ha cambiado la realidad que han vivido las mujeres indígenas desde la época colonial hasta nuestros días.

² Para abordar la categoría de lo político nos acogemos a la definición que nos otorga Echeverría (1998), según el cual esta comprende “la capacidad de decidir sobre asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma” (p. 77).

Atendiendo a lo anterior, este estudio recoge las voces de un grupo de mujeres indígenas de la zona austral de Ecuador y muestra los mecanismos que reproducen las desigualdades en sus contextos, y cómo las categorías de etnicidad, género, feminismo y racismo las atraviesan, las borran y les vulneran sus derechos.

Marco teórico

Poblaciones indígenas, racismo y exclusión

En Ecuador, el sistema ha sido históricamente excluyente (Vélez, 2011) denotando una particular relación colonial y racista con los indígenas. Desde el periodo de conformación y de vida republicana, el racismo ha sido parte del contexto de los pueblos y nacionalidades, en el sentido de que, en el proyecto de Estado-nación, se marca a los indígenas en su condición de dominados/subalternos/oprimidos.

En el año 2009, el total de la población indígena femenina en Ecuador era de 425.670, lo que representaba un 3,50 % del total de la población ecuatoriana (Calla, 2007). Para el 2010, según el censo poblacional del INEC, había 517.797 ciudadanos en este sector poblacional, cifra que representa el 7,1 % de la población ecuatoriana.

El racismo constituye uno de los principales escollos de las sociedades. Su estructura y sus raíces son de los más potentes dinamizadores de la desigualdad y las asimetrías sociales, económicas, culturales y educativas. Su impronta está presente de diversas formas y vestiduras y permea en los ámbitos de la vida cotidiana, casi siempre a través de discursos y prácticas sociales que se reproducen y se refuerzan dentro de instituciones concretas, como la familia, la escuela o la sociedad civil.

De la Torre (1996) menciona que la escuela enseña y reproduce el racismo y que muchas veces este pasa inadvertido, pues se encuentra encarnado por quienes no siempre ostentan el privilegio, sino que forman parte de otros grupos vulnerables:

El cuerpo de los niños indígenas es marcado con el estigma de ser indio en una sociedad que desprecia su cuerpo. Por último, lo interesante es que el racismo de la profesora es casi inconsciente. El racismo es parte constitutiva de su ser, y ella reproduce y produce el racismo en sus interacciones cotidianas con los estudiantes. (p.28)

Los enigmas del racismo se hallan en la propia convivencia, sin importar el contexto (Gómez, 2019), pues es un tema que nos atraviesa a todos como sociedad. Aunque en el mundo indígena este adopta otros significados e implicaciones, puesto que es vivido y visibilizado con mayor rigor. Por ejemplo, cuando los indígenas en las escuelas no son considerados ciudadanos y tienen que recurrir al uso de regalos para negociar mejores tratos y espacios en la esfera pública (De la Torre, 1996), o cuando son sujetos de una cadena de discriminaciones entre sus mismos grupos étnicos por causa de un racismo internalizado (Rivera Cusicanqui, 2018). Esta situación no ha cambiado, pese a que

[a] partir del levantamiento de 1990 el movimiento indígena se ha convertido, junto al de Bolivia, en uno de los más poderosos de América Latina y en uno de los movimientos sociales de mayor influencia entre los sectores populares de Ecuador. (Larrea, 2015, p. 2)

Tampoco ha tenido grandes repercusiones en este aspecto el hecho de que la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) es considerada como el movimiento indígena más fuerte, más largamente aceptado y más consecuente de América Latina (Yashar, 2005), pues ha liderado a los pueblos de la Abya Yala en la región y ha puesto en debate políticas sociales y reformas que garantizan los derechos de los pueblos indígenas y no indígenas. No obstante, en los códigos socioculturales, el racismo sigue siendo parte de un sistema jerarquizador y estructural en Ecuador, justificado por la supuesta superioridad o inferioridad de los sujetos a causa de una herencia colonial.

La etnicidad para el mundo indígena

La categoría de etnicidad permite la creación de una o varias identidades o pertenencias que funcionan “bajo borradura” en el intervalo entre inversión y surgimiento. Se trata de una idea que ya no puede pensarse a la vieja usanza, pero sí se puede acudir a ciertas claves que permiten repensarla desde una visión holística (Hall y Du Gay, 1996) en la que cabe la diversidad en tanto nos referimos a la cultura, el género y, dentro de este, los distintos tipos de feminismos que ocupan a las mujeres; en este estudio específicamente nos referimos al feminismo indígena.

La categoría de indio o indígena se refiere a la posición de los sujetos en la estructura social de la que forman parte. Esta reduce al grupo sometido a “una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta de un proceso (el proceso colonial) y no solo de una situación estática” (Bonfil Batalla, 1971, p. 22). Para otros autores se trata de “un movimiento o una corriente fundamentalmente artístico-literaria y política de reivindicación de lo indígena” (Muyolema, 2001, p. 7). Dicho movimiento representa una dimensión que permite entender la naturaleza de las colonizaciones, las relaciones que manejan los diversos grupos, las luchas reivindicatorias que consideran los intersticios y las zonas fronterizas en tanto lugares que generan conocimiento, es decir, la revalorización de lo local a través de la devolución de derechos humanos a sus pueblos.

Para Dietz (2017), la identificación étnica integra relaciones interpersonales cargadas de prácticas y representaciones culturales con significaciones diferenciadas. Pues las desigualdades que atraviesan las poblaciones excluidas no son iguales, ni tienen la misma carga, ni por género, ni por clase social o económica.

Género e interseccionalidad como categoría de análisis

El género es una construcción cultural, estructurada sobre la base de relaciones sociales, políticas, educativas y otras, que pueden variar (Butler, 1990), y que acoge diversas formas de ser.

El diálogo de género, en el contexto estudiado, incorpora la teoría interseccional para facilitar el análisis de otras subcategorías, junto con sus desigualdades en más de un grupo de mujeres. Para la teoría interseccional, el género no debe ignorar las diferentes divisiones categóricas que emergen de la clase social, del mismo género, de la nacionalidad, de la sexualidad y menos aún de la dimensión étnica (Risman, 2018). Puesto que a las mujeres, a sus vidas y cuerpos, las atraviesan diversas opresiones (Lagarde, 2008); en el caso de las mujeres indígenas, les corresponde una triple opresión: ser mujer, ser pobre y ser indígena.

En esa línea, la teoría feminista explica que no todas las mujeres son iguales, pues tienen identidades distintas y forman parte de tejidos sociales distintos. Y considerando esa distinción, analizaremos las corrientes y prácticas sociales presentes en contextos indígenas, pero, sobre todo, las de aquellas mujeres caracterizadas por su fuerte presencia en el feminismo indígena (Pequeño, 2007).

Lo femenino se enfrenta a una condición delimitada en determinados espacios, roles y formas de ser, de dominio y de subordinación en las relaciones de género (Lorber, 2018), entre los cuales, en el mundo indígena, destaca un destino naturalizado que contempla desposarse, procrear una familia y aumentar la mano de obra. Tal como lo relatara Rodas (2007) al referirse a la vida de Dolores Cacuango y de otras lideresas indígenas.

La interseccionalidad como enfoque transversal denuncia la perspectiva sesgada del feminismo hegemónico (o “blanco”) porque este promueve la idea de una identidad común, invisibiliza a las mujeres indígenas, a las de color y a las que no pertenecen a la clase social dominante (Cubillos, 2015); por ejemplo, las afroecuatorianas, las montubias o las procedentes de otras minorías étnicas. Esto se ve plasmado en la estructura social y en las interacciones tanto en la esfera pública como en la privada.

Este enfoque interseccional propone tres dimensiones para el análisis: “la individual, las interacciones de mujeres y hombres con expectativas culturales y los dominios institucionales” (Risman, 2018, p. 433). Para los fines del estu-

dio, nos centramos primero en la dimensión individual, dado que se relaciona con resultados categorizados en torno a las mujeres indígenas y su autoidentificación, y luego en las de interacciones y dominios institucionales, pues se relacionan con las fronteras visibles e invisibles, prejuicios, racismo y violencia, responden a una diversidad de condicionamientos conectados al hecho de vivir y compartir la colonización del cuerpo (Mignolo, 2003).

Los espacios de las mujeres indígenas frente a sus pares masculinos

Como afirma Radcliffe (2014):

Ecuador ofrece numerosos ejemplos de la desventaja de las mujeres indígenas, con 14 poblaciones indígenas diferentes (representando un 15 % de la población total), además de los grupos blancos y mestizos dominantes (75 %), y los afrodescendientes, relativamente empobrecidos (10 %). (p.12)

Y en ese margen, las mujeres viven explotadas y en condiciones excluyentes en los espacios privados y públicos, sin acceso ni a salud ni a educación; de ahí que vivan expuestas a unos márgenes altos de analfabetismo, mucho más que sus pares masculinos (26,7 % en mujeres y 13,7 % en hombres).

Las mujeres indígenas se desenvuelven en contextos desiguales frente a los hombres en tanto fueron domesticadas (Gautier, 2005) y debieron asumir roles y estereotipos de género construidos alrededor de ellas e impuestos por una herencia colonial (Federici, 2014). Esto es notorio en la vida pública, en los mercados y los oficios que desempeñan, y, a nivel privado, en la responsabilidad que tienen de alimentar y cuidar a la familia, la chacra y los animales domésticos. Estas desventajas derivadas del género, recurso y la localización rural provoca en sus cuerpos el aumentan los modos de vida menos seguros, de menos recursos. En consecuencia, son menores las oportunidades para ellas, su descendencia y sus redes femeninas, en comparación con otros grupos demográficos desglosados por género y etnia (Radcliffe, 2014).

Para Larrea et al. (2007), la historia de las mujeres indígenas está marcada por la pobreza, pues el índice de precariedad las lacera más que cualquier otro grupo demográfico. Según este autor, el 89 % de las mujeres viven en la

pobreza, mientras los hombres en el mismo grupo étnico bordean el 84 %. En cambio para las mujeres no indígenas, la probabilidad de vivir en la pobreza es de 55 %, y para los hombres es de 60%. La condición indígena y la de género se suman, no solo porque ser mujer india es estar sometida a formas múltiples de opresión, sino también porque este binarismo es fruto de “una tecnología de jerarquización que confiere a las mujeres y a los indios el lugar del derrotado, quitándoles su voz y la posibilidad de reconocerse positivamente” (Gargallo, 2017, p. 29).

Dicha expresión muestra un fenómeno sistemático anclado a brechas socioeconómicas, él hace que la violencia interpersonal y el maltrato no sean excepcionales, sino realidades cotidianas de niñas y mujeres indígenas. Esta violencia se manifiesta bajo estructuras de sumisión de forma física, verbal o sexual, y se acumula tanto en el ámbito público como en el privado (Maritza, 2021), manteniéndolas al margen del desarrollo y mejoramiento de sus calidades de vida.

Metodología

La metodología es cualitativa, puesto que permite una mayor participación de los actores, y toma en cuenta las perspectivas y voces oprimidas y silenciadas (Denzin & Lincoln, 2017). Por su parte, el método etnográfico posibilitó el uso de herramientas metodológicas como las entrevistas semiestructuradas y la autoetnografía. La autoetnografía sirvió de complemento y punto de abordaje general para acercarse a los contextos de vida de autores y mujeres del estudio.

Tabla 1. Autoetnografía

Nombres	Código
Javier	INV1
Fanny	INV2

En ese sentido, la autoetnografía permitió percibir la realidad, interactuar con el objeto de estudio y la posibilidad de formular(se) preguntas y conocer pareceres a partir del conocimiento y la experiencia (Scribano & De Sena, 2020). Por ejemplo, uno de los investigadores vivió su niñez en medio de la

segregación y la discriminación; luego, en la vida adulta, transitó del entorno rural al urbano. Una vez en ese entorno de mestizaje le fue posible estudiar, tener acceso a salud y a un mercado laboral. En el caso de la segunda investigadora, esta vivió parte de su vida en una hacienda en la costa de Ecuador, donde la mano obrera estaba a cargo de hombres y mujeres indígenas despojados de sus tierras. Pero las mujeres no ejercían los mismos trabajos que sus pares masculinos.

Así, el estudio desde esas experiencias previas centra la mirada en las voces de un grupo de mujeres indígenas cercanas al círculo familiar y social de los investigadores. Por un lado, en mujeres que forman parte de la estructura familiar. Y, por el otro, en artesanas que colaboran en otros proyectos de investigación sobre género y artesanado.

Cabe mencionar que la investigación no supuso limitaciones éticas para los investigadores, puesto que las experiencias previas sirvieron para acceder al grupo de mujeres del estudio y para plantear los lineamientos generales de las preguntas. Mas no para delimitar, imponer o sesgar la información, puesto que nos interesaba conocer el relato de las mujeres.

La entrevista semiestructurada sirvió como herramienta para esbozar la realidad de las mujeres indígenas a través de discursos que emergían constantemente en su vida diaria, de manera informal, por comentarios, anécdotas o conversaciones (Guber, 2019). Esta fue instrumentalizada en más de una ocasión siguiendo el modelo de conversación entre iguales, superando el mero intercambio formal de preguntas y respuestas, para captar las perspectivas y trayectorias (Mendoza, 2018). Y fueron realizadas una vez que las interlocutoras conocieron los propósitos del estudio y se establecieron vínculos de confianza. Al grupo se le informó que las respuestas serían utilizadas únicamente para fines académicos y se enmarcarían en los principios de respeto y honestidad hacia ellas, sus opiniones y sus entornos.

Las preguntas de la entrevista (véase la tabla 2) parten de unas ideas centrales que abrieron el rango de respuestas a ámbitos de corte familiar, laboral y social. De ahí surgieron protocategorías que son formuladas en los resultados

desde las siguientes dimensiones: interseccionalidad; feminismos indígenas y sus luchas; estereotipos, sexualidad y relaciones hegemónicas; esfera privada y pública; y percepciones del racismo y reproducción de la violencia.

Tabla 2. Guion de la entrevista

¿Qué representa el mundo indígena en tu vida personal y familiar?
¿Cómo describes ser mujer indígena?
¿Crees que existen prejuicios raciales? ¿Cómo has lidiado con ellos? ¿Cómo ayudas a otras personas y a tus hijos a lidiar con esos prejuicios?
¿Por qué crees que las personas aprenden y replican prejuicios de tipo racista?
¿Has percibido o has vivido prácticas racistas en la escuela o a tu alrededor?

Tabla 3. Entrevista semiestructurada

Nombres	Origen	Código
1) Carmen	Azuay	M1
2) Blanquita	Cañar	M2
3) Ana María	Loja	M3
4) Rosa	Azuay	M4
5) Narcisa	Cañar	M5
6) Hilda	Azuay	M6
7) Zenaida	Azuay	M7

Las decisiones metodológicas usan con ética los aportes proporcionados. Cabe señalar que todos los colaboradores acordaron indicar sus nombres propios en la investigación. No obstante, se aplica un código alfanumérico para facilitar la lectura y la intervención de las y los colaboradores en el estudio.

Resultados

Feminismos indígenas

El feminismo reconoce la ampliación y garantía de los derechos de las mujeres y la búsqueda de su participación en condiciones más justas como *sujetas* de derecho. Pero este reconocimiento debe darse entendiendo el contexto histórico, social y nacional en el que las mujeres transitan. Para Goetschel (2006), el feminismo en Ecuador pone de relieve la participación protagónica

de mujeres indígenas no solo en las luchas campesinas, o en el reclamo de educación y respeto a sus derechos idiomáticos, sino también en la forja de la libertad de otras mujeres.

El feminismo indígena, además de ser la teoría de las mujeres indígenas (Paredes, 2010) es también un movimiento de liderazgo contemporáneo estrechamente ligado a los reclamos para tener mayor participación en la vida social y política, en la educación (Pequeño, 2007), la cultura, la identidad y los efectos de la globalización.

El feminismo es para nosotras la lucha revolucionaria de cualquier mujer en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia o prehistoria, que se rebela ante el patriarcado que la oprime o pretenda oprimirla. (Paredes, 2010, p. 122)

No podemos olvidar que el feminismo latinoamericano tiene como base al movimiento indígena, lo cual posee grandes connotaciones en Ecuador, donde Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Luz María de la Torre y otras mujeres que han estado alrededor de ellas, y de las noveles lideresas³, enfrentan al Estado-nación, y a lo que Foucault (2020) denominara movimientos opresores de corte feudal y terrateniente. Estos colectivos han tenido la capacidad de poner en debate las relaciones dispares de saberes y poderes en los entornos andinos.

La educación ha sido una constante ausente y una negación permanente para las mujeres indígenas, no solo desde la oferta de un sistema educativo, sino también por la manera como la sociedad segmenta espacios privilegiados o no privilegiados, dependiendo del contexto, la etnia, la cultura o la economía.

El trabajo de mi madre por ese tiempo consistía en la alfarería [...]. ella, según me contó la abuela, no terminó sus estudios primarios (de la escuela) porque los primeros días de clases sufrió discriminación y ya no quiso volver. Mi abuela tampoco sabía leer ni escribir. (INV1, 2020)

³ Mujeres contemporáneas que desde diversos espacios sociales, actúan y siguen el legado de sus *ancestras*, logrando cambios estructurales en materia de equidad, acceso a la educación y a la salud pública de mujeres y niñas que aún viven en la exclusión por su condición étnica.

Por ello, el feminismo indígena diseña estrategias comunitarias y teje puentes que revierten la posición de ellas y sus antecesoras, que promueven el cuidado de las mujeres y la socialización de su trabajo de reproducción de la vida, pero desde unos papeles distanciados de la esclavitud y el extractivismo.

Las propias mujeres no utilizan conceptos como el género o la etnicidad a nivel comunitario. Y tampoco hablan de feminismo (Vourisalo-Tiitinen, 2011), pero la traducción de sus discursos y prácticas recae en una teoría del cuidado de ellas, de otras mujeres, de la tierra y de la naturaleza.

Al preguntarles a las mujeres de este estudio cómo se describen desde el imaginario femenino indígena, ellas resaltan una postura colectiva que habla no solo desde lo personal, sino también desde la alteridad, incluyendo a más mujeres que no son parte de su círculo, tales como las mestizas, blancas, afro-ecuatorianas y otras.

No somos diferentes solo porque algunas han estudiado, tienen su profesión, todas somos lo mismo. (M4, agosto de 2021)

Yo me describo como una mujer firme en la demanda de la justicia social. Equidad de género y respeto por los derechos humanos. (M1, junio de 2020)

Las mujeres del campo somos luchadoras, trabajadoras para salir adelante. (M7, agosto de 2021)

En palabras de Vourisalo-Tiitinen, (2011) ser mujer “se traduce al concepto de género, ser indígena al de etnicidad, y ser pobre a la cuestión inseparable de la estructura de la sociedad” (p. 15). Por lo que a estas mujeres les toca enfrentar su origen, su clase social y su etnia en entornos que las excluyen y las reducen a una categoría femenina, que es indígena, rural y pobre.

A las mujeres del campo al menos siempre nos hacen menos en la ciudad. Unos se creen más y otros menos. (M7, agosto de 2021)

Somos mujeres pobres, que luchan. En mi caso, quedé viuda con mi hijo pequeño, tuve que trabajar y sigo haciéndolo. (M5, febrero de 2020)

La alteridad la encarnan frente a una superioridad que no ejercen, sino que las domina; esto cuando se refieren a las condiciones étnicas blancas. Lo indígena y lo negro, en cambio, se viven desde lo opuesto (Almeida, 1999) en todas las dimensiones de sus vidas.

Supóngase, ir donde un abogado o alguna institución, siempre son primero los ricos —como se dice verbalmente— y en cambio como nosotros somos pobres del campo, no nos atienden. (M7, agosto de 2021)

La entrevistada M1 (junio de 2020) menciona que su vestimenta la hace sujeto de discriminación en la ciudad e incluso en otros entornos rurales. Para ella y las mujeres de su familia, la sociedad las mira como sujetas de beneficencia.

Estereotipos, sexualidad y relaciones hegemónicas

Los papeles y estereotipos heredados por las mujeres responden, primero, a su condición de mujer, luego a su etnia y a su sexo. Están sometidas a duros procesos desiguales y discriminatorios, al encontrarse subordinadas al dominio del hogar o de la comunidad local (Safa, 2008) en cuanto a su cuerpo y sexualidad.

Hablar de sexo, de género, ¡prohibido! No hablamos nada, nos uníamos (vida en parejas) sin saber lo que venía. (M2, julio de 2020)

La sexualidad es un mito, algo desconocido. Cuando se aborda el tema hay mutismo, sonrojos, vergüenzas, muchos silencios. (INV2, 2020)

El ocultamiento de la sexualidad está fijado “no por una sospecha de infamia que mancha a su objeto, sino por la necesidad de mantenerlo secreto” (Foucault, 1984, p. 41) frente a una sociedad masculina que reduce el sexo de la mujer a un objeto reproductor de vida.

En un taller con mujeres artesanas indígenas, intentaba hablar sobre la sexualidad, pero no era una cuestión sencilla. Algunas se sonrojaban, otras no querían hablar, otras estaban enojadas. Y una de ellas me dijo que les daba vergüenza, aunque han tenido muchos hijos. Entonces comprendí que el tema está cubierto de un velo, de unas sombras que lo convierten en algo prohibido, en un tabú. (INV2, 2020)

En la concepción indígena andina, lo femenino y lo masculino son diferentes, pero se complementan para formar el ser y conformar el todo integral cósmico y holístico (Ayala Quinatoa, 2015). A nivel rural, las mujeres son consideradas clave para garantizar los cuidados de la familia y las tierras a su alrededor.

Vivimos en comunidad, las mujeres trabajamos, cuidamos a los hijos, los sobrinos, pero nos ayudamos entre todos, la comunidad es la familia, pero, en cambio, en la ciudad yo no veo ese apoyo, es más difícil la vida aquí. (M5, febrero de 2020)

En esa línea, la estructura social andina propone un modelo de paridad complementado en pareja (la unión de hembra y macho), no en dicotomías ni dualidades, sino en paridades (Drexler et al., 2015). De ahí que las mujeres representen la mitad de un todo espiritual que conforma al ser humano. Aunque eso supone la negación de espacios y participación en la toma de decisiones sobre sus cuerpos y destinos.

Las mujeres indígenas, y su condición de subordinadas, están articuladas a estas relaciones hegemónicas. Eso se refleja en la vida de Dolores Cacuango, lideresa indígena de Ecuador, y en la vida de otras mujeres que encarnan la exclusión, la invisibilización en los sistemas educativos, laborales y sociales. Al respecto Rodas (2007) menciona que Dolores:

Desde que tuvo tres años, empezó a ayudar a la madre en sus quehaceres de cocinar, de lavar o cuidar a los animales. Doña Andrea le enseñó todas las habilidades que poseía: moler y cernir el trigo, lavar la quinua, curar a los animales. (p. 49)

También en la vida de Tránsito Amaguaña, quien, con apenas catorce años, fue convencida por su madre para que “se casara con un hombre mucho mayor que ella, llamado José Manuel Alba. Ella, acatando su destino, palpó en carne propia la violencia familiar que él creaba en su hogar” (Ayala Quinatoa, 2015, p.52).

Esto ha permitido que en las últimas décadas las mujeres indígenas encuentren en la cosmovisión andina su propia representación femenina, con características y roles distintos⁴. En ese tejido social en el que habitan, asumen responsabilidades y costumbres que les permiten, por un lado, cuidar de las tierras y sus familias y, por el otro, disfrutar de una autonomía económica considerable. Lo cual no ocurría con sus *ancestras*, que, por el contrario, vivían en condiciones distintas, oprimidas y relegadas al dominio de sus pares masculinos.

Por ejemplo, la entrevistada M3 (agosto de 2020) asegura que ahora viven su libertad, y pueden trabajar si así lo quieren. Aunque hay cosas en la esfera del hogar que no han cambiado, tal como cuidar a la familia.

La construcción y la imagen de las mujeres indígenas dan paso a una configuración que tiene como base prejuicios y estereotipos de género, reafirmados con frecuencia desde los mismos espacios de enunciación individual y colectiva, desde el dominio de la subjetividad, la diferencia étnica y la jerarquización de lo cognitivo.

¡Esa campesina, esa india! ¡Esa india, esa tal y cual...! (M4, agosto 2021)

Sin embargo, también los chistes y frases racistas se naturalizan en el interior de los espacios indígenas. Así lo afirma una colaboradora al mencionar que, entre sus compañeras y otros miembros del pueblo Cañarí, bromean con frases como estas:

¡Mama Cañareja! ¡Tú eres como mama Cañareja o Taita Cañarejo! ¡Los indígenas no tienen preparación, no estudian! (M4, agosto 2021)

¡Ahí están los tejalomos! ¡Ahí están las pollerudas! (M7, agosto 2021)

Señalan también que, aunque no se dirijan directamente a ellas, en las calles les lanzan indirectas, improperios o insultos. No obstante, estos comportamientos ofensivos no perturban la concepción que tienen de los demás.

⁴ La cosmovisión andina trata de un universo multicultural y multiétnico, nace de la imagen del mundo, de lo mágico y lo ritual que es parte indispensable de la vida (Achig et al., 2016).

No hacemos caso, porque las mujeres sacamos los víveres para que coma la gente de la ciudad [...]. No tenemos que agachar la cabeza cuando nos están hablando: son unas campesinas, unas del campo, nos dicen. (M4, agosto de 2021)

Contrariamente, prevalecen en el respeto hacia los demás, aunque sean víctimas de discriminación racial, social, cultural o económica. Ponen de relieve el valor que tienen como seres humanos en un mundo enriquecido por la diversidad cultural, por la pluralidad y por una reciprocidad que es dual.

Para muchos nuestro trabajo como artesanas o campesinas que labran la tierra no vale nada, es menos de lo que otros van haciendo. Para nosotros es todo, es la vida y somos felices. (M2, julio 2020)

Esfera privada y pública

La función doméstica es un espacio fronterizo que envuelve a las mujeres. No por voluntad, sino por ser uno adjudicado e impuesto por el sistema de dominación capitalista patriarcal (Federici, 2014). Universalmente, el hogar y las tareas que involucra representan un sitio inferior, puesto que carece de un salario, de un valor de mercado (Luzuriaga, 2020). Las mujeres en cualquiera de sus etapas y roles (madre, hermana, hija, prima, abuela) tienen a cargo papeles de género determinados por una construcción sociocultural histórica.

Las mujeres representamos a la familia, estamos a cargo de la comida, de cuidar los animales, de atender a los hijos, a la familia. (M4, agosto de 2021)

Aunque a veces no somos las madres, cuidamos de la familia. Yo cuido y estoy a cargo de mis sobrinos, sus padres tuvieron que emigrar. Por eso las mujeres somos importantes en la familia. (M5, febrero de 2020)

Fuera de la frontera doméstica hay otros imaginarios en los que son visibles nuevas formas de segregación, dado que apellidos, barrios y espacios autorizados están blanqueados (Valcuende del Río y Vásquez, 2016) y separados del mundo indígena. Lo no indígena es privilegiado en un sistema racializado, en cuanto a relaciones, representaciones y percepciones que lo conducen a la aceptación.

Estas relaciones coloniales de poder no solo permean la subjetividad, sino también los espacios políticos como el Estado y sus instituciones, las leyes, normas y demás. De ahí que exista una limitada participación de las mujeres indígenas en la vida política.

En mi familia, la mayoría de mujeres son indígenas, es por ello que en mi hermenéutica como hijo de madre indígena me extrañaba a menudo la segregación o discriminación que mi madre recibía. (INV1, 2020)

Las esferas son visibles en mercados o zonas de Cuenca, de acuerdo con las dimensiones étnicas de su población. Es posible encontrar sitios que conglomeran a poblaciones indígenas en el sector artesanal y en los mercados de víveres (Zambrano, 2020).

Al respecto, una colaboradora señala que ella y su compañera de oficio artesanal viven en Cañar,⁵ una provincia localizada a menos de doce kilómetros del centro de Cuenca, y viajan solo por trabajo a la ciudad.

Yo vivo en Cañar en el campo, pero vengo a trabajar a Cuenca dos días por semana. Prefiero vivir allá porque es lo mío, aquí es caro; allá vivo tranquila en mi parcela, con vecinos tranquilos, nadie me discrimina, soy feliz. (M2, julio de 2020)

Otra de las mujeres, del pueblo Saraguro, agrega que las condiciones de vida en los espacios constituidos por los pueblos y nacionalidades indígenas tienen particularidades propias que los dotan de mejores condiciones de vida. Pero esto no ocurre en las ciudades, donde esos derechos se pierden y viven bajo condiciones precarias y limitadas en cuanto a alimentación, salud o educación.

Aquí en Cuenca vine a vivir por trabajo y estudio, pero en Saraguro la vida es tranquila y bonita. Nos cuidamos entre todos, nos tratamos por igual, nadie es superior. Pero en la ciudad es distinto, los indígenas vivimos en zonas alrededor, en barrios con menos condiciones. (M3, agosto de 2020)

⁵ Cañar es una provincia del sur de Ecuador y concentra una gran cantidad de población indígena originaria del pueblo Cañari, que según el INEC (2010) alcanza 22.107 habitantes.

Estos discursos esbozan una gráfica similar en la geografía urbana, donde la fragmentación étnica es claramente visible. Hay espacios étnicamente blanqueados. Aunque en ambos, rural y urbano, las relaciones de poder se ejercen y distinguen entre quienes compran y venden.

En el centro, cerca del mercado 10 de agosto, la población se divide en dos grupos visibles. Uno que representa el comercio y la venta de alimentos y mercaderías (indígenas) y los compradores (mestizos). También el río Tomebamba, imaginariamente, marca una línea, un intento de sincretismo cultural, que coloca al mundo indígena a un lado de la ciudad y a una ciudad nueva junto con una población integrada por migrantes, extranjeros y ciudadanos cuencanos que viven en espacios diferenciados y alejados de los matices de los pueblos indígenas. (INV2, 2020)

En tal sentido, los espacios están no solo estratificados social y económicamente, sino que también se ven condicionados por cuestiones de género y migración.

Percepciones del racismo y reproducción de la violencia

La violencia y la discriminación reafirman, dentro de la estructura familiar, patrones de repetición e imitación, según las colaboradoras. Para ellas, el racismo y otras formas deliberadas de violencia, como la simbólica, la psicológica o la física, se aprenden en el hogar y se reafirman en las calles.

Se da por el ejemplo familiar. Es decir, [de] padres a hijos, eso influye en la conducta. (M1, junio de 2020)

Aprenden escuchando a otras personas, otros también tienen esas costumbres de tratar mal a la gente campesina, a la mujer. (M4, agosto de 2021)

¡Nos discriminan, nos dicen indias campesinas, indias del campo! (M3, agosto de 2020)

Las mujeres mencionan que la violencia ocasiona daños psicológicos en sus hijos y consideran que, para evitarlos, se debería respetar a las personas sin importar el color de piel o cualquier otra característica que marque una diferencia.

Al ser indígenas, por la ropa que vestimos, por el color de la piel, por los rasgos, creen que somos diferentes, pero no es así. Cuando somos adultas no nos lastima, pero en los niños sí cuesta mucho, porque ellos creen que lo que dicen los demás es cierto. (M6, julio de 2021)

En mi niñez, las veces que iba al centro de la ciudad encontraba miradas de extrañez y de asombro cuando nos encontrábamos paseando con mi madre. He de mencionar que a ciertos lugares no podíamos ingresar debido a que no éramos bienvenidos. La mayor parte del tiempo nos encontrábamos en los mercados o las plazas adonde concurrían la gente de la zona rural y en donde mi madre se sentía acogida y realizaba el mercado. (INV1, 2020)

La naturalización del racismo y sus raíces calan profundamente, aunque algunas mujeres no lo perciben como algo negativo, sino como parte de la vida cotidiana. La entrevistada M4 considera que “el racismo no es violencia, es un vocabulario que usan para tratar a la gente indígena” (agosto de 2021).

Muchas de ellas, desde el no reconocimiento, hablan de la experiencia de otras mujeres que son víctimas de racismo y violencia, porque han sido separadas de las plazas o mercados donde venden sus productos, o porque algunas han sido físicamente agredidas.

En esa misma línea, se percibe que otra forma de violencia simbólica hacia las mujeres está en la crítica hacia el uso de vestimenta en las regiones andinas.

Nos miran porque somos del campo de pollera. En la ciudad se visten diferente. Yo me siento orgullosa de ser del campo. Por ejemplo, ¿cuánto cuesta una pollera? ¿Cuánto cuesta la ropa de la mujer campesina? En cambio, en la ciudad con unos 20 o 30 dólares ya quedan vestidos. Nosotras, ¡no! (M7, agosto de 2021)

Finalmente, las mujeres de este estudio consideran que la educación está cambiando y que se abren espacios para sus colectivos; piensan que los prejuicios raciales están disminuyendo. Pero son conscientes de que esto ha sido posible por el mestizaje al que han sido inducidos sus hijos y familiares en la última década. Afirman que antes era más recurrente la violencia racista, y ni siquiera podían compartir o negociar espacios con otras personas no indígenas.

Ahora la adquisición de un “capital simbólico” les confiere el ingreso a la sociedad “moderna” a cambio de la negociación y desapropiación de algunos elementos importantes de su identidad cultural (vestimenta, lengua, tradiciones):

Las personas tienen más respeto sin importar la raza, cultura o etnia, por la educación que hay. (M1, junio de 2020)

Aunque es difícil, cuesta mucho si le digo así. Mis sobrinas tuvieron que ir a la escuela y dejar de usar la ropa nuestra. Comparten sí, la misma escuela, pero tienen que dejar parte de la identidad. (M5, febrero de 2020)

La manera como asimilan y enfrentan esta situación les permite mantenerse en pie a pesar de las barreras. Para ellas, la organización social femenina y las redes colaborativas que tejen les ayudan a diseñar herramientas para seguir luchando por espacios socioculturales más justos y emancipatorios.

Discusión

En el contexto ecuatoriano, a nivel social y familiar, las mujeres indígenas reproducen una personalidad más comunal y colectiva que la masculina (Sánchez, 2013). Sin embargo, debido a las migraciones y tras el cambio de vestimenta, se pierde o se rechaza la identidad para adaptarse al mestizaje. Este rechazo está condicionado por la búsqueda de la modernidad desde un sentido histórico y civilizatorio (Forero Torres, 2018) capaz de legitimar prácticas y modos de vida.

Según Van Dijk (2019), a través del discurso “los miembros de un grupo aprenden las ideologías dominantes de su círculo: normas, valores y actitudes, las cuales organizan, día a día, las prácticas sociales de exclusión y de discriminación” (p.114). En todo este entorno, la repetición de prejuicios, la reproducción de roles y estereotipos, conlleva a que las mujeres encarnen e interioricen un conjunto de pensamientos, frases y hasta modos de vida que las conducen a creer y reproducir, entre ellas mismas, una cadena naturalizada de opresión y obediencia.

La violencia simbólica en sus cuerpos y sus entornos no solo es el reproductor de las desigualdades sociales; también representa un sistema clasificatorio jerarquizador. Una especie de dominación que las mujeres aceptan como legítima. Gramsci (1977) la describiría como hegemonía, ya que está basada en el consenso y en la imposición de medios ideológicos, morales, basados en creencias disfrazadas, que hace que los individuos comprendan y se adapten al sistema mediante el sentido común.

Es por eso, en gran medida, por lo que la discriminación cotidiana ya no les llama la atención. Tristemente, los prejuicios son asumidos como parte de la vida que les tocó vivir por pertenecer a grupos socioculturalmente reprimidos. Los discursos racistas, junto a otras prácticas (no verbales, pero simbólicas), calan profundamente, al punto de que no son percibidos como dispares y desiguales. Aunque contribuyen invisible y silenciosamente a la reproducción del racismo desde sus bases étnicas y clasistas.

De acuerdo con Bourdieu (1996), esta discriminación cotidiana tiene sus razones y necesita ser aprendida, reproducida y legitimada dentro del grupo dominante, con la finalidad de ostentar el poder y mantener la escala de estratificación (poder, clase y estatus). De ahí que ser mujer “determina una menor probabilidad de obtener capital humano y físico, y un menor rendimiento de dichos activos, lo cual redundará en menores ingresos” (Garavito, 2011, p. 238) y oportunidades para su desarrollo y emancipación, sobre todo cuando la categoría indígena está presente y tiene significaciones inequívocas.

Eso conlleva a que las mujeres sufran “más discriminación que los hombres indígenas, especialmente en ciudades de provincias, ya sea por su vestimenta distintiva, por las dificultades con el español, o por su posición histórica en las jerarquías raciales y de género” (Radcliffe, 2014, p. 19). Así, pese a que las labores indígenas que desempeñan constituyen conjuntos de creaciones materiales y simbólicas que, a la par que representan a la sociedad y a la naturaleza, crean y recrean a través de una mutua e íntima relación (Rivera Cusi-canqui, 2015), el racismo es tangible en las prácticas cotidianas de discrimina-

ción, exclusión y problematización. Y muestra sus consecuencias en la falta de viviendas dignas, de servicios sanitarios y de acceso a la educación, a empleos y a mejores ingresos (Van Dijk, 2019).

Estas formas de violencia simbólica tienen un papel categórico ejercido desde diferentes dimensiones estructurales. Y es impregnado en las personas a través de condiciones (color de piel, vestimenta, lenguaje, etc.) que no son consideradas como tales, puesto que no recurren a ningún tipo de violencia física.

Esa reproducción en cadena y de forma vertical es lo que conlleva a reclamar otros lugares de enunciación y "una verdadera descentralización cultural que implique no solo un 'hablar desde la periferia' con los instrumentos conceptuales venidos del centro, sino también producir otras categorías de comprensión del mundo desde lenguajes y referencias semánticas y éticas distintas y disidentes" (Muyolema, 2001, p. 28).

Conclusiones

Los resultados de este estudio muestran que la ruralidad y la precariedad están asociadas al mundo indígena, pero afectan y oprimen abismalmente mucho más a las mujeres que a los hombres. Las mujeres conviven ante una segregación étnica, donde el opresor no corresponde únicamente al Estado y a grupos mestizos, sino también a una sociedad (incluyendo a otros grupos menos privilegiados, los mismos colectivos indígenas y otras poblaciones minoritarias) que ve en lo indígena una categoría subalterna y oprimida.

Por otra parte, se hace evidente que los movimientos indigenistas, a causa de las políticas sociales, culturales y educativas del Estado-nación, recaen en propuestas folclorizadas, reproducidas en el imaginario social y cultural, ocultando un velo racista, discriminatorio y esencialista del mundo indígena.

El estudio devela percepciones que se contradicen entre sí, pero que son el resultado de unas prácticas encarnadas en el imaginario social que no ven al racismo como un problema estructural que les afecta directa o indirectamente a las colaboradoras. De ahí que la consecuencia sea la naturalización, a tal punto de no reconocer los dispositivos que lo refuerzan y lo reproducen permanentemente a través del lenguaje, de los espacios que ocupan las indígenas o de las oportunidades a las que no tienen acceso. De ese modo, pudimos constatar que algunas mujeres de esta investigación consideran no haber sido sujetas de racismo, ni haber vivido prácticas excluyentes; no obstante, los diálogos sostenidos con ellas y las experiencias contadas dan cuenta de los mecanismos, los discursos y los actos sigilosos, casi imperceptibles, con los que opera el racismo.

Lo anterior muestra que las mujeres tienen reducidos espacios de interacción a nivel social, familiar y laboral, y que son consideradas ciudadanas de segunda o tercera clase, dependiendo de su bagaje cultural. Y si bien a nivel familiar son capaces de tejer redes de cooperación entre ellas, creando entornos y sitios de enunciación entre los pueblos y nacionalidades a las que pertenecen; afuera a nivel social y productivo, el panorama y la proyección son distintos, dado que el colectivo indígena, y dentro de este las mujeres, sigue siendo un espacio donde se vive la exclusión y se refuerza su normalización.

A las mujeres indígenas, a causa de esa estructura, les corresponde esforzarse no solo por trascender el espacio doméstico, familiar y comunitario para tener una breve visibilidad en el espacio social, sino también por superar obstáculos añadidos por su condición femenina, étnica y de clase social.

Algunas claves para comprender la situación de las mujeres radican en las características intrínsecas de sus formas de organización y apoyo, por ello la sororidad no se puede excluir. Las experiencias colaborativas y de apoyo entre ellas propician lazos estrechos de cooperación y solidaridad. Esto ha hecho que logren afianzar un sentimiento común a través de la empatía con todos. La reciprocidad entre ellas es dual, porque desde su percepción están al mismo nivel de otras mujeres y personas en un mundo plural. En ellas la gestión femenina, la resistencia y la politicidad están vivas, pensantes y actuantes.

Para terminar, si bien los avances que ellas consideran que se han dado en cuanto a educación son notorios, consideramos que estos no son suficientes, porque los problemas de exclusión, racismo y desigualdad entre los espacios rurales y urbanos, entre poblaciones indígenas y mestizas, no han cambiado. Diariamente las mujeres indígenas siguen siendo flageladas y obligadas a reproducir cuidados, hijos y recursos para otros hombres con mayor poder en un Estado colonialista patriarcal y desprovistas de derechos.

Declaración de contribución de autoría

Javier Morocho y Fanny Tubay concibieron el estudio y diseñaron los instrumentos para el trabajo de campo, en el que ambos participaron. Una vez recogidos los datos, ambos autores se encargaron del análisis y la categorización de los datos que dan sustento a este trabajo de investigación y que estructuran los resultados. Ambos autores contribuyeron con la redacción, discusión, revisión y aprobación del manuscrito final.

Conflicto de interés

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

Referencias

- Almeida, J. (1999). *Racismo, construcción nacional y mestizaje. El racismo en las Américas y el Caribe*. Abya-Yala.
- Ávila, O. (2020). *Indianismo vs. Vivir Bien: la disputa vigente del indio en Bolivia*. Universidad del Cauca.
- Ayala Quinatoa. (2015). *El pensamiento indígena de Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña*. [Tesis de Licenciatura]. Repositorio Institucional de la Universidad Politécnica Salesiana. <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/9899>
- Bonfil, G. (1971). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9(1970), 105–124. <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revista-plural/wp-content/uploads/numero03/articulo-1.pdf>
- Bonetto, M., & IRUSTA, S. (2018). *Del Estado nacional al Estado plurinacional*. Eduvim.
- Bourdieu, P. (1996). La dominación masculina. *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, (3), 7-95.
<http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/2683>
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble*. Editorial Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203902752>
- Calla, R. (2007). *La mujer indígena en Bolivia, Brasil, Ecuador, Guatemala y Panamá: un panorama de base a partir de la ronda de censos de 2000*. CEPAL.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 79–91). Siglo del Hombre Editores.

- Constituyente Asamblea Nacional (2008). Constitución de la República de Ecuador. Registro Oficial Quito-Ecuador
- Cubillos, A. (2015) La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oxímoro Revista Internacional de Ética y Política*, Núm 7, Otoño. Universidad Complutense de Madrid.
- De la Torre Espinosa, C. (1996). *El racismo en Ecuador*. Ediciones CLACSO.
- Denzin, N., & Lincoln, Y. (Eds.). (2017). *The Sage handbook of qualitative research*. Sage publications.
- Dietz, G. (1999). Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos. *Nueva Antropología*, XVII(56), 81-107.
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles educativos*, 39(156), 192-207. https://perfileseducativos.unam.mx/issue_pe/index.php/perfiles/article/view/58293
- Drexler, J., Reyes, R., Chalán, Á, & Balarezo, D. (2015). La paridad en el mundo andino. *Maskana*, 6(2), 89-107. <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/maskana/article/view/491>
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo del Hombre Editores.
- Federici, S. (2014). *El Calibán y la Bruja*. Editorial Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (2020). *Power/knowledge*. Routledge.
- Foucault, M. (1984) *Historia De La Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Psikolibro.
- Forero Torres, F. (2018). *La Sociedad Transparente I. Teorías Y Sistemas: Otros Paradigmas*.
- García Linera, Á. (2010). *La construcción del Estado*. IEC-CONADU.

- Gargallo, F. (2007). Feminismo latinoamericano. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 12(28), 17-34. http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2179
- Garavito, C. (2011). *Desigualdad en los ingresos: género y lengua materna*. Ideas Repec.
- Gautier, A. (2005). Mujeres y colonialismo. En M. Ferro (Ed.), *El libro negro del colonialismo* (pp. 677-726). La Esfera de los Libros.
- Gómez, A. (2019). *Una Autoetnografía del Racismo en la Academia de Ecuador*. [Tesis doctoral]. e-Spacio. Repositorio Institucional de la UNED. http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:ED-Pg-Educac-Ggomez/GOMEZ_ABELEDO_GUADALUPE_Tesis.pdf
- Goetschel, A. (2006). *Orígenes del feminismo en el Ecuador*. Editorial FLACSO Ecuador.
- Gramsci, A. (1977). *Antología*. Siglo XXI.
- Guber, R. (2019). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI editores.
- Hall, S. & Du Gay, P. (1996). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Amorrortu editors.
- INEC, I. (2010). *Censo de población y vivienda*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/base-de-datos-censo-de-poblacion-y-vivienda-2010/>
- Lagarde, M. (2008). Identidad femenina. En J. García Ortega (Ed.), *Compilación sobre género y violencia*. Instituto Aguascalentense de las Mujeres (IAM). http://cedoc.inmujeres.gob.mx/insp/compilacion_genero.pdf
- Larrea, C. (2015). *El movimiento indígena en el Ecuador*. Editorial UASB.
- Larrea, C., Torres, F. M., López, N. G., & Rueda, M. B. C. (2007). *Pueblos indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador*. Editorial Abya Yala.

- Lorber, J. (2018). *The social construction of gender. In Inequality in the 21st Century*. Routledge.
- Luzuriaga, C. (2020). *Situación de la mujer en el Ecuador*. Editorial Gráficas San Pablo.
- Maritza, M. (2021). *La violencia de género en mujeres indígenas de Chimborazo desde la perspectiva de violencia simbólica de Pierre Bourdieu, periodo octubre 2019-marzo 2020*. [Tesis]. Repositorio Digital UNACH. <http://dspace.unach.edu.ec/handle/51000/7505>
- Mendoza, A. (2018). La identificación de habilidades y estrategias de escritura de estudiantes de posgrado no hispanohablantes a través de entrevistas semiestructuradas. RLA. *Revista lingüística teórica y aplicada*, 56(1), 85-113.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Muyolema, A. (2001). De la "cuestión indígena" a lo "indígena" como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. En I. Rodríguez (Ed.), *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. (pp.1-32). BRILL.
- Paredes, J. (2017). Hilando fino desde el feminismo comunitario. En A. de Santiago Guzmán, E. Caballero Borja & G. González Ortuño (Eds.), *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe* (pp. 111-140). CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170728011718/Antologia_Mujeres_Intelectuales.pdf
- Pequeño, A. (septiembre de 2007). *La autorepresentación: estrategias para un nuevo feminismo indígena en Ecuador* [Ponencia]. Congreso de Latin American Studies Association, Quito, Ecuador. https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1244838007.feminismo_indigena_0.pdf

- Radcliffe, S. (2014). El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva. *EU-TOPIA, Revista de Desarrollo Económico Territorial*, (5), 11-34. <https://doi.org/10.17141/eutopia.5.2014.1486>
- Risman, B. (2004). Gender As a Social Structure. Theory Wrestling with Activism. *Gender and Society*, 18(4), 429-450.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. *Telar*, 15(2), 49-70.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rodas, R. (2007). *Dolores Cacuango. Sociedad Alemana de Cooperación Técnica, Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural*. EBI GTZ.
- Safa, H. (2008). Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes. En M. Prieto (Ed.), *Mujeres y escenarios ciudadano*. FLACSO. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/109583-opac>
- Sánchez, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Universidad politécnica salesiana.
- Scribano, A., & De Sena, A. (2020). *Social Policies and Emotions: A Look from the Global South*. In *Social Policies and Emotions*. Palgrave Macmillan.
- Tapia, L. (2008). *Política salvaje*. CLACSO, Muela del Diablo Editores.
- Tubay Zambrano, F. (2020). *El género como estructura social en el artesanado ecuatoriano y portugués. Discursos e imaginarios socioculturales y educativos*. [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).
- Valcuende del Río, J. & Vásquez Andrade, P. (2016). Orden corporal y representaciones raciales, de clase y género en la ciudad de Cuenca (Ecuador). *Chungará (Arica)*, 48(2), 307-317.
- Van Dijk, T. (2019). *Racismo y discurso en América Latina*. Editorial Gedisa.

- Vélez, C. (2011). Trayectoria de la educación intercultural en Ecuador. *Revista Educación y Pedagogía*, 20(52), 43–57. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/9886>
- Vuorisalo-Tiitinen, S. (2011). ¿Feminismo indígena?: Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009 [Tesis doctoral]. University of Helsinki.
- Wade, P. (2021). Racismos latinoamericanos desde una perspectiva global. *Nueva Sociedad*, (292), 25-41.
- Yashar, D. (2005). *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge University Press.

LA HOSTIL HUMILLACIÓN Y LA ÉTICA

Hostile humiliation and ethics

Documento de reflexión no derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4322>

Recibido: marzo 7 de 2022. Aceptado: octubre 6 de 2022. Publicado: enero 20 de 2023

*Juan Francisco García Aguilar**

Resumen

La tarea que supone elaborarse a sí mismo conlleva un desafío que constantemente nos pone a prueba, pero cuando el costo de este cometido se deposita en la espalda de alguien más, hasta desvalorizarlo, menoscabarlo y anularlo, tiene lugar la inquietante experiencia de la humillación. El presente texto se propone indagar sobre esta manera de proceder, en la que un deformado anhelo de la consecución de sí reclama la humillación del otro. De la mano de Albert Camus, Cornelius Castoriadis y Richard Rorty, el trabajo ofrece una mirada que insiste en el mérito de una constitución de sí sin disminuir al otro, pues, ante una escena de esta naturaleza, el juicio crítico se ve comprometido a dar una respuesta que sea capaz de reivindicar el valor de nuestra condición humana, frente a las iniciativas que pretenden desestimarla.

Palabras clave

Auto-elaboración; Humillación; Intersubjetividad; Otro; Sí mismo; Solidaridad.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España. Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro, México. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores SNI nivel 1, en México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6535-8367>. Correo electrónico: pakezo@yahoo.com.mx

Abstract

The task of making oneself entails a challenge that constantly tests us. When the cost of this task is placed on someone else's back, devaluing, undermining and nullifying it, the disturbing experience of humiliation takes place. The present text aims to inquire about this way of proceeding, in which a deformed desire for the attainment of self-demands the humiliation of another. Faced with a scene of this nature, critical judgment is compromised with a response that is capable of vindicating the value of our human condition against initiatives that seek to dismiss it. Guided by Camus, Castoriadis and Rorty, this work offers a look that insists on the merit of a constitution of self without diminishing the other.

Keywords:

Intersubjectivity; Humiliation; Other; Self; Self-elaboration; Solidarity.

Introducción

La agenda que Camus traza en *El mito de Sísifo*, para una deliberación filosófica que sea capaz de atender los desafíos de la actualidad, reclama a la razón una versatilidad particular. Una que pueda situar en el núcleo de la reflexión aquellos aspectos que ponen a prueba el valor mismo de la vida humana, ahí en el estado concreto de las cosas en el que esta se despliega, En efecto: “Juzgar que la vida vale o no la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía” (Camus, 1942/1957b, p. 13).

Este viraje que Camus solicita a la filosofía, naturalmente, nos lleva a considerar cuáles son los hechos puntuales que nos interpelan de tal modo que nuestro pensamiento se ve comprometido con una examinación del sentido propio que supone vivir humanamente. Me parece que es esta clave la que lleva, por ejemplo, a Rorty (1989/2013), a insistir en los motivos que hoy tenemos para evaluar las actitudes que distinguirían a nuestra especie, “la solidaridad no se descubre, sino se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra responsabilidad a los detalles particulares de dolor y de la humillación de los seres humanos distintos, desconocidos para nosotros” (p. 18).

Son dichos detalles los que le dan rostro a una experiencia de la arbitrariedad humana que ineludiblemente llama a nuestro juicio crítico, y que de inmediato nos ofrecen su tono apremiante y paradójico, porque sin duda nos impele a atender a ello, pero al tiempo alcanza a ocultarse como un enigma que simula escapar de una comprensión puntual, de una explicación que pudiese hacerle frente, contenerla y, quizá, revertirla. Esta aserción responde a la desafortunada facilidad con la que llegamos a traducir como ordinarios ciertos comportamientos que intuimos que no deberíamos admitir. Me refiero a la afirmación común, casi cliché, que sostiene que una arbitrariedad puede llegar a normalizarse. En última instancia, me parece que el cliché no le resta un grado de verdad a esta inquietante consideración.

Como lo advierte Camus (1958/2014), es cierto que el juicio sobre el valor que le atribuimos a la vida se ve alterado por los atropellos que eventualmente ponen a prueba el sentido mismo que comporta nuestra propia condición humana, “el terror hace cambiar, mientras dura, el orden de los términos” (p. 14). Sin duda alguna, no deberíamos desestimar los signos que transmiten las vivencias de los hechos arbitrarios, y la deliberación filosófica, desde luego, necesita atender a las preguntas que se derivan de tales experiencias.

Al tomar en cuenta lo anterior, es pertinente que situemos nuestra reflexión en alguno de aquellos *detalles* en los que la arbitrariedad adopta una forma concreta, por lo cual las siguientes líneas se enfocarán en el examen de uno de los rasgos que visten lo ordinario con una alarmante aspereza, a saber, la práctica de la humillación. Lo llevaremos a cabo siguiendo la clave que autores como Camus, Castoriadis y Rorty nos ofrecen para contribuir a un diagnóstico de carácter existencial, que atienda al comportamiento de esta categoría que a todas luces cristaliza el rostro del atropello en la actualidad. Una vez presentado el semblante de esta hostilidad solapada, nos daremos a la tarea de indagar sobre algunas de las oportunidades que los filósofos tratados nos ofrecen para hacerle frente a esta experiencia de arbitrariedad que, aunque apunta hacia ello, no dispone ni justifica el auténtico valor de nuestra condición.

La sombría fórmula de un hacerse a sí anulando al otro

Al escudriñar el proceder del racismo en *El mundo fragmentado*, Cornelius Castoriadis (1990/2008) nos ofrece un quid que recoge los propósitos que seguimos para examinar la *praxis* de la humillación. Me refiero a aquella “aparente incapacidad de constituirse en sí sin excluir al otro, y de la aparente incapacidad de excluir al otro sin desvalorizarlo y, finalmente, odiarlo” (p. 33). Con este enfoque, Castoriadis disecciona los componentes de una alienante conducta que recarga en la deshumanización del otro una promesa de realización individual, cuyo logro está supeditado a la desgracia inferida en alguien más.

De igual manera, este comportamiento es uno de los rasgos del nihilismo que Camus (1947/2018) denuncia en novelas como *La Peste*, por ejemplo, a través de la confesión que el personaje de Tarrou hace al Dr. Rieux, cuando el primero describe la tropelía que significa justificar el atropello del otro bajo el pretexto de un noble propósito:

Por supuesto, yo sabía que nosotros también pronunciábamos a veces grandes sentencias. Pero me aseguraban que esas muertes eran necesarias para llegar a un mundo donde no se matara a nadie.... Comprendía que contribuía a la muerte de miles de hombres, que, incluso, la provocaba, aceptando como buenos los principios y los actos que fatalmente la originaban. (pp. 280-281)

Como lo advierte Espinosa (2012), Camus deshilvana los disfraces con los que vestimos las arbitrariedades de nuestra época y “denuncia sin ambages las actitudes nihilistas ocultas allí donde el fin justifica los medios, amén de reprocharles a aquellas supuestas cosmovisiones su incapacidad explicativa respecto a la vida humana” (p. 634). Paradójicamente, la proporcionalidad de la ecuación nihilista manifiesta una contrariedad, pues anuncia la estimación de un yo que se posterga en función de un permanente deterioro del otro.

Desde luego, cabe preguntarse en qué medida la elaboración de sí mismo resulta ser una tarea elemental para cada uno. Bien puede decirse que efectivamente el cometido de hacerse a sí representa un compromiso originario en todo individuo. A este respecto, Rorty (1989/2013) trae a cuenta esta lógica de la personalidad, que ha sido sostenida con autoridad por un discurso que centra en el sujeto particular la conducción de su propio acontecer:

Los autores de un tipo [como Nietzsche o Heidegger] nos hacen ver que las virtudes sociales no son las únicas virtudes, que algunos hombres han tenido éxito en el empeño de recrearse a sí mismos. Con ello cobramos consciencia de nuestra propia necesidad, articulada a medias, de convertirnos en personas nuevas, en personas para cuya descripción aún carecemos de palabras. (p. 16)

Sin lugar a dudas, cada uno cuenta con responsabilidades que se dirigen hacia sí, que se articulan como compromisos consigo mismo, como tareas que solo son para sí y que no pueden depositarse en alguien más, pues como sostiene Kierkegaard (1846/2010), “no es posible existir en lugar de otro” (p. 411).

Llegados a este punto, cobra relevancia considerar cuál es el costo que debería pagarse por alcanzar esta realización individual y, aún más, preguntarse si esta iniciativa eventualmente reclama la anulación de quien aparece ante el yo. Castoriadis (1990/2008) menciona que cada individuo y cada grupo naturalmente se dispone a configurar el sentido de su propio estar presente en el mundo, con las implicaciones que tal cosa supone:

La sociedad, cada sociedad, se instituye creando su propio mundo, con lo cual no se indica solamente 'representaciones', 'valores', etcétera. En la base de todo eso hay un modo de representar, una categorización del mundo, una estética y una lógica, como también un modo de valorización y, sin duda, en cada uno de los casos, también un modo de ser afectado. (p. 33)

Así, la cuestión que aquí deseamos tratar se sitúa justamente en el punto en el que dicha *creación de la identidad* comporta un modo de *afectar la alteridad* que nos resulta inquietante por sus claros tonos de desvalorización y rechazo, comportamientos que caracterizan lo que entendemos como humillación.

El propio Castoriadis (1990/2008) es quien pone la pauta de lo que nos proponemos examinar, cuando sostiene que efectivamente “de una u otra manera, en esa creación del mundo, siempre encuentra lugar la existencia de otros humanos y de otras sociedades” (p. 33), y esta presencia de alguien más es la que se incorpora como un elemento imprescindible de la ecuación que el individuo lleva a cabo para articular la propia comprensión de sí, de su entorno, del modo de organizar su vida y de responder a sus anhelos. Ahora bien, el carácter insoslayable que supone la presencia de otros en la configuración de sí, de acuerdo con el autor greco-francés, nos coloca en una disyuntiva, ya que “el encuentro sólo [*sic*] deja dos posibilidades: que los otros sean inferiores, que los otros sean iguales a nosotros” (p. 34). Esta coyuntura que Castoriadis presenta despliega una consecución de la identidad que de cualquier modo transita por la interpelación del otro, un *ego* que incorpora el *alter* como un componente de su propia configuración. Ante tal escena, el yo desdobra la equivalencia que descubre en el otro o, por el contrario, ofrece su desprecio y aversión a lo que no es sí mismo, y de esta segunda variable se nutre el ejercicio de la humillación.

Me parece que las posibilidades del encuentro que Castoriadis refiere son aún más amplias, pero ello no es materia de este texto. En todo caso, a mi juicio es acertado el énfasis puesto en la necesaria resolución que cada uno se ve obligado a adoptar frente a la existencia de alguien más, que ineludiblemente aparece y entra en juego en la formulación de un sí que no se alcanza sin un otro. Esta pauta es la que pone a prueba el *sí mismo* y la que se ve descargada de un modo atropellado, arbitrario y deplorable en la práctica de la humillación. En efecto, la desvalorización y el vilipendio del otro, tenidos como moneda de cambio para la elaboración de sí mismo, reproducen un escarnio que ensombrece la vida y la vuelve hostil.

Cabe notar un peculiar desdoblamiento de aquel desprecio del que se alimenta la humillación, el cual apunta a la extrapolación de una repulsa particular que avanza hacia la escena de lo público, un sitio donde el menosprecio y el rechazo se fortalecen a través de la exhibición que menoscaba al humillado. En este plano, la crítica camusiana al nihilismo nos ofrece una notable claridad, dado que, como lo advierte Frieyro (2014), Camus descifra las pretensiones últimas de tal apuesta nihilista en la que la consecución de sí se traduce en “una iniciativa que niega el poder del otro en nombre de un poder del sujeto sobre sí mismo” (p. 122), y el espacio público es la escena donde esta pretensión se pone en juego. De este modo, la humillación se adorna de la promesa de empoderamiento del ego, que se planta ante los demás para consolidarse ante la mirada colectiva, si es que estamos dispuestos a concederlo, claro. Aquí el juicio crítico toma consciencia de la responsabilidad que tiene, pues debe consentir o reprobar la humillación.

Por estos motivos, el acto humillante se traduce en el desencadenamiento de un desprecio y una repulsión singular, que se hace colectivo en cuanto avanza por la mirada de los demás, quienes resultan capaces de prolongar tal menoscabo, de oponerse a él o, quizá, de revertirlo al echar mano de la reflexión y la acción. Naturalmente, la resistencia a la humillación adopta claros matices solidarios cuando caemos en la cuenta de que tal conducta no implica únicamente al que se ve humillado, sino también a los que participamos de estos actos alienantes, ya sea para confirmarlos, cuando los admitimos; o para neutralizarlos, cuando los confrontamos.

Como lo indica Armellin (2015), Camus atina cuando reconoce que la auténtica responsabilidad moral que compartimos es “la de la comprensión y la simpatía [que] consiste principalmente en el rechazo de la violencia, aunque practicado en función altruista, o sea, para prevenir la violencia misma” (p. 85). En este sentido, podemos sostener que la humillación conlleva un elemento colectivo que le confiere su último grado alienante y, en la misma medida, el oponerse a ella se traduce en un gesto característicamente solidario, que se anticipa al atropello que busca confirmarse con el concierto de los demás.

El sí mismo entre el desprecio y la confianza

Como he mencionado, considero que la sensibilidad de un autor como Camus nos ofrece escenas nítidas del comportamiento que caracteriza la humillación, el cual parte de una singular elaboración de sí que se recarga en la anulación del otro. Los relatos de tono autobiográfico que el argelino nos obsequia en *El primer hombre* se despliegan como trazos diferenciados de un mismo plano que exhiben la confirmación de un yo, el de su abuela, que reclama el desplazamiento y la desestimación de todos los demás, incluida la madre del argelino:

Esas noches Jacques se detenía en la escalera oscura y maloliente, se apoyaba en la oscuridad contra la pared y esperaba a que se calmara el corazón, que le saltaba en el pecho. Pero no podía demorarse, y saberlo le hacía jadear aún más. En tres saltos llegaba al rellano, pasaba delante de la puerta de los retretes del piso y abría la de su casa. Había luz en el comedor, al final del pasillo y, helado, oía el ruido de las cucharas en los platos. Entraba. Alrededor de la mesa, bajo la luz redonda de la lámpara de petróleo, el tío semimudo seguía sorbiendo ruidosamente la sopa; su madre, todavía joven, el pelo castaño y abundante, lo miraba con su hermosa y dulce mirada. “Ya sabes...”, empezaba. Pero erguida en su vestido negro, la boca firme, los ojos claros y severos, la abuela, de la que sólo veía la espalda, interrumpía a la hija. —¿De dónde vienes? —decía. —Pierre me ha ayudado con los deberes de aritmética. La abuela se levantaba y se acercaba. Le olía el pelo, después le pasaba la mano por los tobillos todavía llenos de arena. —Vienes de la playa. —Así que eres un mentiroso —articulaba el tío. La abuela pasaba detrás de él, cogía el látigo llamado vergajo, que colgaba detrás de la puerta, y le daba tres o cuatro fustazos en las piernas y las nalgas que le quemaban hasta hacerle gritar. Más tarde, con la boca y la garganta llena de lágrimas, delante del plato de sopa que el tío, compadecido, le había servido, se ponía

tenso para evitar que le asomaran las lágrimas. Y su madre, después de echar una mirada rápida a la abuela, volvía hacia él ese rostro que tanto amaba: —Toma la sopa —decía—. Ya pasó. Ya pasó. Y él se echaba a llorar. (Camus, 1994/2016, pp. 54-55)

La escena que Camus nos ofrece describe la composición de un maltrato que acaba por superar el efecto físico de los golpes, porque estos calan, pero se advierte algo que duele aún más. El cuadro que nos presenta está lleno de detalles que consiguen la tensión propia de una violencia que amaga por todos los frentes. El niño Jaques tiene en mente lo que está por venir, a causa del paseo y los juegos que ha tenido en la playa con sus amigos, algo que la abuela no tolera porque lo considera una pérdida de energía y tiempo. Como se observa, al entrar a la habitación, la madre se apresura a dar atención a la regla quebrada, quizá con la candidez de evitar lo peor, pero su gesto no alcanza. La interrupción de la abuela es más que la reacción vehemente de alguien preocupado por lo que ocurre. Es ante todo una indicación puntual, un posicionamiento que se precipita para dejar en claro que toda regla la tiene a ella como referencia. Da la impresión de que la abuela no desea contener o prevenir un mal evidente para Jaques —el niño A. Camus— o para la familia, lo primordial es otra cosa: remarcar que su figura tiene prioridad sobre las otras, y Jaques concede la ocasión para ello. Sería natural pensar que los azotes que la abuela propina al niño podrían responder a otros motivos, de no ser porque el propio Camus se encarga de confirmar la personalidad de la abuela en reiterados pasajes de *El primer hombre*.

La disposición misma de los personajes que Camus incorpora en la escena da cuenta de la elaboración de un sí mismo que exige una centralidad radical, que con facilidad transita de la reprimenda a la violencia física, y que queda bien representado por la abuela de Jacques, alter ego de Camus: el tío del niño lanza unas pocas palabras que refuerzan la irritación de la señora, la madre carece de recursos para evitar los golpes que su hijo recibirá, solo al final dirige una mirada corta a la abuela como gesto que solicita permiso para consolar al chico. Cada parte del cuadro está en el sitio adecuado para dejar ver cómo se construye una singularidad a costa de disminuir a todos los demás, no solo al niño golpeado. También se advierte cómo esta particular iniciativa se consolida con la participación de los demás.

La clave que Camus nos ofrece se aproxima mucho al modo de deshumanización sobre el que venimos reflexionando, y al que nos hemos referido cuando hablamos de humillación. Me parece que por esta trayectoria —que eventualmente da noticia de un aspecto sombrío de la condición humana— también se mueve Castoriadis (1990/2008, p. 33), cuando indaga sobre una manera de atropellar al otro que consiste en una incapacidad de constituirse en sí sin menoscabar a alguien más. Por lamentable que nos parezca, “tal rasgo de nuestra condición participa de algo mucho más universal de lo que se quiere admitir habitualmente” (Castoriadis, 2008, p. 32), y quizá ello se deba a cierta necesidad de revestimiento del yo que llevamos a cabo para encontrarnos, para alcanzar una identidad y situar un punto desde el cual podamos desplegar la propia existencia.

No obstante, es elemental sostener que si bien resulta patente este cometido de auto-elaborarse, tal cosa no debería obtenerse a cualquier precio, en todo caso no al de la humillación, por decir lo menos. Aquí, entonces, cobra importancia considerar los alcances de la responsabilidad ética que nos ocupa frente a los actos humillantes, puesto que, como lo indica Manrique (2022) al examinar la querrela moral que Camus plantea ante la experiencia de la arbitrariedad, tal vez “no podemos solucionar el problema del absurdo, pero debemos levantarnos en ‘rebelión’ constantemente contra él” (p. 331).

El propio Camus (1957/2008) da cuenta de ello en *La piedra que crece*, cuando el personaje del ingeniero D'Arrast se resiste a seguir la indicación de degradar al oficial de seguridad que le ha reclamado por sus documentos. Para el alcalde del lugar la única forma de compensar la afrenta al ingeniero francés es denigrando al ofuscado policía, porque de ese modo se da un mensaje a toda la comunidad de Iguapé:

D'Arrast respondió que no solicitaba ningún castigo, que era un incidente sin importancia y que sobre todo tenía prisa por ir al río. El alcalde tomó entonces la palabra para afirmar con afectuosa bonachonería que, en verdad, un castigo resultaba indispensable, y que el culpable permanecería arrestado a la espera de que el eminente visitante tuviera a bien decidir cuál sería su suerte. (p. 133)

Curiosamente, las intenciones de D'Arrast son proporcionales a las del alcalde, pero en sentido contrario. Este es el tono de una estimación que acompaña el breve relato del ingeniero francés, pero ello no se debe solo al mérito de él, D'Arrast, sino también al de los habitantes de aquella comunidad, que hacen notar una dignidad que el protagonista había extraviado en Europa, y que viene a encontrar en la solidaridad de aquellas personas, porque estas, a través de los distintos pasajes de la sorpresiva historia, confirman el peso del valor humano de aquel que está dispuesto a confiar en otro, especialmente en medio de la adversidad más crítica (Camus, 1957/2008, p. 143). Esto es lo que el ingeniero encuentra en la comunidad de Iguapé y, desde luego, por esa razón no está dispuesto a que se les humille.

El acompañamiento que D'Arrast experimenta entre estas personas contrasta con la inconcebible necesidad que las autoridades del lugar tienen para disminuir a los pobladores del sitio. El ingeniero francés comienza a reincorporar algo de sí que tiempo atrás había perdido, y en el acto las notables figuras del pueblo lo invitan a despreciar a aquellos con los que su propia singularidad se ha venido reivindicando. Esto explica el aparatoso desenlace de la historia, que Camus (1957/2008, p.162) decide rematar con gestos de una imprevisible solidaridad humana.

La apuesta que el argelino hace en este relato resulta esclarecedora porque hace visible los polos de la elaboración de un sí mismo que transita, por medio de sus dispares personajes, entre la confianza y el desprecio del otro. En ambos casos la alteridad ocupa un lugar fundamental, dado que en ella recae una concepción del yo que no logra prescindir de los demás, pero la postura que adoptan los personajes es notoriamente distinta porque para el que ostenta poder el otro es el postizo pretexto de su mezquindad, en cambio, el que no deposita su existencia en sacar ventaja de los demás alcanza una constitución de sí que ha tenido lugar gracias a lo que alguien más obsequia. De este modo, el posicionamiento camusiano frente a la realidad del otro, como lo advierte Rufat (2014), da cuenta de que el anhelo de vida que hay en cada uno se ahoga en sí mismo cuando se vuelve egoísta, pues no existe otra cosa más universal que este anhelo, y para responder a él hay que echar mano de una sensata donación de sí (p. 115).

Camus hace notar que, por desgracia, en el trayecto que seguimos para elaborarnos a veces optamos por una sordidez que irremediablemente termina por desgastarnos y restarnos valor, porque hace de la arbitrariedad algo habitual. Afortunadamente, somos capaces de un hacerse a sí que no concede la última palabra a tal manifestación de hostilidad —la de la humillación—, y entonces tenemos ocasión de alcanzar junto a otros algo que parecía negado al sí mismo (Camus, 1951/1957a, p. 121). Al considerar las cosas de este modo, es posible distinguir en el acto humillante una expresión de violencia que advierte el apremio por contenerlo, pues la arbitrariedad del hecho no tiene que ver con el disimulado menester de realizarse a sí, sino con la deshumanización que tal determinación reclama para alcanzar su cometido. En otras palabras, quien recurre a la humillación para elaborarse, como lo refiere Castoriadis (1990/2008), hace de la vida humana un permanente agravio, algo que no deberíamos aceptar (p. 36).

En este punto cobra relevancia la declaración que Ricoeur (2010/2012) presenta al examinar el papel de la reflexión ante la hostilidad humana: “Porque hay violencia, la moral no puede limitarse a preferencias, a deseos, a evaluaciones enunciadas según el modo optativo. Debe hacerse prescriptiva, es decir, pronunciar en modo interpretativo obligaciones y prohibiciones” (p. 56). Ciertamente que, ante la presencia de la violencia, la disposición ética es la reacción que el pensamiento ofrece para reivindicar el merecimiento que ocupa nuestra condición de seres humanos. La idea misma de dignidad, al margen de sus distintas y notables acepciones, se abre paso como un presupuesto ético que avanza en sentido contrario a lo que hemos referido como humillación, pues tal premisa afirma un valor ahí donde el acto humillante pretende negarlo. La resistencia a la desvalorización del otro para constituirse a sí se sitúa, entonces, en el mérito de un vivir que se afirma por lo que la existencia humana importa, por la estima de un valor que resulta inseparable de la vida y que, por tanto, la procura y no la denigra.

De suerte que, frente al anonadamiento propio de la humillación, el pensamiento urge al examen de aquello que favorece a la existencia y que requiere traducirse en compromisos puntuales con el cuidado del vivir. Por ello resulta

fundamental considerar las razones que tenemos para fortalecer nuestra disposición ética de cara al hacer propicia la vida, las cuales se resumen, según Ricoeur (2010/2012, p. 63), en la necesidad de oponer la moral a la violencia. Bajo esta perspectiva, el rechazo a la humillación resulta una reivindicación de la valía que la vida humana tiene por sí misma y una negativa a violentarla.

A mi juicio, las consideraciones que Rorty (1989/2013) lleva a cabo en torno a los signos transmitidos por las experiencias del dolor y la humillación, que al principio mencionamos, evocan precisamente el compromiso con un cuidado de la vida que solamente alcanza su cometido en tanto que se traduce en un reconocimiento común, en la narrativa de un nosotros. “Este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como ‘uno de nosotros’, y no como ‘ellos’, depende de una descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una redesccripción de cómo somos nosotros” (p. 18).

Una tarea de esta naturaleza implica la disposición a admitir que lo valioso de nuestra condición humana tiene lugar en otros, cuyos modos de ser podrían adoptar un aspecto que nos resulta desconocido, pero que de igual manera nutren aquella vida que compartimos como personas. Ya Lévinas (1972/2009) había traído a cuenta que la primera impresión que provoca el encuentro con alguien más es la de un sentido que aparece cobrando valor por sí mismo, que se mueve al margen de las consideraciones del yo y que eventualmente se enlazan con él para ampliar el significado de lo *humano*:

La epifanía del Otro implica una significancia propia, independiente de esta significación recibida del mundo. El Otro no nos sale al paso sólo [*sic*] a partir del contexto, sino que, sin esta mediación, significa por sí mismo ... Me vuelvo a encontrar así frente al Otro. Otro que no es ni una significación cultural, ni un simple dato. Primordialmente es *sentido* porque se lo presta a la expresión misma, porque sólo [*sic*] un fenómeno como el de la significación se introduce, por su propia cuenta, en el ser. (pp. 57-58)

En efecto, en esta aproximación a una alteridad necesaria para la elaboración de cada uno tiene lugar el desvelamiento de un valor que cuenta por sí mismo, que recae en el otro y que puede actuar al margen de las disposiciones que el sujeto individual adopta, pero que a la vez están en dirección de este

último, y no para reducirlo forzosamente, sino para abrir la ocasión de alcanzar algo que el yo no puede hallar por sí mismo. Eso es lo que el personaje camusiano de D'Arrast descubre en sus interlocutores de la comunidad de Iguapé, una solidaridad que reivindica el mérito y la magnitud de la existencia humana aun en medio de la más sombría circunstancia (Weyembergh, 1998/2014, p. 54). Tal oportunidad de elaborarse a sí es aquello con lo que la humillación se traba y, en todo caso, lo que se propone censurar.

Por tal motivo, la responsabilidad ética de oponerse a la humillación se desdobra como la instalación de un bien específico, que resulta provechoso para todos los que compartimos la condición humana, claramente diferenciada, pero a la vez vinculada; rica en su heterogeneidad, pero abierta a la aproximación del otro; valiosa por sí misma, pero extendida por el reconocimiento que alguien más nos obsequia. Quizá esa es la potencia que Ricoeur (2010/2012, p. 64) atribuye a aquella *praxis moral* que se enfrenta a la arbitrariedad, considerando el desafío que supone encontrar la unidad sin dejar de honrar lo diverso.

De manera que encarar la humillación, desacreditarla y desnudar su inquietante aspecto arbitrario es de entrada un modo de encaminar un bien que tiene como núcleo el respeto por la vida misma, y que a través de la verificación concreta de lo que el vivir merece busca dignificar lo que de sí importa. Podemos sostener que cuando el gesto humillante atraviesa por el filtro de nuestro juicio crítico logramos notar que el rechazo a esta práctica es una apuesta por nuestro propio bienestar, porque al prohibir la desvalorización del otro como cuota del revestimiento del yo nos obligamos a mirar más allá de lo que el sí mismo ve, lo cual abre la ocasión de ofrecer a cada uno aquello que a las claras se experimenta bajo la clave de un nosotros.

Naturalmente, el pensamiento ocupa un lugar crucial en esta tarea de demarcación de límites y de consecución de los anhelos personales, con un *telos* de apertura al valor de lo heterogéneo y de unidad en lo distinto. Tal cosa es así porque en el pensar recae un cometido elemental de examinación de aquello que podemos y no podemos permitir para alcanzar lo que legítimamente cada quien desea y merece. En realidad, una disposición como esta reproduce el

itinerario de una larga tradición reflexiva que se renueva permanentemente y que, a mi juicio, Rorty (1989/2013) recoge con atino: “Entendida de ese modo, la filosofía resulta ser una de las técnicas para volver a urdir nuestro léxico para la deliberación moral a fin de adaptarlo a las nuevas condiciones” (p. 215).

Por último, la humillación que tiene lugar en nuestra época y que de modo sucinto hemos querido recoger, a partir de algunas breves referencias contemporáneas —Camus, Castoriadis y Rorty—, trae a cuenta esta necesidad de *urdir* una vez más aquella postura moral que responda a las *nuevas condiciones* con las que tropezamos, cuando intentamos elaborarnos a nosotros mismos a costa de los demás. Desde luego que la reflexión seguirá siendo un invaluable recurso para atender al cometido de hacer de nuestra vida un acontecimiento más amable o, en todo caso, menos hostil, puesto que

esa exigencia es la pieza clave para que el ser humano sienta desgarrada o mesuradamente tanto el derecho como el envés del universo que le rodea, tanto lo que hay de luz en él como lo que hay de muerte. (Herrera, 2014, p. 163)

En efecto, tal es la responsabilidad del juicio crítico cuando pondera los comportamientos humanos que favorecen o alienan la vida, y nuestro breve examen de la humillación se inscribe en esta tarea.

Conclusiones

En las líneas que preceden la conclusión me propuse examinar el desdoblamiento que sigue la praxis de la humillación, la cual comienza como un gesto de desvalorización de un alter que desborda la esfera del ego, para avanzar hacia la exhibición de un desprecio que busca confirmarse ante la mirada de los demás. Este comportamiento reproduce una hostilidad que hace de la vida un ordinario vilipendio. El escarnio propio del acto humillante se ancla en un ejercicio del revestimiento del yo que simula una forma de realización personal, la cual se recarga en el desgaste del otro para volverse efectiva.

Las consideraciones que Cornelius Castoriadis nos ofrece, al indagar sobre la destructiva trayectoria que sigue la escena de la discriminación, nos ha permitido identificar el sombrío papel que la humillación ocupa dentro de este atropello a la dignidad humana y, a la vez, a darnos cuenta del claro tono discriminatorio del que se viste la humillación, la cual anuncia el desenlace de una praxis de auto-elaboración que reclama a toda costa la anulación de alguien más. La relación entre ambos fenómenos es de gran relevancia en la medida en que ambas prácticas transitan con facilidad de la una a la otra para recurrir al desprecio como una fórmula de la consecución de sí.

Asimismo, este método de constituirse a costa de los demás es recogido con una sutileza extraordinaria por Albert Camus. En los pasajes que nos obsequia en *El primer hombre* y *La piedra que crece*, el argelino lleva a cabo un singular contraste, donde es posible observar las rutas que el sí mismo adopta para reivindicarse. Desde luego, atendiendo al diagnóstico de Castoriadis, es posible reconocer en personajes como el de la abuela de Jaques o el del alcalde de Iguapé esta inquietante actitud de posicionamiento frente al otro, para alcanzar una identidad personal que ubique al yo por encima del resto. En cierto modo, el ceño de ambos personajes apunta hacia ese encumbramiento de sí, a través del menoscabo de otro. No obstante, el propio Camus se encarga de ironizar, contradecir y confrontar tal actitud en la imagen de D'Arrast, un ingeniero perdido que viene a encontrarse en virtud de la confianza, el acompañamiento y la solidaridad que le ofrecen los desamparados habitantes de Iguapé.

Con una delicadeza admirable y a la vez potente, Camus lleva a cabo una sorpresiva transposición del impulso que sigue el acto humillante, para desgajarlo de sus propósitos y postizas justificaciones, al mostrar cómo el acto de confiar en alguien más se desdobra como un ejercicio de elaboración de sí que atiende a la asistencia de otro para liberar al individuo de su propio ensimismamiento. Con este gesto, el argelino hace notar que la obscuridad del que humilla—y a la que este teme— se encuentra en sí mismo y no en aquellos a los que pretende desvalorizar. Para liberarle de tal sombra, es necesario conducir al yo más allá de sí. Y en este tránsito se debate nuestra condición humana, que

tantea los riesgos de aquel terreno que va del sí mismo a los demás, horizonte en el que tiene lugar la intersubjetividad. En este sentido, las consideraciones que lleva a cabo Rorty sobre nuestra capacidad de atender al llamado que la experiencia del sufrimiento humano produce se traducen en una exhortación a oponer la potencia de nuestro juicio crítico y de nuestra acción a una práctica que deja tras de sí un vasto dolor, como lo es la de la humillación —por más que esta pretenda encubrirse bajo el apremio del revestimiento del yo—, y estas líneas pretenden responder, aun de manera limitada, a tal compromiso ético.

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

- Armellin, G. (2015). La solidaridad en *La peste* de Albert Camus. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 2(25), 83-89. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filyling/article/view/20558/20759>
- Camus, A. (1957a). *El Hombre Rebelde* (L. Echávarri, Trad.). Losada. (Obra original publicada en 1951)
- Camus, A. (1957b). *El Mito de Sísifo* (L. Echávarri, Trad.). Losada. (Obra original publicada en 1942)
- Camus, A. (2008). *El exilio y el reino/La piedra que crece*. (M. De Lope, Trad.), (pp. 122-162). Alianza editorial.

- Camus, A. (2014). *Crónicas argelinas (1939-1958)* (M. Rubio, Trad.). Alianza editorial. (Obra original publicada en 1958)
- Camus, A. (2016). *El primer hombre* (A. Bernárdez, Trad.). Tusquets editores. (Obra original publicada en 1994)
- Camus, A. (2018). La peste. En M. Pereira (Ed.), *Obras selectas*. Editores Mexicanos Unidos. (Obra original publicada en 1947)
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado* (R. Páez, Trad.). Terramar ediciones. (Obra original publicada en 1990)
- Espinosa, L. (2012). Para ver entre las sombras: la mirada de Albert Camus. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (47), 633-653. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/800/800>
- Frieyro, M. (2014). Unidad y totalidad en Albert Camus. *Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía*, 2(3), 117-129. <http://revistascientia-helmantica.usal.es/wp-content/uploads/2012/11/10.-Unidad-y-totalidad-en-Albert-Camus.pdf>
- Herrera, A. (2014). Sentir, reflexionar y testimoniar. Una aproximación a la postura ontológica de Albert Camus. *Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía*, 2(3), 155-175. <https://revistascientiahelmantica.usal.es/wp-content/uploads/2012/11/12.-Sentir-reflexionar-y-testimoniar.pdf>
- Kierkegaard, S. (2010). *Post Scriptum no científico y definitivo de Migajas Filosóficas* (J. Teira & N. Legarreta, Trans.) Sígueme. (Obra original publicada en 1846)
- Lévinas, E. (2009). *Humanismo del otro hombre* (D. Guillot, Trad.). Siglo veintiuno editores. (Obra original publicada en 1972)
- Manrique, J.F. (2022). Camus y Kafka. Fundamentos de la Filosofía del absurdo. *Perseitas*, 10, 323-349. <https://doi.org/10.21501/23461780.4329>

- Ricoeur, P. (2012). *Escritos y conferencias 2* (A. Castañón, Trad.). Siglo veintiuno editores. (Obra original publicada en 2010)
- Rorty, R. (2013). *Contingencia, ironía y solidaridad* (A. Sinnot, Trad.). Ediciones Paidós. (Obra original publicada en 1989)
- Rufat, H. (2014). Entre los múltiples brazos de un amor a la vida. *Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía*, 2(3), 106-116. <http://revistascientiahelmantica.usal.es/wp-content/uploads/2012/11/09.-Entre-los-m%C3%BAltiples-brazos-de-un-amor-a-la-vida.pdf>
- Weyembergh, M. (2014). ¿Camus filósofo? (A. Herrera & M. Frieyro, Trad.). *Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía*, 2(3), 39-55 <https://revistascientiahelmantica.usal.es/wp-content/uploads/2012/11/05.-Camus-fil%C3%B3sofo.pdf> (Obra original publicada en 1998)

CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA ONTOLOGÍA DE LA CONSCIENCIA Y LOS CONCEPTOS MENTALES: *UN SIGLO DE DEBATES*^a

Philosophical considerations on the ontology of consciousness and mental concepts: a century of debates

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4326>

Recibido: marzo 9 de 2022. Aceptado: agosto 3 de 2022. Publicado: enero 16 de 2023

*Anyerson Stiths Gómez-Tabares**

Resumen

La discusión en filosofía de la mente del último siglo giró en torno a los dualismos y monismos ontológicos para explicar la consciencia y los conceptos mentales. Uno de los rasgos distintivos de la discusión fue la pregunta por la existencia de una brecha explicativa entre las categorías mentales y físicas, y el reto de explicar la relación causal entre estas. De ahí que el objetivo de este trabajo sea

^a Este artículo se deriva de los trabajos de investigación doctoral del autor, en Psicología (Universidad de San Buenaventura, Medellín) y en Filosofía (Universidad de Antioquia, Medellín), los cuales se centraron en el difícil problema de la consciencia. El autor recibió apoyo de la Universidad Católica Luis Amigó para el desarrollo de esta investigación.

* Doctorando en Filosofía en la Universidad de Antioquia. Magíster en Filosofía por la Universidad de Caldas. Docente e investigador del programa de Psicología de la Universidad Católica Luis Amigó, Manizales, Colombia. Integrante de los grupos de investigación Neurociencias Básicas y Aplicadas y Estudios de fenómenos psicosociales de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7389-3178>. Correo electrónico: anyerspn.gomezta@amigo.edu.co

analizar los problemas que no permitieron el avance en la reflexión filosófica sobre la ontología de la consciencia y los conceptos mentales. Para ello, primero, se introduce el problema difícil de la consciencia y las diversas acepciones sobre lo que significa ser consciente; segundo, se analiza críticamente algunas de las tendencias ontológicas dualistas y monistas más emblemáticas de la filosofía; tercero, se presentan varias de las inconsistencias de las teorías ontológicas tradicionales respecto a la comprensión de la consciencia y el lenguaje psicológico, y cuarto, se brindan argumentos a favor de la idea de que muchos de los problemas filosóficos sobre la consciencia y la relación entre la mente y el cuerpo son el resultado de un mal entendimiento de la naturaleza de los conceptos mentales. El artículo concluye que la negación de la experiencia consciente, el lenguaje mental y los dilemas categoriales de la tradición dualista cartesiana deben quedar en el pasado.

Palabras clave

Consciencia; Dualismo; Experiencia; Materialismo; Mente; Ontología; Subjetividad.

Abstract

The discussion in philosophy of mind of the last century revolved around ontological dualisms and monisms to explain consciousness and mental concepts. One of the distinctive features of the discussion was the question of the existence of an explanatory gap between mental and physical categories and the challenge of explaining the causal relationship between them. The objective of this work is to analyze the problems that did not allow the advance in the philosophical reflection on the ontology of consciousness and mental concepts. It introduces the difficult problem of consciousness and the various meanings of what it means to be conscious, then critically analyzes some of the most emblematic dualistic and monistic ontological tendencies in philosophy. Several of the inconsistencies of traditional ontological theories regarding the understanding of consciousness and psychological language are presented. Arguments are given in favor of the idea that many philosophical problems about consciousness and the relationship between mind and body are the result of a misunderstanding of the nature of mental concepts. Thus, the denial of conscious experience, mental language and categorical dilemmas of the Cartesian dualistic tradition must remain in the past.

Keywords

Consciousness; Dualism; Experience; Materialism; Mind; Ontology; Subjectivity.

Introducción

En el campo de la filosofía de la mente se ha desarrollado un interés creciente por explicar la naturaleza de lo mental y el lenguaje psicológico, lo que ha permitido que se consoliden en el último siglo los problemas más difíciles en lo que respecta a la explicación científica y filosófica, entre ellos, el problema de la consciencia, la intencionalidad y la causalidad de lo mental, la psicología popular y la comprensión de las otras mentes (Antonelli, 2022; De Brigard & Sinnott-Armstrong, 2022; Gómez, 2022; León & Zahavi, 2022; Searle, 1983/1992). Estos problemas han tenido un amplio desarrollo filosófico con desacuerdos y controversias incesantes, lo que ha limitado la posibilidad de un avance real y consenso en la explicación filosófica (Dennett, 1996/2014).

Sin embargo, en la última mitad del siglo XX la neurociencia cognitiva se ha involucrado en dichos problemas, lo que ha llevado a la filosofía a explorar con mayor interés la evidencia empírica acerca de los correlatos neuronales y de conectividad funcional que se asocian a la consciencia (León & Zahavi, 2022; Zumalabe, 2015) y a adoptar una postura explicativa naturalista (Hacker, 2006) y materialista, lo que ha generado una discusión más nutrida de evidencia empírica en lo que se refiere a la comprensión materialista de lo mental. Este giro naturalista, respecto a la relevancia de los métodos de las neurociencias y la tendencia hacia una comprensión materialista del mundo, ha posicionado la idea general de que lo mental y los conceptos psicológicos, que se utilizan para entender el comportamiento humano, deben explicarse en asociación con el funcionamiento del cerebro, postura que revive el debate acerca de la reducibilidad de la experiencia consciente y los conceptos mentales a procesos o eventos materiales (cerebrales).

Según Strawson (2019), la difusión de un enfoque naturalista de la realidad generó confusiones sobre lo que significaba ser materialista, lo que condujo a algunos filósofos a lo absurdo, a saber, negar la experiencia consciente. Otros filósofos se tomaron en serio el reto de analizar la relación causal entre lo físico y lo mental desde un marco de comprensión cartesiano y llegaron a verdaderos callejones sin salida durante décadas. También se ha considerado que el

debate filosófico sobre la consciencia se ha desarrollado a partir de suposiciones materialistas que pueden ser incorrectas o incompletas (Wahbeh et al., 2022). Así, la consciencia se convirtió en un problema sobre el cual los filósofos de la mente se han ocupado desde hace decenios.

El nexa psicofísico ha generado gran perplejidad entre los filósofos, debido a la dificultad para establecer una explicación satisfactoria sobre cómo el cerebro causa la experiencia consciente o fenoménica. Esto remite a dos problemas esenciales: el de la naturaleza de lo mental y la experiencia consciente, y el del uso del lenguaje psicológico para explicar los hechos físicos. Diversos filósofos, entre ellos Searle (1984/1985, 1992/1996, 2004/2006), Dennett (1978, 1989/1998, 1992/1995, 2003, 2014), Quine (1960, 1975, 1998), Churchland (1981, 1988) y Tye (1995), cada uno con argumentos y teorías diferentes, han posicionado la tesis de que lo mental y los conceptos mentales deben explicarse en términos de su relación con la función cerebral, y el reto ha sido justamente establecer la relación causal entre lo físico y lo mental.

A pesar de que en la literatura se encuentran distintos tratamientos materialistas de lo mental: eliminativos, reductivos, instrumentales y no reductivos (Gómez et al., 2020), todos parten del supuesto de que es necesaria una comprensión general sobre el estatus ontológico que caracteriza los hechos mentales. Por consiguiente, en este trabajo me ocuparé de reconstruir algunos de los problemas que no permitieron el avance en la reflexión filosófica sobre la naturaleza de lo mental y el uso de los conceptos mentales. Para ello, se considerarán los debates filosóficos más fundamentales, los cuales se han cristalizado en distintos interrogantes: ¿Qué son los estados mentales y de qué depende su existencia? ¿Qué tipo de entidad (es) son los estados mentales? ¿Cuál es la naturaleza de los conceptos mentales? ¿Es la consciencia algo ontológicamente diferente al cerebro como consideran los dualistas? O acaso, ¿todo proceso mental es causado por un proceso cerebral? De ser así, ¿cómo es que se da esta relación causal entre lo que se puede considerar la experiencia consciente, subjetiva e individual y los procesos cerebrales a nivel funcional? ¿Cómo el cerebro puede causar experiencias conscientes? Estas

preguntas remiten al problema mente-cuerpo (cerebro) y a la manera como se entienden los conceptos mentales en relación con los hechos físicos, lo cual ha dado lugar a diversas propuestas filosóficas a lo largo de los años.

Los debates filosóficos que rodearon estas cuestiones se orientaron hacia el problema de la consciencia y la relación entre lo físico y lo mental, aspectos que implican el análisis sobre la naturaleza de la consciencia y los conceptos mentales que utilizamos para atribuir experiencias conscientes en sí mismos y los demás, cuestión muy controvertida que ha ocupado la reflexión filosófica por décadas. Ahora bien, en lugar de comprometerme a responder que existe algo tal que sea mental que posee una u otra propiedad para definir la experiencia consciente en mí y en otros agentes, me ocuparé de controvertir la manera sobre cómo se ha edificado el debate ontológico sobre la mente y el funcionamiento de los conceptos mentales.

El problema difícil de la consciencia

Para muchos filósofos, mencionar el problema de la consciencia implica diferenciar lo que Chalmers (1995, 1996) definió como los problemas fáciles y difíciles, pero ¿en qué consiste el problema difícil en contraposición a los problemas fáciles? Según el autor, los problemas fáciles son aquellos que tienen que ver con el análisis de los correlatos neurales asociados a procesos como la percepción, los sistemas sensoriales, la respuesta a estímulos externos, entre otros, siendo problemas que implican la exploración de los mecanismos funcionales del cerebro subyacentes a ciertas funciones psicológicas. Sin embargo, también menciona que hay un tipo de problema difícil, y que probablemente no tenga una solución definitiva en las próximas décadas de investigación. El problema difícil se puede expresar con la siguiente pregunta: ¿Cómo las actividades neurofisiológicas producen la experiencia consciente? (Chalmers, 1996). A este respecto, Searle (2010/2017) a modo de pregunta expresa algo similar para hablar del problema difícil: ¿Cómo los procesos neurobiológicos en el cerebro causan la consciencia?

Para Chalmers (1995), el problema difícil es explicar cómo la consciencia o la experiencia consciente surge o es causada por un sistema físico como lo es el cerebro:

The really hard problem of consciousness is the problem of experience ... It is undeniable that some organisms are subjects of experience. But the question of how it is that these systems are subjects of experience is perplexing. Why is it that when our cognitive systems engage in visual and auditory information-processing, we have visual or auditory experience: the quality of deep blue, the sensation of middle C? How can we explain why there is something it is like to entertain a mental image, or to experience an emotion? It is widely agreed that experience arises from a physical basis, but we have no good explanation of why and how it so arises. Why should physical processing give rise to a rich inner life at all? It seems objectively unreasonable that it should, and yet it does. (p. 201)

[El problema realmente difícil de la conciencia es el problema de la experiencia... Es innegable que algunos organismos son sujetos de experiencia. Pero la cuestión de cómo es que estos sistemas son sujetos de experiencia es desconcertante. ¿Por qué cuando nuestros sistemas cognitivos procesan información visual y auditiva tenemos experiencias visuales o auditivas: la calidad del azul profundo, la sensación del Do central? ¿Cómo podemos explicar por qué hay algo parecido a entretenernos con una imagen mental o experimentar una emoción? Está ampliamente aceptado que la experiencia surge de una base física, pero no tenemos una buena explicación de por qué y cómo surge así. ¿Por qué debería el procesamiento físico dar lugar a una vida interior tan rica? Parece objetivamente irrazonable que así sea y, sin embargo, es así.]¹

Para responder a estas preguntas difíciles, en la filosofía de la mente contemporánea se ha venido cultivando cada vez con mayor rigor una visión materialista del mundo y de todo lo que lo compone, lo cual ha generado un choque explicativo para dar cuenta del carácter subjetivo y fenoménico que caracteriza la consciencia (De Brigard, 2017; Lycan, 1996; McGinn, 2003; Searle, 2004/2006, 2010/2017; Wahbeh et al., 2022). El reto al cual se han expuesto filósofos y científicos es el de explicar cómo el cerebro, cuya naturaleza es física y objetiva, analizable por los métodos de las neurociencias, puede generar o causar experiencias subjetivas y privadas, cuyos rasgos fenoménicos son accesibles solo a partir de quien los experimenta (primera persona) o, en palabras de McGinn (2003), “¿cómo puede el agregado de millones de neuronas individualmente insensibles generar la experiencia subjetiva [consciencia]?” (p. 66).

¹ Esta y todas las traducciones que aparecen entre corchetes son proporcionadas por el autor de este artículo.

La brecha explicativa (en inglés: *explanatory gap*) entre las categorías mentales y físicas (Levine, 1983), y la dificultad para establecer un nexo psicofísico es evidente, lo cual ha llevado a ciertos filósofos a plantear teorías sobre la ontología de la consciencia, en busca de encuadrarla en un marco de comprensión materialista, científico, objetivo y de tercera persona². Sin embargo, explicar los rasgos fenoménicos de la consciencia, también llamados *qualia*, desde una perspectiva materialista, incluso de tipo no eliminativista, ha sido un reto difícil de llevar a cabo justamente porque las categorías mentales, en apariencia, poseen rasgos diferentes a los de las categorías físicas.

Los defensores del argumento de la subjetividad sostienen que no es posible reducir la experiencia consciente fenoménica al funcionamiento cerebral y neural (Jackson, 2003; Nagel, 2003). De este modo, las posiciones cercanas al anti-reduccionismo, como la teoría del doble aspecto y el dualismo de propiedades defienden la idea de que la consciencia fenoménica es ontológicamente irreductible a explicaciones neurológicas o neurofisiológicas (Chalmers, 1995, 2013; Nagel, 2003). Para Chalmers (2013), lo cerebral y lo mental tienen propiedades diferentes, por lo que los procesos neurales y de conectividad funcional son un correlato que ayuda a entender aspectos subjetivos de la experiencia, pero no son reductibles a estos ni tampoco los considera el sustrato causal de la experiencia consciente.

Lo que significa ser consciente y el problema de la consciencia

El problema de la consciencia en los términos planteados supone la necesidad de establecer ese nexo psicofísico entre el cerebro y la experiencia consciente, aceptando por lo menos para fines prácticos que la consciencia y la experiencia consciente son una y la misma cosa (De Brigard, 2017). En el campo de la filosofía de la mente, la consciencia es entendida como un proceso subjetivo accesible solo desde la perspectiva de la primera persona. Sin embargo, Kügler (2013) advierte que el término consciencia puede significar algo más

² Tercera persona en el sentido en que su estudio, análisis y explicación sea objeto del análisis científico y sus métodos, y no solo desde el punto de vista subjetivo, fenoménico e introspectivo de la primera persona. Aquí se rescata la idea de una heterofenomenología como método propicio para estudiar la consciencia y las otras mentes (Dennett, 1992/1995).

que una actitud fenoménica, por ejemplo, un conjunto de procesos como la atención, la introspección, los estados de alerta y vigilia, la intencionalidad, la representación mental, entre otros, los cuales se han considerado formas de consciencia. De allí que, dependiendo del área de conocimiento, la consciencia puede significar cualquiera de estos términos.

Al respecto, Lycan (1996, como se citó en De Brigard, 2017) da cuenta de ocho significados del término consciencia, excluyendo los usos metafóricos del lenguaje psicológico:

- 1) Un organismo es consciente, si y sólo si, tiene la capacidad de percibir, pensar y sentir.
- 2) Un organismo es consciente y ejerce un control consciente sobre su cuerpo, si y sólo si, está despierto, tiene estados mentales y gobierna sus acciones.
- 3) El estado mental *p*, expresado como “*a* es consciente de *x*” es un estado mental consciente, si y sólo si, *p* es un estado intencional (está dirigido hacia un objeto).
- 4) Un estado o evento mental es consciente, si y sólo si, el sujeto advierte dicho evento.
- 5) Un estado o evento es consciente, si y sólo si, es reportable (i. e. uno es consciente de las cosas que puede reportar).
- 6) Un organismo es consciente de un evento o suceso mental, si y sólo si, tiene de él una consciencia introspectiva, una percepción del sentido interno.
- 7) La consciencia es una experiencia subjetiva, es decir, accesible únicamente desde una perspectiva de primera persona.
- 8) Se es autoconsciente, si y sólo si, uno se advierte como siendo distinto de los demás. (p. 20)

Las dos primeras definiciones implican un sentido holístico de lo mental, en la medida que requieren integrar procesos psicológicos como las percepciones, las sensaciones, los pensamientos, el control motor, fisiológico o conductual para definir la consciencia, pero también reflejan un significado orientado a una visión introspeccionista del término; es decir, la consciencia es tal solo si soy consciente de mis propias percepciones, sensaciones, pensamientos, deseos, intenciones y estados corpóreos, sin tener en cuenta el marco relacional que implica tener consciencia o ser consciente del entorno

que me rodea, incluyendo a otros seres provistos de vida mental, pero ¿cómo sé que soy consciente? De acuerdo con las dos primeras definiciones, la respuesta es porque percibo, pienso, siento y gobierno mis acciones.

Por otra parte, la tercera definición indica que un estado mental consciente es tal si está dirigido a un objeto, lo que evidencia un rasgo general de la experiencia consciente: su carácter intencional. Los fenómenos mentales, a diferencia de los fenómenos físicos, exhiben intencionalidad, aspecto que ha sido advertido por Brentano (1973). En este sentido, la consciencia se dirige al mundo y a sus objetos, pero también se dirige hacia sí misma, a saber, a las experiencias subjetivas y a sus contenidos representacionales (Antonelli, 2022).

Las definiciones cuarta y quinta, por su parte, parecen tener algo de engañosas: su carácter circular. De acuerdo con De Brigard (2017), “advertir” es un sinónimo de ‘ser consciente de’ y ‘reportable’, un efecto del hecho de que uno puede hablar sobre lo que advierte” (p. 21). Otra manera de entender este carácter circular es aceptando que para que un evento o estado mental sea consciente requiere de un proceso metacognitivo, es decir, ser consciente de que se es consciente de algo, a saber, de mis propios estados o eventos mentales, lo cual sigue siendo circular.

Por último, las definiciones sexta, séptima y octava muestran que la consciencia se define en términos de las cualidades fenomenológicas de la experiencia, las cuales poseen ese rasgo de privacidad ontológica y epistémica en tanto solo es cognoscible para la primera persona, pero no reflejan una comprensión del carácter intersubjetivo del término. En otras palabras, se apela a la introspección, al sentido interno y a la autoconsciencia como criterios que definen la consciencia y la vida mental en relación consigo mismo. Así, se trataría de un estado fenoménico privado y de primera persona.

De Brigard (2017) sostiene que estas definiciones tienen algo de problemático y cuestionable que no permite ubicar correctamente la manera como se debe entender la consciencia. También considera que el problema de la consciencia se define en parte en la penúltima definición, la cual asocia al siguiente

interrogante: “¿cómo podemos dar cuenta de experiencias subjetivas, de primera persona, cuando nuestra ciencia es objetiva, de tercera persona?” (p. 21). Ahora bien, ¿de qué manera el cerebro causa estados mentales? Se podría considerar que este tratamiento del problema filosófico es similar a la brecha explicativa planteada por Levine (1983), en la cual muestra la dificultad, por no decir imposibilidad, de una demostración satisfactoria para explicar cómo las funciones cerebrales se vinculan con la experiencia consciente. Esta brecha en la explicación filosófica es útil para formular un problema más esencial: la manera como se entienden y utilizan los conceptos mentales para dar cuenta del problema de la interacción entre lo físico (cerebro) y lo mental.

Así, una de las tantas maneras de entender el problema de la consciencia es mediante el análisis de los supuestos dentro de la cosmovisión materialista para abordar la naturaleza lógica de los conceptos mentales, aspecto que puede ayudar a dilucidar un posible error conceptual en la manera como se han entendido en la filosofía de la mente los hechos mentales en contraposición a los hechos físicos. Se considera que un mal entendimiento de la naturaleza lógica, epistemológica e incluso semántica de los conceptos mentales en lo que respecta a la consciencia lleva a generar problemas ontológicos y brechas epistemológicas innecesarias.

Razón por la cual, habrá que considerar otra manera de entender la ontología de lo mental en relación con los procesos físicos, a fin de superar los dualismos y monismos ontológicos que buscan dominar la supremacía de una categoría sobre la otra, para así plantear una visión alternativa a las tesis ontológicas dominantes en filosofía de la mente. Para hacer esto es necesario presentar la tesis a través de la cual se va a entender el problema ontológico, y a partir de allí reflexionar sobre los principales problemas que presentan las diferentes teorías tradicionales sobre lo mental.

El dualismo y los supuestos tradicionales sobre la ontología de lo mental

Los debates sobre la ontología de lo mental parten del supuesto que considera que, por un lado, están los hechos, los eventos, los procesos, las propiedades o los fenómenos mentales y, por el otro, de manera casi antagónica, los hechos físicos o las propiedades de la materia, supuesto que ha llevado a los filósofos de la mente a defender o rechazar el dualismo ontológico (Howard, 2020; Livingston, 2017). Así, el dualismo —sea de sustancias o propiedades, o el epifenomenalismo— ha estado presente en la discusión filosófica sobre la naturaleza de lo mental (García Carpintero, 2007; García-Suarez, 2007; Liz, 2007; Martínez, 1995), no obstante, se ha considerado poco promisorio para superar la brecha explicativa en la manera de entender los conceptos mentales en relación con los hechos físicos. Entonces, ¿cómo superar el dualismo ontológico sin caer en el idealismo, el eliminativismo o en la teoría de la identidad en el momento de explicar los conceptos mentales? Por lo pronto, se examinará los motivos por los cuales las opciones filosóficas disponibles del materialismo eliminativo, la teoría de la identidad o el idealismo no son promisorias para el examen ontológico de los conceptos mentales y el lenguaje con contenido psicológico.

El rechazo del dualismo y la búsqueda de una teoría materialista

Retomando la cita de Chalmers (1995), cuando indica que el problema difícil de la consciencia requiere explicar de *qué* manera y *cómo* la consciencia surge de una base física, se podría decir que esta manera de plantear el problema ya sugiere un tipo de dualismo, a saber, entre la consciencia y su base física, cualquiera que esta sea (de ahí que muchos filósofos hayan optado por defender o rechazar un dualismo ontológico). Con todo, no sería justo atribuirle a Chalmers (1995) el trasfondo dualista del problema mente-cuerpo, pues él se remonta a la filosofía cartesiana con su dualismo sustancialista e interaccionista (Descartes, 1647/2005), y al problema de la intencionalidad y el análisis de los conceptos mentales que propuso Brentano (1973). Como

se verá más adelante, las explicaciones ontológicas de la consciencia están constantemente teorizando en movimientos pendulares; por un lado, luchando contra el dualismo; por el otro, defendiendo posturas monistas de todo tipo.

De otra parte, también se podría afirmar que esta inclinación dualista en la formulación del problema mente-cuerpo está asociado con el término de causalidad psicofísica (León & Zahavi, 2022; Kügler, 2013), es decir, va del sistema físico al mental. Sin embargo, para evitar esta postura filosófica dualista se ha planteado reemplazar el término de causalidad por el de *relación* o *correlato*, tanto en el análisis filosófico como en la investigación empírica (Chalmers, 2013; Kriegel, 2020; Kügler, 2013; Metzinger, 2000). Así, el péndulo se movería hacia el materialismo como una opción más parsimoniosa que la del dualismo, sea de sustancias o propiedades, justamente porque no implica robustecer la ontología del mundo, y mucho menos defender esencias o propiedades inmatrimateriales.

Aquí se podría objetar que la causalidad supone un tipo de relación entre lo físico y lo mental, pero, desde un sentido ontológico, lógico, epistemológico y hasta estadístico, la relación se podría entender como una asociación vertical de identidad entre dos o más categorías, y la fuerza que ejercen las unas sobre las otras. Esta manera de comprender la noción de *relación* no requiere una concepción robusta de causalidad que implique la existencia de dos tipos de cosas: lo físico y lo mental. Visto de otro modo, ¿los estados cerebrales causan la consciencia? Esta pregunta del tipo *A* es causa de *B*, o lo que bien sería equivalente, *B* es causado por *A*, implica reconocer que ontológicamente tanto *A* como *B* son dos estados de cosas diferentes, y que independiente del rol que tiene *A* para causar *B*, habría que aceptar a regañadientes algún tipo de dualismo.

De acuerdo con Kügler (2013), la noción de *relación* no tendría este inconveniente en la formulación del problema, pues basta con establecer una relación de identidad del tipo *A* es igual a *B*, es decir, defender que los estados mentales son idénticos a los cerebrales. Se supone que tanto en el ámbito teórico como en el empírico esta manera de entender el problema de la consciencia requiere del estudio riguroso de los correlatos neurales de la experiencia

consciente, con la presunción de que la consciencia no es otra cosa que un conjunto de procesos y mecanismos sincrónicos de actividad neuronal (Baars et al., 2021; Llinás, 2001; Tononi et al., 2016).

Aquel supuesto materialista para estudiar la consciencia en términos de sus correlatos neurales tiene en neurociencias una base filosófica que fue bastante influyente en la mitad del siglo XX, especialmente en lo que respecta al concepto de identidad. Filósofos como Place (2002) y Smart (1959) consideraron que una teoría de la identidad era la mejor manera de superar el dualismo ontológico y la ruta más idónea para entender la consciencia. Ambos sostenían que cada tipo o clase de estado mental era idéntico a un tipo o clase de estado neurofisiológico. Así, Place (2002) y Smart (1965) tenían por finalidad plantear de manera empírica y contingente que los estados mentales eran idénticos a los estados del cerebro y a los del sistema nervioso central.

Se suponía que la identidad entre la mente y el cerebro era una identidad empírica, como se suponía de la identidad entre el relampagueo y las descargas eléctricas (Smart, 1965), o entre el agua y las moléculas de H₂O (Feigl, 1958; Shaffer, 1961), eran identidades empíricas y contingentes. Sucedió que resultó ser un descubrimiento científico que los fogonazos no eran sino corrientes de electrones y que el agua, en sus distintas formas, no era sino conjuntos de moléculas de H₂O. (Searle, 1992/1996, p. 50)

Para los teóricos de la identidad de tipos, así como el agua y el H₂O son diferentes maneras de entender y referenciar una misma entidad, los estados mentales, entre ellos el de la consciencia, debían ser traducidos en lenguaje neurofisiológico. En otras palabras, los estados de consciencia fenoménica son idénticos a sus correlatos neurales. También se han considerado otros tipos de identidad. La teoría de identidad de casos, de manera más particular, defiende que un evento mental es idéntico a un estado cerebral particular, lo que significa una relación de identidad débil.

Dicha postura filosófica fue muy influyente en la década de los cincuenta, sin embargo, ante la falta de evidencia empírica que demostrara que toda experiencia mental es idéntica al mismo tipo de estados neurales, y las críticas conceptuales a la idea de identidad de tipos y de casos, llevó a que la teoría perdiera adeptos y el funcionalismo sea la opción que cuente con mayor cre-

dibilidad en la actualidad (Gómez et al., 2020). El funcionalismo supone que la consciencia se define en términos de su rol funcional en distintos niveles de la actividad cerebral, y no se compromete necesariamente con los supuestos teóricos de la identidad o el dualismo (Block, 1980). Diversos filósofos, entre ellos Fodor (1974) y Block (1980), consideraron que no es posible tratar los estados cerebrales y los mentales como una relación de identidad, pues considerarlo así sería defender una postura chauvinista de lo mental, por lo que adoptaron una posición materialista funcionalista.

Aun así, a pesar de las críticas recibidas en las últimas décadas, la teoría de la identidad todavía goza de seguidores. Al respecto, Polák y Marvan (2018) consideran que el estudio de los correlatos neurales de la consciencia debe converger con la teoría filosófica de la identidad, de modo que el concepto de identidad psicofísica es una base mucho más firme que el concepto de causalidad para la investigación empírica sobre la consciencia, pues posibilita una relación vertical entre mente-cuerpo:

In short, it seems to us that identity has the most advantages as a vertical mind-body relation. Some authors go even further. Orly Shenker (unpublished) takes the radical stance that the only two genuine ontological relations that obtain in nature are those of identity and causation. This picture of things is quite simple. Since vertical mind-body relations cannot be causal (as per the argument in Section “Against Causal Accounts of NCCs”), they have to be the relations of identity (p. 11)

[En resumen, nos parece que la identidad tiene más ventajas como relación vertical mente-cuerpo. Algunos autores van incluso más lejos. Orly Shenker (inédito) adopta la postura radical de que las dos únicas relaciones ontológicas genuinas que se dan en la naturaleza son las de identidad y causalidad. Esta visión de las cosas es bastante simple. Puesto que las relaciones verticales mente-cuerpo no pueden ser causales (según el argumento de la sección “Contra los relatos causales de las NCC”), tienen que ser las relaciones de identidad.]

De acuerdo con lo anterior, hay dos tipos de correlatos neurales de la consciencia: los horizontales que son de causalidad, y los verticales que son de identidad. Para los autores solo son posibles las relaciones verticales entre los correlatos neurales y sus correspondientes estados de consciencia. Un problema de los hallazgos de la investigación empírica sobre la consciencia en neurociencia cognitiva es que no parece que se diera una distinción teórica entre las relaciones horizontales y las verticales, lo cual genera confusiones

en la interpretación de los datos (Polák & Marvan, 2018). Se espera que con este tratamiento conceptual del problema se evite el dualismo y se acepte la identidad psicofísica.

Defender la causalidad o la identidad como dos maneras en que son posibles las relaciones ontológicas cerebro-mente no es realmente el problema de fondo, pues en ambos casos la consciencia fenoménica parece que se sigue escapando a la explicación científica y filosófica, o, por lo menos, para ser más condescendientes, se ha considerado en la literatura filosófica que el dualismo y la teoría de la identidad no resultan ser explicaciones satisfactorias. El problema realmente reside en que las teorías ontológicas disponibles consideran que los conceptos psicológicos y el lenguaje mental, por ejemplo, las creencias, los deseos, la intencionalidad, las representaciones de estados mentales, entre otros, deben ser referenciales a estados de cosas físicas, por tanto, todo el lenguaje mental debe tener en todos los casos una referencialidad a cosas físicas, a saber, al funcionamiento cerebral. De allí que los defensores del materialismo eliminativista consideraran que el lenguaje mental debía ser eliminado (Churchland, 1981, 1988, 2007), dado que son términos no referenciales a procesos neurofisiológicos, lo cual resulta inviable en términos epistemológicos y pragmáticos. Sobre este punto se volverá más adelante.

Una forma más pragmática de evitar el dualismo, sin que se tenga que aceptar la identidad psicofísica, es rechazar una de las dos categorías. Así, si se rechaza la existencia de la consciencia, se acepta el monismo materialista-eliminativo; y si se defiende que lo único que existe es consciencia, se acepta el monismo idealista o, incluso, algún tipo de pansiquismo. Ambos tipos de monismo ontológico —tanto el materialista como el idealista— tienen muchas versiones, pero en esencia lo que dicen es que solo existe una de las dos categorías. Las versiones de estos monismos son muy variadas. En el materialismo, por ejemplo, se puede encontrar las versiones eliminativistas fuertes de los Churchland, donde se afirma que los términos mentales se deben eliminar a favor del lenguaje científico de las neurociencias, cuya implicación es la reduc-

ción epistémica de las categorías mentales a explicaciones exclusivamente neurofisiológicas, lo que significaría la eliminación del lenguaje psicológico y de la psicología popular.

El péndulo de las ontologías: *dualismo, idealismo y materialismo*

¿Acaso hay algo en común entre estas teorías tan diferentes entre sí, a saber, el dualismo, el idealismo y el materialismo? ¿Por qué parece que ninguna de estas teorías logra resolver satisfactoriamente el problema difícil de la consciencia, por mucho que lo intenten, introduciendo términos y recursos conceptuales recursivos y novedosos? ¿Por qué pareciera que no hay progreso en sus explicaciones? Con estas referencias en torno a la manera como están dadas ciertas clasificaciones de las teorías ontológicas respecto de la consciencia en la literatura filosófica, se quiere mostrar, en coherencia con Dennett (1996/2014), que no ha habido un real avance en lo que respecta a una explicación satisfactoria al problema difícil de la consciencia.

Con ciertas excepciones en el funcionalismo³, el dualismo, el materialismo o el idealismo tienen algo en común a pesar de sus diferencias: caen en un movimiento pendular infructífero en el que solo hay dos posibilidades. En un extremo del péndulo están los hechos físicos, y al otro, los hechos mentales. Al considerar la interacción de estos dos movimientos oscilatorios del péndulo se encuentra el dualismo. Cada extremo del péndulo exige que se acepte el materialismo-reductivo o el idealismo, o que se acepte el dualismo interaccionista, paralelista o epifenomenalista. Y es que, de cierta manera, por la forma como está planteado el problema filosófico es difícil no moverse bajo estos movimientos pendulares de la ontología misma de las categorías físicas y mentales justamente porque el problema versa sobre la relación entre ambas.

De acuerdo con Dennett (1996/2014),

³ Las teorías funcionalistas como la de Dennett (1992/1995), y los modelos de representaciones neurofuncionalistas de bajo orden (las neurales) y de alto nivel (higher order thought-HOT), gozan de aceptación en la actualidad entre algunos filósofos y científicos porque implican una redefinición del problema en la medida que lo mental no se entiende como sustancia, estado u evento, como lo es para el dualismo o el materialismo reductivo, sino como un proceso funcional de diferentes niveles de complejidad integrado a sistemas y redes de procesamiento neural, lo cual supone la superación de las visiones locacionistas del cerebro.

quienes están persuadidos de la futilidad de la filosofía se complacen en señalar que en la historia de esta disciplina no puede discernirse ningún progreso. No hay otra parte de la filosofía en que no resulte más fácil sostener esta crítica que en la filosofía de la mente, cuya historia, si se le observa a través de un lente gran angular, parece ser un infecundo péndulo que oscila desde el dualismo de Descartes al materialismo de Hobbes y al idealismo de Berkeley, para volver luego al dualismo, al idealismo y al materialismo, con unos pocos ajustes y cambios de terminología, que resultan ingeniosos, pero poco atendibles. (p. 21)

Para Dennett (1996/2014), el problema sobre la relación entre la mente y el cuerpo (cerebro) deviene del problema de la interacción planteado por Descartes. Si se toma en serio habría que aceptar la existencia de dos categorías distintas; por un lado, las mentes y los hechos mentales y; por el otro, los cuerpos y los hechos físicos. De allí el teórico tendría el reto de explicar cómo ambas categorías interactúan y de qué manera lo hacen. Si se acepta esta implicación y se defiende una posición interaccionista entre la mente y el cuerpo (cerebro) se estaría cayendo en un dualismo, y en todo lo que ello representa en la explicación filosófica y científica.

Para evitar este desenlace indeseable, habría que poner en movimiento el péndulo, el cual tiene diversas oscilaciones. Se puede negar que existen cuerpos y hechos físicos y defender el idealismo, o bien negar que existen la mente y los hechos mentales y acoger el conductismo lógico o metodológico, la identidad de tipos, el fisicalismo o el materialismo eliminativista. De esta manera, el movimiento del péndulo oscilaría siempre en estas dos direcciones opuestas. Otro movimiento podría ser el dualismo no interaccionista, como el epifenomenalismo o el paralelismo. Cualquiera que sea el caso —dualismo, idealismo, materialismo—, los intentos de los filósofos de la mente por encontrar una teoría satisfactoria de la consciencia y de los conceptos mentales han sido poco fructíferos justamente porque no logran apartarse de estos movimientos pendulares.

Por otro lado, en las últimas décadas se ha gestado en los terrenos de la ciencia, especialmente en la psicología, la biología, la etología comparada y las neurociencias cognitivas acercamientos considerables a las preguntas filosóficas sobre la consciencia con posibilidades de tratamiento empírico. Se podría decir que estos campos especializados de las ciencias han buscado superar las

brechas antiquísimas de las cuestiones metafísicas que rodean el análisis filosófico de las categorías mentales, a partir del estudio empírico de los procesos funcionales del cerebro. Esa visión científica del mundo y de la vida mental, en la cual solo a los hechos físicos se les puede atribuir una existencia verídica, ha llevado a filósofos a reconsiderar muchas de las cuestiones centrales de la filosofía de la mente a favor del materialismo, es decir, a reducir lo mental al funcionamiento neural del cerebro. Como lo expresa Dennett (1996/2014),

estos filósofos temieron que suponer la existencia de cosas mentales explícitamente no físicas —tales como pensamientos, mentes y sensaciones— comprometería de modo aún más serio la integridad y la universalidad del esquema científico vigente. Manteniendo su fe en el esquema vigente, decidieron identificar las cosas mentales con cosas físicas o “reducirlas” a ellas. (p. 23)

Una visión de tal tipo no supone una redefinición del problema, sino una asimetría del movimiento pendular a favor del materialismo fuerte, y por llamativo que parezca, implica la eliminación del lenguaje psicológico y la intencionalidad, lo cual deja un margen de acción muy pobre para la psicología y el análisis de los conceptos con contenido mental como, por ejemplo, la atribución de contenido psicológico, las otras mentes, las creencias, los deseos y todo tipo de experiencias fenoménicas, sin mencionar el error categorial que supone identificar las categorías mentales como categorías físicas, lo cual Ryle (1967) ya había advertido en *El concepto de lo mental*.

Esta manera de ver las teorías filosóficas como un péndulo y las múltiples transiciones que supone sus movimientos plantea una cuestión central: la tendencia a la repetición de los presupuestos cartesianos sobre la mente y el cuerpo como dos categorías disímiles. Algo que se podría interpretar como una repetición del problema en otras formas teóricas. Así, el problema filosófico de la relación mente-cuerpo en la explicación de la consciencia vuelve siempre a aparecer en la forma de una nueva pregunta, que en el fondo es el movimiento pendular a favor de una u otra teoría.

A continuación, la tabla 1 muestra cómo cada teoría filosófica plantea una alternativa resolutoria al problema, a la vez que genera nuevos interrogantes que ponen en movimiento el péndulo de las ontologías, y cómo los mismos problemas se repiten en nuevas preguntas.

Tabla 1. El movimiento pendular de las teorías filosóficas

Movimiento pendular	Teoría	“Solución”	Nuevo interrogante
Dualismo	Dualismo de sustancias	Interaccionismo o paralelismo	¿Cómo y de qué manera interactúan el alma y el cuerpo? ¿Por qué son paralelos?
	Dualismo de propiedades	Leyes fundamentales Superveniencia	¿Existen las leyes psicofísicas no reductivas? ¿De qué manera se da la superveniencia entre lo físico y lo mental?
Monismo materialista	Teoría de la identidad	Identidad psicofísica	¿Por qué parecen conscientemente algunos procesos materiales?
	Eliminativismo	Eliminación de la experiencia fenoménica y el lenguaje con contenido psicológico	¿Por qué tenemos la fuerte ilusión de experiencia?
Monismo idealista	Idealismo	La primacía de la mente sobre la materia	¿Cómo es posible la mente sin el cuerpo (cerebro)? ¿De qué manera existe la mente sin una base física (cerebro)?
	Pansiquismo	La consciencia está presente en el mundo natural.	¿Cómo la consciencia es omnipresente en el mundo natural?

Como se observa en esta tabla, cada nuevo interrogante que nace de las teorías filosóficas, para dar respuesta al problema difícil de la consciencia y la relación cerebro-mente, es una variación del mismo tipo de dificultades a las que se enfrenta la teoría. En el dualismo, por ejemplo, las preguntas subsecuentes continúan interrogando sobre la relación entre categorías físicas y mentales bajo otra capa de palabras. De igual manera, los nuevos problemas del materialismo y el idealismo presentan la misma dificultad para defender únicamente los hechos mentales o los hechos físicos. El trasfondo de estas aparentes soluciones al problema que aporta cada teoría filosófica es que no logran apartarse del péndulo y cualquier intento de solución parece ser una repetición de los viejos dualismos y monismos ontológicos con nuevos conceptos, preguntas, jergas especializadas y recursos argumentativos. Por estas razones, Dennett (1996/2014) considera que no ha habido un real progreso en la filosofía de la mente.

El problema de la referencialidad de los conceptos mentales

Hasta el momento se han abordado algunas cuestiones problemáticas sobre el problema mente-cuerpo (cerebro), en conexión con la explicación de la experiencia fenoménica. Se reflexionó sobre la polisemia del concepto de consciencia en el abordaje del problema filosófico y las dificultades del concepto de causalidad para superar el dualismo ontológico, además de la dificultad que tienen las teorías filosóficas disponibles para apartarse del péndulo, lo que lleva a la tendencia de repetir los mismos errores con preguntas nuevas. Ahora bien, ¿cómo apartarse del péndulo en el análisis de los conceptos mentales? ¿De qué manera se debe entender la mente y los hechos mentales sin caer en un dualismo, eliminativismo o idealismo? Al respecto, se considera que una concepción errada de lo mental tiene implicaciones ontológicas y epistemológicas, por tal motivo para alejarse del péndulo es necesario revisar la manera como se está entendiendo los hechos mentales y el lenguaje psicológico.

De manera general e intuitiva se ha considerado que para que un estado mental exista debe tener una referencia física. Esta concepción metafísica de considerar que la ontología de los hechos mentales debe coincidir con una visión fisicalista del mundo, a saber, con referencialidad a objetos físicos o a procesos localizables en un espacio físico, ha llevado a filósofos y científicos a buscar en el cerebro una explicación causal de la experiencia subjetiva. Así, las expresiones mentales con contenido intencional como creencias, deseos, intenciones, entre otros, deben ser descritas en términos funcionales a nivel cerebral.

En este sentido, el estudio de la consciencia ha encontrado asidero no solo en la reflexión conceptual propia de filósofos, sino también en el análisis experimental, con el uso de procedimientos avanzados de neuroimagenología, por parte de las neurociencias ¿Cuál es el problema de considerar que los hechos mentales tienen una referencialidad en los hechos físicos describibles funcionalmente en términos espaciales (o locacionismo cerebral)? Aparentemente

para los teóricos de la identidad no habría problemas, dado que todos los términos mentales, sean eventos, estados, propiedades o procesos deberían ser referenciales a procesos neurofisiológicos, y en caso tal de que no sean referenciales, como lo exige el materialismo reductivo, deberían eliminarse del discurso científico. Para Dennett (1996/2014), referencialidad se entiende de la siguiente manera:

Llamaré referenciales a los sustantivos o nominalizaciones que denotan, nombren, o refieran a cosas existentes (en el sentido fuerte desarrollado antes [designaciones a objetos físicos]), y no referenciales a los demás sustantivos o nominalizaciones, tales como “por bien”, “milla” y “voz” [es decir, que tales sustantivos no tienen una referencia clara con un objeto]. Las palabras y frases no referenciales son, pues, aquellas que dependen en alto grado de ciertos contextos restringidos; en particular, no pueden aparecer apropiadamente en contextos de identidad y, en forma concomitante, no tienen fuerza óptica o significación. (p. 32)

Encajar términos mentales como consciencia, mente, intencionalidad, creencias, entre otros, en explicaciones de términos físicos es una empresa que ha resultado poco promisoria en el ámbito filosófico, justamente porque se ha considerado como supuesto fundamental que la condición ontológica de los mismos debe tener una referencialidad, sea en términos de identidad o de causalidad espacial con una propiedad física localizable en el cerebro, para así supuestamente evitar el abultamiento ontológico.

De acuerdo con Dennett (1996/2014), los términos que designan vocabulario psicológico tienen una condición especial, y es que también pueden ser no referenciales, de tal modo que no requieren una condición de identidad con objetos físicos en todos y absolutamente todos los casos. Por ejemplo, expresiones como “José ha perdido algunos recuerdos de su niñez” o “José tiene un recuerdo muy vívido de su viaje a Europa”, que son expresiones gramaticalmente correctas y se consideran significativas, no implica necesariamente en el análisis ontológico de las expresiones mentales que el recuerdo perdido o vívido de José exista en un sentido referencial a un objeto describible espacialmente, pues de considerarse así en el análisis filosófico de los recuerdos supondría preguntas que apuntan a un problema ontológico recuerdo-memoria, lo cual resultaría absurdo, o en el mejor de los casos, innecesario.

¿Es el recuerdo de una experiencia personal (o ausencia de este) idéntico al funcionamiento (o ausencia de funcionamiento) de estructuras cerebrales (p. ej. hipocampo y corteza cerebral) de la memoria episódica? ¿Si uno de los rasgos distintivos del recuerdo biográfico es su carga subjetiva-emotiva e intencional, de qué manera puede ser idéntico a un proceso cerebral que se supone que es objetivo? ¿El recuerdo como proceso fenoménico y la memoria como proceso cerebral son ontológicamente distintos? Si no es posible identificar el recuerdo y su contenido fenoménico con el funcionamiento cerebral, entonces, o los recuerdos exhiben propiedades fenoménicas distintas a los objetos físicos, y es necesario aceptar el dualismo o el idealismo según sea el caso, o por el contrario se deben eliminar los conceptos mentales que designen vocablos como *recuerdos*, *vivencias*, *reminiscencias*, para explicar los procesos neurológicos de la memoria y acoger el materialismo eliminativo. Cualquiera que sea el caso, el problema de fondo no es la extravagancia de generar un dualismo recuerdo-memoria similar al problema mente-cuerpo, sino que el resultado lleva de nuevo al movimiento del péndulo, del cual es necesario alejarse. Al respecto, Dennett (1996/2014) en su ejemplo de las voces y expresiones tales como “oigo una voz”, “tiene voz de tenor”, “está usted forzando su voz” y “he perdido la voz” (p.27) en el análisis ontológico afirma que

una voz no es ni un órgano, ni una disposición, ni un proceso, ni un hecho, ni una capacidad, ni —como reza un diccionario— un “sonido emitido por la boca”. La palabra “voz”, como se descubre en su propio conjunto peculiar de contextos, no se adapta plenamente a la dicotomía físico-no físico que tanto perturba a los teóricos de la identidad, pero no por eso es una palabra vaga, ambigua o insatisfactoria. Este estado de cosas no debería llevar a nadie a convertirse en un dualista cartesiano respecto de las voces [o del recuerdo de acuerdo con el ejemplo de este texto]; tratemos de no inventar un problema garganta-voz que se agregue al problema mente-cuerpo. Tampoco debería nadie fijarse la tarea de ser un teórico de la identidad respecto de las voces. Ningún materialismo ni fisicalismo plausible lo exigiría. Bastaría con que todo lo que decimos sobre las voces pudiera parafrasearse, explicarse o, en todo caso, relacionarse con afirmaciones referentes a cosas exclusivamente físicas. Siempre que una explicación semejante no omita ninguna distinción ni fenómeno, el fisicalismo respecto de las voces puede preservarse, sin necesidad de identificar las voces con cosas físicas. (p. 28)

De acuerdo con lo anterior, una de las mayores dificultades que no permite un alejamiento de este péndulo sobre un aparente problema garganta-voz, en el análisis filosófico sobre la ontología de los hechos mentales y físicos, es considerar que todos y cada uno de los conceptos que designan lenguaje psicológico tienen referencia en objetos físicos. Dicho de otro modo, el problema es considerar que todos los eventos mentales deben ser referenciales a eventos físicos (cerebrales). Los contextos del lenguaje mental y de la psicología popular son más restringidos porque su significación depende de la estructura sociocultural e institucional y no implica un robustecimiento óptico de tales conceptos mentales.

Ahora bien, con lo expuesto no se está diciendo que los conceptos con contenido psicológico sean absolutamente no referenciales, por el contrario, que las descripciones que designan hechos mentales, por ejemplo, atribución de estados mentales como creencias, deseos e intenciones pueden ser tanto referenciales a procesos neurocognitivos describibles funcionalmente como no referenciales que dependen en alto grado de procesos socioculturales y lingüísticos situados y determinados, y que no implica atribuirles en estos casos una ontología no materialista, esto dependería del tipo de descripción que se realice respecto de los conceptos mentales y del nivel de abstracción de los enunciados psicológicos. Al respecto Dennett (1996/2014) dice lo siguiente:

Al tomar enunciados completos como unidades iniciales, evitamos adoptar el único supuesto que lleva irresistiblemente al péndulo de las anticuadas alternativas: el supuesto de que "mente", "pensamiento", "dolor", son referenciales o, en otras palabras, el supuesto de que por un lado están las mentes y los hechos mentales y por el otro los cuerpos y los hechos físicos. (p. 36)

¿Una salida provisional al problema?

De considerarse correcto este análisis de los conceptos mentales y los enunciados psicológicos en contraste con una teoría de la naturaleza no referencial, se podría considerar que el valor de la psicología no se restringe solo a la búsqueda de los correlatos moleculares, neurales y anatómico-funcionales de los conceptos mentales y los procesos psicológicos como

la consciencia tal y como exigiría cualquier ciencia, sino que también, en los casos en que el nivel de abstracción del lenguaje psicológico sea tal que una teoría de la identidad resulte abstrusa e imposible, sería necesario realizar un examen de las condiciones de verdad o falsedad de dichos enunciados. Estas condiciones de verdad o falsedad no están desprovistas de contexto, por el contrario, como es usual en ciertas perspectivas psicológicas, el grado de significación del lenguaje psicológico y de la psicología popular depende de los anclajes socioculturales e institucionales en los que se fija y, por tanto, de la intersubjetividad entre los agentes, a los cuales se les atribuye vida mental. Así lo que diferencia ambas posibilidades reside en el tipo de descripción que se realice.

En este sentido, el problema de fondo reside en la necesidad de los filósofos de atribuir carga ontológica al conjunto de conceptos mentales que describen procesos psicológicos asociados a la experiencia consciente. Una solución provisional al movimiento pendular es suponer que los sucesos, procesos o eventos físicos (cerebrales) y mentales interactúan entre sí a nivel causal como diferentes tipos de descripción, sin que esto implique la necesidad de carga ontológica como se presupone en el dualismo ni mucho menos la formulación de leyes psicofísicas para los procesos mentales. Esta visión es compatible con el monismo anómalo de Davidson (1980), cuando considera que la consciencia tiene un sustrato físico, pero que no siempre es describible en el lenguaje neurofisiológico, pues las descripciones que usan términos psicológicos no se pueden reducir nomológicamente a los términos de las ciencias naturales.

Si bien los eventos que instancian una propiedad mental son idénticos a eventos que instancian una propiedad física, cuando esos eventos están descritos en términos mentales esos eventos no son susceptibles de ser subsumidos en un sistema cerrado de leyes deterministas. (Ordoñez, 2006, pp. 43-44)

En coherencia con Dennett (1996/2014) y Davidson (1980), una salida al movimiento pendular sería asumir la interacción entre las categorías físicas y mentales como dos tipos de descripción que no implican necesariamente carga ontológica. Así, al mismo tiempo, ciencias como la psicología pueden ser materialistas sin caer en los excesos del eliminativismo o en los problemas del dualismo.

De acuerdo con lo planteado, los procesos mentales pueden ser referenciales a procesos neurológicos en contextos experimentales y controlados, pero también pueden ser no referenciales en contextos más restringidos en los que las experiencias intersubjetivas dependen de la cultura y de ciertos usos del lenguaje. Cualquiera que sea el caso, la referencialidad o no referencialidad de lo mental con lo físico no parece depender de un movimiento pendular de ontologías, sino de tipos de descripción propias de ciencias como la psicología, la neuropsicología y las neurociencias en general.

En los contextos en los que la investigación empírica ha buscado establecer las bases neurobiológicas en términos de los correlatos evolutivos a nivel ontogenético de las disposiciones cognitivas de la experiencia subjetiva, la vida mental y las representaciones de estados mentales es necesario considerar que los hechos mentales sean referenciales con los hechos físicos, a saber, con los correlatos funcionales a nivel cerebral de los procesos cognitivos específicos vinculados a la consciencia y a las representaciones mentales. En este sentido, una teoría materialista-funcionalista de lo mental, o más bien neurofuncionalista, parece ser la mejor opción sobre una teoría de la identidad o la del eliminativismo.

Estudios sobre los procesos de simulación mental de alto orden como los de Currie (1995), Currie y Ravenscroft (2002) y Goldman (2006), en los que se busca determinar los mecanismos cognitivos de la visualización mental, la imaginación motriz y la imaginación de creencias⁴; y los de bajo orden, en los que se ubican los estudios en neuronas en espejo (Iacoboni, 2009; Iacoboni & Dapretto, 2006; Pineda et al., 2009; Isoda, 2016; Rizzolatti & Craighero, 2004) para explicar la mentalización, son algunos ejemplos de las posibilidades empíricas en ciencia cognitiva para considerar las representaciones mentales de manera referencial a hechos físicos.

En cuanto a la consciencia, varias teorías científicas han asumido una perspectiva materialista que busca caracterizar la consciencia como una propiedad emergente del funcionamiento del cerebro, sin un interés por el análisis ontológico de las categorías mentales. Aquellas, por el contrario, asumen que

⁴ Proceso cognitivo que genera imaginaciones similares a las creencias.

la vida mental se puede explicar en términos de descripciones funcionales de correlatos de actividad cerebral. Así, las teorías de orden superior (HOT), las teorías del espacio de trabajo global (GWT), la teoría de la información integrada (IIT) y las teorías de reingreso y procesamiento predictivo (Seth & Bayne, 2022) han asumido criterios referenciales, incluso de identidad, entre la consciencia y sus respectivos sistemas de procesamiento de información y mecanismos de conectividad y sincronización de la actividad neural.

A pesar de los esfuerzos de las neurociencias y de las diversas teorías que buscan explicar la naturaleza computacional o neural de la experiencia consciente asumiendo criterios referenciales, aún no son claros los mecanismos particulares de sincronía neural que subyacen a la consciencia subjetiva y la manera específica en que operan en el cerebro. Para Chalmers (2013), las teorías científicas que intentan mostrar cómo ocurre la sincronización de la actividad neural con la consciencia no logran explicar cómo emerge la experiencia subjetiva (consciencia subjetiva o *qualia*). Sin embargo, el autor acepta que la actividad neural es un componente básico de la subjetividad, cuyos mecanismos de sincronía aún son objetos de estudio y especulación teórica.

Por otro lado, como se mencionó en párrafos anteriores, en los contextos más restringidos en los que el lenguaje mental y la psicología popular dependen de criterios intersubjetivos anclados a usos culturales e institucionales, no es posible ni necesario aplicar criterios de referencialidad ontológica o algún principio de identidad psicofísica, pues cualquier intento de este tipo sería una empresa destinada al fracaso. Por lo tanto, cuando el teórico de la mente quiere estudiar las experiencias conscientes, las representaciones y los contenidos mentales de las personas respecto de sí mismos, los demás y el mundo, y busca en los usos sociales y culturales del lenguaje psicológico una respuesta que sea satisfactoria estaría recurriendo al método heterofenomenológico (Dennett, 1992/1995, 2003, 2005)⁵.

⁵ Daniel Dennett (1992/1995, 2003) acuñó el término de heterofenomenología para describir un tipo de enfoque o método investigativo afín al método científico con cierta inclinación antropológica para el estudio de la consciencia y de otros conceptos psicológicos. En suma, plantea un método fenomenológico de tercera persona como una alternativa más promisoría, neutral y confiable respecto de la fenomenología clásica, introspeccionista y de primera persona, de la cual Husserl es el principal representante.

Incluso si un teórico de la identidad de manera ociosa y caprichosa intentara tomar esa taxonomía fenoménica de las representaciones mentales de un agente racional, y asociara cada enunciado del lenguaje mentalista con un enunciado que catalogue lo más exhaustivamente posible todo el estado físico, en términos de identidad con procesos neurales-cerebrales, no estaría diciendo realmente nada del contenido fenoménico de las representaciones mentales. Aquí la tarea del teórico de la mente sería la de estudiar los criterios de verdad o falsedad de los enunciados de este vocabulario mental que designa una fenomenología de la consciencia y la intencionalidad, teniendo en cuenta los contextos socioculturales e institucionales.

Rechazar este punto respecto al carácter no referencial de la psicología popular sería perpetuar el dualismo ontológico heredado de Descartes y de las oscilaciones pendulares e implicaría plantear otros problemas filosóficos innecesarios derivados de los avances en neurociencia cognitiva, por ejemplo, la relación entre el funcionamiento de los mecanismos neurales espejo y la experiencia intersubjetiva de empatía e imitación social, o la relación entre las áreas cerebrales asociadas a la cognición social con la experiencia subjetiva de adscripción de creencias, emociones e intenciones en las interacciones sociales.

En este sentido, un posible problema ontológico de la experiencia empática o la comprensión de estados mentales resultaría extravagante en los términos en que se ha formulado el problema mente-cuerpo, incluso si se consideran como variaciones más especializadas al problema filosófico no generaría esa sensación de misterio e ininteligibilidad (Gómez et al., 2020), justamente porque no se le atribuye una carga ontológica diferente al tipo de descripciones propias de las neurociencias y la psicología cognitiva.

El hecho de que los conceptos mentales tengan características no referenciales no implica atribuirles una fuerza ontológica particularmente diferente a la de los hechos físicos, pues, como se explicó, dependen de contextos teóricos y socioculturales restringidos, en cuyos casos la identidad no es posible, lo cual converge con una teoría de la evolución memética de la cultura (Dennett,

2017)⁶. Por consiguiente, la consciencia fenoménica y la psicología popular son herencia tanto biológica como cultural (Dennett, 2017; Gómez, 2018), lo cual exige una perspectiva epistemológica mixta, que sea al mismo tiempo naturalista, para analizar teórica y empíricamente la experiencia consciente, a partir de los procesos de evolución biológica y cultural de los humanos.

Algunas ideas alternativas para el estudio de la experiencia subjetiva y el análisis de los conceptos mentales

Para Dennett (2017), la consciencia fenoménica en los términos mencionados se entiende como un sistema que ha evolucionado tanto memética como genéticamente, a través del tiempo y de las generaciones humanas. Razón por la cual, en los dominios de las neurociencias y de la psicología cognitiva-social y antropológica, debe existir un puente que posibilite un mayor entendimiento entre la interacción recíproca de los aspectos biológicos y socioculturales, en la comprensión de la naturaleza de lo mental y la experiencia consciente. Así como lo plantea Dennett (2017):

Por fin estamos listos para juntar todas las piezas y examinar la consciencia humana como un sistema de máquinas virtuales que han evolucionado, memética y genéticamente, para tener papeles muy especializados en el *nicho cognitivo* que nuestros ancestros han construido a lo largo de milenios. (p. 328)

En este sentido, la consciencia fenoménica es el resultado de mecanismos funcionales a nivel neural, de manera analógica a una interfaz computacional de estructuras de hardware (reglas lógicas) y software (función sintáctica) (Dennett, 2017; Nannini, 2018; Taylor, 2013), pero a su vez requieren de manera

⁶ Richard Dawkins (1976) propone una teoría de la evolución cultural en paralelo a la evolución genética, e introduce el concepto de memética, que hace referencia a las prácticas, creencias, valores, ideas y costumbres, y demás aspectos asociados que se transfieren de una generación a otra, sea por medio de la enseñanza, el modelamiento social o cualquier otro proceso de aprendizaje imitativo. Una teoría de la evolución memética busca explicar cómo los procesos socioculturales mediados por la intersubjetividad son susceptibles de ser replicados y transmitidos generacionalmente, de la misma manera que los genes —el ADN, por ejemplo, son entidades que se replican de generación en generación en los procesos evolutivos a nivel ontogénico y filogenético—. Así, el concepto de meme, en contraste con el de gen es un replicador que funciona como unidad cultural capaz de explicar la naturaleza fenoménica de las creencias mediante un proceso de evolución cultural y no solamente genético.

interdependiente de los complejos procesos culturales y relacionales, para que la comprensión de la vida mental se articule a sistemas cognitivos y de significación lingüística en contextos determinados.

Un abordaje mixto del problema difícil de la consciencia y el análisis de lo mental involucraría aspectos tanto neurobiológicos como psicológicos; meméticos como genéticos; referenciales como no referenciales, sin que esto implique caer en los excesos del eliminativismo, comprometerse con algún dualismo metafísico o en la necesidad de encontrar identidades psicofísicas en todos los casos. Además, tampoco supone complicaciones epistemológicas y metodológicas en torno a los límites de los marcos científicos materialistas, para abordar tales cuestiones tan intrincadas de los elementos no referenciales de los conceptos mentales, ya que, como lo propone Dennett (1992/1995), se puede recurrir al método heterofenomenológico, el cual es coherente con un marco de comprensión científica, sin caer en las perspectivas de la primera persona de la fenomenología clásica.

Consideraciones finales

Una vez que se toma distancia del péndulo de las ontologías, se puede apreciar que sus movimientos oscilatorios han llevado a los filósofos a lo absurdo: eliminar el lenguaje mental, negar que la consciencia es un fenómeno físico o bien negar la experiencia consciente. Para Strawson (2019), la negación de la experiencia consciente fue el mayor acto de ingenuidad y autoengaño en la tradición filosófica del último siglo.

Por otra parte, alejarse del péndulo legitima las múltiples aristas que tiene la psicología y la neurociencia cognitiva-social para abordar lo mental, sin tener que robustecer la ontología del mundo ni sacrificar la rigurosidad de una ciencia tan especial como lo es la psicología que, si bien tiene por objeto los conceptos mentales, al mismo tiempo es materialista. A todo esto, es necesario distinguir entre usos referenciales y no referenciales de los conceptos mentales, lo cual implica un alejamiento del problema *pendular*, que aquejó en

gran medida la discusión en filosofía de la mente. Esta visión es convergente hasta cierto punto con el monismo anómalo de Davidson (1980), cuando propone que la diferencia entre lo físico y lo mental se debe entender desde un punto de vista descriptivo lingüístico y epistemológico, mas no ontológico, para así evitar las visiones reduccionistas del conductismo lógico o los excesos del eliminativismo.

La idea de que el lenguaje mental es anómalo permite abordarlo sin necesidad de caer dentro de la estructura legaliforme de las ciencias naturales (Gómez et al., 2020). En consecuencia, hay que reconocer que la irreductibilidad de lo mental a lo físico no es el resultado de la existencia de una propiedad especial, desde el punto de vista ontológico que blinde lo mental contra la reducción, sino que, por el contrario, es el resultado de las propiedades lógicas y pragmáticas del lenguaje mentalista (Gómez et al., 2020). Así, todo intento de reduccionismo extremo o eliminativismo de los conceptos mentales, la intencionalidad, la psicología popular y la consciencia fenoménica está condenado al fracaso al pensar que estas categorías tienen en todos los casos condiciones de existencia equiparables a las categorías físicas y al lenguaje fisicalista de las ciencias naturales.

Se debe reconocer que el análisis y tratamiento de los conceptos mentales no se agota ni se soluciona desde las oscilaciones pendulares del dualismo o el eliminativismo, ya que lo mental y el conjunto de enunciados utilizados para explicar su funcionamiento dependen en gran medida de la realidad institucional y las normas sociales y culturales que configuran la psicología popular (Searle, 1995/1997, 2010/2017), y, al mismo tiempo, de la evolución humana en lo que respecta al funcionamiento de las facultades cognitivas más complejas. En este sentido, “la lógica interna del funcionamiento del lenguaje mental utiliza criterios de existencia diferentes a los del lenguaje físico” (Gómez et al., 2020, p. 340), razón por la cual no puede tener una naturaleza nomológica equiparable al conjunto de eventos o procesos físicos.

El error de las teorías ontológicas es intentar caracterizar los conceptos mentales solo desde una sola perspectiva del movimiento pendular. Así, la negación de la experiencia consciente, el lenguaje mental y los dilemas categoriales de tradición cartesiana deben quedar en el pasado. Si bien lo planteado no brinda una explicación satisfactoria de cómo el cerebro produce la experiencia subjetiva, en parte porque no era ese el objetivo, sí ofrece una ruta filosófica para abordar las categorías mentales y el problema difícil de la consciencia, sin caer en los extremos del péndulo de las ontologías o tener que negar la experiencia subjetiva.

Finalmente, dado el tratamiento filosófico y la línea argumentativa establecida a lo largo de este trabajo, se podría decir que muchos de los problemas filosóficos respecto a la experiencia subjetiva y la relación entre el cerebro y la mente son el resultado de un mal entendimiento de la naturaleza de los conceptos mentales, lo cual ha llevado a muchos filósofos por caminos oscuros, en el intento de abordar el problema difícil de la consciencia. Quizá el conocimiento limitado que tenemos sobre el funcionamiento del cerebro ha generado cierta perplejidad acerca de lo mental y de cómo se produce la experiencia subjetiva. La falta de demostración empírica es justamente lo que ha generado muchas de las suposiciones que hoy se discuten en la literatura filosófica y científica, hasta otorgarle el estatus que hoy tiene el denominado problema difícil de la consciencia, el cual está lejos de tener una solución definitiva.

Conflicto de interés

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

Referencias

- Antonelli, M. (2022). Consciousness and intentionality in Franz Brentano [Consciencia e intencionalidad en Franz Brentano]. *Acta Analytica*, 37(3), 301-322. <https://doi.org/10.1007/s12136-021-00480-2>
- Baars, B. J., Geld, N., & Kozma, R. (2021). Global workspace theory (GWT) and prefrontal cortex: Recent developments [Teoría del espacio de trabajo global (GWT) y corteza prefrontal: Avances recientes]. *Frontiers in Psychology*, 12. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.749868>
- Block, N. (1980). Troubles with Functionalism [Problemas con el funcionalismo]. En N. Block (Ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology* [Lecturas de Filosofía de la Psicología] (pp. 268-305). Harvard University Press.
- Brentano, F. (1973). *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [La psicología desde el punto de vista empírico]. Erster Band: Felix Meiner Verlag Hamburg.
- Chalmers, D. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness [Afrontar el problema de la consciencia]. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219. <http://consc.net/papers/facing.pdf>
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind* [La mente consciente]. Oxford University Press.
- Chalmers, D. (2013). How can we construct a science of consciousness? [¿Cómo podemos construir una ciencia de la consciencia?]. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1303, 25-35. <https://doi.org/10.1111/nyas.12166>
- Churchland, P. (1981). Eliminative materialism and the propositional attitudes [El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales]. *The Journal of Philosophy*, 78(2), 67-90. <https://doi.org/10.2307/2025900>

- Churchland, P. (1988). *Matter and consciousness* [Materia y consciencia]. MIT press.
- Churchland, P. (2007). *Neurophilosophy at work* [Neurofilosofía en acción]. Cambridge University Press.
- Currie, G. (1995). Visual Imagery as the Simulation of Vision [La imáginería visual como simulación de la visión]. *Mind and Language*, 10(1-2), 25-44. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.1995.tb00004.x>
- Currie, G., & Ravenscroft, I. (2002). *Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology* [Mentes Recreativas: La imaginación en la filosofía y la psicología]. Oxford University Press.
- Davidson, D. (1980). Mental Events [Eventos mentales]. En D. Davidson (Ed.), *Essays on Actions and Events* [Ensayos sobre acciones y acontecimientos] (pp. 207-227). Oxford University Press.
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene* [El gen egoísta]. Oxford University Press.
- De Brigard, F. (2017). El problema de la consciencia para la filosofía de la mente y de la psiquiatría. *Ideas y Valores*, 66(3), 15-45. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n3Supl.65652>
- De Brigard, F., & Sinnott-Armstrong, W. (Eds.). (2022). *Neuroscience and Philosophy* [Neurociencia y filosofía]. MIT Press.
- Dennett, D. (1978). Skinner skinned [Skinner despellejado.]. En D. Dennett (Ed.), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* [Tormentas de ideas: Ensayos filosóficos sobre mente y psicología] (pp. 53-70). MIT Press.
- Dennett, D. (1995). *La consciencia explicada* (S. Balari, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1992)
- Dennett, D. (1998). *La actitud intencional* (G. Ventureira, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 1989)

- Dennett, D. (2003). Who's On First? Heterophenomenology Explained [¿Quién va primero? Explicación de la heterofenomenología]. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9), 19-30.
- Dennett, D. (2005). *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness* [Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la consciencia]. MIT Press.
- Dennett, D. (2014). *Contenido y consciencia* (J. Lebrón, Trad.). Gedisa. (Obra original publicada en 1996)
- Dennett, D. (2017). *De las bacterias a Bach. La evolución de la mente* (M. Figueras, Trad.). Pasado y Presente. (Obra original publicada en 2017)
- Descartes, R. (2005). *Las Meditaciones Metafísicas* (A. Zozaya, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1647)
- Fodor, J. (1974). Special Sciences [Ciencias Especiales]. *Synthese*, 28(2), 77-115. <https://doi.org/10.1007/BF00485230>
- García Carpintero, M. (2007). El funcionalismo. En F. Broncano (Ed.), *La mente humana* (pp. 43-76). Trotta.
- García-Suarez, A. (2007). Qualia: Propiedades fenomenológicas. En F. Broncano (Ed.), *La Mente Humana* (pp.207-244). Trotta.
- Goldman, A. (2006). *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading* [Simulando mentes: Filosofía, psicología y neurociencia de la lectura de mentes]. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195138929.001.0001>
- Gómez, A. S. (2018). De la cosmología peirceana a la evolución social. Reflexiones sobre el agapismo y los hábitos sociales en sentido evolutivo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(118), 37-58. <https://doi.org/10.15332/4100>

- Gómez, A. S. (2022). ¿Es la Lectura de Mentes una Capacidad Unimodal? Una Revisión Crítica sobre la Discusión y Soporte Empírico de la Teoría-Teoría (Tt) y la Teoría de la Simulación (Ts). *Principia an international journal of epistemology*, 26(2), 319-346. <https://doi.org/10.5007/1808-1711.2022.e78054>
- Gómez, A. S., Ospina Carmona, J. F., & Micolta Henao, A. F. (2020). El problema ontológico mente-cuerpo: ¿irresoluble o mal entendido? *Perseitas*, 8, 370-397. <https://doi.org/10.21501/23461780.3672>
- Hacker, P. M. S. (2006). Passing by the Naturalistic Turn: On Quine's Cul-de-Sac [Pasando por el giro naturalista: Sobre el callejón sin salida de Quine]. *Philosophy*, 81(316), 231-253.
- Howard, R. (2020). Dualism [Dualismo]. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Enciclopedia Stanford de Filosofía] (pp. 1-27). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>
- Jacoboni, M. (2009). Imitation, Empathy, and Mirror Neurons [Imitación, empatía y neuronas espejo]. *Annual Review of Psychology*, 60(1), 653-670. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.60.110707.163604>
- Jacoboni, M., & Dapretto, M. (2006). The mirror neuron system and the consequences of its dysfunction [El sistema de neuronas espejo y las consecuencias de su disfunción]. *Nature Review Neuroscience*, 7, 942-951. <https://doi.org/10.1038/nrn2024>
- Isoda, M. (2016). Understanding intentional actions from observers' viewpoints: A social neuroscience perspective [Comprender las acciones intencionales desde el punto de vista de los observadores: Una perspectiva de neurociencia social]. *Neuroscience Research*, 112, 1-9. <https://doi.org/10.1016/j.neures.2016.06.008>
- Jackson, F. (2003). Qualia epifenoménicos. En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (pp. 95-118). Universidad Autónoma de México.

- Kriegel, U. (2020). Beyond the neural correlates of consciousness [Más allá de los correlatos neuronales de la consciencia]. En U. Kriegel (Ed.), *The Oxford handbook of the philosophy of consciousness [Manual Oxford de filosofía de la consciencia]* (pp 260–276). Oxford University Press <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198749677.013.12>
- Kügler, P. (2013). The ever-shifting problem of consciousness [El siempre cambiante problema de la consciencia]. *Theory & Psychology*, 23(1), 46-59. <https://doi.org/10.1177/0959354312457112>
- León, F., & Zahavi, D. (2022). Consciousness, philosophy, and neuroscience [Consciencia, filosofía y neurociencia]. *Acta Neurochirurgica*, 1-7. <https://doi.org/10.1007/s00701-022-05179-w>
- Levine, J. (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap [Materialismo y qualia: La brecha explicativa]. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64(4), 354-361. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1983.tb00207.x>
- Livingston, P. M. (2017). Presentation and the Ontology of Consciousness [Presentación y ontología de la consciencia]. *Grazer philosophische studien*, 94, 301-331.
- Liz, M. (2007). Causalidad y contenido mental. En F. Broncano (Ed.), *La Mente Humana* (pp.353-383). Trotta.
- Llinás, R. (2001) *I of the Vortex. From Neurons to Self* [Yo del Vórtice. De las neuronas al yo]. MIT Press.
- Lycan, W. (1996). *Consciousness and Experience [Consciencia y experiencia]*. MIT Press.
- Martínez, P. (1995). *La nueva filosofía de la mente*. Gedisa.
- McGinn, C. (2003). ¿Podemos resolver el problema mente cuerpo?. En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (pp. 65-94). Universidad Autónoma de México.

- Metzinger, T. (2000). *Neural correlates of consciousness: empirical and conceptual questions* [Correlatos neurales de la consciencia: cuestiones empíricas y conceptuales]. MIT Press.
- Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago?. En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (pp. 45-63). Universidad Autónoma de México.
- Nannini, S. (2018). The mind-body problem in the philosophy of mind and cognitive neuroscience: a physicalist naturalist solution [El problema mente-cuerpo en la filosofía de la mente y la neurociencia cognitiva: una solución naturalista fisicalista]. *Neurological Sciences*, 39(9), 1509-1517. <https://doi.org/10.1007/s10072-018-3455-6>
- Ordoñez, C. A. (2006). Monismo anómalo, intencionalidad, falacias mentales e inteligencia artificial. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, (1), 38-54. <https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/3663/3902>
- Pineda, J. A., Moore, R., Elfenbein, H., & Cox, R. (2009). Hierarchically Organized Mirroring Processes in Social Cognition: The Functional Neuroanatomy of Empathy [Procesos de reflejo jerárquicamente organizados en la cognición social: Neuroanatomía funcional de la empatía]. En J. A. Pineda (Ed.), *Mirror Neuron Systems. The Role of Mirroring Processes in Social Cognition* [Sistemas de neuronas espejo. El papel de los procesos de reflejo en la cognición social] (pp. 135-160). Humana Press. <https://doi.org/10.1007/978-1-59745-479-7>
- Place, U. T. (2002). Is Consciousness a Brain Process? [¿Es la consciencia un proceso cerebral?]. In D. Chalmers (Comp.), *Philosophy of mind: classical and contemporary readings* [Filosofía de la mente: lecturas clásicas y contemporáneas] (pp. 55-60). Oxford University Press.
- Polák, M., & Marvan, T. (2018). Neural Correlates of Consciousness Meet the Theory of Identity [Los correlatos neuronales de la consciencia se encuentran con la teoría de la identidad]. *Frontiers in Psychology*, 9, 1-13. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01269>

- Quine, W. V. (1960). *Word and Object* [Palabra y objeto]. MIT Press.
- Quine, W. V. (1975). Mind and verbal dispositions [Mente y disposiciones verbales]. En S. Guttenplan (ed.), *Mind and language* [Mente y lenguaje] (pp.83-95). Oxford University Press.
- Quine, W. V. (1998). *Del estímulo a la ciencia*. Ariel.
- Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). The mirror-neuron System [El sistema de neuronas espejo]. *Annual Review of Neuroscience*, 27, 169-192. <https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230>
- Ryle, G. (1967). *El concepto de lo mental* (E. Rabossi, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1967)
- Searle, J. R. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia* (L. Valdés, Trad.). Ediciones Cátedra. (Obra original publicada en 1984)
- Searle, J. R. (1992). *Intencionalidad. Un ensayo en filosofía de la mente* (E. Ujaldón, Trad.). Tecnos. (Obra original publicada en 1983)
- Searle, J. R. (1996). *El redescubrimiento de la mente* (L. Valdés, Trad.). Crítica. (Obra original publicada en 1992)
- Searle, J. R. (1997). *La Constitución de la realidad social* (A. Doménech, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1995)
- Searle, J. R. (2006). *La mente. Una breve introducción* (H. Pons, Trad.). Norma. (Obra original publicada en 2004)
- Searle, J. R. (2017). *Creando el mundo social. La estructura de la civilización humana* (J. Bostelmann, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 2010)
- Seth, A. K., & Bayne, T. (2022). Theories of consciousness [Teorías de la consciencia]. *Nature Reviews. Neuroscience*, 23(7), 439-452. <https://doi.org/10.1038/s41583-022-00587-4>

- Smart, J. J. C. (1959). Sensations and Brain Processes [Sensaciones y procesos cerebrales]. *The Philosophical Review*, 68(2), 141-156. <https://doi.org/10.2307/2182164>
- Strawson, G. (2019). A hundred years of consciousness: “a long training in absurdity” [Cien años de consciencia: “un largo entrenamiento en el absurdo”]. *Estudios de Filosofía*, (59), 9-43. https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/333363/pdf
- Taylor, J. G. (2013). *Solving the Mind-Body Problem by the CODAM Neural Model of Consciousness?* [¿Resolver el problema mente-cuerpo mediante el modelo neuronal de consciencia CODAM?]. Springer.
- Tononi, G., Boly, M., Massimini, M., & Koch, C. (2016). Integrated information theory: from consciousness to its physical substrate [Teoría integrada de la información: de la consciencia a su sustrato físico]. *Nature Reviews. Neuroscience*, 17(7), 450-461. <https://doi.org/10.1038/nrn.2016.44>
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness* [Diez problemas de la consciencia]. MIT Press.
- Varela, F. J. (1996). Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem [Neurofenomenología: Un remedio metodológico para el problema difícil]. *Journal of Consciousness Studies*, 4(4), 344-346.
- Zumalabe, J. M. (2015). El estudio neurológico de la consciencia: una valoración crítica. *Anales de Psicología / Annals of Psychology*, 32(1), 266-278. <https://doi.org/10.6018/analesps.32.1.184411>

APARECER, SENTIDO Y OBJETIVIDAD. A PROPÓSITO DEL DEBATE RECIENTE SOBRE REALISMO, FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA^a

Appear, sense and objectivity.
On the debate on Realism, Phenomenology and
Hermeneutics

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4520>

Recibido: septiembre 29 de 2022. Aceptado: enero 17 de 2023. Publicado: enero 17 de 2023

*Jean-Paul Grasset Bautista**

Resumen

El objetivo de este artículo es abordar el reciente problema del nexo entre realismo y fenomenología hermenéutica desde un enfoque específico: el diálogo entre el nuevo realismo de Markus Gabriel y algunas propuestas hermenéutico-fenomenológicas alemanas que se autocomprenden en términos realistas. Afirmando la hipótesis de que es posible un diálogo productivo entre estas propuestas, basado en una comprensión mínima del realismo como

^a Este artículo forma parte del Proyecto Fondecyt de Iniciación en Investigación 11190657, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) del Gobierno de Chile, del cual el autor es Investigador Responsable.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Profesor Asistente en el Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3299-1473>. Correo electrónico: jpgrasset@gmail.com.

fundamentación ontológica viable. Para esto, en primer lugar mostraré el sentido del actual resurgimiento del realismo en el contexto de la ontología continental contemporánea, situando su recepción, crítica e integración a propósito del ámbito de la fenomenología y hermenéutica recientes. En segundo lugar, analizaré la propuesta de nuevo realismo, que está implicada en la ontología de campos de sentido de M. Gabriel. Y, en tercer lugar, reseñaré las propuestas de Günter Figal, Anton Friedrich Koch y Tobias Keiling en su fundamento realista. Mediante este trabajo comparativo, concluiré afirmando que el diálogo entre ambas corrientes comparte una comprensión realista no reductiva a la cuestión del mundo exterior, que le permite entenderlo como búsqueda de cierto criterio de objetividad para lo que aparece sensiblemente con sentido, con el propósito de esclarecer por qué las cosas reales son dependientes de la interpretación (interpretables en general), pero independientes de interpretaciones individuales.

Palabras clave

Fenomenología; Hermenéutica; Objetividad; Ontología; Realismo; Sentido.

Abstract

This paper analyzes the recent problem of the nexus between realism and hermeneutic phenomenology from a specific approach: the dialogue between Markus Gabriel's new realism ("fields of sense's ontology") and some German hermeneutic-phenomenological proposals that understand themselves in realist terms. I assert the hypothesis that a productive dialogue between these proposals is possible, based on a minimal understanding of realism as a viable ontological grounding. First, I will show the sense of the current resurgence of realism, in the context of contemporary continental ontology, situating its reception, critique and integration apropos of the field of recent phenomenology and hermeneutics. Secondly, I will analyze the proposal of new realism that is implied in M. Gabriel's ontology of fields of meaning. Finally, I will review the proposals of Günter Figal, Anton Friedrich Koch and Tobias Keiling in their realist foundation. By means of such comparative work, I will conclude by affirming that the dialogue between both currents shares a non-reductive realist understanding of the question of the external world, which allows it to be understood as a search for a certain criterion of objectivity for what appears sensibly meaningful, trying to clarify why real things are interpretation-dependent (interpretable in general), but independent of individual interpretations.

Keywords

Hermeneutics; Objectivity; Ontology; Phenomenology; Realism; Sense.

Introducción

En el ámbito de recientes propuestas de realismo filosófico, los estudios asumieron inicialmente un enfoque unitario-reductivo, que vio el nacimiento de un nuevo movimiento, o una continuidad del *realismo especulativo* surgido en 2007 y de los postulados de autores del nuevo realismo de 2011. Esta línea interpretativa encontró un factor unificante en la crítica de Meillassoux (2006/2015) al *correlacionismo* de Kant. La pretendida unidad podía verse tanto en una comprensión inmanente del movimiento realista como respecto a su carácter controversial en debates con tradiciones como la de la fenomenología, la del posmodernismo, etc. No obstante, frente a este enfoque han surgido tentativas que lo ponderan críticamente sin limitarse a considerar internamente los realismos, sino que también expanden el radio de análisis crítico, y buscan conexiones teórico-conceptuales con otras formas filosóficas tales como filosofías del acontecimiento, fenomenología, hermenéutica y aspectos de la tradición analítica.

En ese marco, destacan algunas controversias sobre la relación entre fenomenología y realismo especulativo (Leavit Pearl, 2018; Zielke, 2018, 2021; Rodríguez, 2021; Zahavi 2016/2021), y entre hermenéutica *posmoderna* y realismo (Vattimo, 2012/2013), que parecen basarse con distinta intensidad en la visión unitaria de los recientes realismos, recalcando aspectos de divorcio entre ambas tradiciones y/o retratando el realismo como regresión a pseudo-problemas metafísicos. Sin embargo, estas controversias se han visto atenuadas por el surgimiento creciente de cruces entre autores del nuevo realismo y de la tradición fenomenológico-hermenéutica, a propósito de la cuestión del realismo. Algo que ha dado lugar a una serie de nuevos estudios que ponderan tanto productiva como críticamente los nexos entre estas formas filosóficas. Entre ellos, pueden contarse con distinto alcance los llevados a cabo por Keiling (2019), George (2021), Ramírez (2021), Benoist (2022), y también los artículos trabajos contenidos en los volúmenes colectivos editados por D'Angelo y Mirković (2014), Gaitsch et al. (2017) y Gourdain et al. (2021).

Con respecto al estado de la discusión, se impone temáticamente la siguiente pregunta conductora: ¿es posible un diálogo productivo entre estas tradiciones —los recientes realismos y las corrientes de fenomenología y hermenéutica—, que pueda tener en la base una comprensión mínima del realismo como fundamentación filosófica viable? La pregunta halla su pertinencia en el campo problemático general que la sustenta: la cuestión de si acaso es viable o inviable una noción de realidad que no sea ella misma concebida como un sentido al que se accede mediante un determinado modo de acceso. Como puede apreciarse tal cosa implica el desafío de pensar en una fundamentación realista que pueda ser entendida en cada caso como un sentido que se manifiesta y que por ello podemos comprender e interpretar. Como consecuencia, dicha fundamentación, para ser viable, debiese liquidar la cuestión de la *realidad del mundo exterior*, y pese a ello poder ser aún entendida en términos de realismo.

En dicho contexto, guiado por el objetivo amplio de construcción de un modelo interpretativo sistemático-pluralista del reciente realismo filosófico, abordaré el problema del nexo entre realismo y fenomenología hermenéutica concentrándome en un ámbito específico: el diálogo entre el nuevo realismo de M. Gabriel (ontología de campos de sentido) y algunas propuestas hermenéutico-fenomenológicas (como las de G. Figal, A. Koch y T. Keiling) que se autocomprenden en términos realistas, y han entrado en diálogo directo con el planteamiento de M. Gabriel. Asimismo, sostendré la hipótesis de que la posibilidad del diálogo productivo entre estas formas filosóficas se basa en una determinación específica del realismo como fundamentación filosófica viable.

Para exponer dicha tesis, en primer lugar, mostraré el sentido del actual resurgimiento del realismo en el contexto de la ontología continental contemporánea situando su recepción y crítica. En segundo lugar, analizaré la propuesta del nuevo realismo, que está implicada en la ontología de campos de sentido de M. Gabriel (2013/2015). Por último, reseñaré las propuestas de G. Figal, Koch y Keiling en su fundamento realista, previo al análisis general de los alcances de las tradiciones fenomenológica y hermenéutica. Mediante el trabajo comparativo, concluiré afirmando que el diálogo entre ambas corrientes comparte una comprensión realista no reductiva a la cuestión del mundo exterior, que le permite entenderlo como búsqueda de cierto criterio de objetividad

para lo que aparece sensiblemente con sentido, con la finalidad de esclarecer por qué las cosas reales son dependientes de la interpretación (interpretables en general), pero independientes de interpretaciones individuales.

El resurgimiento de realismos filosóficos

Marco general del realismo filosófico

La pregunta conductora de este escrito interroga por la posibilidad de diálogo productivo entre los recientes realismos y las corrientes de fenomenología y hermenéutica, que pueda tener en la base una comprensión mínima del realismo como fundamentación filosófica viable. Responderla implica reconocer el ámbito problemático en el que se halla insertada: si es viable o no una noción de realidad que no sea ella misma concebida como un sentido al que se accede mediante un determinado modo de acceso. Es necesario, entonces, realizar una indagación preliminar respecto a la cuestión general del realismo filosófico. Ante todo, se debe aclarar de qué manera lo que tradicionalmente se entiende por realismo puede luego ajustarse tanto a lo expuesto por M. Gabriel como a la tradición fenomenológico-hermenéutica en general.

Sin tener aquí pretensión de exhaustividad, se puede decir que el realismo suele entenderse como la afirmación de una realidad que existe independiente de nuestro pensamiento y experiencia y que, empero, puede ser conocida tal como es en sí misma. Como se puede apreciar, esta perspectiva es fundamentalmente moderna y posee un claro sesgo epistemológico, a partir del cual se llega a una visión mínima de realismo. Este, como actitud filosófica, se dice que consiste en promover la idea de independencia de la mente (independencia mental) de lo que es —del mundo— y puede ser conocido. La poca claridad de esta idea ha movilizad la comprensión del realismo hacia la cuestión de la objetividad, planteando que se trataría de una postura que defiende la objetividad del conocimiento frente a posturas subjetivas, que terminarían por abandonarse al relativismo. Por lo tanto, de las acepciones tradicionales de realismo se pueden colegir exigencias transversales como la siguiente: debe haber una realidad independiente del pensamiento, pero con la cual este se

relaciona. Según esto, una reivindicación del realismo necesita entregar indicaciones que demuestren que tenemos un trato efectivo con la realidad, para lo cual necesita del poder de objetivación del lenguaje, en la medida en que por su medio produce algún principio de determinación de lo verdadero, que se corresponde con la *objetividad* de lo real.

Sin perjuicio de lo anterior, puede afirmarse que una caracterización básica del realismo filosófico puede remontarse a las palabras de Aristóteles: “No es porque nosotros pensemos que tú eres blanco, que tú eres en efecto blanco; es porque, en efecto, tú eres blanco que, diciéndolo, nosotros decimos la verdad” (Aristóteles, *Metafísica IX*, 10, 1051b 6-9). De acuerdo con esto, la realidad *es lo que es*, de ello depende lo que es verdad, y si es cognoscible. Lo cual es afirmado, por ejemplo, por Benoist, cuando señala que la verdad está fundada sobre la realidad, que ella misma (la verdad) expresa (2017, pp. 36-37). Por lo tanto, de cualquier manera, una auténtica postura de realismo filosófico se enfrenta al desafío de demostrar que la verdad está enraizada ontológicamente, toda vez que dependa básicamente de cómo son las cosas.

Realismos del siglo XXI: realismo especulativo y nuevos realismos

En vista de que el conjunto del trabajo de M. Gabriel servirá de ejemplo para analizar la viabilidad de un diálogo productivo entre las propuestas de realismos recientes y la fenomenología hermenéutica, se hace necesario situar al autor en el contexto del así llamado —desde inicios del presente siglo— movimiento de diversos realismos. Comúnmente se sitúa a M. Gabriel en particular, y a los nuevos realismos en general, en el ámbito más amplio del denominado realismo especulativo, denominación que pretendió definir un incipiente movimiento filosófico, que se habría iniciado a mediados de la primera década del siglo XXI.

No obstante, dicha denominación es equívoca toda vez que las tendencias de realismo especulativo y de nuevo realismo, aunque están conectadas por tener lugar a inicios del presente siglo en la filosofía continental contemporánea, no comparten una adscripción programática. La idea de un movimiento proviene del coloquio de 2007 en *Goldsmiths College*, a propósito del libro *Después de la finitud* de Meillassoux. En el evento participó el propio Meillassoux

junto con I. Hamilton Grant, R. Brassier y G. Harman; ahora bien, el coloquio nunca tuvo la pretensión de evacuar un programa filosófico común.¹ Por el contrario, las comunicaciones individuales de los autores giraban en torno a la relevancia conceptual de la *crítica al correlacionismo*, propuesta por Meillassoux en su libro.²

Al respecto, es posible identificar dos propuestas relevantes; la primera, la *ontología orientada a objetos* de G. Harman que elabora la idea del *problema del acceso* a la realidad en sí misma;³ la segunda, trata del denominado *materialismo especulativo* de Meillassoux (2006/2015), quien se sostiene en una crítica a la filosofía moderna (de cuño kantiano) que ha denominado correlacionismo. La crítica expresa “la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente” (p. 29). Para superar esta dificultad, Meillassoux propone entre otras cuestiones la tarea de volver a pensar el absoluto. Estos planteamientos cobraron notoriedad global, al punto de generar controversias y análisis hasta hoy. Así, dicho contexto favoreció que la diversidad de propuestas de los autores mencionados se entendiera luego bajo la etiqueta de realismo especulativo, cuyo supuesto factor de unificación sería la discusión sobre la posibilidad de un acceso a lo real que no supusiera el correlacionismo desarrollado por Meillassoux.

¹ Para efectos de este artículo y sus límites, dejo tan solo nombradas las propuestas de I. H. Grant y su recuperación de la filosofía de la naturaleza de Schelling, así como las diversas etapas del trabajo de Brassier, o lo propuesto entre filosofía y literatura por T. García. Otro tanto puede decirse de la posterior “ontología plana” atribuida a Levi Bryant, autor vinculado a la “ontología orientada a objetos” de Harman, que mencionaré en breve. Respecto a los autores que adhieren a la idea de “ontología plana”, véase Latour, 2008; Harman, 2011/2016; De Landa, 2010, y Levi-Bryant, 2011. Como se puede ver, al tratarse de un cúmulo de propuestas en desarrollo, se espera que existan sub-denominaciones o que se establezcan nuevas líneas dentro del fenómeno inicialmente analizado.

² Cabe despejar al paso un equívoco recurrente: la discutible conexión que suele establecerse entre realismo especulativo y nuevo realismo, a través del texto *Recuperar el realismo* de Hubert y Dreyfus (2016). Este, aunque obviamente está vinculado al realismo, según indica el título, no guarda relación directa con el “movimiento” que aquí se pretende discutir. Al respecto, véase Rodríguez, 2018.

³ En general, G. Harman (2015) defiende que se debe salir de la *filosofía del acceso*, “posición que en vez de discutir la realidad en sí misma, nos obliga primero a asegurarnos que hablamos de los objetos tal como se nos manifiestan en un contexto llamado mundo” (2015, p. 88). El *problema del acceso* pone el acento crítico no tanto en la correlación, sino en el rol que se le atribuye a la subjetividad en la filosofía moderna. Aquel sostiene la tesis paradójica de que el ser-en-sí existe y, a la vez, es inaccesible. Además, sustenta su *ontología orientada a objetos*, los cuales no existen solo como objetos intencionales, sino también como reales (‘en-sí’, independientes de nosotros). Esta tendencia ha generado una serie de exponentes como Srnicek, Levy Briant, Sparrow, Shaviro. Por otra parte, pareciera consolidarse como una tendencia independiente con colaboración académica, flujo editorial y presencia mediática. Dentro de dicha consolidación hacia una teoría del objeto, ha suscitado controversias específicas a propósito de sus planteamientos sobre “superar la fenomenología”, sobre un “giro especulativo”, etc. Al respecto, se puede consultar la obra de Levy Bryant et al., 2011; Sparrow, 2014; Wolfendale, 2014, y Zahavi, 2021.

Ahora bien, a partir del 2011 surgieron otras propuestas que fueron entendidas erróneamente como *segunda generación* de ese realismo, con M. Ferraris y M. Gabriel como autores de mayor notoriedad. Del mismo modo, aparecieron con independencia de este movimiento propuestas de realismo filosófico ligadas en buena parte a la tradición analítica, como es el caso de lo planteado por C. Tiercelin en 2013, o, antes, la propuesta de realismo contextual de J. Benoist (2011). Este último ha colaborado en los últimos años con M. Ferraris y M. Gabriel bajo el rótulo de nuevo realismo, pero con notables divergencias y debates. En general estas diversas propuestas comparten una oposición al relativismo, al constructivismo y al nihilismo posmoderno, aunque con notorias divergencias entre una propuesta y otra. A esto se suma que este nuevo realismo, pese a que ha posibilitado aventurar comparaciones, es crítico del realismo especulativo y de su posible carácter metafísico.

Como se indicó anteriormente, a partir de estas propuestas los estudios al respecto asumieron inicialmente un enfoque unitario y reductivo, que entendió erradamente un movimiento con una suerte de programa filosófico, o como moda un movimiento basado indistintamente en la mentada crítica al correlacionismo.⁴ Una variante de esta línea es la idea de que la resurgencia realista es parte de un más amplio *giro especulativo* de la ontología contemporánea, con vertientes materialistas y realistas. Luego, una serie de estudios pretendió establecer nuevas bases para el estudio de los realismos recientes, cuestio-

⁴ Un veredicto contundente al respecto es aportado por J. Benoist (2017), quien releva puntos centrales para una consideración histórica y sistemática. Dicho planteo puede resumirse así: i) los enfoques “especulativos” (especialmente referido a Meillassoux, pero también con respecto a la teoría de Harman) pretenden alcanzar la realidad “en sí” en términos de “absoluto”, figura que comportaría una suerte de ídolo metafísico; ii) dichas propuestas son distintas de los “nuevos realismos” (que el autor entiende vinculados a Ferraris, Gabriel y a sí mismo), pues éstos, pese a sus divergencias, harían recurso al “realismo” como una suerte de basamento crítico de la filosofía frente a propuestas como las mencionadas en el punto anterior; iii) como fundamento sistemático y conceptual, Benoist sostiene que es errado ponderar el surgimiento de realismos actuales a partir de la “novedad” en el sentido de mera moda. Por el contrario, la discusión debe concentrarse en aclarar qué puede significar sostener una postura realista contemporáneamente, allende el problema de la realidad del mundo exterior y la “independencia de la mente”. Para un seguimiento detallado del planteo, véase Benoist 2017, pp. 55-62.

nando la pretendida unidad programática y existencia de un movimiento, así como también intentando establecer conexiones, ya fueren productivas o controversiales, con otras tradiciones filosóficas.⁵

Al establecer una visión panorámica integradora del conjunto, puede verse que pese a todo hay algunos puntos en común entre las diversas propuestas. En efecto, puede apreciarse la problemática permanencia del problema metafísico realidad/apariencia y ciertos compromisos de des-fenomenización de lo que aparece o, si se prefiere, de desnaturalización del concepto de *fenómeno*. Todo esto direcciona a sostener de manera plausible que un análisis viable de la resurgencia realista debe integrar un componente ontológico robusto (que proviene tanto de las fuentes e influjos de las diversas propuestas como de la propia elaboración teórico-conceptual de cada una de ellas) al que se subordinan consideraciones de índole epistemológica. Al mismo tiempo, parece transversal una crítica amplísima al posmodernismo, equiparado a relativismos culturales, sociales y epistemológicos recientes, y una cierta crítica a lo que podría entenderse, con variados matices según el autor involucrado, como cientificismo o visión científicista de la realidad, que hoy sería imperante. Ahora bien, pese a las coincidencias ninguno de estos tópicos explica por sí solo ni en combinación mutua la emergencia de esta serie de propuestas bajo la etiqueta de realismo. Por el contrario, la evaluación anterior evidencia la agudización de la problemática, al punto de hacer imperiosa la recta consideración de la resurgencia realista en un marco interpretativo, que sea a la vez sistemático y pluralista, es decir, que explique la base de realismo filosófico de las diversas propuestas, sin subsumirlas bajo un pseudoprograma filosófico impuesto externamente.

⁵ Para el modelo unitario-reductivo, se puede consultar, por ejemplo, Bryant et al., 2010, que pertenece al modelo unitario, pero sos teniendo la tesis del “giro especulativo”; Ennis, 2011; Ferraris, 2016; Harman, 2011/2016; Rivera de Rosales, 2018, y Rodríguez, 2018, 2021. Por otra parte, los estudios de Castro, 2020; De Sanctis y Longo, 2015; Engel, 2015; Fradet y García 2016; Gratton, 2014, y Thomas-Fogiel, 2018. Pese a no hacer explícitamente dependientes a todos los realismos de la crítica al correlacionismo, realizan una narración del desarrollo del nuevo realismo, cuya “prehistoria” estaría conformada, entre otros, por el realismo especulativo. Con ello, en general (descontando a Thomas-Fogiel), dejan escapar el factor tendencialmente contextualista que ha tomado el nuevo realismo en su desarrollo. Finalmente, a esto hay que oponer algunos estudios que no responden a factores reductivos ni a equivalencias injustificadas al ponderar el reciente realismo filosófico, los cuales abren además vías de diálogo con otras formas filosóficas: Alloa y During, 2018; Grasset, 2019; Guzón y Hernández, 2019; Kanev, 2019; Ramírez, 2016.

La propuesta de Markus Gabriel: ontología de campos de sentido

El proyecto de Markus Gabriel no partió como una apuesta realista. En *Transcendental Ontology* (2011), el autor explica que su proyecto filosófico consistía en elaborar una renovada ontología trascendental, que recuperase de manera crítica (*i. e.*, no ontoteológica) elementos centrales de la tradición del idealismo alemán. Así, su proyecto filosófico pretendía articular un punto medio entre la “epistemología trascendental angloamericana” y “el regreso a la ontología en la filosofía francesa reciente” (p. ix), que tendría entre sus representantes más destacados a Badiou y Meillassoux. De acuerdo con esto, M. Gabriel (2011) sostiene que

Transcendental ontology investigates the ontological conditions of our conditions of access to what there is. It sets out with the simple insight that the subject (in whichever way conceived) exists, that the analysis of the concept of existence is, hence, methodologically prior to the analysis of the subject's access to existence. (Gabriel, 2011, p. ix)

[La ontología trascendental investiga las condiciones ontológicas de nuestras condiciones de acceso a lo que es. Parte de la simple percepción de que el sujeto (en cualquier modo que se lo conciba) existe, que el análisis del concepto de existencia es, por lo tanto, metodológicamente anterior al análisis del modo de acceso del sujeto a la existencia.]⁶

De esto se entiende que el sujeto y sus capacidades conceptuales son algo con existencia efectiva, es decir, parte del mundo, que no están ni pueden estar “por fuera” de él. Por lo tanto, el autor entiende que el sujeto, con sus capacidades conceptuales, realmente existe, es parte del mundo (*i. e.*, no está “por fuera” de él). Es por esto que el autor se deja guiar por la pregunta sobre las condiciones que deben cumplirse en el ser, para que este aparezca a pensadores finitos, quienes, por su parte, siempre que se refieren a lo que es –a lo que existe– intervienen en la estructura de lo que es (pues se están refiriendo a esa estructura). De esta manera, M. Gabriel (2011) entiende que la ontología trascendental debe investigar la fenomenalización del ser, pues así supera el dualismo del ser y la apariencia (objetividad y subjetividad, mundo y mente) y afirma más bien que el ser es, de un modo u otro, dependiente de su aparición (p. ix).

⁶ Esta y todas las traducciones que aparecen entre corchetes son proporcionadas por el autor de este artículo.

Con todo, el viraje realista de M. Gabriel, desde 2013 en adelante, se entiende como desarrollo de una ontología de tipo contextual, bautizada desde entonces como *ontología de campos de sentido*. En general, el *nuevo realismo* de M. Gabriel es una teoría que sostiene dos tesis básicas: 1) podemos conocer la realidad o el mundo tal como son *en-sí*, 2) la totalidad llamada *mundo* es lo único que no existe. Esta última tesis tiene un complemento: como no hay totalidad, lo que existe es una infinidad de *campos de sentido*. Por lo tanto, todo lo que existe es algo que aparece en un campo de sentido. Esta idea de M. Gabriel puede entenderse así: la proliferación infinita de lo que existe aparece sensiblemente en diversos dominios, sin que nunca pueda establecerse la unidad totalizante del todo de lo que aparece, *i. e.*, el campo de sentido de todos los campos de sentido.

De acuerdo con lo anterior, un campo de sentido es un dominio de objetos individuados por las reglas que rigen la pertenencia a un dominio. Por lo tanto, puede suponerse que hay una pluralidad de campos de sentido, basados en nuestra comprensión preontológica de cómo son las cosas y qué cosas hay (Al respecto, es posible remitirse a Gabriel, 2011, pp. xxvi y ss; Gabriel, 2017b, p. 10). Saber algo de estas cosas es saber que las mismas son tal y cual, lo que implica que otras cosas sean similares o diferentes en el mismo contexto. Por esta razón, la ontología de los campos de sentido sostiene que existir significa aparecer en un campo de sentido. Dicho de otro modo, lo expuesto significa que *lo que hay* es parte de un contexto donde los límites de este son en gran medida modalmente robustos. Entonces, para M. Gabriel la verdad y la consideración de verdad se separan conceptualmente, al igual que la realidad y lo que creemos que ella es.

Basado en estas premisas, M. Gabriel (2017b) entiende que sostiene una forma tanto de realismo ontológico como de pluralismo ontológico. Esto último debido a que sería un hecho donde realmente hay una pluralidad de dominios (p. 303). La verdad de esto radica en su argumentación, en la imposibilidad constitutiva de que pueda existir (*i. e.*, aparecer en un campo de sentido) un campo de sentido global que abarque en sí la totalidad de los campos de sentido. Algo que evidentemente trae consigo la imposibilidad de una metafísica completa, por ejemplo, una teoría de absolutamente todo lo que (realmente)

existe. Por tal motivo, el autor rechaza la identificación entre metafísica y ontología, pues ontología es “respuesta sistemática a la pregunta sobre qué significa existencia” distinta de la metafísica o “teoría del todo que debe describir cómo es el mundo en realidad y no cómo se nos ofrece” (Gabriel, 2013/2015, p. 5; también véase la evolución del planteo en Gabriel 2016/2017b, pp. 26-27).⁷

Tal diferenciación sostiene la tesis de la separación entre realismo metafísico y realismo ontológico, o viejo y nuevo realismo. El realismo metafísico postula una realidad que es independiente de sí y cómo nosotros reflexionamos sobre ella, es decir, una realidad independiente de la mente. Frente a eso, el realismo ontológico propuesto por el autor “no afirma sin más (como el realismo metafísico) que se dé con exactitud un conjunto de objetos o hechos individuales en el plano óntico, independientemente de que desarrollemos teorías sobre ellos.” (Gabriel, 2016/2017b, p. 36; véase también pp. 53-54) Por consiguiente, el viejo realismo metafísico es el que dice que existen en polos separados la realidad y la conciencia que tenemos de ella, lo cual remite al *problema del mundo exterior*. Por eso se entiende que frente al antiguo realismo hay un *nuevo* realismo actual, que en general considera que nuestro pensamiento es parte de la realidad, en vez de haber una realidad exterior global con la que luego se debería entrar en relación.

En este orden, M. Gabriel (2016/2017b) entiende que el pensamiento “pertenece a lo que existe, y no se ocupa, ‘desde fuera’ con lo que hay El pensamiento y sus estructuras fundamentales se encuentran ‘ahí fuera’” (p. 523). Ahora bien, este estar ahí fuera atañe tanto al pensamiento como a “todo otro objeto al que nos es posible referirnos de tal manera que podamos aprehenderlo o perderlo” (p. 524). Según estas premisas, el autor define en su *opus magnum* en qué sentido su empresa ha de entenderse bajo el rótulo neorrealista:

⁷ Para revisar la discusión detallada de M. Gabriel con la filosofía trascendental de Kant, a propósito del significado y el alcance de la ontología, que es del todo relevante en cuanto toca también la noción de “mundo”, véase especialmente Gabriel, 2016/2017b, pp. 13-35, 106-133.

El *nuevo realismo* es en general la idea de que el realismo no tiene que operar con la afirmación de una realidad independiente del espíritu o de la perspectiva (¡lo cual de ningún modo implica que no hay ningún mundo exterior!). El realismo no consiste precisamente en el reconocimiento metafísico de un determinado tipo de objetos (por ejemplo, de especies naturales). (Gabriel 2016/2017b, p. 38)⁸

Ahora bien, lo anterior implica que si realidad es “algo que es verdad sobre algo” (Gabriel, 2013/2015, p. 165), el nuevo realismo es una tesis que entiende que; primero, podemos conocer cosas y realidades en sí mismas y; segundo, “las cosas y realidades en sí mismas no pertenecen a un ámbito de objetos específicos” (p. 164). En definitiva, el *realismo neutral* es pluralista porque entiende que no hay una capa de realidad privilegiada respecto de otra o un objeto que fundamente todos los demás. Según esto, como se ha repetido, para M. Gabriel existir es aparecer en un campo de sentido, por tal motivo, la ontología de la multiplicidad de campos de sentidos implica que también el aparecer (y no solo el ser) sea múltiple (Gabriel, 2011, p. 15). Así, *realidad* es el hecho de que un objeto aparece en un campo de sentido (p. 409).

A partir esto, puede entenderse, con base en las evidencias textuales revisadas, que M. Gabriel no abandona el proyecto que entiende como *transcendental*, cuando decide comprender su apuesta como nuevo realismo. En efecto, además de señalar la convergencia de ambas denominaciones (Gabriel, 2016/2017b, p. 27, 338), es evidente que la primigenia teoría de “dominios de objetos” de *Transcendental Ontology* (Gabriel, 2011) da paso a lo que desde *Por qué el mundo no existe* (2013/2015) en adelante se llama *campos de sentido*, sumado a la tesis de inexistencia del mundo. Por otra parte, su *conversión realista* abreva de los desarrollos del realismo de Benoist, razón por la cual, su movimiento hacia el realismo también se explica como encuadre en una ontología de tipo contextual.⁹ Asimismo, el autor otorga legitimidad al punto de

⁸ Hay que añadir que el argumento puede encontrarse también de manera aproximada en Gabriel 2019b, pp. 435-457. Ahora bien, para una reconstrucción actualizada de este argumento a través de la oposición entre viejo y nuevo realismo, en una periodización sobre etapas del realismo (viejo, semántico, nuevo), comparar con M. Gabriel, 2020, pp. 7-51, especialmente pp. 7-17. Para un estudio ampliado sobre esta oposición, véase el volumen colectivo editado por Benoist (2018).

⁹ En efecto, es el propio Gabriel quien declara el influjo que sobre el desarrollo de su propuesta tuvo la empresa realista de Benoist. En un artículo incluido en un libro colectivo sobre el trabajo de Benoist, Gabriel afirma directamente: “Incluso antes de conocer la obra de Benoist, me había acercado a una posición que en última instancia era muy similar a la suya, a través de mi propia lectura de Kant, Wittgenstein, Hegel y Brandom ... Mi propio giro hacia el ‘Nuevo Realismo’, sin embargo, se nutrió de los trabajos de Benoist, comenzando con nuestro encuentro en Friburgo en 2011” (Gabriel, 2018/2019b, p. 203). En cuanto al realismo contextual de Benoist, véase su *Éléments de philosophie réaliste* (2011) y su más reciente *L’adresse du réel* (2017).

partida metódico que somete a reflexión teórica nuestra experiencia preontológica de una pluralidad de ámbitos de objetos, que entiende llevar a cabo como un pluralismo ontológico radical, que a su vez fundamenta el llamado realismo neutral y permite que su propuesta realista también ostente una función filosófica crítica respecto a compromisos ontológicos e ideológicos no aclarados.

Es precisamente en este marco que puede comprenderse la importancia otorgada por el autor al concepto de *sentido* vinculado con el de *existencia*, en el desarrollo de una ontología que definiéndose como realista reniega del problema de la realidad del mundo exterior, y tampoco fundamenta su realismo en una crítica al correlacionismo. Por lo demás, el programa de M. Gabriel (2018//2019a) pretende precisamente deshacer la dicotomía sujeto/objeto, que considera “error básico de la epistemología moderna” (pp. 32-33). Claramente a partir de este tópico, M. Gabriel (2016/2017b) habla de su vinculación a un *realismo epistemológico*, que puede estar en acuerdo con la idea fenomenológica de intencionalidad, en tanto implica que nos referimos a algo que no tiene en sí mismo el carácter de la referencia (pp. 44-45). Esta declaración se da en conexión con una interpretación sobre Heidegger, en que admite la posibilidad de un “realismo hermenéutico” que podría ser universal (pp. 285-286).

A propósito del marco descrito, es pertinente recordar una indicación puntual de M. Gabriel respecto a la fenomenología. Se trata de la muy acotada crítica al “argumento fenomenológico” centrado en la percepción, en el contexto de una discusión sobre el “representacionalismo mental” y lo que se puede conocer a partir de la percepción en ámbitos como la física, propuesta en el libro *Fiktionen*. Aquí, M. Gabriel (2020) objeta que “Das phänomenologische Argument bietet uns bestenfalls eine Erklärung dafür an, wie wir etwas über Wahrnehmungsdinge wissen können, obwohl die Wahrnehmung selbst uns dieses Wissen nicht zur Verfügung stellt [En el mejor de los casos, el argumento fenomenológico nos ofrece una explicación de cómo podemos saber algo sobre las cosas perceptivas, aunque la percepción en sí misma no nos proporciona estos conocimientos de los que disponemos]” (p. 324). Ejemplos de ello, según el autor, son las dificultades de este argumento para interpretar la percepción animal o la de los humanos recién nacidos.

Con todo, M. Gabriel (2020) entiende que aunque la tradición fenomenológica tiene una variedad de respuestas para este asunto él no se abocará a discutir las, ya que, en función de su propia opción realista, le parece mejor opción buscar una alternativa que no reconstruya las percepciones según el modelo de conocimiento empírico, sino que las introduzca como una fuente de conocimiento independiente, que no está compuesta por datos elementales ni depende de la interpretación teórica o inducción para proporcionarnos conocimiento. En este contexto, el autor habla de modo acotado sobre su propuesta de *fenomenología objetiva*, entendida como “eine Annahme, die sich aus einer ontologischen und epistemologischen Rekonstruktion motiviert. Diese Rekonstruktion erlaubt, ein Modell zu entwickeln, das Raum für die Faktivität der Wahrnehmung hat und die visuelle Erfahrung selbst als vollgültige Wissensquelle behandelt [un supuesto motivado por una reconstrucción ontológica y epistemológica. Esta reconstrucción permite desarrollar un modelo que da cabida a la facticidad de la percepción y trata la propia experiencia visual como una fuente de conocimiento plenamente válida]” (p. 357).

Volviendo al marco de enunciación de la *Sinnfeldontologie*, es preciso recordar que luego de demostrar la tesis *ninguna imagen (intuición) del mundo*, M. Gabriel (2016/2017b) expone que la tesis de existencia como aparecer en un campo de sentido se une a un “*descriptivismo ontológico*”, que afirma que “todo lo que existe lo hace bajo una determinada forma de descripción” (p. 248). Esto se condice con su idea que afirma que “los hechos son verdades” (p. 54), lo cual implica que no solo los enunciados y proposiciones sean sujetos portadores de verdad, que luego implicarían una relación entre hechos y enunciados. Por el contrario, M. Gabriel (2016/2017b) sostiene que “los hechos son ya verdades sobre objetos. Pero si es verdad algo sobre algo, eso significa que una determinada descripción corresponde a objetos” (p. 54) y “una descripción es una forma lógica, la cual consiste en que algo es así y así” (p. 54.). Claramente, la ontología realista de este autor valoriza altamente que lo que aparece existe bajo una determinada forma de descripción. Y si lo que existe son hechos, esto es, verdades sobre objetos, que son entonces descripciones sobre objetos en su ser de tal o cual manera; en otras palabras, son interpretables y su descripción es ya su ser interpretado en cuanto interpretable, *i. e.*, se dan como un determinado sentido al que accedemos.

Lo expuesto puede retrotraerse de manera expresa a la temprana declaración del programa filosófico propuesto por el autor en su texto *Por qué el mundo no existe*, a propósito de la vinculación entre las cuestiones del sentido y la existencia. Allí M. Gabriel (2013/2015, p. 216) sostiene que su *Sinnfeldontologie* responde a la pregunta por el *sentido del ser*, ya que entiende la expresión “sentido-sentido del ser” como significado de la expresión *ser* o *existencia*. Dicho argumento puede resumirse así: sentido es significado de “ser” o “existencia”, ya que tal cosa se manifiesta en el hecho de la inexistencia de la totalidad omniabarcante llamada mundo. Que no haya intuición (*Anschauung*) del mundo desencadena una “explosión de sentido”, pues no hay un campo o contexto que abarque todos los campos, sino que los hay ilimitadamente, y por lo tanto sin conexión de todos entre sí.

El hecho que lo corrobora sería que todo lo que existe aparece en un campo de sentido, y las relaciones que vemos y producimos entre los diversos campos siempre consistirán en nuevos campos de sentido, cuya novedad no es anticipable como totalidad, por eso hay una proliferación transfinita de campos de sentido, a la que accedemos desde nuestra experiencia preontológica de esa pluralidad. De este modo, la realidad tiene a fin de cuentas una estructura acontecimental que existe como proliferación de sentido. Por eso M. Gabriel entiende que el sentido es eso de lo que no podemos escapar ni en nuestra singularidad humana ni por tanto respecto a todo lo que existe. De una u otra manera, lo que el autor entiende por *realidad* implica concebirla como sentido al que se accede siempre por un determinado modo de acceso, *i. e.*, lo que existe aparece en algún campo de sentido, y los campos de sentido son proliferación infinita. De este modo, M. Gabriel (2013/2015) entiende que “la respuesta a la pregunta sobre el sentido de la vida está en el sentido mismo. El hecho de que haya infinitos sentidos que podemos reconocer y cambiar, ya es el sentido” (p. 217) porque vivir es esa confrontación con el sentido infinito.

La convergencia realista con algunas propuestas fenomenológico-hermenéuticas recientes

Fenomenología, hermenéutica, realismo

Si en el apartado anterior se mostró que en la propuesta de M. Gabriel existen elementos que pueden acercarlo a la tradición fenomenológica y hermenéutica, aún queda por mostrar la posible reciprocidad de dicha conexión, pues en ello descansa la posibilidad de un diálogo productivo, a través de una comprensión mínima del realismo como fundamentación filosófica viable. En este contexto, una vez expuesta en términos generales la posición de realismo filosófico, resta mostrar en qué sentido podría ser posible una cierta convergencia con enfoques de tipo fenomenológico y hermenéutico, lo que implica que primero se aclare el fondo teórico-conceptual en que dicha problemática se asienta, para luego reseñar por fin aquellas propuestas fenomenológico-hermenéuticas recientes, que se acercan a la mentada base de fundamentación realista.

En cuanto a la fenomenología, se la puede entender tanto como campo disciplinario de la filosofía, así como, en sentido restringido, un movimiento histórico-filosófico que se configura como una tradición, dada su sostenida existencia temporal. Esto último significa que no es un sistema ni programa filosófico unitario, sino que en este movimiento conviven una diversidad interna de corrientes o programas no necesariamente homogéneos entre sí. Ahora bien, precisamente a causa de esta pluralidad la tradición fenomenológica puede entenderse en sentido amplio como una forma filosófica descriptiva de carácter metódico, donde el llamado de Husserl a ocuparse “de las cosas mismas” tiene un sentido formal, pues parte de una reflexión sobre la naturaleza y el objeto del conocimiento filosófico.

Según esto, puede darse una definición amplísima de la fenomenología como el estudio de las estructuras de la experiencia o de la conciencia. De este modo, la fenomenología estudia los *fenómenos*, esto es, las apariencias de las cosas, las cosas tal y como aparecen en nuestra experiencia (Smith, 2013) o los modos en que las experimentamos, por tanto, los significados que las cosas tie-

nen en nuestra experiencia. Así, la fenomenología es un análisis determinado y riguroso de la experiencia que tenemos de las cosas, asentado en el acceso previo a las cosas que se da en la actitud natural.

Con respecto a la hermenéutica, aquí se la entiende sobre todo como filosofía hermenéutica, es decir, una forma filosófica vinculada con la teoría y práctica de la interpretación. La filosofía hermenéutica se interesa en investigar la estructura de la comprensión y la interpretación, con el propósito de elaborar problemas filosóficos fundamentales (Rubio, 2017, pp. 282-283). De ahí que los postulados de la filosofía hermenéutica que aquí se vuelven relevante sean aquellos obtenidos de la tradición fenomenológica, *i. e.*, a partir de la filosofía temprana de Heidegger y Gadamer.

Como es sabido la posibilidad de vinculación entre la fenomenología y el realismo ha sido siempre un asunto controversial. Como señalan D'Angelo y Mirković (2014), en parte el intento de conciliación aparece como un desafío, pues tanto Husserl como Heidegger afirman haber superado la oposición entre realismo e idealismo, pero, por otro lado, también es una cuestión controversial, en la medida en que la fenomenología, reducida a un núcleo doctrinal, se presenta solo como una etapa a superar en la prehistoria de un nuevo punto de vista más *realista* (D'Angelo y Mirković 2014, p. 8). Aunque la fenomenología de Husserl habla en contra de la idea de una realidad absoluta (Husserl, 1976, p. 106), es precisamente por tal motivo que se moviliza a partir de la necesidad de poner entre paréntesis la creencia ingenua en la existencia de una realidad independiente de la conciencia, esto significa en el fondo que se debe atender a las formas en que *las cosas reales* se dan y manifiestan en la vivencia directa del sujeto:

Realität, sowohl Realität des einzeln genommenen Dinges als auch Realität der ganzen Welt, entbehrt wesensmäßig (in unserem strengen Sinne) der I Selbstständigkeit. Es ist nicht in sich etwas Absolutes und bindet sich sekundär an anderes, sondern es ist in absolutem Sinne gar nichts, es hat gar kein "absolutes Wesen", es hat die Wesenheit von etwas, das prinzipiell nur Intentionales, nur Bewußtes, bewußtseinsmäßig Vorstelliges, Erscheinendes ist. (Husserl 1976, p. 106)

[La realidad, tanto la realidad de la cosa tomada en su singularidad como la realidad del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se enlace secundariamente a algo distinto, sino

que en sentido absoluto no es, literalmente, nada; no tiene, literalmente, una “esencia absoluta”; tiene la esencialidad de algo que por principio es solo intencional, solo consciente, algo que es representado, que aparece conscientemente.]

Ahora bien, el fenómeno no es solo algo subjetivo que oculte una realidad existente de manera objetiva, el fenómeno es la donación inmediata del objeto, por lo que su realidad no está detrás de su apariencia. Por eso la *epoché* implica un cambio de actitud hacia la realidad, *i. e.*, suspender proposiciones dogmáticas o del *realismo ingenuo* de la actitud natural. Pero este movimiento va acompañado de la reducción, que permite prestar debida atención al dato de la donación de la propia conciencia y sus vivencias. Es precisamente por esto que, pese a que Husserl expresó su compromiso con una forma de idealismo, la naturaleza y alcance del mismo son controvertidos (Zahavi, 2016/2021).

Del conjunto de estudiosos que trabajaron directamente con Husserl, los círculos de München y Göttingen —Reinach, Daubert, Geiger, Pfänder, Stein, Hildebrand, Ingarden— eran declarados realistas que no acompañaron a Husserl en el giro emprendido en *Ideas I* hacia el idealismo trascendental, pues consideraban este giro como una traición a la orientación realista de la fenomenología, y se veían claramente a sí mismos como defensores del realismo, considerando en cambio que las *Investigaciones lógicas* planteaban un enfoque más apropiado acerca de la naturaleza de la fenomenología y sus problemas.

De hecho, el énfasis puesto por Reinach y los demás miembros de ambos círculos sobre la prioridad de los objetos y estados de cosas en la relación de determinación de las modalidades del conocimiento, posteriormente los hizo conocidos como *realistas fenomenológicos*, hasta llegar incluso a ser asociados con una forma *sui generis* de platonismo. De este modo, la discusión sobre interpretaciones realistas de Husserl llega hasta nuestros días. Dos ejemplos señeros al respecto los constituyen Zahavi (2008, 2010, 2016/2021); quien debate si equivale a un idealismo metafísico, o si es compatible con una forma de realismo, y Luft (2004), quien propone una visión de la fenomenología husserliana como *real-idealismo*.

Por otra parte, en el ámbito fenomenológico y hermenéutico es sabido que también Heidegger expresa en *Ser y Tiempo* (1927/1997) que el problema del mundo exterior, y con ello la disputa entre realismo e idealismo, es un pseudo-problema. En efecto, el reclamo kantiano al *escándalo de la filosofía*, que comportaba la falta de demostración de *la existencia de las cosas fuera de nosotros*, tendiente a eliminar cualquier escepticismo, es reformulado por Heidegger (1927/1997), quien señala que el escándalo de la filosofía no es que dicha demostración no se haya efectuado hasta ahora; el escándalo es más bien “que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas” (p. 226). Para Heidegger, lo real solo se descubre a partir de un mundo ya abierto, y solo de este modo lo real puede quedar oculto. En otras palabras, el problema de la realidad del mundo exterior es una pregunta que el filósofo se plantea sin haber aclarado previamente el fenómeno del mundo.

A sus ojos el problema del mundo exterior se guía por el ente intramundano, y en cuanto problema se revela como imposible. La razón de ello se encuentra en la caída del *Dasein* y el desplazamiento de la comprensión primaria del ser hacia el ser en cuanto *Vorhanden o estar-ahí-delante* (Véase al respecto Heidegger, 1927/1997, p. 227). Con todo, el problema de la realidad del mundo exterior lleva a la disputa entre idealismo y realismo en el marco de la teoría del conocimiento, lo que implicaría un planteamiento inadecuado del problema, porque el realismo pretende demostrar que existe lo que hay, esto es, intenta explicar ónticamente la realidad, y con ello el ser mediante entes. El idealismo, por su parte, pese a ser igualmente insostenible, tiene la ventaja de no pretender explicar el ser mediante entes, pero “corre siempre el peligro de dejar ontológicamente indeterminados al *sujeto* o la *conciencia*” (Heidegger, 1927/1997, pp. 228-229). Pese a estas precisiones, han existido diversos enfoques que tratan de ver formas determinadas de realismo en el pensamiento heideggeriano como realista (Dreyfus & Spinoza 1999; Carman, 2003), o como realista científico (Glazebrook, 2001). Otro tanto hay que decir del esfuerzo de pensar el pensamiento tardío de este autor en la misma clave (Gabriel, 2014; Keiling, 2015).

Con respecto a la filosofía hermenéutica en general, lo mismo puede apreciarse respecto al cruce entre hermenéutica y realismo, especialmente a partir del trabajo precursor de Krämer (2007), quien reclama por el antirrealismo de la hermenéutica de Gadamer y la *filosofía de la interpretación* (en la que comprende a Lenk, Abel, Simon y Rorty), a la vez que propone un nexo entre la filosofía de la interpretación y un punto de vista realista, pues entiende que este último se presupone lógicamente para la explicación de la idea de interpretación, y no menos para la afirmación de un punto de vista antirrealista, para decirlo claramente: o sabemos lo que estamos interpretando, o no sabemos en absoluto que estamos interpretando (Krämer 2007, p. 145), pues la opción antirrealista supondría que reconocemos el mundo de otra manera de cómo es en realidad.

Si la atención se enfoca ahora en los debates que tocan los recientes realismos, un punto por destacar es la mencionada controversia que abre Vattimo (2012/2013) al defender su hermenéutica posmoderna, sobre todo contra las propuestas de Ferraris desde 2012 en adelante, teniendo como base que los así llamados *nuevos realismos* comparten el rechazo al constructivismo posmoderno y radical. Ante esto, como bien nota George (2021), Vattimo sostiene que el auge del realismo está motivado en parte por un reaccionarismo conservador contra las consecuencias del posmodernismo (Vattimo 2012/2013, p. 77). Por otra parte, puede verse también una controversia a propósito del rol e importancia filosófica de la fenomenología, a partir de los exponentes de la llamada *ontología orientada a objetos*.

La muestra más explícita se da a partir del libro de Sparrow (2014) sobre el *fin de la fenomenología*, que vendría dado por el auge del realismo especulativo, toda vez que este último podría proporcionar una defensa del realismo metafísico, cosa que la fenomenología no estaría capacitada para realizar (p. 13). En vez de eso, la fenomenología y su vuelta a *las cosas mismas* sería mera atadura a lo fenoménico, toda vez que terminaría por alinearse con el antirrealismo o idealismo (Sparrow, 2014 p. 26), ya que estaría en último término anexada a una cierta forma de kantismo. Por su parte, Harman (2011/2016) critica que la fenomenología haya tenido el efecto pernicioso de transformar en *dóxa* filosófica la idea de que la disputa entre realismo y antirrealismo sea un pseudo-problema

(p. 197). Estas acusaciones han recibido vigorosa refutación por parte de Zahavi (2016/2021), quien en definitiva reprocha que estas posturas ignoren diferencias internas de la fenomenología, como la diferencia entre la fenomenología temprana realista y el idealismo trascendental de Husserl, y reduzcan su juicio sobre la fenomenología a lo que esta tenga o no que decir sobre la metafísica en general.

Propuestas fenomenológicas y hermenéuticas recientes de base realista

Una vez relevados los aspectos precedentes es importante reseñar las propuestas de los autores que promueven formas contemporáneas de realismo fenomenológico y hermenéutico, en vinculación productiva con el realismo ontológico de campos de sentido de M. Gabriel. La primera de ellas es la enunciada por Günter Figal (2017), quien pese a reconocer que “Die Phänomenologie ist nicht gerade berühmt oder berüchtigt dafür, ein Beitrag zum philosophischen Realismus zu sein [la fenomenología no es precisamente famosa o notoria por ser una contribución al realismo filosófico]” (p. 27), viene movilizando sus trabajos de la última década hacia una forma de realismo fenomenológico-hermenéutico, en el marco de lo que denomina *giro objetivo* en la hermenéutica (Espinete & Figal, 2011).

En este contexto, G. Figal formula una propuesta de *realismo fenomenológico* que hace hincapié en la autonomía de lo real: lo real en cuanto tal es *objetivo* (*objetual: Gegenständlich*). Esta idea proviene de su obra *Gegenständlichkeit*, en la que entiende que la hermenéutica, que es una forma de filosofía fenomenológica, tiene como tarea describir detallada y rigurosamente la objetualidad de lo real (*Gegenständlichkeit des Realen*) y las condiciones espaciales de su aparición. G. Figal (2006/2010) entiende que nuestra experiencia hermenéutica está en correlación con lo objetual (*das Gegenständliche*), toda vez que la propia etimología de *Gegenständlichkeit* significa que en la experiencia hermenéutica “one is concerned with something that one himself is not, with something that stands over against (*entgegensteht*) [uno se ocupa de algo que uno mismo no es, con algo que está opuesto]” (p. 2) a nosotros y que por tal motivo nos plantea una exigencia.

De este modo, G. Figal (2014) comprende que *realismo* es un término de contraste, que siempre se da por oposición a opciones alternativas, como representacionalismo o idealismo. No obstante, no enfoca el realismo de manera ingenua, toda vez que sostiene que nuestra comprensión de la realidad está siempre determinada por nuestra propia forma de acceder a ella. Un realismo que pueda hacerse cargo de este presupuesto es lo que él llamará realismo fenomenológico (Figal, 2014, p. 15). De acuerdo con esto, G. Figal estima que la realidad no es ella misma una representación, aunque la realidad siempre está dada solo en la representación, *i. e.*, mediada por nuestro acceso a ella. Es por eso que, como se adelantó anteriormente, para él la realidad es una objetividad opuesta a nosotros mismos. En efecto, G. Figal (2015) sostiene que

Also nicht durch die Bezugnahme auf etwas ist etwas real, sondern es zeigt sich als real in der Bezugnahme. Zwar weis man ohne die Möglichkeit, auf Reales Bezug zu nehmen, nicht, was Reales ist. Aber die Realitat des Realen kommt nicht aus dem Bezug und nicht aus diesem Wissen. (p.1)

[Así que no es por referirse a algo que algo es real, sino que se muestra a sí mismo como real en la referencia. Sin la posibilidad de referirse a lo real, no se sabe qué es lo real. Pero la realidad de lo real no viene de la referencia ni de este saber.]

Así, entiende la posibilidad de una fenomenología realista en tanto que haya 1) una consideración filosófica es *realista* en tanto atiende a las cosas y estados de cosas, considerando cómo están ahí en relación con ellos y por la referencia a ellos. A esto se une que 2) una consideración *fenomenológica* es la que entiende que lo que es, fue o puede ser, es indisoluble de la posibilidad de referirse a ello. La experiencia hermenéutica a ojos de G. Figal es interminablemente abierta no porque todo dé lo mismo, sino porque pertenecemos a un mundo objetivo que, por lo tanto, es inagotablemente efusivo en significado.

A esto se añade que la realidad tiene un *lugar* particular y aparece, pero su apariencia no pertenece al sujeto, sino que simplemente está ahí. Esto lleva a G. Figal a entender que las apariencias son espaciales y tienen que ser descritas como tales. En definitiva, lo lleva a sostener que el realismo es como un momento decisivo de una fenomenología del espacio, en la medida que el

espacio no aparece, sino que es inaparente (*unscheinbar*), de modo que una fenomenología de la exterioridad, una fenomenología realista, es como tal una fenomenología de la inapariencialidad (*Unscheinbarkeit*) (Figal, 2015, p. 4).

El segundo caso por considerar es el de Anton F. Koch. Sus obras más destacadas al respecto del tema en cuestión son *Versuch über Wahrheit und Zeit* (2006) y *Hermeneutischer Realismus* (2016), así como sus recientes artículos sobre realismo hermenéutico e idealismo trascendental, (2019a), y sobre su propuesta de hermenéutica realista en términos de un “boceto” de *realismo correlacionista* (2019b). Según este autor, en general una filosofía que sea enunciada como realismo hermenéutico debería autocomprenderse como una disciplina hermenéutica. En sus reflexiones, sigue metódicamente el apriorismo y, en el cuestionamiento, su paso a lo fundamental y general. A partir de esto, afirma que su propuesta es realista en la medida que declara que lo real es independiente de las pretensiones individuales de verdad. Además, su propuesta es hermenéutica porque sostiene que lo real es esencialmente el caso y existe en relación con perspectivas y puntos de vista finitos (Koch, 2019b, p. 19).

En virtud de ello, Koch (2019a) apoyado en el Heidegger temprano entiende que el núcleo de la filosofía no es el de una ciencia teórica, sino hermenéutica, “und zwar die erste und apriorische unter den hermeneutischen Wissenschaften [y de hecho la primera y *a priori* de las ciencias hermenéuticas]” (p. 25). Esto significa que, aunque aspira a la universalidad, no puede alcanzarla mediante matematización y experimentación, sino que siempre debe renegociarla con puntos de vistas alternativos. Esto, empero, no significa que la hermenéutica sea una teoría de la *relatividad* en el sentido de la macrofísica ni una cierta teoría *relativista* en el ámbito cultural o de las humanidades. Koch (2019a) reconoce que la filosofía como toda ciencia hermenéutica se articula sobre las condiciones de una ineluctable singularidad. “Ebenso real und von einzelnen Wahrnehmungsakten unabhängig sind die phänomenalen Qualitäten der Dinge, die diese schon hatten, als es noch keine Augen gab, sie zu sehen, und keine Ohren, sie zu hören [Igualmente reales e independientes

de los actos individuales de percepción son las cualidades fenoménicas de las cosas, que ya tenían cuando no había ojos para verlas ni oídos para oír las]” (p. 25). En este sentido, el autor (2019a) afirma que:

Der hermeneutische Realismus lehrt, dass wir alle implizit und a priori wissen, dass wir endliche, raumzeitliche, leibliche Subjekte sind. Anders könnten wir nicht auf Einzeldinge in einer raumzeitlichen Mannigfaltigkeit Bezug nehmen (...) Zum hermeneutischen Realismus gehört insofern eine Theorie der apriorischen Voraussetzungen der Bezugnahme auf Einzelnes. Diese Theorie zeigt, dass indexikalisches, perspektivisches Denken, das wesentlich mit Abschattungen zu tun hat und keinen vollen Überblick gewinnen kann, unhintergebar ist. (p. 26)

[El realismo hermenéutico enseña que todos sabemos implícitamente y *a priori* que somos sujetos finitos, espacio-temporales y corporales. De otro modo, no podríamos referirnos a las cosas individuales en una variedad espacio-temporal (...) En este sentido, el realismo hermenéutico incluye una teoría de las condiciones *a priori* de la referencia a los particulares. Esta teoría muestra que es ineludible el pensamiento indiciario y perspectivista, que se ocupa esencialmente de la sombra y no puede obtener una visión completa.]

Para el realismo hermenéutico no puede existir por razones conceptuales una visión completa, neutral y sin contradicciones de lo real. Al modo de ver de Koch, la teoría de la cognición finita y la ontología están internamente entrelazadas. Por tanto, se opone a lo que llama *realismo extremo*, que sostiene que lo real es completamente independiente de nuestras pretensiones de verdad. Así, tal postura queda en tensión con el realismo epistemológico, según el cual reconocemos las cosas como son. Según Koch (2019b), podemos reconocer las cosas tal como son porque son epistémicamente accesibles o, en términos de Heidegger, no están ocultas, y si el ser de las cosas incluye su no ocultación, entonces tenemos una forma de correlacionismo (p. 492).

En este marco, el realismo hermenéutico debe sostener dos tesis centrales, a saber, las tesis de subjetividad: la subjetividad pensante es necesariamente corporal y esto se sabe *a priori*; la otra, la subjetividad corporal pertenece a todo universo posible, lo cual debe ocurrir en algún momento y en algún lugar. En este sentido, la vertiente epistemológica del realismo hermenéutico se corresponde con la vertiente ontológica que se sostiene en esta teoría de la subjetividad. Esto, debido a que “Die sich als leiblich und endlich wissende, asymmetrisch verkörperte und sich a priori in Raum und Zeit vororientierende

Subjektivität ist kein kosmischer Zufall, sondern notwendige Bedingung der Möglichkeit des Raum-Zeit-Systems, und zwar eine dem System immanente Bedingung [La subjetividad, sabiéndose corporal y finita, encarnada asimétricamente y preorientándose *a priori* en el espacio y el tiempo, no es un accidente cósmico, sino una condición necesaria de la posibilidad del sistema espacio-temporal, y de hecho una condición inmanente al sistema]” (Koch, 2019a, p. 26). La necesidad de que el realismo hermenéutico sostenga una teoría de la subjetividad es clara, ya que solo una subjetividad encarnada en el espacio-tiempo puede garantizar la identidad lógicamente necesaria de lo indistinto. Cabe señalar que esta tesis no se identifica con un idealismo, pues no entiende el universo ni como un escenario discursivo, ni como un escenario imaginativo, ni tampoco identifica al ser con el ser percibido, sino que reconoce sin reservas la ancestralidad de lo real y la existencia de fósiles primitivos. Sin embargo, es un correlacionismo, y no solo un correlacionismo espacial, sino también un correlacionismo que trasciende el tiempo.

Finalmente, puede contarse la contribución de Keiling, quien, partiendo de sus estudios sobre una idea de realismo en la obra tardía de Heidegger, ha propuesto luego una base realista para comprender una forma determinada y amplia de hacer fenomenología. Partiendo del debate sobre la resurgencia realista, el autor postula que esas recientes propuestas de realismos especulativos (nuevos u otros) señalan una exigencia de clarificación de los compromisos metafísicos de la fenomenología. Por lo tanto, a sus ojos la crítica emprendida por estos movimientos no exige simplemente una defensa de la fenomenología o del correlacionismo. En otras palabras, no se trata de una problemática que simplemente implique tomar partido por un bando u otro, más bien la supuesta polarización invita a esclarecer la problemática para ahondar en ella. Será precisamente guiado por tal intuición que el autor impulsará una forma determinada de realismo fenomenológico.

A su modo de ver, la fenomenología puede ser realista de una manera que no es abordada por el debate actual en la filosofía más general o desarrollada explícitamente en la tradición fenomenológica (Keiling, 2019, pp. 193 y ss.). Esto se debe a que el autor entiende que la atribución de un papel metametafísico a las cosas define el realismo fenomenológico (Keiling, 2019,

p. 188). Si la fenomenología es una forma descriptiva de la filosofía, entonces la fenomenología evalúa los compromisos ontológicos; la naturaleza descriptiva del conocimiento fenomenológico ya indica una orientación realista mínima (Keiling, 2019, pp. 188-189), y este compromiso con la fenomenología como esencialmente descriptiva implicaría, entonces, ver una continuidad entre la fenomenología y la hermenéutica.

Según Keiling (2019), el hecho de que las descripciones necesiten diferentes aspectos de interpretación tampoco está en conflicto con su orientación realista. En este sentido, coincide con la apreciación ya analizada de G. Figal, según la cual la hermenéutica necesita más bien la idea de objetividad para dar sentido a la comprensión y la interpretación. En función de este hilo conductor, Keiling (2019) llegará a concluir que (1) la fenomenología es una forma de filosofía descriptiva y trascendental; (2) La fenomenología evalúa los compromisos ontológicos asumiendo (una forma peculiar de) pluralismo ontológico; (3) La fenomenología evalúa las descripciones de “entidades” / “objetos” / “cosas” (p. 203).

Conclusiones

Como se sabe, la pregunta conductora interroga por la posibilidad de un diálogo productivo entre los recientes realismos y las corrientes de fenomenología y hermenéutica que pueda tener en la base una comprensión mínima del realismo como fundamentación filosófica viable. La base de esta pregunta se halla en un campo problemático, ya que, para ponderar la posible conexión entre estas formas filosóficas, es imperativo afrontar la cuestión de la viabilidad de una noción de realidad que no sea ella misma concebida como un sentido, al que se accede mediante un determinado modo de acceso. Entonces, el desafío tanto para los *realismos* como para las formas fenomenológico-hermenéuticas es pensar en una fundamentación *realista*, que enriquezca tanto sus campos particulares de teorización como su posible diálogo, lo cual implica superar el

sentido de *realismo ingenuo* o *metafísico*. Esto implicará esbozar una noción de realidad que pueda entenderse como un sentido que se manifiesta y que por ello podemos comprender e interpretar.

Una de los primeros puntos de contacto, que favorece y confirma el diálogo productivo entre estas formas filosóficas a partir de la idea de una fundamentación realista mínima, está dado por la pretensión de neutralizar o superar la cuestión de la realidad del mundo exterior, y pese a ello poder ser aún entendida en términos de realismo. Al respecto, uno de los principales escollos parece radicar en que en la diversidad de propuestas etiquetadas como realismos circula de manera no del todo aclarada y dispar la fundación ontológica de la verdad en la realidad, *i. e.*, que lo real es lo que es. Esta fundamentación realista es problemática, y en el caso de los realismos especulativos invita a una interpretación de los mismos en términos extremos, *i. e.*, entendiendo que en ellos se daría una concepción de la verdad como correspondencia.

En el caso de la *Sinnfeldontologie* de M. Gabriel, el diálogo productivo parece ampliamente viable. Como se mostró anteriormente, el autor defiende un realismo ontológico que no debe confundirse en absoluto con un realismo metafísico, pues este último afirma la idea de la independencia de la conciencia de ciertos objetos (o incluso del mundo). A esto se suma la importancia otorgada al concepto de *sentido* en vinculación con el de *existencia* (*existir es aparecer en un campo de sentido*), lo cual es fundamental en su proyecto de ontología realista y neutral, que en su desarrollo pretende refutar el clásico problema de la *realidad del mundo exterior*, a la vez que no fundamenta su opción realista en ningún recurso a la crítica al correlacionismo.

Además, su tesis sobre la inexistencia del mundo (del que no puede haber ninguna intuición-imagen) se mostró explícitamente complementaria con el descriptivismo ontológico. Esto implica un paso más allá del modelo de la verdad como adecuación, ya que el autor entiende que los hechos son ya verdades sobre objetos; una determinada descripción corresponde a objetos, ya que una descripción es una forma lógica, consistente en que algo es siempre de determinado modo. Los hechos son interpretables y su descripción es su ser interpretado como interpretable, algo que responde al campo problemático

señalado. En el modelo de M. Gabriel, los hechos, como verdades sobre objetos, se dan como un determinado sentido, al que accedemos desde nuestra experiencia preontológica de esa pluralidad transfinita de campos de sentido.

A propósito de las consideraciones críticas sobre la *Sinnfeldontologie* venidas desde la fenomenología, especialmente del volumen colectivo editado por Gaitsch et al. (2017), es relevante el argumento de Gaitsch (2017), quien desarrolla ideas básicas para una fenomenología realista en estrecho contacto con las principales tesis de la *Sinnfeldontologie*, aunque rechaza lo que llama *tesis metafísico-crítica* de la visión de no-mundo, con vistas a afirmar la existencia y aparecer de un mundo vital más fundamental que la aparición objetivista (2017, p. 48). Frente a esto, en el mismo volumen M. Gabriel (2017a, pp. 229-230) refuta la objeción de que la *Sinnfeldontologie* se enreda metodológicamente en una dialéctica kantiana al dar lugar a una antinomia del mundo, y con ello a la mentada idea de existencia de un mundo vital homogéneo. Esta observación es importante no solo porque comporta un contra-argumento a una objeción, sino porque le permite al autor entregar indicaciones sobre la fenomenología, reconocer que, además de los vínculos explícitos con Husserl y Heidegger en *Sentido y existencia*, también hay una serie de motivos subcutáneos que podrían calificarse de *fenomenológicos* en sentido amplio, aunque indica que no cree que exista un método fenomenológico *unificado*.

Sin perjuicio de ello, M. Gabriel entiende que se puede dar un tipo de esquema argumental que asigne a la fenomenología un espacio lógico en el que se mueva de forma demostrable, “und einen wesentlichen Beitrag auf vielen Gebieten der Gegenwartsphilosophie liefert. Dieses Argumentschema ähnelt dabei in gewisser Weise dem ‘Argument aus der Faktizität’ [y haga una aportación esencial a muchas áreas de la filosofía contemporánea. Este esquema argumental se asemeja en cierto modo al ‘argumento de la facticidad’]” (Gabriel 2017a, p. 218). Esto es así porque M. Gabriel entiende que en general la fenomenología se ha preocupado; por un lado, de enunciar verdades sin limitarse a la mera reconstrucción de patrones inferenciales y; por otro, de explicar el estatus del concepto de actitud probatoria, que nos proporciona un contacto epistémicamente relevante con tales verdades.

Finalmente, cabe referirse a la propuesta de M. Gabriel y a la *Sinnfeldontologie* vinculada con los realismos fenomenológicos y hermenéuticos de G. Figal, A. Koch y T. Keiling. Al respecto, puede decirse que en dichas propuestas opera de manera transversal un pluralismo ontológico que entiende que debe explicar qué descripciones se necesitan en un determinado marco ontológico para el modo en que se describe cualquier objeto específico. El aparecer de las cosas está constituido por las diferentes formas posibles o viables en que pueden ser descritas. Esto permite entender que dicho pluralismo compromete la búsqueda de ciertos criterios de objetividad para lo que se presupone que aparece sensiblemente con sentido, hasta intentar esclarecer por qué las cosas reales son dependientes de la interpretación (*i. e.*, interpretables en general), pero independientes de interpretaciones individuales.

Los promisorios vínculos productivos, establecidos entre las propuestas reseñadas, deben afrontar objeciones importantes como la planteada por Benoist (2022) sobre la imposibilidad de una fenomenología realista, bajo el argumento general de que la realidad sería algo que siempre tenemos y que siempre está ahí, pero este hecho no implicaría que sea siempre comprensible para nosotros, lo cual no le quita realidad a lo real: la realidad no es solo una categoría de sentido, pues de tal modo su acontecimentalidad se vería truncada. Ahora bien, todo este ámbito problemático en definitiva vuelve acuciante la pregunta sobre una *exigencia realista* para la filosofía, según la cual la realidad debe ser siempre una noción de sentido al que siempre accedemos de determinado modo, o si acaso dar cuenta de la realidad implica distinguir en ella el ser y su sentido.

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

- Alloa, E., & Durning, E. (2018). Introduction [Introducción]. En E. Alloa & E. Durning (Eds.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme* [Cosas en sí. Metafísica del realismo] (pp. 7-23). P.U.F.
- Benoist, J. (2011). *Éléments de philosophie réaliste* [Elementos de filosofía realista]. Vrin.
- Benoist, J. (2017). *L'adresse du réel* [La dirección de lo real]. Vrin.
- Benoist, J. (2022). *Von der Phänomenologie zum Realismus. Die Grenzen des Sinns* [De la fenomenología al realismo. Los límites del sentido]. Mohr-Siebeck.
- Benoist, J. (Ed.). (2018). *Réalismes anciens et nouveaux* [Antiguos y nuevos realismos]. Vrin.
- Bryant, L. (2011). *The Democracy of Objects* [La democracia de los objetos]. Open University Press.
- Bryant, L., Srnicek, N., & Harman, G. (Eds.). (2010). *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism* [El giro especulativo. Materialismo y realismo continentales]. Re.press.
- Castro, E. (2020). *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el Siglo XXI*. Materia Oscura.
- D'Angelo, D., & Mirković, N. (2014). Neuer Realismus und Phänomenologie Einleitung der Herausgeber [Nuevo realismo y fenomenología. Introducción de los editores]. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, (Special Issue), 7-14. http://www.metajournal.org/articles_pdf/7-14-einleitung-meta-special-2014.pdf
- De Landa, M. (2016). *Assemblage Theory* [Teoría del ensamblaje]. Edinburgh University Press.

- De Sanctis, S., & Longo, A. (Eds.). (2015). *Breaking the Spell: Contemporary Realism Under Discussion* [Rompiendo el hechizo: realismo contemporáneo bajo discusión]. Mimesis Edizioni.
- Dreyfus, H. L., & Spinoza, C. (1999). Coping with Things-in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism [Lidiar con las cosas en sí mismas: Un argumento fenomenológico para el realismo basado en la práctica]. *Inquiry*, 42(1), 49-78. <https://doi.org/10.1080/002017499321624>
- Dreyfus, H. L., & Taylor, Ch. (2016). *Recuperar el realismo* (J. Carabante, Trad.). Rialp. (Obra original publicada en 2016)
- Engel, P. (20 de junio de 2015). *Le réalisme kitsch* [El realismo kitsch]. *Zinsel*. https://zinsel.hypotheses.org/2103#_ftnref11
- Ennis, J. P. (2011). *Continental Realism* [Realismo continental]. Zeta Books.
- Espinet, D., & Figal, G. (2011). Hermeneutics [Hermenéutica]. En S. Luft & S. Overgaard (Eds.), *The Routledge Companion to Phenomenology* [Guía Routledge de Fenomenología] (pp. 496-507). Routledge. <http://aimakurdi.org/wp-content/uploads/2020/04/4.-The-Routledge-Companion-to-Phenomenology-by-Sebastian-Luft-Soren-Overgaard.pdf>
- Ferraris, M. (2016). Realismo por venir. En M. Ramírez (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 47-67). Siglo XXI.
- Figal, G. (2010). *Objectivity. The Hermeneutical and Philosophy* [Objetividad: lo hermenéutico y la filosofía]. (Th. George, Trad). State University of New York Press. (Obra original publicada en 2006)
- Figal, G. (2014). Phenomenological Realism. Programmatic Considerations [Realismo fenomenológico: consideraciones programáticas]. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, (Special Issue), 15-20. http://www.metajournal.org/articles_pdf/15-20-figal-meta-special-2014.pdf

- Figal, G. (2015). *Unscheinbarkeit. Der Raum der Phänomenologie* [Inapariencialidad. El espacio de la fenomenología]. Mohr Siebeck.
- Figal, G. (2017). *Freiräume. Phänomenologie und Hermeneutik* [Espacios libres. Fenomenología y hermenéutica]. Mohr Siebeck.
- Fradet, P.A., & García, T. (2016). Petit panorama du réalisme spéculatif [Pequeño panorama del realismo especulativo]. *Spirale*, (255), 27-30.
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism* [Ontología trascendental. Ensayos sobre idealismo alemán.]. Bloomsbury.
- Gabriel, M. (2014). Is Heidegger's "Turn" a Realist Project? [¿Heidegger "gira" hacia un proyecto realista?]. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, (número especial), 44-73. http://www.metajournal.org/articles_pdf/44-73-gabriel-meta-special-2014.pdf
- Gabriel, M. (2015). *Por qué el mundo no existe* (J. Madariaga, Trad.). Pasado & Presente. (Obra original publicada en 2013)
- Gabriel, M. (2017a). Repliken. Vorbemerkung [Réplicas. Observación preliminar]. En P. Gaitsch, S. Lehmann, & Ph. Schmidt (Eds.), *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologie Positionen zum Neuen Realismus* [Una discusión con Markus Gabriel. Posiciones fenomenológicas respecto al Nuevo Realismo] (pp. 228-233). Turia + Kant.
- Gabriel, M. (2017b). *Sentido y existencia* (R. Gabás, Trad.). *Una ontología realista*. Herder. (Obra original publicada en 2016)
- Gabriel, M. (2019a). *El sentido del pensamiento* (N. Pominaya, Trad.). Pasado & Presente. (Obra original publicada en 2018)
- Gabriel, M. (2019b). Realismo neutral (J. Hernández Marcelo, Trad.). *Estudios Filosóficos*, 68(199), 435-457. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1357/4204> (Obra original publicada en 2018)
- Gabriel, M. (2020). *Propos réalistes* [Declaraciones realistas]. Vrin.

- Gaitsch, P. (2017). Das Sinnfeldontologie als Phänomenologischer Realismus [La ontología de campos de sentido como realismo fenomenológico]. En P. Gaitsch, S. Lehmann, & Ph. Schmidt (Eds.), *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologie Positionen zum Neuen Realismus* [Una discusión con Markus Gabriel. Posiciones fenomenológicas respecto al Nuevo Realismo] (pp. 48-67). Turia + Kant.
- Gaitsch, P., Lehmann, S., & Schmidt, Ph. (Eds.). (2017). *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologie Positionen zum Neuen Realismus* [Una discusión con Markus Gabriel. Posiciones fenomenológicas respecto al Nuevo Realismo]. Turia + Kant.
- García, M. (2016). El realismo neutral como pluralismo ontológico. En M. Ramírez (Ed.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI* (pp. 237-249). Siglo XXI.
- George, Th. (2010). Introduction [Introducción]. En G. Figal, *Objectivity. The Hermeneutical and Philosophy* [Objetividad. Lo hermenéutico y la filosofía] (pp. xi-xxvi). State University of New York Press.
- George, Th. (2021). Hermeneutics [Hermenéutica]. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Enciclopedia Stanford de filosofía] (Winter 2021 Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/hermeneutics>
- Glazebrook, T. (2001). Heidegger and scientific realism [Heidegger y el realismo científico]. *Continental Philosophy Review*, 34(4), 361-401. <https://doi.org/10.1023/A:1013148922905>
- Gourdain, S., Garrera, N., Schnell, A. & Ferrer, G. (Eds.). (2021). *Phenomenology and Speculative Realism. Phénoménologie et réalisme spéculatif* [Fenomenología y realismo especulativo]. Königshausen & Neumann.
- Grasset, J-P. (2019). Prólogo. En M. Gabriel, *El poder del arte* (pp. 7-23). Roneo/Hueders.
- Gratton, P. (2014). *Speculative Realism: Problems and Prospects* [Realismo especulativo: problemas y perspectivas]. Bloomsbury.

- Guzón, J., & Hernández, J. (2019). Presentación. *Estudios Filosóficos, LXVIII* (Número especial: los nuevos realismos), 413-416. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1355/4198>
- Harman, G. (2015). *Hacia un realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. (C. Iglesias, Trad.). Caja Negra.
- Harman, G. (2016). *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger* (L. Ralón, Trad.). Anthropos. (Obra original publicada 2011)
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo* (J. Rivera, Trad.). Editorial Universitaria. (Obra original publicada en 1927)
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a una fenomenología pura]. En *Husserliana*, Band III/1, hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kanev, A. (2019). Introduction: Why New Realism? [Introducción: ¿por qué Nuevo Realismo?]. En A. Kanev (Ed.), *New Realism. Problems and Perspectives* [Nuevo realismo: problemas y perspectivas] (pp. 9-16). St. Kliment Ohridski University Press.
- Keiling, T. (2015). *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus: Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers* [Historia del Ser y realismo fenomenológico: Una interpretación y crítica de la filosofía tardía de Heidegger]. Mohr Siebeck.
- Keiling, T. (2019). What is Phenomenological Realism? Metametaphysical Considerations [¿Qué es realismo fenomenológico? Consideraciones metametafísicas]. En A. Kanev (Ed.), *New Realism. Problems and Perspectives* [Nuevo realismo: problemas y perspectivas] (pp. 187-206). St. Kliment Ohridski University Press.
- Koch, A. F. (2016). *Hermeneutischer Realismus* [Realismo hermenéutico]. Mohr Siebeck.

- Koch, A. F. (2019a) Hermeneutischer Realismus und transzendentaler Idealismus [Realismo hermenéutico e idealismo trascendental]. En A. Kanev (Ed.), *New Realism. Problems and Perspectives* [Nuevo realismo: problemas y perspectivas] (pp. 19-30). St. Kliment Ohridski University Press.
- Koch, A. F. (2019b). Prueba y boceto de un realismo correlacionista. *Estudios Filosóficos*, 68(199), 489-510. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1360/4213>
- Krämer, H. (2007). *Kritik der Hermenutik. Interpretationsphilosophie und Realismus* [Crítica de la hermenéutica. Filosofía de la interpretación y realismo]. Verlag C. H. Beck.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red* (G. Zadunaisky, Trad.). Manantial. (Obra original publicada en 2005)
- Leavit Pearl, J. (2018). After Finitude and the Question of Phenomenological Givenness [Después de la finitud y la cuestión de la donación fenomenológica]. *PhaenaEx, Revue De théorie et culture existentialistes et phénoménologiques*, 12(2), 13-36.
- Levi, B. (2011). *The Democracy of Objects* [La democracia de los objetos]. Open Humanities Press. http://openhumanitiespress.org/books/download/Bryant_2011_Democracy-of-Objects.pdf
- Levi, B., Srnicek, N., & Graham, H. (Eds.). (2010). *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism* [El giro especulativo. Materialismo y realismo continentales]. Re.press. https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/files/104129715/2010_The_Speculative_Turn.pdf
- Luft, S. (2004). *“Real-Idealism”: An Unorthodox Husserlian Response to the Question of Transcendental Idealism* [“Real-idealismo”: una respuesta husserliana no ortodoxa a la cuestión del idealismo trascendental]. e-Publications@Marquette. https://epublications.marquette.edu/phil_fac/266

- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (M. Martínez, Trad.). Caja Negra. (Obra original publicada en 2006)
- Ramírez, M. (2021). Fenomenología de la percepción y nuevo realismo. Merleau-Ponty, Meillassoux y Markus Gabriel. *Diánoia*, 66(86), 27-49.
- Ramírez, M. (Ed.). (2016). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. Siglo XXI.
- Rivera de Rosales, J. (2018). El nuevo realismo y el «Goodbye» a Kant de Maurizio Ferraris. En G. Leyva, A. Peláez & P. Stepanenko (Eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica* (pp. 177-200). Anthropos.
- Rodríguez, R. (2018). ¿Un nuevo realismo?. *RdL Revista de Libros*. <https://www.revistadelibros.com/un-nuevo-realismo/>
- Rodríguez, R. (2021). «Correlacionismo», fenomenología y realismo. *Diálogo filosófico*, (110), 221-254.
- Rubio, R. (2017). La reciente filosofía de la imagen. Análisis crítico del debate actual y consideración de posibles aportes. *Ideas y Valores*, 66(163), 273-298. https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/51068/pdf_13
- Smith, D. W. (2018). Phenomenology [Fenomenología]. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Enciclopedia de Filosofía Stanford] (Summer 2018 Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology>
- Sparrow, T. (2014). *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism* [El fin de la fenomenología: metafísica y nuevo realismo]. Edinburgh University Press.
- Thomas-Fogiel, I. (2018). La ruée vers le réel [La fiebre de lo real]. En E. Alloa & É. During (Eds.), *Choses en soi. Métaphysique du réalisme* [Cosas en sí. Metafísica del realismo] (pp. 29-39). P.U.F.

- Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la filosofía* (A. Martínez, Trad.). Herder. (Obra original publicada en 2012)
- Wolfendale, P. (2014). *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes* [Filosofía orientada a objetos: la nueva vestimenta del nómeno]. Urbanomic.
- Zahavi, D. (2008). Phenomenology [Fenomenología]. En D. Moran (Ed.), *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy* [Guía Routledge de filosofía del Siglo Veinte] (pp. 661-692). Routledge.
- Zahavi, D. (2010). Husserl and the 'absolute' [Husserl y el "absoluto"]. En C. Ierna, H. Jacobs & F. Mattens (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Husserl* [Filosofía, fenomenología, ciencias: ensayos en conmemoración de Husserl] (pp. 71-92). Springer.
- Zahavi, D. (2021). ¿El final de qué? Fenomenología vs. Realismo especulativo (J. L. Romero, Trad.). *Investigaciones Fenomenológicas*, (18), 208-236. <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/32574/24668> (Obra original publicada en 2016)
- Zielke, D. (2018). Excess and Withdrawal: Critical Phenomenology and Speculative Realism [Exceso y retirada: fenomenología crítica y realismo especulativo]. *PhaenaEx, Revue De théorie et culture existentialistes et phénoménologiques*, 12(2), 103-122. <https://doi.org/10.22329/p.v12i2.5035>

EL INDÓMITO CUERPO DEL LEVIATÁN. NOTAS SOBRE LA DEMOCRACIA EN THOMAS HOBBS^a

The *Undocile Body of the Leviathan*. Notes on Democracy in
Thomas Hobbes

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4461>

Recibido: julio 21 de 2022. Aceptado: febrero 7 de 2023. Publicado: marzo 10 de 2023

Julián A. Ramírez Beltrán*

Resumen

Las distinciones conceptuales propuestas por Thomas Hobbes reflejan el problema político de considerar lo múltiple en la unidad o la convergencia de innumerables cuerpos, deseos y pasiones en la consolidación de una voluntad soberana unitaria. Ejemplo de ello son las nociones de *potentiae* (potencias) y *potestas* (poder), junto a otras como *multitudo* y *pueblo* o *súbditos* y *soberano*.

^a El artículo se deriva de una ponencia presentada en las *X Jornadas de Jóvenes Investigadores* del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires y del proyecto de investigación doctoral “Imágenes del poder: una relectura democrática de *El Leviatán* a partir del materialismo de Thomas Hobbes”, el cual es financiado por el CONICET. Asimismo, el artículo se enmarca en la investigación “Metamorfosis contemporáneas del concepto de libertad”, PIP 11220200103103CO (2021-2023).

* Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Teoría Política y Social y especialista en Estudios Políticos por la misma universidad. Investigador adscrito al Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2954-889X>. Correo electrónico: ramirez.julian@conicet.gov.ar, ramirezjulian4@gmail.com

Todas ellas reflejan el problema de la estabilidad del Estado y su legitimidad institucional: la necesidad de generar, de manera continua, un poder común. Con la intención de formular una lectura democrática, el propósito de este artículo es relacionar una lectura iconográfica del frontispicio del *Leviatán* con la presencia/ ausencia de un cuerpo *indómito*. El trabajo concluye que un rasgo esencial de la teoría política hobbesiana es el sentido de lo democrático fundamentado en la presencia ineludible de cuerpos colectivos que deben ser representados.

Palabras clave

Cuerpo indómito; Democracia; Frontispicio; Leviatán; *Potentiae*; *Potestas*.

Abstract

The conceptual distinctions proposed by Thomas Hobbes reflect the political problem of considering the multiple in unity or the convergence of innumerable bodies, desires and passions in the consolidation of a unitary sovereign will. Examples of this are the notions of *potentiae* (potencies) and *potestas* (power), together with others such as *multitude* and *people* or *subjects* and *sovereign*. All of them reflect the problem of the stability of the State and its institutional legitimacy: the need to generate, in a continuous way, a common power. To formulate a democratic reading, the purpose of this paper is to relate an iconographic reading of the frontispiece of the *Leviathan* to the presence/ absence of an *indomitable* body. The paper concludes that an essential feature of Hobbesian political theory is the sense of the democratic based on the inescapable presence of collective bodies that must be represented.

Keywords

Undocile body; Democracy; Frontispiece; Leviathan; *Potentiae*; *Potestas*.

Introducción: una lógica de *presencia/ausencia*

La convivencia democrática se encuentra suspendida sobre un doble horizonte, signado en mayor o menor medida, por la estupidez de concebir a la sublime libertad como soberanía de movimientos. (Rosales, 2020, p. 66)

La distinción entre *representación* y *re-presentación* propuesta por Thomas Hobbes (Brito Vieira, 2009, pp. 1-14) no solo declara los múltiples sentidos que evoca el acto de representar, sino que también introduce —en términos de una lectura teórico-política de la temprana modernidad— un vínculo problemático con el régimen democrático que pervive en la actualidad: la existencia de un cuerpo indómito que conforma la base oculta del cuerpo soberano. ¿Cómo vincular la representación de un cuerpo multitudinario y abigarrado en la imagen unitaria del poder soberano?, ¿cómo se sostiene la multiplicidad del régimen democrático con la decisión de un poder indivisible? En otros términos, ¿cómo distinguir las huestes fascistas y excluyentes —quienes sostienen la espada y el báculo del *Leviatán* y buscan mayor participación política— de los movimientos populares —quienes se ocultan tras las montañas, fundamento político del Estado— que desean la reivindicación de derechos—? ¿Cuál sería el vínculo entre unos y otros con la decisión emanada por un poder político constituido? Desde una perspectiva teórico política, ¿cuál mecanismo nos permite construir con legitimidad la representación política democrática y cuál es su vínculo con un *cuerpo indómito* que no es posible reprimir? Tales son las cuestiones que deseamos abordar en este artículo.

En primer lugar, es necesario especificar lo que el acto de representar puede implicar en términos semánticos y pragmáticos: (1) representar la presencia de un lugar en un mapa; (2) representar el papel de un personaje dramático en una obra de teatro; (3) representar a un acusado ante el estrado; (4) representar la pluralidad de voluntades, deseos y cuerpos en la voluntad unitaria de un poder soberano. Acepciones a partir de las cuales podemos con-

cluir que la representación es “to make present something that is not, however, literally present [hacer presente algo que, sin embargo, no está literalmente presente]” (Pitkin, 1967, p. 143).¹

Como explicaré más adelante, esta lógica de *presencia/ausencia* visibilizada por la cuarta acepción de la palabra *representar*, no solo fundamenta la *representación política moderna*, sino que, además, genera un índice de lectura en términos iconológicos y políticos sobre la presencia de un cuerpo indómito en el frontispicio del Leviatán. Si la base de las actuales democracias en las sociedades de masas corresponde a la multiplicidad de expresiones de afectos —en donde es latente la presencia de cuerpos colectivos, facciosos, compuestos por la materia activa de las pasiones (Ramírez Beltrán, 2022b)—, entonces es claro que las multitudes son el sustento ambivalente de todo ejercicio de gobierno. Este aspecto conceptual ha sido analizado por Thomas Hobbes (1651/2019), quien indica que la *presencia* del poder soberano (*i. e.*, Estado) tan solo es sostenida por la *ausencia mediada* de un cuerpo multitudinario y abigarrado (*i. e.*, sujetos sensibles, facciones, multitudes): “Una multitud de hombres se vuelve *una* persona cuando es representada por un hombre o una persona, de manera que sus actos sean hechos con el consentimiento de cada miembro de esa multitud en particular” (1651/2019, Lev., XVI, 13, p. 156).²

En segundo lugar, no es posible ignorar que el acto de *re-presentación* también podemos evocar un sentido significativo adicional a este de la *representación política*. Un aspecto que suele dejarse de lado con la noción de representación en Thomas Hobbes es que este concepto no se reduce a un acto jurídico, al voto asambleario ni al nombramiento del soberano. Este concepto tampoco se limita a identificar el tipo de acción humana que realiza un agente a nombre de otro (*i. e.*, el representante, el gobernante, el apoderado, entre otros). La *re-presentación* es la comprensión de una experiencia sensible y estética

¹ Esta y todas las traducciones que aparecen entre corchetes son proporcionadas por el autor de este artículo.

² Para el corpus hobbesiano se usará el siguiente sistema de citación: los números romanos indican capítulo, los números arábigos que preceden a la página indican los párrafos en la traducción de Carlos Balzi para el Leviatán (Lev.) o de Joaquín Rodríguez Feo (para De Cive, DCiv.), la edición de Tönnies para *The Elements of Law* (EL), lo mismo para los English Works (EW) y para *Critique du De mundo* de Thomas White (DM).

en la que al interior del sujeto sensible se establece una representación de su mundo. Esta última evocación del concepto se puede relacionar, en principio, con las clásicas estrategias discursivas de Quintiliano (Skinner, 1996, 2018).

La *re-presentation* de Quintiliano hace mención a la habilidad “to refer to something that clearly presents itself to the mind, namely the vivid images that the orator conjures up as he paints a situation in words, by resorting to the unique powers of rhetorical display [para referirse a algo que claramente se presenta a la mente, a saber, las imágenes vívidas que el orador evoca cuando pinta una situación en palabras, recurriendo a los poderes únicos de la exhibición retórica]” (Brito Vieira, 2009, p. 3). Estos aspectos fundamentales de la potencia política de la imagen no solo se establecen en la evocación discursiva de la oratoria: la imagen es, para Thomas Hobbes, una herramienta para la obtención de la obediencia. Como tal, la *re-presentación* es una expresión de la subjetividad del sujeto sensible hobbesiano de allí que en la producción y consolidación de una imagen se manifieste una garantía de gobierno o un riesgo de disolución. La imagen latente al interior del cuerpo político es, de esta forma, un nodo de poder que posibilita una estructura de gobierno. La potencia política de la imagen es entonces una expresión de la *dinámica social del poder* (Limongi, 2009 pp. 104-109). La hipótesis que se busca comprobar en el presente artículo se halla en establecer un ejemplo clave de esto desde un análisis iconológico del frontispicio del *Leviatán* (1651/2019). Pues allí se condensa toda la dificultad del gobierno: la de garantizar que múltiples potencias (*potentiae*), cuerpos multitudinarios, brinden el sustento necesario a los vínculos jurídicos que dan legitimidad al Estado.

Ahora bien, lo llamativo de las anteriores premisas es que tanto la *representación* política como la *re-presentación* sensible de la experiencia expresan una singularidad. Ambas nociones de representación tienen en común la expresión de hacer presente algo que, sin embargo, está ausente. La lógica de *presencia/ausencia* declara un vínculo entre un mecanismo político y una experiencia vital de un cuerpo (Martel, 2007; Jakonen, 2013; Ramírez Beltrán, 2022a). En consecuencia, si la acción de representar es, en suma, que algo se presente a pesar de su ausencia, su vínculo con el régimen democrático es, de por sí, problemático y conflictivo (Ramírez Beltrán, 2021).

Ahora bien, tal vínculo es expresado por Thomas Hobbes en términos de una obligación política: la obtención de la obediencia como condición necesaria para el ejercicio de gobierno. Y una de las posibles maneras de evidenciar esta obtención de obediencia —entre las cuales están: la generación del miedo mediante una asociación negativa o la consolidación de la seguridad para el mantenimiento de la paz— surge en los posibles usos políticos de la metáfora y la imagen (Schmitt, 1938/1990; Kristiansson y Tralau, 2013; Tralau, 2014).

En palabras del filósofo inglés, las virtudes representadas incluso en las imágenes de un poema heroico pueden quedar “so deeply imprinted, as to stay forever there, and govern all the rest of my thoughts and affections [tan profundamente impresas, como para quedarse para siempre allí, y gobernar todo el resto de mis pensamientos y afectos]” (1640/1928, EW, pp. 457-458). Por consiguiente, la función política de las imágenes no solo se manifiesta en las descripciones materialistas sobre la composición de la imaginación de la naturaleza humana (1651/2019, Lev., I-III, pp. 13-30), sino también en la notable influencia del papel de la imagen en la conducta del súbdito (1651/2019, Lev., XLV, 12-29, pp. 509-608). En consecuencia, es posible afirmar la innegable centralidad de la imagen en la teoría política hobbesiana.

El objetivo del presente trabajo es abordar la distinción conceptual hobbesiana entre un cuerpo *ausente* y su representación en términos del cuerpo político *presente* con la intención de proponer una lectura en torno a la función democrática en Thomas Hobbes. Esta interpretación de la lógica de *presencia/ausencia* se vincula al concepto de democracia. Va más allá de la descripción de un régimen de gobierno, razón por la cual se excluye un abordaje jurídico o histórico-contextual. Es decir, aquello que se ha debatido en la academia anglosajona como *democracia plebiscitaria* o como la *represión igualitarista* del pensamiento democrático de Hobbes (Tuck, 2006, 2016; Field, 2014, 2020). De forma radicalmente diferente, busco problematizar la presencia de múltiples colectividades al interior del cuerpo político como un aspecto central de la teoría política hobbesiana. La hipótesis fundamental es reconocer el materialismo activo hobbesiano, su abordaje de las pasiones y de las *potencias (potentiae)* conformadas en el cuerpo político. Aspectos que demuestran que el filósofo inglés es consciente de que la fuerza y potencia *indómita* son la base consti-

tutiva del Leviatán. En este aspecto sigo las propuestas de lectura de autores como Fernández Psychaux (2018a, 2018c y 2023) y María Isabel Limongi (2009 y 2013).

Para demostrar esta interpretación procederé de la siguiente manera: formularé una lectura iconográfica del frontispicio del *Leviatán* (1651/2019), con ella demuestro una conceptualización de los posibles antecedentes y semiótica inmersa en la cuestión de *los cabildos* o de las *múltiples facciones*; expondré la función del régimen democrático con la intención de presentar su vinculación con la noción de *dinámica social del poder* propuesta por Limongi (2009). Luego, interpretaré el problema del conflicto entre multitud y pueblo según lo expone Marcela Rosales (2014). Busco concluir que en la teoría política hobbesiana no solo encontramos referencias concentradas en la formalización aritmética de la teoría de los regímenes de gobierno, sino que es posible formular un rasgo esencial del sentido de lo democrático: un forma política e institucional que se fundamenta en la *presencia* ineludible de cuerpos colectivos que deben ser representados y cuyo cuerpo *indómito, ausente* en ocasiones, puede expresarse como base constitutiva del poder soberano o como un riesgo de disolución de la comunidad política.

Usos políticos de la imagen en Thomas Hobbes: percepción sensible, demonología e iconografía política

Resaltar la experiencia sensible y la función cognitiva de la imagen (*i. e., representación*) en la consolidación de una forma de gobierno en el sistema hobbesiano no es ni un anacronismo ni una vana estetización de su teoría política. Por el contrario, se trata de especificar el uso político de la imagen para la obtención de obediencia o la generación de consentimiento. Tal uso se evidencia en, al menos, tres instancias: en su descripción de la naturaleza humana, en la regulación del miedo en las repúblicas paganas (*i. e., institución de una demonología*) y en su iconografía política. La finalidad del apartado no es proponer una historia de los conceptos de las imágenes de la democracia o del concepto de representación desde fuentes iconográficas (Champion, 2010). Nuestro propósito es mucho más modesto: señalar e identificar uso

de la imagen *monstruosa* en los conceptos de multitud y pueblo, junto a la iconografía que pudo inspirar a Hobbes en tal dicotomía. Como veremos, tales conceptos políticos son derivables de la lógica de la *ausencia/presencia*, teorización estética aplicada en la retórica clásica y en las artes.

Por otro lado, no debemos olvidar que esta distinción estética y experiencial es un núcleo central de la representación política moderna. Con el concepto de democracia *plebiscitaria* (Tuck, 2016), por ejemplo, es posible interpretar la presencia de un *pueblo soberano* profundamente dormido que, al despertar, el único ejercicio de poder en el que se puede expresar es en la delegación del poder soberano a un *monarca*. Una vez ha ejercido *su soberanía* encomienda la *administración* del poder para volver a caer inerte. En otras palabras, para Richard Tuck, el *pueblo* se hace presente en la elección, para hacerse *ausente* en el ejercicio de gobierno. Si bien el monarca *ejerce* el poder no por ello sería el soberano, más bien administraría el gobierno: “So all actual legislation to do with the ordinary lives of the citizens, and all actual power exercised over them, would be in the hands of the monarch; yet the monarch would not be sovereign [De modo que toda la legislación que en acto tenga que ver con la vida ordinaria de los ciudadanos, y todo el poder que en acto se ejerza sobre ellos, *estaría en manos del monarca*; sin embargo, *el monarca no sería soberano*] [énfasis añadido]” (Tuck, 2016, p. 91). El *pueblo* puede despertar en formas *plebiscitarias* y reclamar la potestad de escoger un nuevo soberano. Una lectura iconográfica permitirá ver que en esta dicotomía entre *soberanía* (*i. e.*, un pueblo que plebiscita) y *gobierno* (*i. e.*, un monarca que ejerce el poder) subyace a una lógica de *presencia-ausencia* del *monstri faciem* (rostro del monstruo). Oculto tras las montañas, en la base constituyente del *Leviatán* yace el cuerpo indómito: la *ausencia* latente que fundamenta y sostiene tanto la espada como el báculo, *ausencia* que simboliza las pasiones y la diversidad de opiniones de la *multitud disgregada*.

En una primera instancia, es necesario mencionar el uso de la imagen en términos de percepción y sensibilidad. En este uso encontramos la función de la potencia cognitiva (*i. e.*, *power cognitive*) en la descripción materialista de la naturaleza humana en los siguientes términos: la memoria y la imaginación

solo son posibles a partir del estímulo o movimiento exterior de los objetos que impactan en el sujeto sensible. Tal impacto o movimiento permite explicar la formación de la imaginación. De allí que para Hobbes “*el sentido no es* [énfasis añadido], en ningún caso, otra cosa que una *imagen originaria, causada* (como dijimos) *por la presión* [énfasis añadido], esto es, el movimiento, de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos, y demás órganos predispuestos para este fin” (1651/2019, Lev., I-4, p. 15). Esta descripción estrictamente materialista del sujeto sintiente (Fernández Peychaux, 2018a, 2018b) no solo se presenta en *Leviatán*, sino también en sus obras de filosofía natural, e influye en su teoría política. Sin la capacidad sensible no sólo el conocimiento sería inaccesible para un cuerpo, sino que tampoco sería sostenible la persuasión necesaria para la generación del consentimiento en un ciudadano. Como señala el filósofo inglés, gracias a la sensibilidad: “*The mind of man is a mirror capable of receiving the representation and image of all the world* [La mente del hombre es un espejo capaz de recibir la representación e imagen de todo el mundo]” (1973, DM, p. 449). Esta es pues la importancia de la imagen en la consolidación de una potencia cognitiva (*i. e., power cognitive*).

En una segunda instancia, quiero resaltar la cuarta parte del *Leviatán*, “Sobre el reino de las tinieblas”, apartado en el que la imagen funge como un mecanismo de veneración que consolida el reino de las tinieblas. Allí, la importancia de la imagen no se reduce a que, junto a la adoración, consolide la Idolatría, sino que, adicionalmente, explica el establecimiento de la obediencia a partir del temor:

Y es así como [los hombres] les han temido como a cosas de un poder desconocido [formas sin materia y cuerpos aéreos, DEMONIOS] y, por tanto, ilimitado para hacerles bien o hacerles daño; con lo cual dieron, en consecuencia, *ocasión a los gobernantes de las repúblicas paganas de regular este miedo suyo, estableciendo aquella DEMONOLOGÍA* (en la cual los poetas, como sacerdotes principales de la religión pagana, fueron especialmente empleados y reverenciados) *para la paz pública y la obediencia de los súbditos* [énfasis añadido]. (1651/2019, Lev., XLV-2, pp. 591-592)

Es fundamental señalar el vínculo que se tiende entre la primera instancia (*i. e.*, la descripción materialista de la naturaleza humana) y la segunda (*i. e.*, la regulación del miedo en la república pagana y su posible exposición como una herramienta de gobierno para el sostenimiento del poder soberano). En la pri-

mera, Hobbes sustenta que la adoración es un artificio, enfatizando la importancia de gobernar tal experiencia sensible. En la segunda, Hobbes argumenta que la regulación del miedo y el establecimiento de una doctrina de gobierno (e. g. la Demonología) posibilitan la paz y producen la obediencia del súbdito. La determinación sensible de un *cuerpo*, posibilita el gobierno del *súbdito*, del *ciudadano*.

La demonología proviene, entonces, del hecho de que una imagen es la representación de una cosa visible (*i. e.*, un cuerpo en movimiento, materia activa) y de que tan solo a partir de fantasmas y ficciones el gobernante del reino de las tinieblas puede regular el miedo con intenciones políticas claras: incentivar la obediencia y evitar, mediante la superstición, que el sujeto sensible viole las leyes. El movimiento conceptual de Hobbes (*i. e.*, un movimiento sensible desata una imagen o ficción, pues tal imagen en la memoria no es más que una *imagen material*) permite entender que las imágenes —junto a la adoración— consolidan un régimen de gobierno (e. g., el reino de las tinieblas). Un *reino* que “no es más que una *confederación de engañadores* que, para obtener el dominio sobre los hombres en este mundo, *intentan, a través de doctrinas oscuras y erróneas, extinguir en ellos tanto la luz de la naturaleza como la del evangelio* [énfasis añadido]” (1651/2019, Lev., XLIV-1, p. 561). Como vemos, esta *impostorum confoederatio* (*i. e.*, confederación de engañadores) obtendría tal dominio a partir de la enseñanza de doctrinas erróneas, la imposición de prácticas sacrílegas, e igualmente, gracias a la idolatría (sea esta simple *adoración de imágenes* o *adoración escandalosa*).

En una tercera instancia es imprescindible insistir en que el uso de las imágenes se extiende a la creación de una iconología política. Como se sabe, Hobbes tuvo un papel activo en el diseño de las imágenes de sus frontispicios (Bredenkamp, 2007, 2003). De allí se deduce la intención de acudir a una retórica de la imagen como un argumento político que permite inducir a una determinada conducta o una interpretación adecuada (Skinner, 2018, pp. 270-282). En términos históricos y contextuales, la creación de imágenes verbales —en obras tales como los *emblematas* o libros de emblemas, populares durante el siglo XVI— era un medio eficaz para la producción de un efecto persuasivo de premisas morales y religiosas. Esta tradición, denominada por Quentin Skin-

ner como un humanismo de la elocuencia visual, implicaba un marcado “interés por combinar palabra e imagen”, interés basado en una influencia clave de la tesis de Quintiliano “según la cual el medio más eficaz para conmovir y persuadir a una audiencia es siempre ofrecer a sus miembros una *imago* o ilustración de lo que sea que se quiere plasmar en sus mentes” (Skinner, 2008/2010, p. 25). En efecto, el frontispicio del *Leviatán* (Fig. 1) no es un simple adorno, sino un resumen visual del argumento político materialista y un potente medio para conducir tanto al lector como al súbdito a la aprobación de un poder soberano unitario.

Figura 1

Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil



Nota. Hueco grabado diseñado por Abraham Bosse en 1651 para el frontispicio del *Leviatán* de Thomas Hobbes. Tomada de The British Museum. Imagen bajo la Licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0). https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1858-0417-283

Las lecturas iconográficas de los frontispicios hobbesianos son, al igual que las interpretaciones sobre la función del régimen democrático, relativamente recientes. Uno de los primeros análisis es la clásica exposición schmittiana, seguida de los rastreos de Skinner sobre los mencionados *emblematas* y sobre el surgimiento del humanismo de la elocuencia visual (*i. e.*, proliferación europea de los frontispicios), junto a los análisis iconográficos de Bredekamp. Ahora bien, al interior de los estudios hobbesianos surgen diversas lecturas sobre el sentido iconográfico del frontispicio del *Leviatán* (Brandt, 1982; Malcolm, 2002; Kristiansson & Tralau, 2013; Tralau, 2014; Champion, 2010; Agamben, 2003/2017; Ginzburg, 2015/2018; Cardoso dos Santos, 2021) entre las cuales deseo resaltar dos en particular. Por un lado, la alegoría estudiada por Agamben, según la cual el frontispicio expresa una premisa fundamental de la teoría política hobbesiana: la diferencia fundamental entre el pueblo (*ἄσμος / populus*) y la multitud (*πληθος / multitudo*) —aspecto sobre el cual me centraré en el siguiente apartado—. Y, por otro lado, el análisis iconográfico que revela la supuesta presencia *oculta* de un cuerpo monstruoso en el frontispicio del *Leviatán*.

Según Kristiansson y Tralau (2013) es posible descubrir, en un sentido ignorado hasta la actualidad, un cuerpo monstruoso en el frontispicio del *Leviatán*. El soberano, cuyo cuerpo se compone por un número indefinido de súbditos, es de hecho un monstruo acuático³ que emerge del agua compuesto por escamas; sus extremidades inferiores son, en realidad, las de un dragón o un gran pez. Tales conclusiones son posibles a partir de un conjunto de “the enigmatic objects beyond the hills can only be accounted for if we grant *that the Leviathan has the lower body of a fish or dragon, scales and all* [objetos enigmáticos más allá de las colinas que solo pueden tenerse en cuenta si otorgamos que el *Leviatán* tenga el cuerpo inferior de un pez o dragón] [énfasis añadido]” (2013, p. 312). El supuesto enigma propuesto implicaría la *presencia ausente* —valga la antinomia— de una imagen *monstruosa* (Fig. 2) en el cuerpo inferior soberano, cuya expresión involucraría el condicionamiento de “citizens’ and readers’ minds so as to make them fear the sovereign and obey the law [las mentes de los ciudadanos y lectores como para hacerles temer al

³ Las referencias bíblicas textuales de tal *monstrum* fueron señaladas en principio por Schmitt (1938/1990). Para una discusión actualizada el lector se puede remitir a Springborg (1995).

soberano y obedecer la ley]" (2013, p. 315). En otras palabras, la representación soberana del frontispicio es, explícitamente, un monstruo; el soberano produce un miedo latente al ser una bestia antinatural. Por lo tanto, de acuerdo a los comentaristas suecos, una de las interpretaciones posibles del frontispicio radica en la *presencia oculta* —o, en nuestras palabras, en la lógica de *presencia/ausencia*— de un monstruo marino que tiene el propósito de inducir el terror (Kristiansson y Tralau, 2013, p. 315).

Figura 2

Monstrum Marinum humana facie



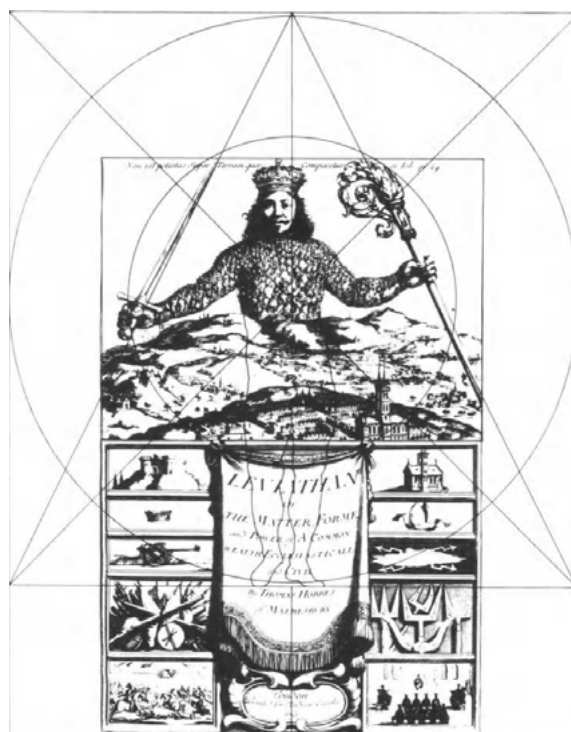
Nota. Monstruo marino creado por Ulisse Aldrovandi en 1642. Tomado de *Wikipedia Commons, the free media repository*. Imagen bajo la Licencia Creative Commons Attribution 3.0 Unported. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ulisse_aldrovandi_monstrorum_historia_per_nicola_tebaldini_bologna_1642_023_mostro_marino_%28tittiocefalo%29.jpg

Por otro lado, y en una línea teológico-política, Agamben (2003/2017) busca profundizar en las connotaciones demoníacas y en las razones que llevaron a Hobbes a titular su *opus magnum* como *Leviatán*. Aquello que Agamben resalta es, precisamente, el *corpus* que está *oculto* a la mirada (vemos de vuelta la lógica de la *re-presentación*, en términos de un juego entre presencia y ausencia). Y, para ello, acude al estudio de Brandt (1982), quien esquematiza la necesidad de un cuerpo ausente a partir de las proporciones del canon de Marco Vitruvio. El filósofo italiano, basado en estas proporciones y en una ana-

logía entre el anticristo y el soberano —representado en una imagen miniatura del *Liber Floridus* realizada alrededor de 1120 (Fig. 3)—, señala el argumento cefálico del *Leviatán*: la imagen del frontispicio representaría el vínculo entre el soberano y los súbditos como una contracara profana y diabólica de la relación entre Cristo y la *ekklesía*. De allí el vínculo entre el Gigante-Leviatán, el *Liber Floridus* de Saint-Omer y el frontispicio:

Figura 3

El Gigante-Leviatán



Nota. Modificación del frontispicio del *Leviatán* realizada por Reinhard Brandt. A partir de las proporciones de Vitruvio, Brandt (1982, pp. 211-212) muestra que la cabeza corresponde a un octavo de todo el cuerpo señalando una *ausencia* patente. Tomado de Brandt, R. (1982). Das Titelblatt des Leviathan und Goyas *El Gigante*. En U. Bernbach & K-M. Kodalle (Eds), *Furcht und Freiheit. LEVIATHAN — Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*. https://doi.org/10.1007/978-3-322-94334-7_15. Westdeutscher Verlag GmbH.⁴

⁴ El uso de esta imagen tiene propósitos exclusivamente académicos y no tiene un fin comercial. Al ser una publicación de acceso abierto, la revista *Perseitas* no obtiene lucro alguno al usar esta imagen y reconoce que todos los derechos de esta corresponden a un tercero, en este caso, Springer Nature, que adquirió los derechos de Westdeutsche Verlag. El uso de esta imagen, además, se hace con base en los derechos y permisos estipulados en Springer Link: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-322-94334-7_15

Figura 4

El anticristo sentado sobre el Leviatán



Nota. Captura de facsímil perteneciente a *Liber Floridus* de Lamberto de Saint-Omer. Tomado de *Liber Floridus*, Internet Archive. Imagen en el dominio público. https://archive.org/details/bub_gb_0Q1-igA9L14C/page/n133/mode/2up

Frente a ambas lecturas iconográficas, considero que la relevancia del frontispicio —junto a la insistencia en las repercusiones teórico-políticas de la imagen— no radica tanto en la presencia o no de un dragón, de un gran pez o de un enigma escondido, sino en el vínculo que se teje entre los cuerpos (*i. e.*, el vínculo entre el soberano y los súbditos) en términos materialistas, e igualmente en quien es productor y receptor del miedo que consolida el cuerpo político.

Por ahora, puedo insistir en que la reposición del argumento escatológico schmittiano, llevado a cabo por Agamben, lo lleva a profundizar en el problema de la disolución del Estado, pues el Leviatán parece implicar que “es literal-

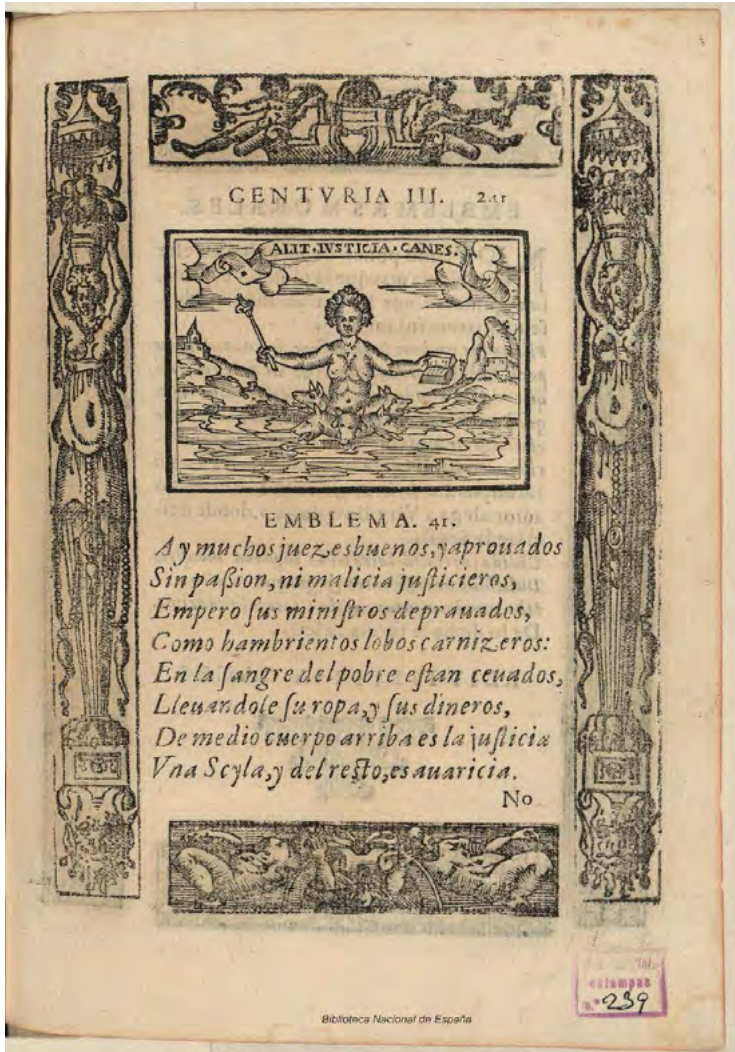
mente la ‘cabeza’ de un *body politic* que se forma por *el pueblo de los súbditos que, como hemos visto, no poseen un cuerpo propio, sino que existen puntualmente sólo en el cuerpo del soberano [énfasis añadido]*” (Agamben, 2003/2017, p. 71). Más adelante nos preguntaremos de forma inversa: ¿no es la soberanía aquello que no existe, pues carece de un cuerpo propio, y que tal vínculo solo es posible bajo la convergencia y la *summa potestas* del cuerpo de los súbditos?

La lectura que propongo se establece en línea con la elocuencia visual (*i. e.*, la inspiración de la función retórica de los *emblematas* para la exposición de un concepto político). Sumo a ello la relevancia del sentido y significación de lo democrático en la generación del cuerpo político al interior de la teoría hobbesiana.

En primer lugar, señalo que, en efecto, puede demostrarse la *ausencia* de un cuerpo monstruoso que se hace explícita en la imagen soberana, en concordancia con el juego de *presencia/ausencia* propio de la *repraesentatio* (Skinner, 2018, pp. 191-196). La pregunta es qué tipo de *monstrum* le interesa a Hobbes y cuál sería su relación con el soberano. Entre el *Leviatán* y el *Behemoth* se cierne un cuerpo y una metáfora (González García, 1998, pp. 25-98; Schmitt, 1990, pp. 55-73), materia activa y pasiones que trataron de ser aplacadas por Hobbes. Propongo entender la imagen monstruosa como la actualización y mixtión icónica de los emblemas de Sebastián de Covarruvias (Fig. 5) y de Andrea Alciato (Fig. 6). Tal mixtión sería un desplazamiento proteico: un monstruo biforme que denota el carácter conflictivo de las pasiones de la *multitudo* y de las *facciones* (*i. e.*, *confoederatio*). Entendido de esta forma, el soberano no sería más que aquella bestia biforme que, gracias a la convergencia de múltiples cuerpos, lograría ejercer el poder y el gobierno. En segundo lugar, como busco demostrar en los siguientes apartados, esta lógica de *presencia/ausencia* de la imagen monstruosa de un cuerpo multitudinario fundamenta un sentido de lo democrático. Aspecto sobre el cual Hobbes fundamentó una parte de su teoría política.

Figura 5

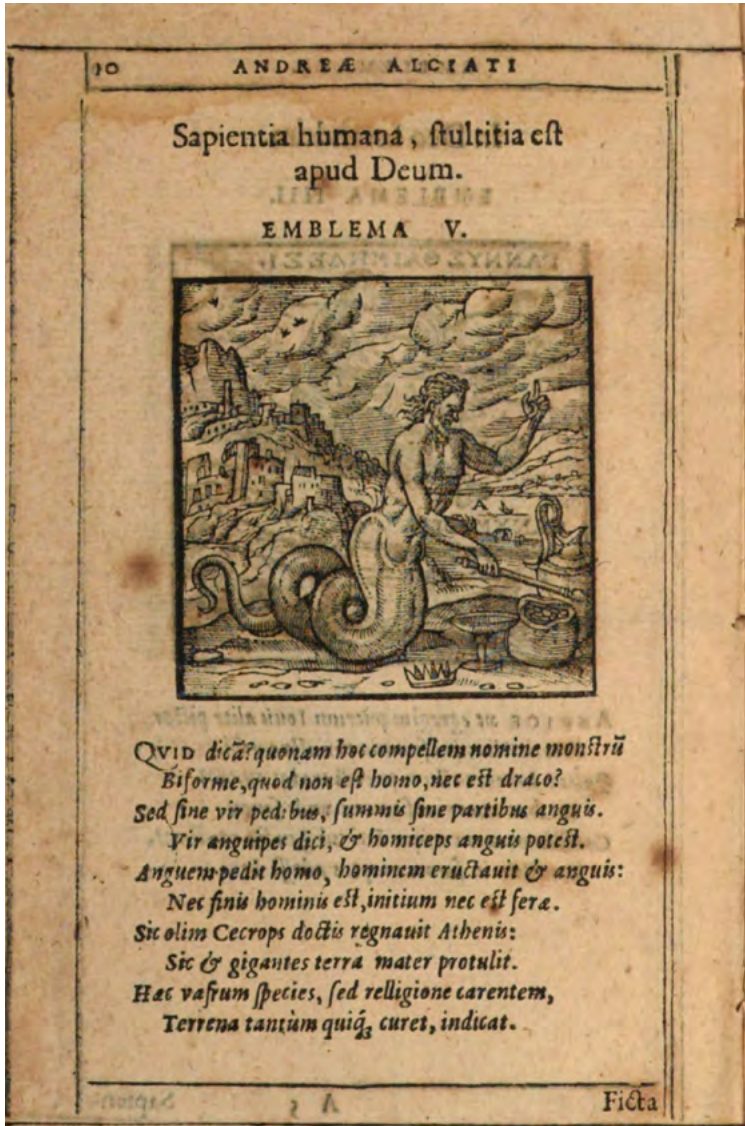
Alit.iusticia.canes



Nota. Captura de facsímil perteneciente al Emblema 41, Centuria III. Tomado de "Emblemas Morales," por S. de Covarrubias Orozco, 1610. Imagen bajo Licencia Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000108144&page=1>

Figura 6

Sapientia humana, stultitia est apud Deum



Nota. Captura de facsímil perteneciente al Emblema V, *Sapientia humana, stultitia est apud Deum* [La sabiduría humana, al lado de Dios, es locura]. Tomado de “*Emblemata cum Claudii Minois Commentariis amplissimis*”, por Andrea Alciati, 1621, p. 36. Imagen en el dominio público. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5323827088&view=page&seq=36>

Para comprender el desplazamiento proteico (*i. e.*, mixtión iconológica) habría que indicar, con sencillez, la superposición de imágenes y conceptos que permiten la consolidación de una nueva imagen. De allí surge, por ejemplo, la importancia del monstruo biforme (Fig. 6); posible antecedente —al que tuvo acceso Hobbes— para la representación de la naturaleza monstruosa de la diversidad (Fig. 7) en el soberano. Antecedente que no solo está oculto, como indican Kristiansson y Tralau (2013), sino insinuado en el frontispicio —la parte inferior no expuesta de forma explícita (Fig. 5)— de donde surge la necesidad de dar cuenta de la lógica de la *presencia/ausencia* de la representación: la parte superior re-presenta la ausencia de su fundamento (Fig. 1).

La consolidación de este desplazamiento proteico posibilita una nueva imagen que expresaría parte del problema político de la teoría política hobbessiana (Strauss, 1953/2014, pp. 232-235; Limongi, 2013; Field, 2020, pp. 135-138). Problema expresado como la presencia de múltiples cuerpos, alianzas y facciones, a partir de las cuales es necesario consolidar una voluntad unitaria. Esto es expresado por Hobbes en la conformación de una *potentia/potestas* soberana, cuya tarea implica no solo la producción del miedo, sino la generación de una unidad de gobierno: una *summa potestas* (*i. e.*, poder soberano). De no cumplirse tal generación o *causa integra, confoederatio* de diversa índole (*i. e.*, alianzas o facciones, la multiplicidad de cuerpos que se vinculan de forma conflictiva con la *potestas*), llevarían a la disolución al cuerpo político (Fig. 7).

Figura 7
Tot Sententia



Nota. Captura de facsímil perteneciente al Emblema 74, Centuria I. Tomado de "Emblemas Morales," por S. de Covarrubias Orozco, 1610. Imagen bajo Licencia Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0). <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000108144&page=1>

Anteriormente señalamos cómo una *impostorum confoederatio* (i. e., confederación de engañadores) buscan regular y producir el miedo a partir del uso político de una *imagen material* (i. e., adoración e idolatría). A continuación, expongo los antecedentes iconográficos sobre los que sustento esta lectura.

Skinner (2008/2010, p. 26) ya ha establecido la influencia de los libros de emblemas, los frontispicios generados entre el siglo XVI y XVII, junto a la importancia de la iconología en sus frontispicios. De forma similar, Bredekamp (2007) ha expuesto las estrategias visuales usadas por el autor inglés. Mi intención, como he comprobado hasta ahora, es demostrar la influencia de los *Emblemas morales* de Sebastián de Covarrubias (1610) (Fig. 7). En esta obra se expone el problema político de las facciones, del ayuntamiento, las juntas de sabios y los cabildos eclesiásticos, los cuales no hacen sino conformar un monstruo de múltiples cabezas, “Horredo monstruo, bestia prodigiosa, / es la comunidad, y ayuntamiento, / de la barbara gente reboltosa, / sin orden, sin razón, ni entendimiento” (de Covarrubias, 1610, emblema 74, centuria I).

El problema político de las facciones que interesa a Hobbes también se manifiesta en la multiplicidad de opiniones con respecto a un *summum bonum*, pues de diversas opiniones se generan un sinfín de juicios. Aspecto también expresado en la cita del emblema *tot sententiae*, el cual hace referencia al *locus* latino *quot capita, tot sensus, quot homines, tot sententiae* (a cuantas cabezas, tantos discernimientos; a cuantos hombres, tantos juicios). La proliferación de juicios—propiciada por grupos eclesiásticos o por facciones republicanas o de cualquier índole (1651/2019, Lev., X, pp. 82-93)—no es otra que la imagen de la multitud representada por una Hidra (Fig. 7) o serpiente de muchas cabezas.

La hidra de Sebastián de Covarrubias sería análoga a la *multitud* hobbesiana. Un cuerpo monstruoso compuesto por sujetos guiados por juicios propios y apetitos particulares—sin contar la insistencia, en ambas propuestas, sobre el problema de las juntas, los cabildos y la imposibilidad de formar un juicio o voluntad unitarias—. De esta forma, aquella figura hídrica y serpentina se desplaza, en términos iconográficos, a la figura de aquellos que ostentan el gobierno del poder soberano (Fig. 5). Un gobierno representado con el cuerpo femenino de una Escila y cuyas partes inferiores están compuestas por perros. En este caso, la disposición del cuerpo en el emblema suscita la imagen del cuerpo soberano del *Leviatán*. Parte de los versos del emblema indican: “Ay muchos juezes buenos, y aprovados/Sin pasión, ni malicia justicieros /empero sus ministros depravados, Como hambrientos lobos carnizeros” (de Covarru-

bias, 1610, emblema 41, centuria III). De lo cual se deriva que la imagen de aquel que gobierna se compone de una naturaleza dual: “De medio cuerpo arriba es la justicia/ una Scyla, y del resto, es avaricia” (de Covarrubias, 1610, centuria III, emblema 41). La parte superior del Leviatán es, precisamente, la justicia en cabeza del soberano. Toda la parte inferior del cuerpo está compuesta por las causas que llevan a la disolución y la guerra.

En este caso, además, la convergencia entre de Covarrubias y Hobbes se da en la imagen, pues surge una insólita relación entre el cuerpo de la *Scyla* (Fig. 5) y la imagen del soberano en el frontispicio (Fig. 1). Aunque, por otro lado, también se destaca que la parte inferior del cuerpo —aquella que está oculta en el frontispicio— representa todo aquello que se separa de la justicia: la corrupción del cuerpo político (*i. e.*, facciones o alianzas).

Ahora, como indica Hobbes, la importancia de distinguir entre el estado de naturaleza y el orden civil —o sea, entre la justicia y los conflictos propiciados por la avaricia de las *impostorum confoederatio*— radica en la consolidación de una figura unitaria:

Una multitud de hombres se vuelve *una* persona cuando es representada por un hombre o una persona, de manera que sus actos sean hechos con el consentimiento de cada miembro de esa multitud en particular. Pues es la *unidad* del representante, no la *unidad* de los representados, la que hace a la persona *una*. Y es el representante quien sostiene a la persona y sólo a ella: y no hay otra manera de entender la *unidad* en las multitudes. (1651/2019, *Lev.*, XVI-13, p. 156)

Tal *unidad* en las multitudes me guía hacia la descripción del último emblema: la imagen del monstruo biforme de Alciato. Si es cierto que ocurre este desplazamiento proteico (desplazamiento descrito como un movimiento metodológico y conceptual en el que una imagen política se superpone o yuxtapone a otras), encuentro que la imagen del emblema de Sebastián de Covarrubias (Fig. 7) se superpone al de Andrea Alciato (Fig. 6) para brindar inspiración a la imagen del gigante soberano del frontispicio del Leviatán de Hobbes.

En síntesis, teniendo presente el desplazamiento proteico descrito, se podría formular la siguiente hipótesis: aquello que se oculta detrás de las colinas —partes inferiores que mantienen en pie al soberano, y que aun así

permanecen ausentes u ocultas en la imagen— no es otra cosa que la hidra de la multitud, de las facciones y del conflicto. Aquello que mantiene en pie al soberano, y que por esto mismo se oculta, no es más que el monstruoso conflicto de las multitudes.

Señalo, entonces, que la imagen de la hidra de de Covarrubias se sobrepone a aquella del monstruo biforme de Alciato; monstruo que no es ni hombre ni bestia. En analogía con Cécrope —rey con cuerpo biforme, imagen con la que el filósofo inglés tuvo contacto— el soberano hobbesiano presenta una naturaleza en la que convergen el monstruo de lo multitudinario y la unidad del pueblo. Esta superposición de imágenes, o convergencia de íconos para erigir la imagen moderna del *Leviatán*, indicaría que el cuerpo de hidra o serpentina está oculto tras las colinas del frontispicio.

Ahora bien, considero que lo relevante no está en señalar el tipo de monstruo —no hay que perder de vista que, de forma curiosa, *Draco*, *draconis*, puede ser dragón o serpiente o una enorme creatura marina— sino en el desplazamiento de la imagen de la hidra, de la imagen de las alianzas y juntas de gobierno facciosas, todas reunidas, en aquella de la multitud; y con ello, en el ocultamiento de la fuerza y potencia de lo diverso en la consolidación del poder soberano. En otras palabras, los *ayuntamientos*, *juntas de sabios* y *cabildos eclesiásticos* de de Covarrubias (*i. e.*, problema político hobbesiano de las facciones) mutan de la hidra al monstruo biforme de Alciato. A partir de sendas imágenes llego al ocultamiento del conflicto constitutivo del cuerpo soberano, las extremidades inferiores que se ocultan en el frontispicio representan la ausencia del monstruo de la multitud.

La superposición de las imágenes, sumada a los conceptos encontrados en los epígrafes y descripciones de las mismas, me permitiría pensar la intención metodológica y la operación política de Hobbes. Mientras la imagen de la multitud se oculta y aquella del pueblo no desaparece en el frontispicio, surge la lógica moderna de la representación: la represión de un cuerpo *indómito* que no desaparece y que, a pesar de su monstruosidad, no puede ser extir-

pado del cuerpo político. Insisto en que la *ausencia* de la multitud no implica su aniquilación o su desaparición, por el contrario, delata la lógica de *presencia/ausencia* que da fundamento y base al poder soberano.

Anteriormente señalé que, en las lecturas de Brandt (1982), Kristiansson y Tralau (2013) y Agamben (2003/2017), la parte inferior y ausente del cuerpo soberano (en términos icónicos, pero también en términos políticos) busca ser representada por una bestia acuática —en ocasiones una hidra, en otras, un dragón, o quizás un gran animal marino—. No obstante, suele descuidarse que el problema político en Hobbes es aquel de la diversidad y la multiplicidad que se encarnan en la unidad del poder soberano. Sin desmeritar las lecturas teológico-políticas (cuyas premisas y conclusiones se encuentran sólidamente formuladas), ni las lecturas teratológicas (sobre las cuales me apoyo para reformular su idea del cuerpo político que encarna tal imagen monstruosa), deseo señalar que el cuerpo del soberano no puede desprenderse de la multitud. Tal representación implicaría que la multitud no se disuelve ni desaparece, por el contrario, es aquella parte la que se busca ocultar o hacer ausente mediante la represión, a pesar de que ella misma se haga presente en sus extremidades superiores.

Breves notas en torno a la democracia en Thomas Hobbes

Si, en efecto, el cuerpo *indómito*, del cual no se puede separar la autoridad soberana, implica el juego de *presencia/ausencia* de la *repraesentatio*, considero necesario evaluar el sentido y significación de lo democrático en la obra del pensador inglés. Esta cuestión no se limita a la teoría del régimen de gobierno ni, por supuesto, a la defensa que Hobbes realiza de la monarquía. No pienso discutir la superioridad normativa del régimen político de la monarquía del filósofo inglés. No obstante, sí deseo problematizar la imagen y función de lo democrático. No está de más dejarnos sorprender ante la hipótesis de la democracia originaria (Matheron, 1997). En palabras de Hobbes (1640/1928):

The first in order of time of these three sorts is democracy, and it must be so of necessity, because an aristocracy and a monarchy, require nomination of persons agreed upon; which agreement, in a great multitude of men must consist in the consent of the major part; and where the votes of the major part involve the votes of the rest, there is actually a democracy [énfasis añadido]. (EL, II-II, 1, p. 92)

[El primero en orden de tiempo de estos tres géneros es la democracia, y debe ser así por necesidad, porque una aristocracia y una monarquía, requieren nombramiento de personas que generan convenio cuyo acuerdo, en una gran multitud de hombres debe consistir en el consentimiento de la mayor parte; y donde los votos de la mayor parte implican los votos del resto, hay realmente una democracia.]

En contra de una primera intuición, podríamos hablar de un consenso general al interior de los estudios hobbesianos sobre la relevancia conceptual de la democracia en la teoría política del filósofo inglés. Empero, las interpretaciones suelen tener propósitos diversos y pueden categorizarse de la siguiente manera: aquellas que proponen un desarrollo histórico y/o contextual (Matheron, 1997; Tuck, 2016); aquellas que se inclinan hacia una propuesta de democracia radical subrayando y deduciendo consecuencias disímiles (Martel, 2007; Field, 2020); y aquellas que insisten en la función simbólica en la composición de cuerpos colectivos (Limongi, 2009; Fernández Peychaux, 2018a, 2018b).

Debo resaltar que Hobbes (1640/1928) erigió su teoría sobre los regímenes de gobierno basándose en el régimen democrático: la democracia es el origen y condición de cualquier posibilidad del poder supremo (EL, II-II, 1, p. 92). Tal movimiento es exactamente el mismo tanto en *The Elements of Law, Natural & Politic* (II-II, 2, pp. 92-93) como en *De Cive*: “Los que se reúnen para formar un Estado, casi por el mero hecho de reunirse, son una democracia. Porque por el hecho de haberse reunido voluntariamente, se entiende que quedan obligados a lo que determine el acuerdo de la mayoría” (DciV., 1642/1993, VII, 5, p. 71). La convergencia de las múltiples voluntades en una asamblea (Tuck, 2016), determinada por el encuentro espacial y temporal de los ciudadanos, configurará un *poder supremo* (i. e., *summum imperium*). Como mostré en el anterior apartado, esta lógica de *presencia/ausencia* es también la premisa argumentativa que sostiene la imagen del frontispicio (Fig. 1).

No obstante, si bien puedo afirmar que Hobbes en el *De Cive* postula un momento democrático —la fuente de legitimidad de todos los regímenes de gobierno, lo que implicaría que hasta la monarquía absoluta mantendría un momento democrático—, acto seguido el filósofo inglés afirma: “El *pueblo* no conserva el *poder supremo* si no determina y publica un día y un lugar, fijos en los que puedan reunirse los que así lo deseen” (Dciv., 1642/1993, VII, 5, p. 73). Ante lo cual vale la pena insistir sobre el *Leviatán*: ¿la producción de una imagen multitudinaria podría consolidar un momento democrático que iría más allá de la determinación espacial y temporal?

Ante la hesitación provocada por la función de la imagen de lo multitudinario y su vínculo con el régimen democrático, se podría responder lo siguiente: o bien es cierto que la multitud es un cuerpo que se disuelve una vez se consolida a la persona soberana, o bien la multitud es un cuerpo conflictivo que fundamenta el movimiento del cuerpo político que lo lleva a su disolución; o ambas posibilidades son válidas, pero en momentos disímiles.

En la actualidad del debate de los estudios hobbesianos encuentro que filósofas como María Isabel Limongi (2009) formulan una postura hermenéutica heterodoxa en torno al filósofo inglés, con el fin de formular premisas que permitan entender las democracias contemporáneas ampliando el horizonte interpretativo de la temprana modernidad —investigadoras que proponen como clave de lectura un Hobbes radical, materialista y subversivo que va más allá del régimen monárquico absolutista y de la antropología negativa (Frost, 2008, 2010/2016; Lloyd, 2009; Sreedhar, 2010)—. Comprender, por ejemplo, la función de la teoría de las pasiones y su vínculo con la noción de poder permite comprender la amenaza de movimientos populistas de derecha. Más al momento de comprender las derivas modernas en nuestras democracias contemporáneas, como lo advierte Rosales (2020), al momento de abordar “el doble horizonte de estupidez” que se cierne en el campo social entre una “servidumbre voluntaria y una ¿hegemonía involuntaria?” (p. 66). En el supuesto caso en que el cuerpo soberano no pueda desprenderse de aquel de la multitud, lanzándonos a la disyuntiva entre *servidumbre voluntaria* o *hegemonía involuntaria*, emerge una duda clave: ¿cuáles serían las implicaciones

políticas de la representación de un cuerpo indómito que no se disuelve ni desaparece, y que a pesar de buscar ocultarse o reprimirse, se expresa en el poder soberano?

Una nota sobre la dinámica social de las relaciones de poder

Para esbozar una respuesta, es necesario resaltar la interpretación del concepto de *poder* adelantada por Limongi (2013) en términos de una *dinámica social de las relaciones de poder*. Con esta *dinámica* la autora explica el carácter relacional que subyace a los modos de composición del poder: los cuerpos se tejen en un vínculo entre el *poder jurídico* (*potestas*) y un *poder natural*, característico del cuerpo como tal (*potentia*).

Como tal, al estar basadas en signos, opiniones y formas de reconocimiento entre los hombres, las relaciones de poder implican “uma dinâmica de concentração de poder nas mãos de alguns indivíduos ou grupo de indivíduos [una dinámica de concentración del poder en manos de unos pocos individuos o grupos de individuos]” (Limongi, 2009, p. 116). Estos modos de composición de poder se establecen de tres maneras: el poder estatal por adquisición (1640/1928, EL, I-XIX, 11; EL, II-III, 2; 1642/1993, DCiv., VIII, 1; 1651/2019, Lev., XX), el poder estatal por institución y aquella forma de poder que caracteriza a la multitud (1642/1993, DCiv., VI, 1; 1651/2019, Lev., XVII). Esta última forma de poder no es política puesto que, explica Limongi (2009, p. 105), no hay unidad ni sumisión de la voluntad. No obstante, la relevancia de esta particular forma de composición de poder es su capacidad, en tanto cuerpo colectivo, de generar vínculos y lazos sociales que componen una fuerza que no depende del Estado. Tal capacidad es descrita, según Limongi (2009), a partir del capítulo X del *Leviatán* en términos de *cooptación* como una dinámica social diferente a la generación de poder estatal:

É apenas na medida em que um poder é reconhecido pelos outros que ele se torna efetivamente poder, pois só assim, no interior de um contexto social, o poder reúne forças e “cresce à medida que progride”. Não é por acaso, portanto, que Hobbes diga que, neste ponto, a natureza do poder é idêntica à da fama: é a mesma lógica, centrada sobre a reputação e o seu poder de *cooptação*, que faz que a fama e o poder progridam. (Limongi, 2009, p. 108)

[Solo en la medida en que un poder es reconocido por otros, se convierte efectivamente en poder, porque solo entonces, dentro de un contexto social, el poder cobra fuerza y “crece a medida que avanza”. No es casual, pues, que Hobbes diga que, en este punto, la naturaleza del poder es idéntica a la de la fama: es la misma lógica, centrada en la reputación y su poder de *cooptación*, la que hace que la fama y el poder progresen.]

En este sentido, indica Limongi, el signo del poder (junto a otras nociones tales como el valor o la honra) se establece como una cualidad relacional en la que un individuo o un grupo de ellos genera una cooptación de poder *ajena* a la composición de poder estatal. En síntesis, *la dinámica social de las relaciones de poder* permite identificar grupos multitudinarios que consolidan formas de poder que podrían competir con el poder estatal. Tal lectura, como podrá comprenderse, desborda y excede la comprensión tradicional de poder absoluto en Thomas Hobbes.

Es imperativo mencionar que la relevancia de la lectura de Limongi —en relación al debate especializado del norte global con Martel (2007), Tuck (2016) y Field (2020)— radica en su comprensión sobre la cualidad relacional del poder hobbesiano: tan solo una postura materialista y relacional del poder da cuenta de la subversión democrática que está operando en el fundamento de la teoría política hobbesiana (Fernández Psychaux y Mattei Pawliw, 2023). La distinción entre el poder como *potestas* y el poder como *potentia* permite, de esta forma, exceder el paradigma hermenéutico jurídico y pensar las implicaciones de una propuesta materialista basada en la naturaleza pasional del cuerpo y de la materia activa que compone el ejercicio de gobierno: la presencia de cuerpos que no pueden ser excluidos, y cuya exclusión implica la emergencia de lógicas de guerra que el *Leviatán* debe enfrentar.

Mientras la *potestas* hace referencia al sumo poder soberano encarnado en el Estado (*i. e.*, poder jurídico), la *potentia* hace referencia a la convergencia de múltiples cuerpos que posibilitan un poder físico (*i. e.*, la producción de un efecto en la naturaleza entre cuerpos que funcionan como causas parciales). Mientras las multitudes conservan una forma de poder, aunque sea *no jurídico* (o carente de institucionalización de acciones), como por ejemplo una muchedumbre que se manifiesta sin tener por ello legitimidad para crear la

ley, portan en sí mismas la potencia de crear efectos al interior del Estado. En otras palabras, las multitudes pueden afectar el lazo de soberanía y, en efecto, podrían llegar a generar una nueva forma de *potestas*. De esta forma, la *potentia* (potencia) es el poder físico que tienen los cuerpos de producir efectos unos sobre otros; mientras la *potestas* (poder soberano) no es más que el poder jurídico a partir del cual se emanan los efectos jurídicos como la justicia, la legitimidad y, por supuesto, la representatividad política.

En consecuencia, el aporte fundamental de María Isabel Limongi es proponer que *la dinámica social del poder* permite la consolidación de cuerpos multitudinarios capaces de generar lógicas de potencia frente al poder soberano: no estamos a merced de un soberano, pues tenemos la capacidad de generar movimientos de resistencia. La propuesta de Limongi me permite pensar que la lógica de *ausencia/presencia* excede la representatividad democrática del voto e invita a pensar en las condiciones en las cuales el poder es ejercido y constituido. Así mismo, expone con mayor profundidad la lectura hobbesiana en torno al poder: la soberanía no es exclusivamente la acción de erigir el Estado mediante una transferencia de derecho, sino, con mayor gravedad, proponer una forma de comprensión del vínculo entre múltiples *potentiaes* (potencias) y la unidad de una *potestas* (poder soberano): el problema político de generar formas de gobierno que se transforman a lo largo del tiempo.

De allí que el problema político no se reduzca a pensar en un poder omnívoro o vertical (no olvidemos que en Hobbes no hay una renuncia al derecho de resistencia, como nos indica susanne Sreedhar, 2010). Por el contrario, la articulación entre estas dos dimensiones del poder obliga a pensar cómo

esses direitos determinam que cabe ao soberano o di-reito irrestrito a determinados meios de governo, sem os quais ele não se constitui como potestas soberana. O Estado implica, assim, um direito de governo, depreendido do contrato. Mas no que reside esse direito? *Tratase do direito de fazer certo uso da potentia do Estado, que se exerce no plano físico ou fisiológico do controle das paixões, da formação das opiniões e da determinação material da vontade, como no caso da punição, entendida enquanto um ato de governo. Tratase do direito de usar da potentia para produzir nos súditos efeitos não jurídicos* [énfasis añadido]. (Limongi, 2013, p. 161)

[los derechos determinan que *el soberano tiene derecho irrestricto a ciertos medios de gobierno, sin los cuales no se constituye como potestad soberana*. El Estado implica así un derecho de gobierno, deducido del contrato. Pero, ¿dónde reside este derecho? *Es el derecho a hacer un uso determinado de la potencia del Estado, que se ejerce en el plano físico o fisiológico de control de las pasiones, formación de opiniones y determinación material de la voluntad*, como en el caso de la pena, entendida como acto de gobierno. *Se trata del derecho a usar la potencia para producir efectos no jurídicos sobre los sujetos.*]

Esta producción de efectos no jurídicos implica una necesidad de gobierno fundamental: toda *potentia* debe estar alineada con una única *potestas* soberana. De lo contrario, surgiría la guerra y la posible disolución del cuerpo político. La aniquilación o exclusión del cuerpo *indómito* no resuelve el problema, tan solo oculta la naturaleza política de la representación.

Una nota sobre el par conceptual Multitud/Pueblo

La propuesta de una lectura hobbesiana de la democracia podría enunciarse en tres breves ideas: (1) la convergencia de múltiples cuerpos puede generar una lógica de poder conceptualizado como múltiples *potentiae* (potencias); (2) tan solo a partir de la unicidad de esta multiplicidad, en la voluntad soberana, podría generarse una *summa potestas* (poder soberano); por ello, (3) toda *potentia* debe sostener a la *potestas*. Ante un escenario distinto, el conflicto, la guerra y, por tanto, la disolución del Estado, serán inevitables. La elisión o el intento de eludir la naturaleza de este cuerpo indómito implicaría un escenario de conflicto. Esta es la razón por la cual se suele hablar de la disolución de la multitud:

Para Hobbes, el *pueblo* es estrictamente pueblo del Estado y la *multitud* aquello que el Estado al no reconocer como propio rechaza —interna y también externamente cuando se considera amenazado— y persigue como cuerpo extraño y hostil. Pero la categoría de multitud posee un significado político —aunque sea declarada lo no-político por antonomasia— que excede su connotación matemática (los muchos, los múltiples) e incluso puede contradecirla: uno o dos individuos actuando fuera del reconocimiento estatal son *multitud*. (Rosales, 2014, p. 160)

La propuesta de Marcela Rosales es resaltar, con precisión, los problemas de exclusión entre la figura hegemónica del *Pueblo* (cuyo correlato de poder sería la *potestas*) y la figura de los cuerpos excluidos (el cuerpo *indómito* y *oculto* en el frontispicio, cuyo correlato de poder es la *potentia*). Para ello resalta que en toda la historia de las ideas políticas de occidente ha surgido una lógica de oposición en la construcción de la civilidad: una mutua exclusión, como dice Rosales (2014), que se muestra irresoluble por vías pacíficas. Para el caso de la *multitud* y el *pueblo*, la autora señala las cuatro acepciones de este primer concepto en términos de simetría y asimetría. Con riesgos de simplificar el sólido y riguroso argumento (con el que la autora comprueba los vínculos de la multitud con el pueblo no son de manera alguna simplemente negativos, puesto que este último no se define sin su contrario asimétrico, la noción anárquica de la multitud) debo resaltar que para Rosales (2014):

el pueblo no precede a la *multitud*, [puesto que] esta nace con él, es su opuesto indisociable. Serán *multitud*, entonces, todos aquellos a quienes el Estado no reconozca status de súbdito, esto es, les niegue reconocimiento jurídico. Con esto basta para ser calificada como elemento hostil pues lo determinante es el criterio objetivo, vale decir, la exclusión jurídica que asume la forma de exclusión jurídico-económica. (p. 169)

En términos conceptuales, la *multitud* representa el cuerpo *indómito*: un opuesto indisociable y que es, de alguna manera, el fundamento y base del cuerpo soberano. Aunque, en virtud de la lógica de *presencia/ausencia*, este cuerpo *indómito* es, en muchos casos, oculto por la *potestas*. La cuestión, siguiendo el argumento de Rosales, es que el vínculo entre este cuerpo *indómito* implica lógicas de exclusión frente al Estado:

Hay un rostro *natural*, sin máscara, de la multitud rebelde y hostil al Estado que lo repudia y desconoce públicamente, y un rostro *artificial*, enmascarado, potencialmente hostil, el de las personas naturales detrás de las personas jurídicas de los súbditos (ciudadanos). (2014, p. 175)

Si el primero de estos rostros ha de ser eliminado por el Estado, el segundo es más complejo.

La artificialidad de la multitud es su *potencialidad hostil* cuya *potentia* radica en la *pretensión de derecho*: todo movimiento democrático es el conflicto, al interior de las instituciones, por el reconocimiento de aquella parte no incluida. Este aspecto, como he resaltado, no es rechazado por Hobbes. Por el contrario, el autor inglés insiste en problematizar su noción de poder como una herramienta conceptual para poder determinar qué movimiento colectivo tiene legitimidad institucional, sin que por ello se agote el problema político: siempre habrá un cuerpo indómito que busque reclamar la legitimidad de sostener la espada y el báculo. La pregunta política por excelencia sería ¿cómo determinar la legitimidad representativa de tal grupo? En síntesis: “El pueblo es *lo que no es multitud*, pero la paradoja estriba en que, en sí mismo, *no es otra cosa que la multitud*. La negación le es intrínseca, es parte de su misma condición artificial” (Rosales, 2014, p. 175).

Conclusiones: Hobbes entre la *Necroscópica* y las *Potentiae* del cuerpo indómito

La celebérrima expresión *bellum omnium contra omnes* no solo sintetiza la descripción del estado de naturaleza, también expresa el problema ético-político en Hobbes: múltiples cuerpos con múltiples deseos, incapaces todos de establecer un lenguaje o valor moral en común, se ven inmersos en una lucha. De allí que el relato general en la teoría política y la filosofía moral consista en la visión contractualista hobbesiana de un cuerpo *multitudinario* que ceda, transfiera o renuncie a sus derechos al soberano, y con ello logre alcanzar la paz y la seguridad.

En el presente trabajo demostré que, en términos iconológicos, junto al uso político de la imagen, la *multitud* —la convergencia materialista de múltiples cuerpos— no desaparece. Por el contrario, este cuerpo *indómito* se oculta y reprime en la parte inferior del frontispicio. Esto no es un simple detalle iconológico o semiótico. Expone de forma diferente el problema conceptual de algunas distinciones fundamentales para el sistema filosófico hobbesiano, como las distinciones entre *potentiae* y *potestas* o entre *multitud* y *pueblo*.

La relevancia de poner a consideración la función del régimen democrático en Hobbes radica en una lectura que destaca la potencia de los cuerpos al momento de intervenir en las lógicas de *inclusión/exclusión* que propone el Estado moderno. Hobbes no es un adalid de las revoluciones, pero me permite enfatizar que en las lógicas de *ausencia/presencia* de la imagen soberana subyacen lógicas democráticas: la construcción colectiva de nuevas formas de poder, configuraciones no patentes o anticipadas de *potentiae*.

No obstante, de esta lectura emana un riesgo sobre el que advierte Rosales (2020): “El riesgo de imitar al amo y jugar con sus reglas (...) es siempre deslizarse hacia un nuevo cierre del nosotros excluyendo a nuevos ‘otros’” (p. 66). La imagen democrática en Hobbes es, entonces, la tarea de construir un pueblo que no aniquile ni oculte su cuerpo *indómito*. A pesar de que la exclusión pueda ser necesaria (¿Quién podría estar en contra de excluir las ideas fascistas del campo democrático?), la advertencia es útil.

Entre las múltiples *potentiae* que pueden construir al Estado se gestan fuerzas que pueden aniquilar el movimiento vivo de los cuerpos. Estamos entre una necroscópica (luchar por una inclusión estatal hablando el lenguaje del amo y usando las herramientas de dominación para, con o sin intención, someter o excluir a otros) y una lógica emancipadora, un movimiento que vincule las *potentiae* y la *potestas* en una imagen democrática. Por lo pronto, dejo sentado que Thomas Hobbes es un capítulo en la temprana modernidad que aún brinda respuestas sobre estas lógicas democráticas.

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

- Agamben, G. (2017). *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer II* (F. Costa & I. Costa, Trans.). Adriana Hidalgo editora. (Obra original publicada en 2003)
- Brandt, R. (1982). Das Titelblatt des Leviathan und Goyas El Gigante [El frontispicio del Leviatán y El gigante de Goya]. En U. Bernmbach & K-M. Kodalle (Eds.), *Furcht und Freiheit. LEVIATHAN- Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes* (pp. 203-231). Westdeutscher Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-94334-7>
- Bredenkamp, H. (2003). *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes: Le Léviathan, archétype de l'État moderne: Illustrations des oeuvres et portraits* [Estrategias visuales de Thomas Hobbes: El Leviatán, arquetipo del Estado moderno: Ilustraciones de obras y retratos]. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Bredenkamp, H. (2007). Thomas Hobbes's Visual Strategies [Estrategias visuales de Thomas Hobbes]. In P. Springborg (Ed.), *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan* [El libro de Cambridge sobre el Leviatán de Hobbes] (pp. 29-60). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521836670.002>
- Brito Vieira, M. (2009). *The Elements of Representation in Hobbes: Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State* [Los elementos de representación en Hobbes: Estética, Teatro, Derecho y Teología en la Construcción de la Teoría del Estado de Hobbes]. Brill.
- Cardoso dos Santos, A. G. (2021, dezembro). *O dilema da escolástica: A crítica hobbesiana à teoria escolástica e à fundamentação do poder papal no frontispício do Leviatã* [El dilema de la escolástica: la crítica hobbesiana de la teoría escolástica y la justificación del poder papal en el frontispicio del Leviatán] [Ponencia]. VII Congresso Internacional Hobbes.

- Champion, J. (2010). Decoding the Leviathan: Doing the History of Ideas through Images, 1651-1714 [Descodificar el Leviatán: La historia de las ideas a través de las imágenes, 1651-1714]. En M. Hunter (Ed.), *Printed Images in Early Modern Britain: Essays in Interpretation* [Las imágenes impresas en la Gran Bretaña de principios de la Edad Moderna: ensayos de interpretación] (pp. 255-275). Ashgate Publishing Limited.
- Fernández Psychaux, D. A. (2018a). El materialismo de Hobbes. Prolegómenos para una figuración americana de la soberanía. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades*, 20(39), 535-557. https://institucional.us.es/revistas/Araucaria/39_2018/Fernandez%20Psychaux.pdf
- Fernández Psychaux, D. A. (2018b). The Multitude in the Mirror: Hobbes on Power, Rhetoric, and Materialism [La multitud en el espejo: Hobbes sobre el poder, la retórica y el materialismo]. *Theory & Event*, 21(3), 652-672.
- Fernández Psychaux, D. A. (2018c). Un campanario que sostenga el cielo. En C. Abdo Férrez, D. Fernández Psychaux & G. Rodríguez Rial (Comps.), *Hobbes, el hereje: teología, política y materialismo* (pp. 37-60). Eudeba.
- Fernández Psychaux, D. A., & Mattei Pawliw, E. (2023). Niccolò Machiavelli and Thomas Hobbes: resistance between desires and movement [Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes: resistencia entre deseos y movimiento]. *ESSAIS Revue interdisciplinaire d' Humanités*, 19, 1-20. <https://doi.org/10.4000/essais.12341>
- Field, S. (2014). Hobbes and the Question of Power [Hobbes y la cuestión del poder]. *Journal of the History of Philosophy*, 52(1), 61-85. <https://doi.org/10.1353/hph.2014.0010>
- Field, S. (2020). *Potentia: Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics* [Potentia: Hobbes y Spinoza sobre el poder y la política popular]. Oxford University Press.

- Frost, S. (2008). *Lessons from a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics* [Lecciones de un pensador materialista: Reflexiones hobbesianas sobre ética y política]. Stanford University Press.
- Frost, S. (2016). El miedo y la ilusión de la autonomía (J. A. Fernández Manzano & G. Castel de Lucas, Trads.). *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 5(9), 175-200. <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/76989> (Obra original publicada en 2010)
- Ginzburg, C. (2018). *Miedo, reverencia, terror: cinco ensayos de iconografía política* (C. Aguirre Rojas, Trad.). Prohistoria Ediciones & Contrahistorias. (Obra original publicada en 2015)
- González García, J. M. (1998). *Metáforas del poder*. Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (1840). The Answer of Mr. Hobbes to Sir William Davenant's Preface before "Gondibert" [Respuesta de Thomas Hobbes al Prefacio del poema *Gondibert* de Sir William Davenant]. En S. W. Molesworth Barth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (pp. 442-460). (Obra original publicada en 1651)
- Hobbes, T. (1928). *The Elements of Law, Natural and Politic* [Los elementos del derecho natural y político] (F. Tönnies, Ed.). Cambridge The University Press. (Obra original publicada en 1640)
- Hobbes, T. (1973). *Critique du De mundo de Thomas White* [Reseña de la obra *De mundo*, de Thomas White] (J. Jacquot & H. W. Jones, Eds.). Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hobbes, T. (2019). *Leviatán* (C. Balzi, Trad.). Colihue Clásica. (Obra original publicada en 1651)
- Hobbes, T. (1993). *El ciudadano* (J. Rodríguez Feo, Ed.). C.S.I.C y Debate. (Obra original publicada en 1642)
- Jakonen, M. (2013). *Multitude in Motion: Re-readings on the Political Philosophy of Thomas Hobbes* [Multitud en movimiento: relecturas de la filosofía política de Thomas Hobbes] [Disertación doctoral, University of

Jyväskylä]. Jyväskylän yliopiston julkaisuarkisto. https://jyx.jyu.fi/bitstream/handle/123456789/41204/978-951-39-5164-1_vaitos27042013.pdf?sequence=1

- Kristiansson, M., & Tralau, J. (2013). Hobbes's hidden monster: A new interpretation of the frontispiece of *Leviathan* [El monstruo oculto de Hobbes: Una nueva interpretación del frontispicio del *Leviatán*]. *European Journal of Political Theory*, 13(3). <https://doi.org/10.1177/1474885113491954>
- Limongi, M. I. (2009). *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes* [El hombre excéntrico: pasiones y virtudes en Thomas Hobbes]. Edições Loyola.
- Limongi, M. I. (2013). *Potentia e potestas no Leviathan de Hobbes* [*Potentia y potestas en el Leviatán de Hobbes*]. *DoisPontos*., 10(1), 143-166. <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v10i1.32128>
- Lloyd, S. A. (2009). *Morality in the Philosophy of Thomas Hobbes: Cases in the Law of Nature* [La moral en la filosofía de Thomas Hobbes: Casos de Derecho de la Naturaleza]. Cambridge University Press.
- Malcolm, N. (2002). *Aspects of Hobbes* [Aspectos de Hobbes]. Oxford University Press.
- Martel, J. (2007). *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat* [Subvertir el *Leviatán*: La lectura de Thomas Hobbes como demócrata radical]. Columbia University Press.
- Matheron, A. (1997). The Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes [La función teórica de la democracia en Spinoza y Hobbes]. En W. Montag & T. Stolze (Eds.), *The New Spinoza (Theory Out of Bounds)* [El nuevo Spinoza (Teoría fuera de los límites)] (pp. 207-218). University of Minnesota PressMontag. https://www.mirovni-institut.si/wp-content/uploads/2017/04/Warren_Montag_Ted_Stolze_The_New_Spinoza_Theory_Out_Of_Bounds.pdf

- Pitkin, H. (1967). *The Concept of Representation* [El concepto de representación]. University of California Press.
- Ramírez Beltrán, J. A. (2021). Thomas Hobbes y el liberalismo político: una lectura sobre la noción de felicidad. *Ápeiron. Estudios de filosofía*, (14), 17-48.
- Ramírez Beltrán, J. A. (2022a). Imagen y democracia en Thomas Hobbes: Anotaciones sobre la teoría de la representación. En M. P. de Büren, S. Fernández Bouzo, E. Mattei Pawliw & F. Ramírez Llorens (Comps.), *Tiempos dislocados: investigadores en formación y producción en la era prepanidémica* (pp. 25-54). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO. <http://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/3269?download=3206>
- Ramírez Beltrán, J. A. (2022b). Efectos políticos de un alma material. Pasiones y razón en Isabel de Bohemia. *Bajo Palabra*, (29), 79-100. <https://doi.org/10.15366/bp2022.29.004>
- Rosales, M. (2014). *El par conceptual pueblo-multitud en la teoría política de Thomas Hobbes*. Universidad del Rosario.
- Rosales, M. (2020) *Spinoza y Hobbes. Entre retórica y necroscopia*. Ragif Ediciones.
- Schmitt, C. (1990). *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes* (J. Conde, Trad.). Editorial Struhart & Cía. (Obra original publicada en 1938)
- Springborg, P. (1995). Hobbes's biblical beasts: Leviathan and Behemoth [Las bestias bíblicas de Hobbes: Leviatán y Behemoth]. *Political Theory*, 23(2), 353-375.
- Sreedhar, S. (2010). *Hobbes on Resistance: Defying the Leviathan* [Hobbes sobre la Resistencia: Desafiar al Leviatán]. Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* [Razón y retórica en la filosofía de Hobbes]. Cambridge University Press.

- Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana* (J. Udi, Trad.). Universidad de Quilmes y Editorial Prometeo. (Obra original publicada en 2008)
- Skinner, Q. (2018). *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics* [Del humanismo a Hobbes: Estudios de Retórica y Política]. Cambridge University Press.
- Strauss, L. (2014). *Derecho natural e historia* (L. Nosseto, Trad.). Prometeo Libros. (Obra original publicada en 1953)
- Tralau, J. (2014). Deception, politics and aesthetics: The importance of Hobbes's concept of metaphor [Engaño, política y estética: La importancia del concepto de metáfora de Hobbes]. *Contemporary Political Theory*, 13 (2), 112-129.
- Tuck, R. (2006). Hobbes and Democracy [Hobbes y la democracia]. En A. Brett, J. Tully, & H. Hamilton-Bleakley (Eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought* [Repensar los fundamentos del pensamiento político moderno] (pp. 171-191). Cambridge University Press.
- Tuck, R. (2016). *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy* [El soberano dormido: la invención de la democracia moderna]. Cambridge University Press.

EL APOCALIPSIS, UN LIBRO DE RESISTENCIA SOCIAL: APORTES ÉTICOS Y MORALES^a

The Apocalypse, a book of social resistance: ethical and moral contributions

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4358>

Recibido: abril 6 de 2022. Aceptado: septiembre 16 de 2022. Publicado: febrero 1 de 2023

*Vladimir Merchán Jaimes**
*Guillermo León Herrera Gil***
*Elkin Alonso Gómez Salazar****

^a El presente artículo se deriva del proyecto de investigación "Biblia, Teología y Pastoral" (2020) de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente, y hace parte de la línea Biblia y Espiritualidad adscrita al grupo de investigación Humanitas de la misma universidad.

* Magíster en Exégesis Bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Doctorando en Teología Bíblica en la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de tiempo completo en la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Adscrito al grupo de investigación Humanitas de esta facultad. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0949-0208>. Correo electrónico: vmerchan@uco.edu.co.

** Magíster en Filosofía por la Universidad Pontificia Regina Apostolorum de Roma. Docente investigador en la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Coordinador del programa de Teología Virtual. Miembro del grupo de investigación Humanitas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5844-1026>. Correo electrónico: gherrera@uco.edu.co.

*** Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Docente de tiempo completo en la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Colombia. Miembro del grupo de investigación Humanitas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0203-520X>. Correo electrónico: egomez@uco.edu.co.

Resumen

El presente trabajo se propone rescatar la resistencia y la crítica al poder imperial romano del libro del Apocalipsis como una fuente fundamental para la teología moral cristiana, que lo convirtieron en un foco de luz que ilumina el camino de la conducta humana hacia un mundo mejor. Al mismo tiempo, ofrece pautas para la defensa de la vida en un entorno donde los totalitarismos políticos, económicos y religiosos atacan contra ella. Además, quiere destacar dicha resistencia y crítica como uno de los factores generadores, y por tanto centrales, de la teología del Apocalipsis. Para ello se utilizarán los principios metodológicos de la lectura contextual que parten de la convicción según la cual el texto es una expresión de las vivencias comunitarias del hagiógrafo y de su actitud ante las circunstancias sociales que lo provocaron. El libro busca afectar el entorno, pero este también configura el contenido de la obra escrita. En un segundo momento, con el método se indaga qué de ese momento histórico puede iluminar el presente del lector. En el caso del Apocalipsis, se elegirán los textos en los que el autor presente los temas y actores principales de la trama, a saber: el ser supremo sentado en el trono, el cordero y el mal —simbolizado específicamente en el tercer jinete—, ya que en ellos se juega el mensaje del libro, la soberanía divina que humaniza o la soberanía diabólica deshumanizante.

Palabras clave

Apocalipsis; Dignidad humana; Ética cristiana; Libertad; Poder; Resistencia social; Totalitarismo.

Abstract

The present work aims to rescue the resistance and criticism of the Roman imperial power of the book of Revelation as a fundamental source for Christian moral theology, becoming a focus of light that illuminates the path of human conduct towards a better world. At the same time, it offers guidelines for the defense of life in an environment where political, economic, and religious totalitarianism threaten it. Furthermore, it aims to highlight such resistance and criticism as one of the generating factors, and therefore central, of the theology of the Apocalypse. For this purpose, the methodological principles of contextual reading will be used, based on the conviction that the text is an expression of the hagiographer's community experiences and his attitude toward the social circumstances that provoked it. The book seeks to affect the environment, but this also shapes the content of the written work. In a second moment, the method seeks to investigate what of that historical moment can illuminate the reader's present. In the case of the Apocalypse, texts will be chosen where the author presents the main themes and actors of the plot, namely: the supreme being seated on the throne, the lamb, and evil, specifically symbolized in the third horseman, since the message of the book is at stake in them, the humanizing divine sovereignty or the dehumanizing diabolical sovereignty.

Keywords

Apocalypse; Christian ethics; Freedom; Human dignity; Power; Social resistance; Totalitarianism.

Introducción

La teología cristiana es tal porque “parte de la Revelación” (Schickendantz, 2004, p. 137). De tal manera que esta última debería configurar aquella, máxime cuando los temas de dichos textos originantes resultan significativos y pertinentes para la actualidad. En algunos periodos, la teología moral cristiana ha bebido más de fuentes filosóficas que bíblicas. Por otro lado, la modernidad y la posmodernidad la han acusado de “haberse centrado en temas irrelevantes” (Sendoya, 2004, p. 307) para la sociedad. Algunos líderes religiosos como el papa Francisco (2014) señalan el riesgo que “algunas cuestiones que forman parte de la enseñanza moral de la Iglesia queden fuera del contexto que les da sentido” (núm. 34). Este sentido depende de su conexión con el corazón del mensaje de Jesucristo. Añade este autor que “el problema mayor se produce cuando el mensaje que anunciamos aparece entonces identificado con esos aspectos secundarios” (Francisco, 2014, núm. 34). Parte de la renovación de la enseñanza moral cristiana pasa entonces por volver a sus fuentes. Tanto en los evangelios como en el Apocalipsis, “la Resistencia social como la gestión del poder” (González Higuera et al., 2011, p. 242) aparecen como temas centrales que la teología cristiana necesita recuperar si quiere ser fiel a su identidad y cumplir su misión profética en el mundo. Además, el imperialismo es una realidad que nace de lo más profundo del ser humano, y cuyas consecuencias e impacto en todos los ámbitos de la vida cristiana y social son decisivos, ya que el poder permea todas las relaciones humanas, sociales y religiosas. Incluso las relaciones del *sapiens* con la naturaleza y el cosmos. Algunas investigaciones han identificado la dimensión contracultural del último libro del canon, pero sigue quedando en la sombra la importancia que tiene en este el manejo de la autoridad como un problema en el que se juega gran parte de la salvación y la identidad cristiana.

El contexto social del Imperio romano

La exégesis contextual, según Guijarro (2017), ha logrado demostrar que “el entorno social puede influir y hasta configurar un texto bíblico, en cuanto puede provocar y producir una reflexión teológica” (p. 289). El Apocalipsis es un ejemplo privilegiado de ello. Brown (1997/2002) lo explica de la siguiente manera: “Los apocalipsis tienen como destinatarios la mayoría de las veces a los que viven en épocas de sufrimiento y persecución (...) momentos tan desesperados que a menudo son considerados como la corporeización del mal supremo” (p. 998). Brown señala tres grandes periodos históricos en los cuales la comunidad hebrea ha experimentado de una forma singular las consecuencias del poder inhumano, las cuales coinciden con las etapas en las que más se han producido textos apocalípticos: el exilio de Babilonia, las políticas imperialistas de Antíoco Epífanés IV y los dos primeros siglos del Imperio romano.

La comunidad que escribe el Apocalipsis se encuentra claramente en esta tercera, y con recuerdos muy cercanos y trágicos que condicionan todo su pensamiento (Arens & Díaz, 2000), como las guerras judías iniciadas en el 66 hasta el 72 d.C., con sus implicaciones: la destrucción del templo y el asedio a Jerusalén, eventos acaecidos en el año 70 d.C.

Adicionalmente, esta comunidad ha empezado a sufrir persecuciones locales por parte de las autoridades (Álvarez, 2017), y exclusiones sociales por no participar de algunas prácticas gubernamentales establecidas como el culto al emperador (Del Olmo, 2011). El peso del abuso del poder atenta contra sus vidas y hace que clamen como el pueblo en Egipto; por ello los capítulos 13 al 15 serán construidos con las claves de lectura del Éxodo. Sobre este particular, Casas (2020) afirma que,

en efecto, en 7,15 se dice que Dios, el que está sentado en el trono, “extenderá su tienda sobre ellos”, lo que denota el profundo significado de la fiesta de los tabernáculos, la celebración y realización de la *Shekinah*, la gloriosa presencia divina que establece su morada en medio del pueblo (evocando el encuentro entre Dios y Moisés en la “tienda del encuentro”). (p. 59)

Esta imagen del abuso de poder que arrasa con la vida humana por defender sus propios intereses ha quedado grabada en la memoria colectiva como la gran Babilonia; por ello, tanto el libro de Daniel como el del Apocalipsis seguirán usándola y sus destinatarios comprenderán su significado. El aparato romano no es un accidente histórico aislado, es la manifestación del mismo mal contra el cual ha luchado el pueblo hebreo desde su origen mismo antes del mar rojo, si bien en cada etapa se ha ido configurando con características específicas: el imperialismo.

El presente libro ha sufrido por lo menos cuatro grandes interpretaciones. En primer lugar, ha sido muy estimado por comunidades cristianas por razones equivocadas, como si este fuese un manual del fin del mundo. Estos grupos viven buscando señales y haciendo coincidir cualquier fenómeno social o cósmico con imágenes del Apocalipsis. Es una lectura trágica y sensacionalista que ha generado muchos adeptos y dividendos. La segunda ha sido una interpretación más espiritualista e individualista (Barco & Zambrano, 2018), aunque se le debe reconocer el mérito de rescatar, más que la tragedia del libro, su mensaje de esperanza. Si bien en la primera el simbolismo cósmico se violentaba al historizarlo ingenua y literalmente (no así el simbolismo político), en la segunda interpretación este queda esterilizado al ser desconectado de los procesos sociales, los cuales son el referente de dichos símbolos. Una tercera interpretación se ha dedicado al estudio de sus aspectos literarios y artísticos, como si de una pieza de museo para contemplar y admirar se tratase. Recientemente la lectura contextual está rescatando la centralidad del contenido social y político del texto, como por ejemplo el estudio de Carmen Bernabé (2010), quien en su libro *Así empezó el cristianismo*, tituló uno de sus capítulos como “El Apocalipsis: una teología política de la resistencia activa no violenta” (p. 363). Lo novedoso de esta autora es que no solo señala la denuncia del texto, sino que muestra la parte propositiva del mismo. Ella afirma que el último libro del canon plantea una “forma de organizar la convivencia política alternativa a la que vivían estas comunidades en la sociedad conformada por la ideología imperial” (p. 365). Bernabé identifica esta opción en el capítulo 21 del libro, de tal manera que, visto así, no sería solamente una realidad metafísica celestial, sino profundamente histórica en cuanto política y concreta. La escatología apocalíptica no es un consuelo para fracasados sino, en parte, la

continuidad con la forma política elegida en la sociedad. El término *la nueva Jerusalén* no es solo una metáfora poética, sino una manera de organizar la realidad humana. La continuidad entre el aquí y el más allá en la escatología cristiana es tan importante como la discontinuidad. Culto, política y escatología están íntimamente relacionados en el estudio realizado por la autora. Esta cuarta lectura reconoce que el libro del Apocalipsis tiene un evidente contenido espiritual, teológico y religioso, un mensaje de esperanza, una gran riqueza literaria, pero lo ubica en su contexto social y cultural, demostrando con ello que es, al mismo tiempo y por encima de todo, un manifiesto de resistencia social ante los atropellos del abuso de poder y ante la marginación social que sufrían por no adaptarse a los parámetros sociales de la época:

quiere que tomemos conciencia de los males del mundo, provocados fundamentalmente por el egoísmo de los imperios políticos, en alianza con los económicos y sociales, sin dejarnos engañar por la falsa propaganda del imperio (*cf.* Ap 13, 11-14), a la que en Ap 20, 10 denomina “el falso profeta”. (Alegre, 2013, p. 20)

El Apocalipsis no está escrito para oscurecer (Barco, 2017), sino para aclarar, pero con códigos que comparte con sus destinatarios y que son muy diferentes a los nuestros. Ahí reside el desafío de la exégesis y el valor de la contextualización. Frecuentemente se ha valorado el carácter religioso de esta marginación, pero no tanto el social, político y cultural (Gaitán & Jaillier, 2014). Algunas comunidades de Asia menor comprendieron que los valores del Imperio romano, sus criterios y principios eran antagónicos con los del Evangelio. El libro es una clara invitación a la acción y al compromiso con la historia, y pretende ser una guía para moverse en esa contraposición apenas mencionada.

Presentación del ser supremo sentado en el trono y del cordero (Ap. 4:2–5:6)

Los estudiosos coinciden en señalar que los dos primeros capítulos (las cartas a las siete Iglesias) son una preparación en términos de conversión (Korner 2000); solo así se comprenderá el desvelamiento o interpretación de la

historia presente en el libro sellado siete veces. La segunda parte (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Jn 4:1–11:19) es una descripción del escenario en el cual se va a desarrollar la trama y sus personajes.

En esta sección se deben tener en cuenta las siguientes anotaciones. Los capítulos cuatro y cinco, cuando dibujan el escenario trascendente, lo hacen como una corte celestial, lo cual es altamente significativo si se tiene en cuenta su contenido de resistencia hacia el Imperio romano: “Vi que un trono estaba erigido en el cielo, y Uno sentado en el trono” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 4:2). Luego continúa describiendo el séquito del rey (nunca se menciona explícitamente como rey, pero sí se describe como tal): “Vi veinticuatro tronos alrededor del trono, y sentados en los tronos, a veinticuatro Ancianos con vestiduras blancas y coronas de oro sobre sus cabezas” (Ap 4:4). La ironía es clara: se contrapone el poder divino al poder romano, incluso se relacionan explícitamente en algunos elementos exteriores, pero se diferencian en la esencia. Pikaza (2000) lo expresa así:

la pregunta de fondo es: ¿Quién dirige los caminos de la historia? Para Juan no hay duda: ¡Dios! Por eso su libro es una *teofanía*: sobre (contra) Roma y frente a todos los poderes de la tierra se eleva el Trono. (p. 73)

El Apocalipsis no promueve la anarquía o el caos, sino la defensa del único poder, el del ser supremo dueño de la vida que está sentado en el trono. Este Dios, que es poder supremo, se vinculará en el capítulo cinco con los pisoteados de la historia:

el Apocalipsis de Juan presenta al menos dos ejes transversales: la pregunta por quién tiene el poder, quién es el verdadero Señor del mundo; y la realidad de la opresión de los poderes enemigos que amenazan a los creyentes. (Cárdenas, 2018, p. 5)

Y estas dos realidades aparecerán íntimamente relacionadas durante el libro. La ostentación de la soberanía divina no tiene un fin narcisista, sino históricamente liberador. Dios se revela al hombre no para mostrarle lo grande que es, sino para salvarlo de las opresiones sociales, políticas y espirituales en las que se encuentra. El término *revelación* no se refiere solo a doctrinas eso-

téricas, verdades abstractas o realidades metafísicas, sino al desvelamiento de la acción de Dios en la historia en favor de los más necesitados. La opción preferencial por los pobres no es tal en el libro del Apocalipsis.

Los relámpagos, el fragor y los truenos que salen del trono subrayan un poder incluso cósmico, un señorío absoluto. Los siete espíritus hacen referencia a un poder universal, una presencia salvífica que inunda toda la tierra de una forma efectiva. La idea se refuerza con la mención de los cuatro vivientes que representan también el cosmos: “Cuatro Vivientes (cosmos). Estos Vivientes son una señal de la plenitud del mundo, puntos cardinales” (Pikaza, 2000, p. 80). Vanni (2005/2019) explica que también el simbolismo de los ojos que llenan los cuatro seres vivientes significa señorío divino: “Tendríamos entonces dos indicaciones de contenido para decodificar la imagen: la omnisciencia y omnipotencia divinas referidas a la tierra” (p. 186). Es claro que el tema del poder divino y su relación con la historia, en contraposición al poder del emperador romano, es clave en el libro, como subrayan Arens et al. (2005): “el corazón del problema era la exaltación del emperador como señor del mundo y de la historia” (p. 1683). Dios es el único que puede ostentar dicho poder y se requiere de un estado de madurez espiritual para participar de él. Durante el desarrollo del libro se podrá observar que este poder, a diferencia del poder humano ejercido despóticamente, humaniza y promueve la dignidad humana, como queda reflejado en el capítulo 21. Pero este señorío lo ejercerá Dios por medio del cordero, de tal modo que se puede afirmar que ese es el objetivo de “los capítulos 4 y 5: los verdaderos soberanos y señores de la historia y del mundo: Dios y su cordero” (Arens et al., 2005, p. 1682).

En estos capítulos aparecen apenas mencionados, además del ser supremo, los cuatro vivientes, los veinticuatro ancianos y el cordero; aparece, además, un elemento central: el libro siete veces sellado, que no es más que la historia de la humanidad en la cual ese señorío se despliega. En la interrelación de estos elementos, junto con los que emergerán en el capítulo sexto, la bestia y su séquito, se juega la teología del libro.

El cordero es el único que puede abrir los siete sellos del libro, lo que equivale a interpretar la historia y conducirla. Y esto en virtud de su muerte y resurrección. El libro se encuentra en la mano derecha del que está sentado en el trono, lo que indica el control activo de Dios en la historia humana; esto queda subrayado con la imagen del trono. El sentido del libro se encuentra totalmente cerrado en la trascendencia y no hay criatura alguna en el cielo o en la tierra que pueda romper sus sellos.

La expectación creada en este momento por el autor es enorme. El llanto del hagiógrafo en Ap 5:4 expresa, además, la frustración de toda la humanidad: “y yo lloraba mucho, porque no se había encontrado a nadie digno de abrir el libro” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990). Uno de los ancianos señala al cordero. Solo la simbología puede expresar tanta riqueza teológica en tan pocas palabras, riqueza con elementos contradictorios, pero precisamente por ello más significativos. El cordero “está de pie, en medio del trono y de los cuatro Vivientes y de los Ancianos, como degollado; tenía siete cuernos y siete ojos” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 5:6). *Estar en pie* hace referencia al poder del cordero y a su señorío, él es el único rey de reyes, como se dirá explícitamente en Ap 17:4, lo que parece ser equivalente al otro título conocido como “soberano de los reyes de la tierra” (Kotecki, 2008, p. 519). Tanto en la presentación del ser supremo sentado en el trono como en la del cordero se evidencia la teología del poder realizada por el Apocalipsis y su antagonismo con el poder imperial.

El anciano que le presentó el cordero al vidente ya le ofreció algunas claves interpretativas ligadas al Antiguo Testamento: “ha triunfado el león de la tribu de Judá, el retoño de David, él podrá abrir el libro” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 5:5). El triunfo mencionado por el anciano consiste en la Resurrección. El significado profundo del león mencionado en este versículo es que es cordero, es decir, se trata del triunfo de la no violencia activa. La victoria no se obtiene por la fuerza o la violencia, sino mediante la resistencia activa y la disponibilidad a la estigmatización, contraria al valor del honor, tan central en la escala de valores tanto judía como romana. El cordero, entonces, es la imagen de la no violencia, que viene a cualificar la imagen del león que significa fuerza y determinación. El cordero, entonces (Skaggs, 2020), es la imagen de

la no violencia, que viene a cualificar la imagen del león que significa fuerza y determinación. El orden de las imágenes es intencional y, por lo tanto, no puede invertirse.

Esto cualificará el ejercicio del poder ejercido por la comunidad en el mundo, será una *exousia* para dar vida como un servicio martirial. Algo contrapuesto al modo en el que ejerce el poder el Imperio romano. Nadie puede convertirse en señor absoluto, pues desvirtuaría el servicio del poder, lo cual recuerdan claramente las palabras de Jesús:

sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder, pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos. (Nueva Biblia de Jerusalén, 1990, Mc 10:42-44)

Retomando la decodificación de la imagen del cordero, Vanni (2005/2019), descarta traducir ἔσφαγγμένον (*esfagmenon*) por *degollado* y prefiere *matado*, de lo cual resulta la expresión: *está en pie como matado*. Esa es la presentación central del primer nivel del simbolismo. Las razones presentadas por el exégeta son válidas, pues la intencionalidad del autor, por el contexto, es hacer alusión al martirio de Jesús.

La contradicción mencionada, estar de pie y al mismo tiempo degollado, constituye una estructura discontinua del símbolo. Este expresa frecuentemente más riqueza que el mismo concepto y permite mantener en una misma afirmación realidades irreductibles pero relacionadas (Rojas, 2013). Es imposible *estar de pie* y al mismo tiempo *como matado*. *Estar en pie*, además de resurrección, como se mencionó más arriba, hace referencia a la victoria definitiva, como menciona el Ap 5:6. Es un *estar de pie* eficiente y activo en la historia de la humanidad. El término *matado* no parece hacer alusión al sentido sacrificial de las víctimas, puesto que se usa en Ap 6:4 para criticar a los hombres que se asesinan entre sí, por lo que hace referencia a la muerte histórica como tal. Vanni (2005/2019) lo resume de la siguiente manera: “Se trata de una alusión clara a la muerte violenta de Cristo tomada en su conjunto” (p. 187). El mismo

cordero fue víctima de un modelo social opresor, en el que el poder fue ejercido al margen del respeto por la vida. No es un uso semántico religioso, sino político.

El triunfo sobre las tinieblas no se desentiende de la historia, el resucitado no se desvincula de los procesos sociales, al contrario, actúa de una manera protagónica en su transformación. Se descarta así una espiritualidad gloriosa mística sin conexión con las experiencias terrenas que afligen a la humanidad. El simbolismo de la palabra *matado* es la máxima expresión de la solidaridad con los descartados de la sociedad.

El tercer jinete y el dios mercado (Ap 6:5-6)

Cuando abrió el tercer sello, oí al tercer Viviente que decía: “Ven”. Miré entonces y había un caballo negro; el que lo montaba tenía en la mano una balanza, y oí una voz en medio de los cuatro Vivientes que decía: “Un litro de trigo por denario, tres litros de cebada por un denario. Pero no causes daño al aceite y al vino”. (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap. 6:5-6)

Los símbolos de los caballos “representan, no significan, por convención social, simbólicamente hablando, al símbolo de la fuerza y si están en movimiento a la conquista y al dominio” (Pereira, 2015, p. 109). Aluden a la expansión y al poderío militar. La asimetría de estos con el símbolo del cordero (como *degollado*) constituye una imagen plástica, impactante e irreductible. Son dos mundos opuestos, dos formas irreconciliables de vivir la autoridad y de organizarse socialmente. La cruz no es un objeto externo de culto, sino una forma de vida. En realidad, no es una cosa, es un sujeto con rostro. Despersonalizarlo es vaciarlo de su poder contracultural y contestatario. El mayor contrasentido sería utilizar su carga significativa para bendecir o promover el uso del imperialismo, por religioso que este sea. Son varias las interpretaciones que se han dado a los detalles particulares del tercer jinete: Schüssler (1992/1997), Muñoz (2007), Rojas (2013), Biguzzi (2005) y Pikaza (2000), entre otros. Todos reconocen la alusión de los símbolos a la injusticia social, aunque de diferentes maneras. Sin embargo, la interpretación que parece tener en cuenta tanto los

factores históricos como los literarios y bíblicos es la de Vanni (2005/2019), de la cual se partirá para el siguiente análisis, y ulteriormente, para sumar aportaciones propias.

Los cuatro jinetes están contruidos con el mismo esquema unitario, elementos visuales, auditivos, el mismo elemento teriomorfo (caballo), jinete y elementos cromáticos, por lo que la interpretación debe ser dentro de la unidad literaria de los 4 sellos, ya que uno iluminará a los otros y viceversa. Todos los jinetes tienen en común elementos negativos y destructores, incluso mortales, en tanto “analizan la opresión del Imperio sobre el pueblo y la comunidad” (Richard, 2000, p. 59) y para ello denuncian cuatro diferentes dimensiones de este. El primero se refiere a su poderío militar. El arco, la corona y el resultado de estos, descrito como vencimiento o triunfo, no deja lugar a dudas, sus legiones son invencibles, pero solo por un tiempo más. Algo que se reconcilia con la experiencia vivida por el auditorio que recibe el mensaje del libro. Algunos autores han querido minimizar la denuncia del Apocalipsis objetando que el único perjuicio que el Imperio infería a la comunidad de creyentes era la obligación del culto al emperador, pero esta lectura no hace justicia a muchos de sus textos, como el presente, que destaca la violencia brutal por medio del arco y de su victoria. Incluso algunos autores como Pablo Richard (2000) señalan que este instrumento de guerra (el arco) es propio de los pueblos bárbaros e indica que el triunfo de los soldados romanos está lleno de barbarie. Los eventos acaecidos en Jerusalén entre los años 66 y 72 d. C., es decir, veinticinco años antes, son un claro reflejo de la violencia arrolladora apenas mencionada. El segundo caballo es el rojo, a su jinete “se le concedió quitar de la tierra la paz, para que se degollaran unos a otros; se le dio una espada grande” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 6:6-8). Parece referirse a “los tiempos violentos de las guerras civiles” (Arens et al., 2005, p. 1292), pero también puede aludir irónicamente a la *Pax Romana*, impuesta y construida a fuerza de espada, como violencia política. El caso judío en el primer siglo es un emblema de ella, que divide a los pueblos en grupos que se devoran mutuamente por el poder. El tono es ascendente en términos de violencia con el uso del verbo *sphazo* (degollar). La continuidad y solidaridad del cordero degollado (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 5:6) con las víctimas del Imperio mencionadas en el presente versí-

culo (Ap 6:3) y con los mártires degollados, es evidente (Ap 5:9) Es Roma la que ejecuta estas acciones crueles y siembra la violencia entre los explotados como una estrategia política.

Este contexto literario y unitario permite comprender con mayor precisión el significado del tercer sello, el jinete (con una balanza en la mano) su caballo negro, y una orden recibida sobre el trigo, la cebada, el aceite y el vino. El elemento teriomórfico de este sello (el caballo), como en los casos anteriores, hace referencia a la capacidad arrolladora del símbolo. Lo que se relata después de esta mención atropella y oprime al pueblo, ante lo cual este no tiene capacidad de reacción. El color del caballo hace alusión a una negatividad genérica aplicable a muchos ámbitos y campos semánticos, pero por sí mismo no expresa una relación directa con el tema económico. Esta relación solo aparecerá en el componente auditivo, que será clave interpretativa del visual.

Vanni (2005/2019) aclara que *zugós* no significa *balanza*, sino el eje superior que une los platos de la misma. Precisamente el elemento que determina su justo funcionamiento. En el Antiguo Testamento se encuentran alusiones importantes a ella que permiten precisar el significado del texto presente. En Ezequiel 45:10 se ordena: “vosotros tendréis un eje de la balanza justa y una medida justa, una cantidad determinada justa” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990) en cuya versión de los LXX aparece exactamente el mismo término *zugós*. El amplio uso del término tiene un doble significado: por una parte, se refiere al uso material del instrumento usado como peso para cuantificar medidas de productos comerciales; por otro lado, tiene un sentido más amplio como símbolo del valor humano de la justicia. Los dos significados van a aparecer en el tercer sello, pero es claro, por el componente auditivo, que se refiere principalmente al comercio. Si bien los dos sentidos, material y simbólico, son neutros en sí mismos, el color del caballo definirá en este caso un uso perjudicial y no equitativo en detrimento del pueblo. Las consecuencias van a ser claramente opresoras, como lo revela el simbolismo del caballo ya mencionado.

La frase “tenía en la mano” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 10:2) tiene un uso enfático con el adjetivo *autou* (de él). El significado se hace claro: es un uso arbitrario del poder, pues el jinete, al tener *en su* mano la balanza, puede

hacer cuanto le plazca. Ya se ha afirmado en este texto que el Apocalipsis hace un análisis del uso del poder, pero en este caso es preciso añadir que ese análisis en el tercer sello reflexiona sobre su relación con la justicia. Cuando se rompe esa relación, el poder se vuelve diabólico y criminal. Más que el poder en sí mismo, el libro condena su ejercicio realizado desde la arbitrariedad (del jinete). El cuadro se va completando: el carácter arrollador del poder (caballo) y su ejercicio negativo injusto (negro), debido a su práctica parcial y arbitraria (tenía *en su mano*), van señalando la corrupción como el principal significado del tercer sello y una de las más claras plasmaciones históricas del mal.

La arbitrariedad queda subrayada también porque la mano sustituye el eje vertical de la balanza, y ya no es necesaria una distancia equidistante que equilibre ambos platillos del instrumento de peso. El jinete *con su mano* puede interferir directa y caprichosamente en los procesos de pesaje.

A propósito de la arbitrariedad señalada por el énfasis del pronombre posesivo y por la sustitución del eje vertical de la balanza, en la moral cristiana se ha reflexionado bastante sobre la relación entre la libertad y la verdad, pero se carece de una reflexión sobre la relación entre la libertad humana y la responsabilidad social que permita mirar la justicia de manera corresponsal. Este vínculo es tan esencial para el libro del Apocalipsis que su ausencia es analizada como diabólica por la teología de este libro. Esto se desarrollará claramente en la parte central del texto, capítulos 12-15, con imágenes coloridas como el dragón, la bestia, la gran ramera y el monstruo de siete cabezas (Mueller, 2021).

Pero el tercer jinete tiene aún más aportes para el análisis sobre el uso del poder y de la verdadera conducta cristiana. El componente auditivo del tercer sello hace referencia a cuatro productos comerciales y alimenticios, y su gestión. El mensaje genérico de corrupción mencionado más arriba adquiere aquí un claro adjetivo: corrupción económica. Esta ya estaba implícita en el uso material del eje superior de la balanza, pero se explicita en la orden surgida de los cuatro Vivientes. La orden dice así: “un litro de trigo por denario, tres litros de cebada por un denario. Pero no causes daño al aceite y al vino” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 5:6b).

La mayoría de los autores que han revisado este fragmento coinciden en que un denario por un litro de trigo era un precio muy exagerado. Tres litros de cebada por un denario también es un costo muy elevado, pero no tan desproporcionado. El mensaje vuelve nuevamente sobre la arbitrariedad: uno es el precio real y otro el precio determinado por el jinete. También evidencian, casi la totalidad de autores revisados para este artículo, que estos dos productos, el trigo y la cebada, son los más básicos y los más usados por los pobres. El cuarto caballo, aclarará el texto, se llama muerte, y esta tendrá diversas formas de actuar, una de ellas es el hambre (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 6:8). A la violencia militar se le suma la violencia política y a esta, la económica. El tercer jinete es el dios mercado que decide sobre la vida o la muerte de los pueblos.

El vino y el aceite no son de uso exclusivamente lujoso, pero su uso cotidiano reflejaba una buena posición social. Estos productos de los ricos no pueden ser afectados, por lo que la contraposición es evidente. Son los ricos los que deciden el precio de los productos de los pobres, pero tienen el poder para decidir que el precio de sus lujos quede intacto. La ironía de la imagen consiste en que, siendo la balanza un símbolo de la justicia, en manos del jinete se convierte en un instrumento de injusticia porque se desvincula el poder de la equidad. El poder ejercido sin ningún vínculo de servicio, termina convirtiéndose en un arma mortal.

No es necesario acudir a fuentes distintas a la Biblia para encontrar precisiones en el sentido de la relación entre los productos mencionados en el componente auditivo. Basta recurrir a Amós para encontrar textos que pudieron haber inspirado al hagiógrafo apocalíptico: “Escuchad esto los que pisoteáis al pobre y queréis suprimir a los humildes de la tierra, diciendo (...) vamos a achicar la medida y aumentar el peso, falsificando balanzas de fraude” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 8:4-5). Es el mismo Amós quien dijo, criticando a los sibaritas, que “beben el vino en grandes copas y se ungen con los mejores aceites” (Am 10:2). El capítulo 18 del Apocalipsis va a realizar una larga y aguda crítica al consumismo de la Gran Babilonia (Roma); he aquí algunos fragmentos: “Llorarán, harán duelo por ella los reyes de la tierra, los que con ella fornicaron y se dieron al lujo, cuando vean la humareda de sus llamas” (Ap 18:9). Desde el versículo 11 hasta el 14 se enumerará una larga lista de productos que indican

el materialismo de los romanos. En el 14 se condena la codicia y la avaricia de los habitantes del Imperio y en versículo 19 su opulencia. El sometimiento al poder *cuasi* divino del mercado instrumentaliza inevitablemente la vida humana y la convierte en un objeto comercial, como se observa en la larga lista mencionada de productos en el versículo 13 que termina de la siguiente manera: “ovejas, caballos y carros; esclavos y mercancía humana” (Ap 18:13). La comunidad del cordero es un grupo contracultural dentro del sistema económico del Imperio (Gaitán, 2018), y solo puede vivir la fe desde los márgenes de dicha cultura de la muerte, de explotación laboral y de explotación religiosa (culto al emperador).

El cuarto sello es un resumen de los tres primeros: la muerte de los oprimidos. Es la primera vez que se nos proporciona el nombre del jinete: *thanatos*. “Este caballo y su jinete, simbolizan la realidad global del Imperio” (Richard, 2000, p. 71). Es la realidad más antagónica a la descrita después del triunfo final del cordero sobre la bestia: “Y no habrá ya muerte, ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 21:4). Son dos mundos contrapuestos, dos formas de vivir, de actuar, son dos maneras de ejercer el poder, de vivir las relaciones, de tratar a los demás, de gestionar los bienes materiales, de vivir el culto y de ubicarse ante la misma naturaleza (Hawkin, 2003).

Conclusiones

El libro del Apocalipsis está construido para la acción. Todo él es movimiento, drama, historia salvífica. El lector está invitado a involucrarse en ella por medio de una resistencia activa respecto a un sistema deshumanizante. Denuncia una realidad y al mismo tiempo plantea un ideario. La denuncia social estaría incompleta sin la firme convicción de que es posible una nueva escala de valores en la que el otro esté *primeriado*. La sola denuncia, por lo tanto, carece de valor y autenticidad si no está acompañada de un seguimiento vinculante de los pasos del maestro Jesús.

La denuncia nos lleva a una pregunta clave que denota ya un cambio de paradigma en la manera de ver, concebir y vivir la ética: no se denuncia el poder como polvorín para una lucha ciega contra él. Se denuncia el poder y se deja sobre la mesa la cuestión: ¿qué hacemos con el poder?, ¿cómo vivir y ejercer el poder? Aquí radica uno de los enfoques novedosos de este planteamiento: no es una denuncia para erradicar, es una advertencia, un llamado de atención sobre un elemento de la vida diaria que debe ocupar su justo lugar si no queremos que se transforme en bestia. El ejercicio del poder desconectado de la promoción humana, por ende, se puede dar en cualquier momento y lugar donde haya relaciones jerárquicas (familiares, laborales, religiosas, políticas y sociales). El vínculo entre poder y justicia social es esencial para una vivencia sana de la fe y de la sociedad, de lo contrario, estas últimas se desvirtúan automáticamente.

El creyente no puede adoptar una postura neutral, disfrazada de prudencia, ante las situaciones en las cuales la dignidad humana sea denigrada por el despotismo. El cristianismo es esencialmente praxis; el cristiano está llamado a encarnar en su vida los valores del *cordero*, el servicio, la fraternidad y la solidaridad con los descartados de la historia. Toda cuota de poder que pase por sus manos necesita ser vivida desde la justicia social y en función de la promoción humana.

La disponibilidad a la estigmatización social es una dimensión fundamental de la vocación cristiana propuesta por el Apocalipsis. El elitismo social es irreconciliable con la causa del *cordero* degollado por los imperialismos y las *babilonias* de cada época. Su esposa (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Ap 21:1-5) no puede optar por la fuerza arrolladora de ninguno de los cuatro caballos: poderío económico, militar, político o mortal para realizar su proyecto. Esta incompatibilidad debe formar parte esencial de la moral cristiana, no solo como mal a evitar, sino como misión a asumir. El *ethos* de las comunidades que están detrás del libro no es la perfección, sino la búsqueda de una nueva ciudad, una nueva Jerusalén o forma de vida, donde se enjuguen las lágrimas de los más desfavorecidos y donde los últimos sean los primeros. El tema del manejo del

poder debe recuperar su centralidad en la ética cristiana, ya que reconfigura la organización de todas las sociedades, y se encuentra en el núcleo del mensaje de Jesús y de las primeras comunidades.

La fuerza del dios mercado busca invadir todos los ámbitos y espacios de la sociedad. Sus efectos son devastadores para esta. El dios materialismo y el Dios cristiano se oponen irreductiblemente. El cristiano necesita fortalecer cada día el vínculo existente entre libertad y fraternidad. El Evangelio puede ser una guía valiosa para la humanización de la economía y la administración responsable de los bienes y la propiedad privada. El modelo antropológico del neoliberalismo se contrapone con el de la nueva Jerusalén. Una concepción verdaderamente cristiana del ser humano tiene que trascender el solipsismo para vivir relaciones gratuitas y humanizantes, relaciones que están a la base del verdadero sentido del concepto *persona*.

El reino de Dios, la nueva Jerusalén, es la meta última y definitiva del cristianismo y, por ende, las claves hermenéuticas de todo discernimiento creyente. Ninguna enseñanza moral de la Iglesia puede quedar fuera de este contexto que le da sentido (Francisco, 2014). Los estudios sobre el Apocalipsis han demostrado que esta nueva Jerusalén no es una realidad futura desconectada del aquí y el ahora, al contrario, es la dimensión trascendente de este presente y su plasmación histórica es dimensión esencial de la identidad cristiana.

La teología moral cristiana necesita privilegiar la Revelación como su principal fuente epistemológica ya que, como dice la constitución dogmática *Dei Verbum*, el Evangelio es la fuente de cada regla moral (Pablo VI, 1965, núm. 21). Libros tan performativos como el Apocalipsis orientan sus prioridades y claves de lectura para interpretar y analizar la realidad. El cuidado, defensa y promoción de la vida incluye su dimensión biológica, social, psicológica y espiritual. El Apocalipsis cuenta el drama de grupos humanos que sintieron que su dignidad era amenazada por una maquinaria política y económica (Barco & Zambrano, 2018). Actualmente muchos sectores de la sociedad siguen experimentando lo mismo y la moral cristiana debe tener una palabra para pronunciar a la luz del Evangelio.

Declaración de contribución de autoría

Vladimir Merchán Jaimes redactó la propuesta inicial y supervisó el trabajo de los demás autores. Guillermo León Herrera Gil y Elkin Alonso Gómez Salazar se encargaron de la conceptualización de los objetivos generales y de las conclusiones, así como de la edición y corrección de citaciones, referencias y bibliografía. Todos los autores contribuyeron con la redacción, discusión, revisión y aprobación del manuscrito final.

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

- Alegre, X. S. (2013). La figura de Jesús en el Apocalipsis. *Revista Latinoamericana de teología*, (88), 3-28. <https://doi.org/10.51378/rlt.v29i88.4677>
- Álvarez, A. (2017). *El libro del apocalipsis. Las palabras y los días*. PPC Editorial.
- Arens, E. & Díaz M. (2000). *Apocalipsis la fuerza de la esperanza. Estudio, lectura y comentario*. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Arens, E., Díaz, M., & Kraft, T. (2005). Apocalipsis. En W. R. Farmer, A. J. Levoratti, S. McEvenue & D. L. Dungan (Eds.), *Comentario bíblico internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI* (4ª ed.) (pp. 1244-1307). Verbo Divino.

- Barco, J. (2017). El Apocalipsis de Juan: aspectos generales en cuanto a su simbología. *Krónos Teológico*, 9(9), 36–53. <https://kronosteologico.unibautista.edu.co/index.php?journal=KT&page=article&op=view&path%5B%5D=64&path%5B%5D=54>
- Barco, J., & Zambrano D. (2018). Violencia y cultura de muerte en el Apocalipsis de Juan. *Krónos Teológico*, 10(10), 84–115. <https://kronosteologico.unibautista.edu.co/index.php?journal=KT&page=article&op=view&path%5B%5D=77&path%5B%5D=63>
- Bernabé, C. (2010). *Así empezó el cristianismo. El Apocalipsis: una teología política de la resistencia activa no violenta*. Verbo Divino.
- Biguzzi, G. (2005). *Apocalipsse* [Apocalipsis]. Paoline.
- Brown, R. (2002). *Introducción al Nuevo Testamento, Tomo II* (A. Piñero, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1997)
- Cárdenas, Y. G. (2018). Las vestiduras blancas del Apocalipsis. *Reflexiones Teológicas*, (14), 1–16.
- Casas, J. A. (2020). La venganza de Dios..., enjugar las lágrimas de los oprimidos. Una lectura de Apocalipsis 6,10. En E. Eslava (Comp.), *Perdón, compasión y esperanza* (pp. 53–66). Universidad de la Sabana.
- Del Olmo, R. (2011). El culto al emperador. *Religión y cultura*, (256), 83–116.
- Francisco. (2014). *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Paulinas.
- Gaitán, T. & Jaillier, C. (2014). Apocalipsis: Fe y Resistencia. *Cuestiones Teológicas*, 41(95), 97–131. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/349>
- Gaitán, T. (2018). El canto de Moisés y del Cordero (Ap. 15,3-4). Cantar y celebrar desde los márgenes de la cultura. *Theologica Xaveriana*, 68(186), 1–26. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.cmcc>

- González Higuera, S., Colmenares Vargas, J. C., & Ramírez Sánchez Vargas, V. (2011). La resistencia social: una resistencia para la paz. *Hallazgos*, 8(15), 237–254.
- Guijarro, S. (2017). La aportación del análisis contextual a la exégesis de los textos bíblicos. *Cuestiones Teológicas*, 44(102), 283–300. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n102.a04>
- Hawkin, D. (2003). The Critique of Ideology in the Book of Revelation and its Implications for Ecology [La crítica de la ideología en el libro del Apocalipsis y sus implicaciones en la ecología]. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 8(2), 161–172. <https://doi.org/10.1558/ecotheology.v8i2.161>
- Korner, R. (2000). "And I saw..." An Apocalyptic Literary Convention for Structural Identification in the Apocalypse ["Y yo vi..." Una convención literaria apocalíptica para una identificación estructural en el Apocalipsis]. *Novum Testamentum*, 42(2), 160–183. <https://www.jstor.org/stable/1561330>
- Kotecki, D. (2008). Reinterpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo: Cristología Teocéntrica en el Apocalipsis de san Juan. *Scripta Theologica*, 40, 509–524. <https://doi.org/10.15581/006.40.10655>
- Mueller, E. (2021). Creation and the Gospel in the Three-Angels' Message [Creación y el Evangelio en el mensaje de los tres ángeles]. *DavarLogos*, XX(1), 31–84. <https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/davarlogos/article/view/975/927>
- Muñoz, D. (2007). *Apocalipsis, comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.
- Nueva Biblia de Jerusalén*. (1990). Desclée de Brouwer.
- Pablo VI. (2000). *Constitución dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación*. Vaticano. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html

- Pereira, M. (2015). Análisis de la simbólica apocalíptica en el arte: Los cuatro jinetes. *Horizonte de la Ciencia*, 5(9), 103-124. <https://revistas.uncp.edu.pe/index.php/horizontedelaciencia/article/view/262>
- Pikaza, X. (2000). *Apocalipsis*. Verbo Divino.
- Richard, P. (2000). *Apocalipsis, reconstrucción de la esperanza*. Verbo divino.
- Rojas, I. (2013). *Qué se sabe de los símbolos del Apocalipsis*. Verbo Divino.
- Schickendantz, C. (2004). El Curso fundamental de la fe de Karl Rahner. Objetivo, génesis y significado de un experimento. *Teología y Vida*, 45(1), 137-156.
- Schüssler, E. (1997). *Apocalipsis, visión de un mundo justo* (V. Morlá, Trad.). Verbo Divino. (Obra original publicada en 1992)
- Sendoya, L. M. (2004). Ciencia y teología Aproximación epistemológica desde el sentido. *Theologica Xaveriana*, (150), 299-316. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20202>
- Skaggs, R. (2020). Lion and Lamb in the Apocalypse of John [León y corde-ro en el Apocalipsis de Juan]. *Academia Letters*, 1-11. <https://doi.org/10.20935/AL87>
- Vanni, U. (2019). *Lectura del apocalipsis. Hermenéutica, exégesis y teología* (H. Rey, Trad.). Verbo Divino. (Obra original publicada en 2005)

LOS JESUITAS Y LA IGLESIA CON ROSTRO INDÍGENA^a

The jesuits and the Church with an indigenous face

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4511>

Recibido: septiembre 19 de 2022. Aceptado: enero 17 de 2023. Publicado: marzo 8 de 2023

Armando López Arcos*

Resumen

En las últimas décadas un sector de la Iglesia católica latinoamericana ha impulsado la idea de conformar una Iglesia con rostro indígena, en la cual los indígenas se incorporen a la estructura eclesial a través de algunos cargos como catequista o diácono. Algunos incluso han propuesto la ordenación de sacerdotes indígenas que, de acuerdo a la cosmovisión de los indígenas, deben ser casados.

^a El presente artículo es el resultado de la investigación “De la utopía misional a la utopía plurinacional, la propuesta de la antropología jesuita” para obtener el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cuenta con el apoyo de una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT).

* Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente cursa el Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3167-9373>. Correo electrónico: armando_lopez_arcos@comunidad.unam.mx, armandoloarcos@gmail.com

El presente artículo tiene el objetivo revisar, desde la perspectiva de la historicización de los conceptos propuesta por Ellacuría, el aporte teórico-práctico realizados por la Compañía de Jesús, en particular tres religiosos ignacianos —Xavier Albó, Manuel Marzal y Bartomeu Melià— a dicho proceso. Como se verá a lo largo del texto, ha sido un camino lleno de avances y retrocesos. En el ámbito teórico, los jesuitas han defendido la idea de que la inculturación es el mejor camino para que la Iglesia logre una verdadera inserción en la realidad de las comunidades indígenas. En el terreno práctico se explora la experiencia de los diáconos indígenas en dos regiones: en la zona aymara de los Andes —especialmente en Bolivia— y en la Misión de Bachajón, Chiapas. Ambas experiencias con resultados disimiles, pero que enriquecen el caminar de la Iglesia con rostro indígena.

Palabras clave

Diaconado indígena permanente; Iglesia con rostro indígena; Inculturación; Jesuitas; Sacerdocio indígena; Sinodo Panamazónico.

Abstract

In recent decades, a sector of the Latin American Catholic Church has promoted the idea of forming a Church with an indigenous face, in which indigenous people are incorporated into the ecclesiastical structure through certain positions such as catechist and/or deacons. Some have even proposed the ordination of indigenous priests, who according to the indigenous worldview must be married.

The purpose of this article is to review, from the perspective of the historicization of concepts proposed by Ellacuría, the theoretical and practical contribution made by the Society of Jesus, in particular three Ignatian religious —Xavier Albó, Manuel Marzal and Bartomeu Melià— to this process. As will be seen throughout the text, it has been a path full of advances and setbacks. At the theoretical level, the Jesuits have defended the idea that inculturation is the best way for the Church to achieve a true insertion in the reality of the indigenous communities. In the practical field, the experience of indigenous deacons is explored in two regions: in the Aymara zone in the Andes —especially in Bolivia—, and in the Mission of Bachajón, Chiapas. Both experiences have dissimilar results, but they enrich the journey of the Church with an indigenous face.

Keywords

Church indigenous face; Inculturation; Indigenous priesthood; Jesuits; Pan-Amazonian Synod; Permanent indigenous diaconate.

Introducción

Durante su pontificado el Papa Francisco I ha establecido como una de sus prioridades implementar una pastoral enfocada al cuidado de la casa común, y ve al Amazonas como un lugar privilegiado para llevarla a cabo, especialmente por la labor pastoral con los pueblos indígenas que en ella habitan. Muestra de ello fue la realización del Sínodo de los obispos para la región panamazónica,¹ que se celebró del 6 al 27 de octubre de 2019 en la Ciudad del Vaticano, en el cual se discutió el papel de la Iglesia en la región.²

En el documento final del Sínodo los obispos plantearon la necesidad de ser una Iglesia que escuche los clamores de la Tierra, el grito de los pobres y de los pueblos de la Amazonía; una Iglesia con una opción preferencial por los pueblos indígenas, y que tenga un *rostro indígena, campesino y africano*. Llamaron a estudiar la posibilidad de formular un rito amazónico que dé paso a la posibilidad de contar con sacerdotes y ministros propios. Una Iglesia con ese perfil solamente será el resultado de un proceso de inculturación entre dichos pueblos y comunidades.

Estos planteamientos, si bien resultan novedosos y causaron revuelo en algunos sectores eclesiales más conservadores, debe destacarse que no son nuevos, sino que han estado presente en distintos espacios eclesiales latinoamericanos en las últimas seis décadas, y han sido especialmente algunos religiosos jesuitas quienes le han dado un mayor impulso tanto en la fundamentación teórica como en la práctica pastoral.

El objetivo del presente texto es conocer el proceso de historización de la inculturación de la Iglesia entre comunidades indígenas, es decir, analizaremos cómo se ha formulado, por parte de la Iglesia católica, en particular por miembros de la Compañía de Jesús, la idea de conformación de una “Iglesia con

¹ En adelante Sínodo Amazónico o Sínodo Panamazónico.

² Para mayor información sobre el Sínodo Panamazónico, puede consultar este enlace: <http://secretariat.synod.va/content/synod/es.html>

rostro indígena”³ y cómo ha sido su implementación (Ellacuría, 2012, pp. 124-125). Esta historización es posible dado que, cuando se habla de inculturación, se hace referencia a una teoría como a una “pastoral practice, pursued through a variety of on-the-ground activities [una práctica pastoral, buscada a través de una variedad de actividades]” (Orta, 2019, p. 598).⁴

Metodológicamente, es importante distinguir, como plantea Marzal et al. (1991), que el proceso de inculturación de la Iglesia en comunidades indígenas tiene dos vertientes: una es la *inculturación*, entendida como “el esfuerzo sistemático y consciente de los evangelizadores para traducir el mensaje universal del evangelio a las categorías religiosas de la sociedad evangelizada” (p. 35); la otra es el *sincretismo*, “proceso inverso por el que los evangelizados tratan de retener sus propios rasgos religiosos en tanto no se opongan a los cristianos y de revestir los rasgos cristianos aceptados con las categorías religiosas autóctonas” (p. 35). En la primera los protagonistas son los agentes de pastoral que la llevan a cabo, mientras que en el segundo son las comunidades indígenas.

En el presente texto se analiza el proceso de inculturación de la Iglesia en pueblos indígenas, por ende, se enfatiza en las formulaciones que ha hecho la Iglesia latinoamericana, y algunos agentes de pastoral, en torno a la conformación de una Iglesia con rostro indígena.⁵

En la primera parte se hace un recorrido histórico para rastrear qué entiende la Iglesia por inculturación, y cómo se ha plasmado dicho concepto en las distintas conferencias generales de Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (CELAM) y en los encuentros regionales o continentales organizados por su Departamento de Misiones. En la segunda parte se hace un análisis de cuáles son los aportes de tres autores jesuitas: Manuel Marzal (Perú), Bartomeu

³ He optado por la noción Iglesia con rostro indígena porque es la más cercana a la que formulan los autores jesuitas estudiados en el presente artículo, quienes en distintos momentos hablan de Iglesia nativa o Iglesia autóctona. En las últimas décadas, especialmente en los encuentros de teología indígena, se habla más de una Iglesia con rostro, corazón y pensamiento indígena.

⁴ Esta y todas las traducciones que aparecen entre corchetes son proporcionadas por el autor de este artículo.

⁵ Por otra parte se reconoce la limitación para analizar a fondo la otra cara de la moneda, el sincretismo, ya que para hacerlo se requieren más estudios antropológicos. Los cuales deben tener como requisito mínimo y esencial el aprendizaje de los distintos idiomas indígenas, y de ese modo conocer cuál es la perspectiva de los pueblos sobre la propuesta de la Iglesia católica. De no ser así toda aproximación a dicho proceso será sesgada y superficial dado que se fuerza a los indígenas a expresarse en un idioma que no es el suyo.

Melià (Paraguay) y Xavier Albó (Bolivia),⁶ quienes en las últimas décadas han impulsado, desde la antropología, la idea de una Iglesia con rostro indígena. Por último, se revisarán los esfuerzos prácticos de la Compañía de Jesús por implementar dicha Iglesia: primero con la creación de la Red de Pastoral y Solidaridad Indígena (RPSI, 1997), y por último, con la implementación del *diaconado indígena permanente* en la Misión jesuita de Bachajón, Chiapas.

Sobre el concepto de inculturación

El concepto de inculturación ha sido utilizado por la Iglesia Católica a partir de la segunda mitad del siglo XX, especialmente después de la realización del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965). Si bien algunos autores atribuyen su surgimiento a la antropología, especialmente desde la escuela norteamericana encabezada por Melville Herkovits (Tornos, 1991, p. 22), debe enfatizarse que surgió en el seno de la Compañía de Jesús.

Sievernich (2005, p. 285) considera que la Compañía de Jesús, desde una perspectiva misionera, ha aportado dos conceptos clave para entender la labor expansionista de la Iglesia: el concepto de *misión* en el siglo XVII y el concepto de *inculturación* en el siglo XX. Sobre el primero, han sido muy estudiadas las misiones en Oriente, especialmente la labor de Mateo Ricci en China y Roberto de Nobilli en la India. En ellas los misioneros ignacianos pusieron en práctica la llamada *accommodatio*: se adaptaron al modo de vida de las culturas evangelizadas, incorporaron algunos ritos de esas culturas y tradujeron las ideas cristianas retomando tradiciones del pensamiento confuciano (Rocha Pino, 2010, p. 157); prácticas que llevaron a una discusión teológica en las esferas

⁶ Se eligen estos autores porque han trabajado el tema desde la antropología y han acompañado distintos encuentros de teología india. El jesuita Kleiber (2007, p. 405) los llama antropólogos multiculturalistas, teóricos y estudiosos de la inculturación.

Existen otras experiencias implementadas por los religiosos ignacianos en distintos países:

- Guamote en Ecuador, encabezada por Julio Gortaire, quien ha trabajado con comunidades kichwa
- Ixcán en Guatemala, encabezada por Ricardo Falla
- Misión de Moxos en Bolivia, encabezada por Enrique Jordá
- Más recientemente, la de la comunidad de Tirúa en Chile con comunidades mapuche encabezada por Carlos Bresciani

vaticanas de aquella época (Mantecón, 2014, pp. 139-145). Mención especial tienen las reducciones guaraníes en Suramérica por las cuales la Compañía fue acusada de querer conformar un Estado propio.

En cuanto al concepto de *inculturación*, el primero en plantearlo fue el teólogo jesuita belga Joseph Masson (1962), quien en su artículo *L'Eglise ouverte sur le monde* habló de un "catholicisme inculturé d'une façon polymorphe [catolicismo inculturado de forma polifórmica]" (p. 1038). Pero correspondió a Pedro Arrupe, superior de la congregación entre los años 1965 a 1981, desarrollarlo e implementarlo. Arrupe (1978) redactó, por mandato de la Congregación General 32 celebrada en 1975, la *Carta y Documento de trabajo sobre la inculturación*, en los cuales definió y desglosó las principales características que debe cumplir la inculturación y los lineamientos pastorales para ponerla en práctica.

Para Arrupe (1978) la inculturación es la actualización de la tradición misionera de la Compañía de Jesús que, fiel al principio de *adaptación*, plantea nuevos desafíos en la evangelización de las culturas. La definió como

la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no sólo llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y re-cree esa cultura, originando así *una nueva creación*. (p. 230)

La inculturación debe llevar a la conformación de una Iglesia particular en consonancia con la Iglesia universal:

la Iglesia [particular] ha de vivir y expresarse en función de la cultura y tradiciones de ese pueblo y, concretamente, en su lengua. Cada Iglesia particular es, pues, una Epifanía de la única Iglesia universal a la que reproduce en una fisonomía concreta. Cada Iglesia particular enriquece a las demás con sus propios dones, y se enriquece con las aportaciones de las demás y con la expresión de una multiforme unidad. (Arrupe, 1978, pp. 243-244)

Con ello Arrupe da paso a que en cada región la Iglesia tenga características distintas, ya que se adapta a las necesidades de cada una de ellas.

A la par, fue Juan Pablo II quien incorporó, a lo largo de su pontificado, la noción de *inculturación* en los documentos oficiales de la Iglesia (Acosta Nassar, 2001). De tal forma que se volvió en una noción clave para entender la labor misionera de la Iglesia en la segunda mitad de la pasada centuria.

Cabe destacar que, si bien el concepto surge en el seno de la Iglesia, ha trascendido los espacios eclesiásticos. En el ámbito de la filosofía latinoamericana ha sido desarrollado por un grupo de filósofos jesuitas, encabezados por Juan Carlos Scannone (2001), quienes postulan la necesidad de una filosofía *inculturada* en la cual se dé un “pensar filosóficamente a partir de la historia, la cultura y la realidad social de nuestro pueblo” (Scannone, 2001; Villanueva Barreto, 2020). Por su parte, el filósofo José Estermann (2006) plantea que la inculturación es un paso necesario y obligado para poder hablar de la filosofía y la teología andinas. Por último, el concepto fue incluido en la última edición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (2014), que lo define como: “proceso de integración de un individuo o grupo en la cultura y en la sociedad con las que entra en contacto”.

En términos generales, se puede ver que cuando se habla de inculturación, claramente es un esfuerzo unidireccional, en el cual una persona o una institución buscan insertarse en una cultura o sociedad, aunque en el proceso de su realización se plantea la necesidad de un diálogo intercultural. Como plantea Lenkersdorf (2002, pp. 27-28), la inculturación es el paso previo y necesario para entablar un diálogo intercultural. En el caso de los pueblos indígenas, es necesario aprender su idioma y convivir en su realidad, compartir con ellos la vida cotidiana para poder dialogar, no en los términos de la cultura occidental, sino desde sus propias necesidades. A partir de ese diálogo, se debe buscar la creación de una Iglesia con rostro indígena. En el caso que ocupa este texto, significa ver cómo los distintos agentes de pastoral —religiosos jesuitas— como representantes de la Iglesia católica, han hecho esfuerzos teórico-prácticos para que algunas estructuras eclesiásticas (catequista, diaconado y sacerdocio) estén presentes en la vida religiosa de las comunidades de los pueblos indígenas.

La Iglesia autóctona o nativa en los documentos del CELAM

En la década de los años setenta la Iglesia latinoamericana experimentó un proceso de renovación al implementar los lineamientos emanados del Concilio Ecu­mé­ni­co Vaticano II. A lo largo de las últimas seis décadas la temática de los pueblos indígenas no siempre estuvo presente, poco a poco fue cobrando relevancia, no solamente por un proceso de apertura eclesial, sino también por la emergencia de distintos movimientos indígenas a lo largo y ancho del continente que hicieron visible la realidad de opresión de dichos pueblos.

A continuación, se hará un breve recorrido por los distintos abordajes que ha tenido la temática de los pueblos indígenas y la conformación de una Iglesia indígena o autóctona en las distintas conferencias generales del CELAM, así como en algunos encuentros regionales impulsados por el Departamento de Misiones del CELAM. Además, se incluye el Encuentro de antropólogos en Barbados (1971) por la trascendencia que tuvo en su momento.

Encuentro de Melgar (1968)

Se realizó previamente a la celebración de la II Conferencia General de Episcopado Latinoamericano (1968) en la ciudad de Medellín. En esa ocasión un grupo de científicos sociales —sociólogos y antropólogos— y religiosos dialogaron sobre el papel evangelizador de la Iglesia. Para Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, uno de los momentos más determinantes del encuentro fue cuando el antropólogo austriaco-colombiano Gerardo Reichel Dolmatoff (1969) cuestionó la labor evangelizadora de la Iglesia y la calificó de etnocentrista, colonizadora y etnocida porque promovía la eliminación de la diversidad cultural (Ruiz García & Torner, 2002, pp. 23-24). En el documento conclusivo se estableció como prioridad la evangelización en aquellas regiones donde hay una amplia presencia de comunidades indígenas. Al respecto plantearon la posibilidad de una pluralidad de formas de la vida presbiteral: “debe haber presbíteros que surjan del seno mismo de las

comunidades que ejerzan en ellas un liderazgo, y para los cuales es necesario otro tipo de exigencias y otro estímulo de vida presbiteral” (Departamento de Misiones del CELAM, 1968, pp. 26-27).

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín (1968)

El enfoque general de esta Conferencia estuvo centrado en el cuestionamiento de la situación de opresión que se vivía en el continente. Se propuso una perspectiva para buscar la justicia, el desarrollo, la liberación integral y la promoción del hombre en toda su dimensión (p. 4). La temática indígena fue abordada de manera escueta, solamente se le menciona en cinco ocasiones. En el ámbito pastoral se plantea la necesidad de tener un espíritu misionero para “atender, educar, evangelizar y promover” a este sector de la sociedad (p. 4). Puede decirse que las conclusiones del Encuentro de Melgar tuvieron poco eco en el documento final de Medellín.

Encuentro de antropólogos en Barbados (1971)

Este encuentro marcó un hito en la política indigenista que se venía implementando a lo largo y ancho del continente. A la par significó un fuerte cuestionamiento a la labor evangelizadora de las distintas Iglesias, la cual calificaron de colonialista y que estaba en connivencia con el etnocidio. Ante esa realidad, los antropólogos hicieron un llamado a transformar dicha práctica o, de lo contrario, exhortaba a las Iglesias a retirarse del continente. A pesar de las severas críticas, también reconocían como positivo que dentro de las propias instituciones religiosas había un sector crítico.

Encuentro de Iquitos (1971)

En esa ocasión se reunieron obispos y agentes de pastoral de la Iglesia del Alto Amazonas —Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú y Bolivia— en el Vicariato Apostólico de Iquitos, Perú. La temática del encuentro fue *Antropología y teología en la acción Misionera* (Departamento de Misiones del CELAM, 1971).

En la parte de análisis social identificaban las características propias de las culturas nativas: organización familiar-tribal, organización social no clasista, economía de reciprocidad y participación, propiedad comunal, uso rotativo de la tierra (pp. 156-158). En el aspecto pastoral, hablaron de una Iglesia que *se encarne* en la realidad de los pueblos amazónicos. Un punto clave fue la formación del clero nativo:

ha sido una preocupación de la Iglesia *la formación del clero nativo*. Su ausencia se ha considerado una manifestación de inmadurez que puede tener origen en causas diversas: consideramos que una de ellas reside en la actual forma de vida presbiterial, y en la formación que ella conduce. Nos parece urgente que se tenga en cuenta el documento del encuentro de Melgar sobre la pluralidad de formas de vida sacerdotal.

Mientras no exista un clero autóctono, la presencia del misionero que llega desde fuera, sigue siendo necesaria. Pero sólo será válida si asume una actitud de encarnación. (Departamento de Misiones del CELAM, 1971, p. 165)

Encuentro de Asunción (1972)

Distintas Iglesias cristianas buscaron responder al cuestionamiento de los antropólogos de Barbados, y para ello celebraron una reunión ecuménica en la ciudad de Asunción, Paraguay. Ahí las representaciones de distintas denominaciones cristianas reconocieron que en muchas ocasiones han avalado la opresión de los indígenas, pero negaban la posibilidad de dar por terminado su trabajo misionero. Sin embargo, sí plantearon la necesidad de dar un giro al mismo y entrar en diálogo con los pueblos indígenas para acompañarlos en sus luchas.

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla (1979)

En esta ocasión los obispos hablaron de la opción preferencial por los pobres. Acuñaron la expresión *los rostros sufrientes de Cristo*, entre los que mencionaban a los niños, jóvenes, campesinos, obreros, subempleados e indígenas. De estos últimos señalaban que, “viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres” (p. 34). De manera escueta mencionan como un signo de esperanza que

se estaba dando “un creciente interés por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades” (p. 31). Establecieron los siguientes compromisos pastorales para atender a las comunidades indígenas: “mirarlas con respeto y simpatía; promoverlas, sabiendo cuán importante es la cultura como vehículo para transmitir la fe, para que los hombres progresen en el conocimiento de Dios” (p. 154).

Encuentro de Bogotá (1985)

En esta ocasión se amplió el análisis sociológico y pastoral de las culturales indígenas. Se pasó de hablar de una pastoral indigenista a una pastoral indígena, en la cual los pueblos indígenas se conviertan en los protagonistas de la acción pastoral. Entre los puntos más significativos abordados estuvo la formación de Iglesias autóctonas:

así como los Apóstoles, al inicio de la evangelización no fundaron Iglesias sino que sus misiones hicieron nacer Iglesias particulares, en nuestro continente la Iglesia ha de colaborar al nacimiento de las *Iglesias particulares indígenas con jerarquía y organización autóctonas*, con teología, liturgia y expresiones eclesiales adecuadas a una vivencia cultural propia de la fe, en comunión con otras Iglesias particulares sobre todo y fundamentalmente con Pedro. De esta manera se expresará mejor en nuestro continente la autenticidad y catolicidad de una Iglesia que (...) se encarna en todas las culturas. (Departamento Misiones Indígenas del CELAM, 1986, p. 160)

Adicionalmente se comprometían a “fomentar el surgimiento de ministerios y servicios autóctonos con la debida preparación canónica mediante programas adecuados de formación, que respetando sus culturas los capacite para mejor servir a sus comunidades” (p. 163). Pero no solamente se limitaron a la cuestión eclesial, sino que también abordaron la problemática social que enfrentan los indígenas en los distintos países, especialmente en la defensa de sus territorios y en la lucha por el reconocimiento de sus derechos.

IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo (1992)

Se celebró con motivo del quinto centenario del inicio del proceso de conquista del continente americano. En ese contexto se dio un amplio debate filosófico (Dussel, 2008, pp. 58-62), y tuvieron lugar una serie de movilizaciones indígenas en distintas ciudades del continente en las cuales derribaron las estatuas de los conquistadores (Girardi, 2006, p. 17).

En esa ocasión los obispos latinoamericanos enfatizaron en la necesidad de realizar una *evangelización inculturada*, en la cual la Iglesia debía descubrir las *semillas del verbo* en las culturas indígenas. Para ello establecieron las siguientes líneas pastorales: diálogo y conocimiento, desde la perspectiva evangélica, de las lenguas indígenas; y, por último,

promover una inculturación de la liturgia, acogiendo con aprecio sus símbolos, ritos y expresiones religiosas compatibles con el claro sentido de la fe, manteniendo el valor de los símbolos universales y en armonía con la disciplina general de la Iglesia. (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1992, p. 247)

Aunque poco se habló de los cargos eclesiásticos para indígenas, se hizo un llamado a “prestar atención a las vocaciones de indígenas” con miras a incorporarlos al sacerdocio tradicional (p. 79). Un aspecto positivo es que retomó la perspectiva de la evangelización en la lucha de la justicia para las comunidades indígenas y la defensa de sus tierras y formas culturales: promover el valor de la tierra, influir en políticas agrarias para apoyar a las organizaciones campesinas e indígenas (pp. 175-176).

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Aparecida (2007)

La temática general fue la labor misionera de la Iglesia. La Conferencia inició con una controversia, especialmente porque en su mensaje inaugural el Papa Benedicto XVI (2007) cuestionó el desarrollo de las llamadas teologías indígenas por considerarlas como una *utopía* y un *retroceso* que buscaban volver a las religiones precolombinas (p. 9). Para el sacerdote zapoteco,

Eleazar López, en Aparecida, a pesar de la reticencia inicial, hubo voces de algunos obispos que apoyaron las propuestas de los indígenas, tanto al interior como al exterior de la Iglesia (López, 2008, pp. 98-99). En las conclusiones del documento llamaban a acompañar a las organizaciones indígenas en la defensa de sus territorios y de sus derechos en general. Pero también se comprometían a replicar, para el resto de la sociedad, dichas demandas (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 2007, p. 254).

En torno a la presencia de los indígenas en las estructuras eclesíásticas señalaban:

Alentamos la participación de los indígenas y afroamericanos en la vida eclesial. Veamos con esperanza el proceso de inculturación discernido a la luz del Magisterio. Es prioritario hacer traducciones católicas de la Biblia y de los textos litúrgicos a sus idiomas. Se necesita, igualmente, promover más las vocaciones y los ministerios ordenados procedentes de estas culturas. (Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 2007, pp. 57-76)

De nueva cuenta los obispos no abordaron la cuestión del sacerdocio indígena y se enfocaron más en la parte litúrgica.

Sínodo Panamazónico, Ciudad El Vaticano (2019)

Como se mencionó al inicio del presente escrito, en él se esbozó el tema de la Iglesia con rostro indígena, especialmente en cuanto a la posibilidad de fortalecer el ordenamiento de diáconos casados y sacerdotes indígenas.

Los obispos reconocieron que una de las principales limitaciones para lograr una Iglesia con rostro indígena es la dificultad para atender a las distintas comunidades que se encuentran dispersas a lo largo y ancho de la selva amazónica (Sínodo, 2019, núm. 111). Para resolver esa circunstancia propusieron dos medidas: el impulso del diaconado y la ordenación sacerdotal de diáconos casados. Sobre los diáconos establecen como una necesidad urgente su formación permanente para atender a las comunidades indígenas en las que, además, desempeñen una labor social: la ecología integral, el desarrollo humano y la pastoral social (Sínodo, 2019, núms. 26-27).

En cuanto a la ordenación sacerdotal de personas casadas, en el numeral 111 llaman a generar las condiciones necesarias para que los diáconos indígenas puedan ser ordenados como sacerdotes, ya que son personas reconocidas por sus comunidades y puedan hacerse cargo de la vida cristiana de las mismas. El hecho de que sean personas casadas no es un impedimento para recibir el ordenamiento sacerdotal (Sínodo, 2019, núm. 28).

Este breve recorrido histórico permite ver que, si bien el tema de la conformación de una Iglesia con rostro indígena o una Iglesia autóctona ha estado presente en el trabajo pastoral de un sector de la Iglesia católica —algunas diócesis y parroquias— no ha logrado permear del todo los documentos oficiales del CELAM, ya que en ellos se ha hecho poca mención del mismo, y solamente en el Sínodo Panamazónico se planteó, de manera oficial, la necesidad de consolidar una Iglesia con rostro indígena.

El rostro indígena de Dios desde la perspectiva de los jesuitas

En el caso de la Compañía de Jesús, puede decirse que el impulso de la Iglesia con rostro indígena ha sido más una iniciativa individual y de algunos equipos pastorales, pero que poco a poco ha hecho eco en la jerarquía de la propia congregación religiosa.

A continuación se menciona el aporte de tres autores jesuitas quienes, además de participar en distintos foros y reuniones de trabajo sobre el tema, en 1991 participaron en la publicación *El rostro indio de Dios*, en la cual presentan distintas experiencias sobre la inculturación de la Iglesia entre los indígenas.

Manuel Marzal

El primero en hablar de una Iglesia indígena o autóctona fue el jesuita español, nacionalizado peruano, Manuel Marzal, quien en 1973 publicó en la revista *América Indígena* el artículo titulado “¿Es posible una Iglesia indígena en

Perú?”⁷ Para Marzal la respuesta es afirmativa y, en el caso concreto del Perú, debe ser una *Iglesia andina y selvática*, dado que son las dos regiones en las cuales hay una amplia presencia indígena.

Marzal (1973) desglosa su respuesta y plantea que, para que se conforme una Iglesia autóctona, esta debe considerar todos los elementos que constituyen un sistema religioso: creencias, los ritos, la organización eclesial y la ética (pp. 108-110).

En torno a las tradiciones míticas de las culturas indígenas, la Iglesia debe dar un giro de 180° con respecto a la evangelización colonial, que las despreció y condenó como satánicas; es tiempo de retomarlas para contribuir a la liberación al fortalecer el autoestima de dichos pueblos. No ve en ellas contradicción con la tradición bíblica, ya que son “expresiones del mismo suceso” (Marzal, 1985, p. 218) de la revelación de Dios como creador y consumidor de la salvación.

La inculturación de los ritos es esencial, pues los pueblos indígenas tienen una riqueza de rituales entre los que destacan las distintas fiestas, la danza y los ritos de transición; pero lo más importante es incorporar a la liturgia las plegarias, símbolos sagrados, actitudes penitenciales, entre otras (Marzal, 1985, pp. 220-225).

La Iglesia se debe presentar con formas culturales autóctonas de los pueblos andinos y propone los siguientes puntos:

- La recuperación de los mitos cosmogónicos como narraciones de la presencia de Dios creador con el fin de no proponer planos culturales distintos, sino todo lo contrario, crear uno solo en el que todos los ámbitos de la vida de los indígenas estén integrados (escuela, iglesia, radio y tradiciones propias);

⁷ Lo formulado en este artículo fue ampliado por Marzal en escritos posteriores, principalmente en los libros *El sincretismo religioso iberoamericano* (1985) y *Tierra encantada* (2002).

- Tener una mayor apertura para reconocer el *servinacuy* (matrimonio indígena) como parte del sacramento católico y no considerarlo un concubinato, ya que para las comunidades indígenas es muy importante la unión a través de él como paso previo para la celebración de una ceremonia civil o eclesiástica;
- Retomar los ritos agrarios en honor a la *Pachamama* y a los *apus* (espíritus de los cerros) como el pago a la tierra, entre otros (Marzal, 1973, pp. 118-120).

Y, por último, con respecto a la estructura eclesiástica, identifica que una de las dificultades para que la Iglesia tenga un verdadero arraigo entre los pueblos indígenas es que estos consideran a los sacerdotes como agentes foráneos y, en muchas ocasiones, agentes de una política de colonización.

En el Perú eso se hacía más evidente ya que un gran porcentaje eran de origen extranjero, por ello Marzal (1973) planteaba:

Creo que en las comunidades indígenas hay que correr el riesgo de *ordenar sacerdotes locales, que sean personas maduras, casadas*, de la misma comunidad cristiana local por la explicación de la palabra de Dios y por la celebración eucarística. Y este riesgo debe correrse, aunque haya el peligro de aumentar el ritualismo del mundo campesino, con la multiplicación de los ministros rituales. Y aunque haya el peligro de aumentar la alineación religiosa campesina, por facilitar la práctica de una religión como la actual, que está más orientada a la liberación de las tensiones que a la problematización de las actuales. (pp. 121-122)

Cabe recordar que en las comunidades andinas (quechua y aymara) un individuo es reconocido como persona justo a partir del momento de conformar la pareja en el matrimonio, ya que se cumple el principio de complementariedad entre lo masculino y lo femenino (*warmi-chacha* en aymara y *warmi-qhari* en quechua) (Estermann, 2006, p. 159). En estos planteamientos podemos ver que retoma lo formulado en el documento conclusivo del Primer

Encuentro de Pastoral del Alto Amazonas (1971), en Iquitos. Sin lugar a dudas, es una propuesta controversial y va en contra del canon eclesiástico del celibato sacerdotal.⁸

Para el caso de la *Iglesia amazónica*, por la situación geográfica, económica y política de esta región, ve una oportunidad para que la Iglesia realice una evangelización distinta alejada de los poderes económicos, y que no promueva el etnocidio de los pueblos que allí habitan. Propone dos pautas de acción: promover una evangelización más lenta que propicie el cambio de forma más pausada y autónoma, y para ello es necesario crear nuevas estructuras eclesiológicas, pero no logra concretar alguna propuesta específica.

Bartomeu Melià

Por su parte, Bartomeu Melià (1997), quien ha trabajado con comunidades guaraní de Paraguay, Brasil y Bolivia, se limita a plantear algunas ideas sobre qué debe hacer la Iglesia ante los pueblos indígenas. Retoma la encíclica *Evangelium Nutandi* (Pablo VI, 1975) para decir que la *Iglesia paraguaya* debe abordar la evangelización de los indígenas en tres rubros: en lo cultural, en el idioma y en la acción.

En lo cultural, la Iglesia debe acercarse al conocimiento de las tradiciones indígenas y su sabiduría. En ellas hay lo que denomina una “ecología evangélica”, es decir, viven, sin ser necesariamente cristianas, muchos de los principios evangélicos en sus relaciones interpersonales basadas en la justicia y la igualdad. La Iglesia tiene mucho que aprender de ellas (Melià, 1997, p. 90).

Con respeto al idioma, la Iglesia debe aprender el de cada cultura con la que entra en diálogo, y no solamente las indígenas. Pone como modelo a seguir la labor lingüística de los jesuitas en la época colonial, quienes con su trabajo —de traducción y producción de gramáticas y vocabularios en lenguas indígenas— establecieron las condiciones para que la Iglesia paraguaya de esa época

⁸ En el canon 277 del Código de Derecho Canónico (1991) se establece el celibato sacerdotal; en cuanto al diaconado, en el canon 1037 se menciona que los candidatos al diaconado y al presbiterado “no deben ser admitidos al diaconado antes de que hayan asumido públicamente, ante Dios y ante la Iglesia, la obligación del celibato” (Bernal, 2003, p. 837).

no fuese considerada como “extranjera”. Por ello enfatizaba en la necesidad de traducir el mensaje evangélico en textos, cantos y catecismos didácticos al guaraní y a todas las lenguas indígenas del Paraguay.

Por último, respecto a la acción, la Iglesia paraguaya debe encarnarse en la realidad del Paraguay, en particular en sus culturas indígenas, para dar testimonio y colaborar en la liberación de los hombres y las culturas.

Xavier Albó

En el caso boliviano, Xavier Albó plantea que la Iglesia, al estar en un país plurinacional, debe abrirse al reconocimiento de esa pluralidad. Para él, la Iglesia debe rescatar la experiencia religiosa de los distintos pueblos indígenas porque Dios se manifiesta de muchas formas. Para los pueblos indígenas andinos lo hace a través de la Madre Tierra, de los *apus* (dueños del monte) y de otros seres sagrados (Albó, 1981, p. 44).

El gran desafío de la Iglesia boliviana es practicar realmente el ecumenismo y conformar, tal como en el caso del Estado, una *Iglesia plurinacional*, que dialogue “igual a igual con los más débiles y oprimidos que sufrieron cinco siglos de aplastamiento e incluso religioso” (Albó, 1988, p. 44). Una Iglesia que se construya con esos mil rostros de Cristo, el Dios encarnado, en una Iglesia aymara, quechua, moxo, pacahuara, etc.

De forma particular, Albó analizó el desarrollo de la llamada *Iglesia aymara*, proceso que se implementó en Perú y Bolivia a partir de la década de los años sesenta y la primera mitad de la década de los años setenta (Albó, 1984, 2007). El movimiento en un primer momento se enfocó en elaboración de traducciones de cantos, catecismo y la biblia a la lengua aymara. Ya en la parte pastoral buscó la formación de catequistas casados y, a partir de febrero 1973, en la ordenación de diáconos aymara, especialmente en el lado boliviano, en la región de la Paz. Así lo planteaba Albó (1981):

Dans les années 70, á la suite de cours de l'Institut de Pastorale Latinoaméricaine (IPLA), un groupe de prêtres et de religieuses travaillant sur les hauts plateaux aymaras de Bolivie et du Pérou mirent en marche un mouvement semblable, mais

avec des objectifs plus ambitieux. On découvrait la valeur de la culture aymara et on cherchait la manière de développer une Église réellement autochtone non seulement quant à la langue, mais aussi quant à la liturgie, aux priorités pastorales et, surtout, à la formation de communautés locales avec leurs propres ministres. Un vaste programme de formation de catéchètes et de diacres mariés aymaras prit forme dans l'Église catholique. Il y eut des rencontres de masses en différents endroits et même au niveau de toute la nation aymara de Bolivie et du Pérou. Il y eut une grande diffusion de chants religieux aux rythmes populaires aymaras, composés par des paysans aymaras. Jouissant d'une grande cote d'écoute, les postes de radio de l'Église donnèrent une ample couverture au mouvement, aussi bien dans la partie bolivienne que dans la péruvienne. (pp. 25-26)

[en los 70, en el hollín del Instituto Pastoral Latinoamericano (IPLA), un grupo de sacerdotes y monjas que trabajan en el altiplano aymara de Bolivia y Perú pusieron en marcha un movimiento similar, pero con objetivos más ambiciosos. Descubrimos el valor de la cultura Aymara y buscábamos una forma de desarrollar una Iglesia verdaderamente indígena no solo en términos de idioma, sino también en términos de liturgia, prioridades pastorales y, sobre todo, a la formación de comunidades locales con sus propios ministros. Un extenso programa de formación para catequistas y de diáconos aymaras casados tomó forma en la Iglesia Católica. Hubo encuentros masivos en diferentes lugares e incluso a nivel de toda la nación aymara de Bolivia y Perú. Había una amplia distribución de canciones religiosas con ritmos populares aymaras, compuesta por campesinos aymaras. Disfrutando de un amplia escucha, las radios de la Iglesia amplia cobertura al movimiento, tanto en la parte boliviana como en la peruana.]

Entre los agentes de pastoral que impulsaron este proceso se pueden mencionar los siguientes: en Bolivia participaron el obispo auxiliar de La Paz, región Altiplano zona sur, Adhemar Esquivel; el equipo de sacerdotes misioneros de San Luis (USA) en Viacha; los agustinos en las tierras bajas de Yungas, que establecieron en Chulumani otro centro de formación de catequistas; los misioneros Maryknoll en la región de Achacachi, quienes además crearon la Radio San Gabriel; el centro de formación de catequistas en Laja, La Paz. Mención especial merece el equipo jesuita conformado principalmente por Gustavo Iturralde, Jimmy Zalles y Javier Reyes, en las parroquias de Tiwanaku, Jesús de Machaca y San Andrés de Machaca en la provincia Ingavi en La Paz. En Perú, los misioneros Maryknoll en la prelatura de Juli (Puno), quienes crearon la Radio Onda Azul.⁹

⁹ Para ampliar la información sobre esta experiencia en Bolivia se sugiere remitirse a los siguientes trabajos: Los nuevos q'uchus católicos aymaras (Albo, 2004); *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe* (Jordá Arias, 2003) y *Las brasas de un fuego* (Zalles Asín, 2014). Por otro lado, para conocer la experiencia peruana se pueden retomar los siguientes títulos: La Iglesia y los pueblos indígenas en el Perú (Llanque Chana, 1997) y Una Iglesia que responde a los signos de los tiempos (Jara, 2006).

Para expresar el modelo de Iglesia que se impulsaba en esos momentos, Albó (2009) retoma las palabras de su hermano de congregación, Gustavo Iturralde (1978), quien de manera entusiasta expresaba la vitalidad del proceso:

Queremos crear “pequeñas iglesias”, estilo paulino. Cada comunidad ha de tener sus catequistas y el 70% ya los tiene. A esos 140 catequistas se los forma en diversos cursillos de dos semanas cada uno. De momento hay tres niveles (...) Como los catequistas son tantos y están desparramados, se los ha dividido en zonas: sus jefes son los seis catequistas que tenemos preparados para diáconos. De los mejores catequistas saldrán los diáconos y también presbíteros. Todos ellos surgidos “de sus comunidades, para servir a sus comunidades”... Es la versión aymara de los “Hechos de los Apóstoles”. Con todas sus grandezas espirituales y sus miserias humanas. (como se citó en Albó, 2009, p. 69)

A pesar de tener éxito relativo, el movimiento declinó rápidamente. Especialmente en el lado boliviano cuando, a mediados de 1974, el obispo Esquivel retiró su apoyo al proceso. Se desintegró el equipo de trabajo de jesuitas (principalmente tras el fallecimiento de Gustavo Iturralde y la salida de Jimmy Zalles de la congregación).

El movimiento continuó, aunque de manera más modesta. A partir de 1977 fue el jesuita José Fernández de Henestrosa quien, desde las parroquias de Jesús de Machaca y San Andrés de Macaca, le dio continuidad a la formación de los catequistas y los diáconos aymara. Aunque tuvo que conformarse con trabajar junto a los diáconos ordenados en la primer etapa de trabajo, ya que durante más de 15 años no pudo ordenar nuevos diáconos. Solamente encontró respaldo en la creación de la Diócesis de El Alto en 1994, encabezada por el obispo Jesús Juárez. El nuevo obispo aprobó, después de dos décadas, la ordenación de siete nuevos diáconos en las parroquias jesuitas (Albó, 2009, pp. 356-357). Aunque en esta nueva etapa las dificultades para consolidar a los catequistas y diáconos aymara siguió siendo el tratar de armonizar el cargo eclesiástico con la dinámica cultural de las comunidades, se le sumó una mayor presencia de Iglesias evangélicas.

Al hacer un balance de ese proceso, Albó (1981) reconoce que este movimiento fue exitoso porque en gran medida contribuyó a la conformación de la identidad de los aymara como nación, pero no logró su objetivo principal: la conformación de una Iglesia aymara. En su análisis crítico de dicho movimiento señala los siguientes factores por los cuales no se consolidó:

- Se trabajó más con los catequistas que con las comunidades, lo cual generó que estos buscasen más su promoción personal que el desarrollo comunitario;
- Tanto los catequistas aymara como los agentes de pastoral se limitaron a trabajar en el rito cristiano y no atendieron la problemática socio-económica de las comunidades;
- La presencia de varias denominaciones cristianas genera una competencia entre las distintas iglesias;
- Los agentes de pastoral —sacerdotes— en su mayoría no lograron una plena inserción en el mundo aymara (Albó, 1981, p. 67).

Si bien Albó (1981) reconocía algunos avances, consideraba que eran mínimos, ya que no se partió de la realidad del pueblo, sino desde las inquietudes de los agentes pastorales de la Iglesia, por eso concluía que

le point de départ devrait être la réalité locale dans toutes ses dimensions: la langue, les coutumes, les célébrations, les tâches et routines quotidiennes, et, surtout, les problèmes et les angoisses, les aspirations et les luttes locales et régionales. Tout cela sans nécessité d'aucune médiation. Et tout cela acquiert un nouveau dynamisme quand on lui insuffle l'esprit fécondant de l'Évangile, c'est-à-dire les valeurs de fraternité, de solidarité, de lutte libératrice, la sécurité et l'espérance que la victoire finale est déjà une réalité depuis la mort et la résurrection du Christ, le Dieu-Homme. (p. 71)

[el punto de salida debe ser la realidad local en todas sus dimensiones: el idioma, las costumbres, las celebraciones, las tareas y rutinas cotidianas y, sobre todo, los problemas y angustias, las aspiraciones y las luchas locales y regionales. Todo esto sin necesidad de ninguna mediación. Y todo esto adquiere un nuevo dinamismo cuando lo infundimos con el espíritu fecundo del Evangelio, es decir, los valores de la fraternidad, la solidaridad, la lucha por la liberación, la seguridad y la esperanza de que la victoria final ya sea una realidad desde la muerte y resurrección de Cristo, el Dios-Hombre.]

Otro de los problemas que veía en la conformación de la Iglesia aymara es que al interior de la institución eclesial no se ha logrado una labor de conjunto, dado que existen perspectivas diferentes sobre el trabajo con las comunidades indígenas. Identifica dos líneas de trabajo que, si bien no son contradictorias, no han logrado unificarse: una está enfocada en la *labor pastoral* y la otra, en la *promoción social*.¹⁰ En el caso de Jesús de Machaca, la pastoral estuvo enfocada en la formación de los catequistas y diáconos aymara, mientras que la labor social la desempeñó el Centro de Investigación y Promoción Campesina (CIPCA) del cual el propio Albó fue fundador y coordinador general de 1971 a 1997.

Años después, al retomar el tema de la inculturación de la Iglesia entre los indígenas, Albó (2008) planteó que los protagonistas de una Iglesia inculturada deben ser los propios indígenas (p. 263). Un modelo de ello es el desarrollo de la llamada teología india, “vertiente indígena de la teología de la liberación”, la cual cuestiona seriamente muchos aspectos doctrinales de la Iglesia oficial, ya que al expresarse desde su cultura y cosmovisión, reclaman su derecho a “ir reflexionando sobre la fe desde su propia cosmovisión y espiritualidad religiosa” (p. 263).

En el ámbito institucional, Albó fue, entre 1997 y 2005, el primer coordinador de la RSAI de la Compañía de Jesús, cuyo objetivo es sistematizar el trabajo pastoral de aquellos misioneros ignacianos que trabajan con comunidades de distintos pueblos indígenas del continente latinoamericano.

Red de Pastoral y Solidaridad Indígena

En 1997 la Compañía de Jesús constituyó la RSAI, cuyo objetivo principal es lograr una labor conjunta con aquellos misioneros ignacianos que trabajan comunidades indígenas. Su primer coordinador fue Xavier Albó (1997-2005).

¹⁰ Para el caso de la parroquia de Jesús de Machaca, ambas líneas de trabajo se han hecho presentes. Está el impulso de lo pastoral encabezado por José Fernández de Henestrosa; en la línea de promoción, está el trabajo del Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

Si bien esta experiencia ha estado centrada en la inculturación de los agentes de pastoral en las comunidades indígenas, ha dado algunas ideas sobre cómo los indígenas pueden incorporarse a la propia Congregación religiosa.

Esta experiencia de trabajo tiene como antecedentes dos reuniones informales. La primera en la ciudad de México en 1985 cuando se encontraron por primera vez algunos jesuitas que trabajan con comunidades indígenas de Bolivia, Paraguay, Guatemala y México.

La segunda reunión se celebró en 1991, en la ciudad de Puente Grande, Jalisco, en México. En esa ocasión centraron el trabajo en tres temas: el proyecto dominante, y su efecto negativo para los indígenas; el *proyecto indígena*, cuyos participantes demuestran “una voluntad colectiva por construir, al interior de su etnia y en sus relaciones con el resto del país, una sociedad justa” (Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos indígenas, 1991, p. 20); y por último, una

Iglesia autóctona. Finalmente hicimos una reflexión eclesial, refiriéndonos a grupos étnicos con algún grado de tradición cristiana asimilada, que son la gran mayoría de los pueblos indígenas del continente. También en lo eclesial hay un proyecto dominante, eurocéntrico, romanizante y en alianza más o menos explícita con el neoliberalismo. Asimismo, hay un proyecto de *iglesia autóctona* que sabe encontrar y acoger con profundo respeto la presencia liberadora de Dios en la historia, la religión, la cultura y las tradiciones de los pueblos indígenas. (p. 20)

Al concluir el encuentro, enviaron una carta a Hans Peter Kolvenbach, entonces Padre General, en la cual consideraban de manera crítica que la Compañía de Jesús no estaba destinando los esfuerzos necesarios para atender a los pueblos indígenas del continente, pero especialmente no favorecía el ingreso de los indígenas a la Compañía. Por eso hacían un llamado: “Los indígenas tienen que ser admitidos en la Compañía, por su diferenciación cultural, y no están previstas etapas que puedan prepararlos para entrar a esa Compañía tan occidentalizada que tenemos” (Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos indígenas, 1991, p. 20). Por último, le solicitaban que se reconociera como prioritario el trabajo con pueblos indígenas: “Así como en un momento la Compañía

consideró como algo que debía implicar a toda la Orden, el trabajo con refugiados, así también ahora la situación de los indígenas nos parece que requiere una respuesta semejante” (p. 20).

En 1997, por iniciativa de Kolvenbach, se conformó de manera oficial la Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos indígenas. A partir de ese año se empezaron a realizar encuentros bianuales para fortalecer esa área de trabajo pastoral dentro de la Compañía. En cada uno de los encuentros se ha abordado alguna de las temáticas relacionadas con la situación de los pueblos indígenas: educación, participación política, defensa del territorio, entre otros temas.

También se ha abordado la posibilidad de que ingresen indígenas a la Compañía de Jesús, aunque reconocen que es un paso difícil de dar, especialmente por las propias estructuras internas de la orden; sin embargo, han impulsado esa alternativa, como lo prueba la carta que enviaron a los padres provinciales latinoamericanos en 1997:

Que se insista en la promoción de vocaciones “de la más amplia posible para reflejar la cultura y la experiencia de los que deseamos servir” (Decreto 10, núm. 4). En nuestro caso quisiéramos insistir en la promoción de vocaciones indígenas asumiendo el desafío que ellas plantean para la formación y el acompañamiento. Desde ya, nosotros nos comprometemos a ser los primeros en esta promoción así como a colaborar en el proceso de formación en sus distintas etapas. Pensamos que nuestras comunidades también habrán de caminar hacia una mayor apertura de modo que sean cada vez más atractivas para aquellos con quienes compartimos este caminar. (Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos indígenas, 1997, p. 1)

La tónica general de los participantes de la RSAI es que hay esfuerzos de algunos integrantes de la Compañía para acompañar e impulsar el trabajo de las comunidades indígenas con las que trabajan, pero no han logrado que la Compañía asuma ese compromiso de manera conjunta.

El diaconado indígena permanente en la Misión de Bachajón, Chiapas

La experiencia más exitosa en la implementación de una Iglesia con rostro indígena es la de la Misión de Bachajón, en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Parte del éxito se debe a que ha sido una política pastoral impulsada por la propia diócesis, pero que en gran medida se ha desarrollado en la Misión de Bachajón. A continuación, se detalla una parte de la historia.

A finales de la década de los años cincuenta surgió el llamado *Movimiento catequético* para hacer frente a la escasez de sacerdotes. Por esa razón se tomó la decisión de elegir algunos indígenas de las comunidades para desempeñarse como catequistas. Una vez elegidos, los preparaban para poder atender parcialmente a las comunidades, sobre todo para que llevaran a cabo las celebraciones dominicales.

Algunas comunidades se mostraron reticentes a la forma de proceder de los religiosos jesuitas:

en uno de los parajes de la Misión manifestaron al P. Mardonio Morales el deseo de tener catequistas; él los escogió entre los mejor instruidos, pero se desconcertó cuando el domingo siguiente nadie se presentó al catecismo. Por fin, un *Trensipal* le explicó: “¡Tú no conoces nuestras costumbres! A ti no te corresponde elegir a los catequistas, sino a nosotros: tú les darás solamente la autoridad de predicar la palabra de Dios”. (Maurer, 1984, p. 455)

Para vencer la reticencia inicial, los jesuitas debieron adaptar su forma de proceder en relación a las formas comunitarias de elección de representantes. Ya no eran los religiosos quienes nombraban a los catequistas, sino que, a partir de ese momento, la comunidad lo hacía y el sacerdote debía reconocerlos. Ese giro de 180° les permitió consolidar el movimiento catequético en la región.

A mediados de la década de los años setenta sobrevino el primer cambio. El jesuita Mardonio Morales (1976) lo relata del siguiente modo:

En 1975 se tuvo una reunión de representantes de zonas de catequistas y Presidentes de Ermitas. Para provocar la reflexión, se les presentó el caso hipotético —pero no del todo irreal— en que el personal no autóctono de pronto se retirara de la región. Sea por accidente o por expulsión violenta. ¿Qué sería de las Comunidades Indígenas en proceso de consolidación cristiana?

Estuvieron reflexionando por grupos. Al volver a la plenaria, uno de los Principales —Domingo Gómez, de Colonia Tacuba— se puso de pie y dijo: es verdaderamente trágico que después de 15 años de trabajo de ustedes entre nosotros, sean aun indispensables, de suerte que si se van todo se viene abajo. Quiere decir que no están trabajando bien, que algo muy importante está fallando. Pero yo sé que Jesucristo trabajó tres años y dejó establecida su Iglesia. ¿Qué hizo Jesucristo que no están haciendo ustedes? Jesucristo volvió a su Padre, Jesucristo se fue, pero dejó al Espíritu Santo. Y ustedes no nos han dejado al Espíritu Santo. Mientras no nos dejen al Espíritu Santo no habrá Iglesia. Déjenos al Espíritu Santo, y no serán ustedes indispensables. (p. 9)¹¹

El obispo Samuel Ruiz García aceptó que algunos catequistas iniciaran el proceso de formación para que pudiesen recibir el nombramiento de prediaconos o candidatos al diaconado con miras a que en el futuro pudiesen consagrarse como diáconos. Entre los requisitos que debían cubrir estaban: ser nombrado por la comunidad, vivir como viven los demás, es decir, no cobrar por su trabajo de catequista; y ser casado, dado que en la cosmovisión tseltal una persona es completa con el matrimonio, que representa la complementariedad de lo masculino con lo femenino (Zepeda Miramontes, 2016, pp. 106-107; Modad, 1999, p. 231).

Al interior de la diócesis se dio el debate entre varios equipos pastorales en torno a la periodicidad del cargo. Para un sector debía ser un nombramiento temporal; para otro, en el cual estaban los jesuitas, debía ser un nombramiento permanente. La discusión estancó el proceso cinco años. Fueron nuevamente las comunidades las que solicitaron al obispo Samuel Ruiz García que los candidatos fuesen reconocidos como diáconos permanentes. En respuesta a su solicitud, el obispo nombró los primeros diáconos indígenas permanentes en marzo de 1981.

¹¹ Mardonio Morales presentó esta anécdota en diversos escritos, he preferido la versión más cercana cronológicamente.

Para consolidar el trabajo de los diáconos y darle una mayor formalidad a los mismos, la Misión de Bachajón elaboró el *Directorio de pastoral indígena para la Iglesia autóctona de la Misión de Bachajón*, el cual fue aprobado por el obispo Samuel Ruiz García en 1993. En él se mencionan una serie de cargos eclesiásticos que han jugado un papel decisivo en el proceso de inculturación de la Iglesia: los catequistas, los presidentes de la ermita, los prediáconos, los diáconos, los *Trensipales* y los promotores comunitarios. De los diáconos se mencionan las características que debían cumplir para poder ejercer ese cargo: identificación con la cultura tseltal, deben ser propuestos y elegidos por la comunidad, vivir de su propio trabajo, pues su servicio ministerial será gratuito, y estar casados. Sin lugar a dudas, el *Directorio de Bachajón* fue el antecedente del *Directorio diocesano para el diaconado indígena permanente* aprobado en 1999.

Posteriormente las comunidades tseltales de la Misión de Bachajón solicitaron, tanto a los jesuitas como al obispo, dar un paso más y pasar a la ordenación de algunos de los diáconos indígenas como sacerdotes indígenas que, en este caso, en consonancia con la cosmovisión tseltal, debían estar casados:

a través de este caminar *hemos visto la necesidad de padres tseltales casados* para la administración de los sacramentos que solamente lo sacerdotes ordenados lo pueden dar ya que nuestro corazón nos dice que sería uno de los caminos para el fortalecimiento de *nuestra Iglesia Autóctona*. (...) queremos pedir tu palabra para que como máxima autoridad de nuestra Iglesia nos des un camino para ver la posibilidad de este nombramiento ya que nuestra cultura es que la pareja fortalece la palabra dentro de la comunidad tanto religiosa como civil. Esto es, la palabra de la comunidad y el corazón de ellos iluminados por el Espíritu Santo para seguir construyendo nuestra Iglesia Autóctona nacida desde nuestra cultura netamente heredada de nuestros antepasados. (Modad, 1999, p. 9)

Para acompañar dicha solicitud, el sacerdote jesuita Felipe Jalel Ali Modad (1999) presentó la tesis en teología *Engrandecer el corazón de la comunidad*, en la cual sostiene que el siguiente paso “necesario y viable al cual el Espíritu está invitado a la Iglesia Autóctona” (p. 10) es el presbiterado indígena uxorado (sacerdotes casados). Esto es de vital importancia en las comunidades tseltales, ya que las personas que ejercen los cargos comunitarios son personas casadas.

La solicitud no fue bien recibida en las esferas de la curia vaticana. En 2005 la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos envió una carta al obispo Felipe Arizmendi en la cual le ordenaban no solamente la suspensión de la ordenación de nuevos diáconos, sino también de la formación de más candidatos al diaconado permanente. Para la Congregación la opción promovida por la diócesis era ideológica porque el nombramiento de diáconos debe hacerse por voluntad individual y no por designación de las comunidades como hasta la fecha se hacía. Además, acusaban a la diócesis de “ejercer presión” hacia la Santa Sede al “alimentar en los fieles expectativas contrarias al Magisterio y a la Tradición” y la conminaban a enfocarse en promover las vocaciones sacerdotales (Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 1996, pp. 99-100).

La prohibición fue levantada a principios del 2014 por el Papa Francisco I, quien autorizó, de nueva cuenta, la ordenación de diáconos indígenas permanentes. A finales de ese año los jesuitas ordenaron nueve nuevos diáconos, viendo en ello un gesto de continuidad para el proceso de décadas anteriores.

Recientemente, en el proceso de preparación del Sínodo Amazónico, el jesuita Felipe Jalel Ali Modal participó en el *Encuentro Iglesia con rostro amazónico e indígena*, celebrado en noviembre de 2017 en la ciudad de Quito. En esa ocasión compartió la experiencia del diaconado indígena permanente de la Diócesis de San Cristóbal en la cual:

el encuentro entre el Evangelio y las culturas indígenas (no exento de tensiones) está dando como resultado el florecimiento de una Iglesia Autóctona que va desarrollando una teología, una espiritualidad, una liturgia, una catequesis, una ministerialidad y un derecho propio. (Modad, 2017, p. 12)

Y recalca que el diaconado ha sido la experiencia más palpable de la inculturación de la Iglesia:

El diaconado indígena ciertamente es una respuesta a las necesidades de atención pastoral-sacramental, pero su contribución más importante está en el impulso a una auténtica evangelización desde la perspectiva indígena, según sus usos y costumbres. Se trata de tseltales que predicán a tseltales desde un profundo conocimiento de su cultura y de su lengua y que son capaces de comunicar el mensaje del evangelio

a un nivel que solo quien tiene el bagaje cultural con que ellos cuentan, puede hacerlo con la fuerza que ellos logran frente a su pueblo. Frenar el proceso del diaconado en esta diócesis, cómo se han planteado hacerlo algunos funcionarios de la curia romana, es renunciar a uno de los principales medios para llevar adelante la inculturación del Evangelio. (p. 15)

Destacó que ese proceso ha fortalecido la presencia eclesial y la cohesión comunitaria:

Este modelo eclesial ha sido un elemento que ha ayudado a fortalecer los procesos de paz y reconciliación y ha evitado el desmembramiento del tejido social. Los diáconos frente a sus comunidades han sido en muchas circunstancias una conciencia crítica frente a todo tipo de movimientos políticos y sociales en la región, incluido el EZLN y los grupos paramilitares. (pp. 15-16)

Y concluye:

Este modelo eclesial es, ante todo, un modelo real, un modelo vivo que funciona y que en muchos aspectos parece no encajar dentro del llamado “Rito Latino”. Aquí se pone en evidencia que la “catolicidad”, en tanto se nota la esencia de la Iglesia, no es algo que ya la Iglesia lo lleva de por sí al lugar a donde llega, sino que en el encuentro del Evangelio con cada cultura y con cada pueblo, la Iglesia se va “catolificando”, se va haciendo católica. La “catolificación” de la Iglesia es, pues, una tarea y un aporte propio de las Iglesias Autóctonas. (p. 17)

Cabe destacar que, si bien la promoción del diaconado indígena permanente ha sido una política pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, han sido los jesuitas de la Misión de Bachajón quienes más han fortalecido ese trabajo. Lo podemos ver en las estadísticas. Para 2003, previo a la suspensión ordenada por la curia vaticana, en Bachajón se concentraban 195 de los 339 diáconos, es decir el 57.5% del total, lo cual habla de que para los jesuitas ha sido una tarea prioritaria la conformación de una Iglesia con rostro indígena (Arizmendi Esquivel, 2006, p. 153).

El proceso del diaconado indígena permanente ha estado acompañado de otras actividades con miras a concretar una Iglesia con rostro indígena, en este caso, una Iglesia con rostro tseltal, entre las que destacan: la traducción de la Biblia al tseltal (1969-2003); procesos de defensa de derechos humanos

comunitarios —a través de la organización social *Yomlej* (unión) y la conformación del Centro de Derechos Indígenas A.C. (CEDIAC)—; y la conformación de cooperativas productivas, especialmente de cultivo, procesamiento y comercialización de productos como café, miel, etc., agrupadas en la organización *Yomol A'tel* (López Arcos, 2017).

Consideraciones finales

Para cerrar el presente texto se retoma la pregunta que planteaba Marzal (1973): ¿es posible una Iglesia con rostro indígena? Aunque no se puede dar una respuesta definitiva, sí pueden vislumbrarse algunas pistas.

En primer lugar, la Iglesia ha dado pasos a favor de ir construyendo una Iglesia con rostro indígena. El hecho de que se plantee esa posibilidad como opción prioritaria es una muestra de la apertura que se está dando en la Iglesia para escuchar y dialogar con los pueblos indígenas.

Si bien hay críticos como Báez-Jorge (2011), que postulan que todo este esfuerzo de inculturación es una simple postura retórica con la cual la Iglesia promueve un “sincretismo guiado”, consistente en instrumentar la subordinación de los indígenas bajo el péndulo de la represión y tolerancia eclesial (pp. 232-235), este tipo de planteamientos cae en simplismos y no permitirían comprender a detalle los procesos interculturales entre la Iglesia y los pueblos indígenas.

Al interior de la Iglesia muchos consideran que el Papa Francisco I puso un freno a la Iglesia con rostro indígena en la *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia* (2020), en la cual, si bien es cierto que reiteró algunos de los puntos emanados del Documento conclusivo, especialmente la necesidad de “conformar comunidades cristianas capaces de entregarse y de encarnarse en la Amazonia, hasta el punto de regalar a la Iglesia nuevos rostros con rasgos amazónicos” (Papa Francisco I, 2020, p. 5), también recalcó la importancia de llevar a cabo un proceso de inculturación de la Iglesia en esa región, que

incluya la inculturación de la eucaristía y de la ministerialidad, es decir, de la estructura eclesial. Pero los críticos al proceso de una Iglesia con rostro indígena sostienen que ya no hizo mención de la posibilidad de sacerdotes casados, solamente habló del “ejercicio del ministerio de los sacerdotes no es monolítico” (p. 64), por ello propuso una mayor presencia de diáconos, y que los laicos asuman mayor responsabilidad y participación en la vida de la Iglesia en las comunidades, cerrando la puerta al sacerdocio indígena, que tendría que estar en hombros de personas casadas por las razones mencionadas en páginas previas.

Para el teólogo jesuita Víctor Codina (2020), el silencio del Papa sobre el tema no significa una negativa sino, por el contrario, un tema abierto:

En la nota 120 recuerda que el Sínodo (...), aprobó proponer un rito amazónico (116-117 del Documento final). Y un nuevo rito supone no solo una inculturación litúrgica, sino una inculturación de las estructuras ministeriales, como sucede en los veintitrés ritos diferentes de la Iglesia oriental católica, algunos de los cuales admiten ministros casados; esto posibilitaría que la eucaristía pudiese animar siempre la vida de las comunidades amazónicas. (pp. 15-16)

La interpretación de Codina puede resultar un poco forzada. Sin embargo, expresa el deseo de ese sector eclesial que promueve el diaconado indígena permanente y el sacerdocio de personas casadas como opción de una Iglesia con rostro indígena, la cual ha sido formulada por un sector eclesial en las últimas décadas.

Estos planteamientos dejan entrever que el principal obstáculo que deben vencer los jesuitas, y aquellos quienes apoyan la idea de una Iglesia con rostro indígena, es la resistencia al interior de la propia Iglesia de aquellas posturas tradicionalistas que homologan el sacerdocio al celibato. Condición que choca con las cosmovisiones indígenas en las cuales una persona solamente se completa cuando está casada, ya que de ese modo complementa lo masculino con lo femenino. La experiencia de la Diócesis de San Cristóbal y de la Misión de Bachajón es una muestra clara de esa contradicción que se vive al interior de la institución eclesial.

Aunque el principal interrogante está en saber si los indígenas aceptan este camino para configurar una Iglesia con rostro indígena. En lo expuesto en páginas anteriores se pueden ver dos experiencias que han llevado a resultados disimiles: en la zona aymara la experiencia de la Iglesia aymara no logró construirse del todo, mientras que en la diócesis de San Cristóbal, en especial en la Misión jesuita de Bachajón, la experiencia de una *Iglesia tselta* sigue avanzando con éxito. El estudio comparado de ambas experiencias, y de otras que se han dado, puede ayudar a entender cuáles factores favorecen y cuáles obstaculizan dichos procesos. Lo que sí se puede afirmar es que, si bien la respuesta está en el aire, el éxito de estos procesos está y estará en que deben ser los pueblos indígenas los que construyan su camino dentro de la Iglesia.

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

- Acosta Nassar, R. J. (2001). *La Inculturación en los trabajos de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979) y en Santo Domingo (1992)*. Roma Universitas.
- Albó, X. (1981). Religi3n et lib3ration des paysans dans la Bol3vi3 Aymara: ¿dialogue de sourds? [Religi3n y liberaci3n de los campesinos en la Bolivia Aymara ¿di3logo de sordos?]. *Kerygma*, (36), 41-71. <https://www.pueblos-originarios.ucb.edu.bo/digital/106000036.pdf>

- Albó, X. (1984). ¿Dominar o servir? Hitos de una larga búsqueda eclesialística en el mundo quechua y andino. *Allpanchis*, 16(24), 97-130. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v16i24.1052>
- Albó, X. (1988). 40 naciones en una. En H. Fernández (Ed.), *Obras selectas Xavier Albó, Tomo VI* (pp. 711-735). Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA.
- Albó, X. (2004). Los nuevos q'uchus católicos aymaras. En B. Guerrero Jiménez (Ed.), *AMTAÑA: Para reconquistar espacios* (pp. 54-131). IECTA. <https://iecta.cl/wp-content/uploads/2020/03/AMTAN%CC%83A.pdf>
- Albó, X. (2008). La vertiente indígena de la teología de la liberación. En C. de Prado y P. Hughes (Coords.), *Libertad y esperanza, a Gustavo Gutiérrez por sus 80 años* (pp. 253-264). Centro de Estudios y Publicaciones-Instituto Bartolomé de las Casas.
- Albó, X. (2009). *PPH. José Fernández de Henestrosa: desde su altiplano exterior e interior*. Compañía de Jesús.
- Arizmendi Esquivel, F. (2006). *El caminar de una Iglesia*. San Pablo.
- Arrupe, P. (1978). Carta y documento de trabajo sobre la Inculturación. *Acta Romana Societatis Iesu*, (XVII), 229-255. <http://www.inculturacion.net/autores-invitados?download=70:arrupe-carta-doc-inculturacion>
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Universidad Veracruzana.
- Benedicto XVI. (2007). Discurso Inaugural. En Consejo Episcopal Latinoamericano (Ed.), *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento conclusivo*. CELAM. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Bernal, J. (2003). El celibato sacerdotal en el código de derecho canónico. *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 35(3), 833-851. <https://doi.org/10.15581/006.35.13065>

Código de Derecho Canónico. (1991). Biblioteca de Autores Cristianos. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html

Codina, V. (2020). *Mi experiencia del sínodo para la Amazonía*. Cristianismo y justicia. https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/col_v_es_20.pdf

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1968). *II Conferencia general del episcopado latinoamericano documentos finales de Medellín*. CELAM. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1979). *Documento de Puebla III. Carta del Santo Padre a los Obispos Diocesanos de América Latina*. CELAM. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1992). *Documento de Santo Domingo*. CELAM. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (2007). *Documento conclusivo, Aparecida*. CELAM. <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. (2005, octubre 26). Carta sobre la ordenación de diáconos permanentes de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. *Revista Iberoamericana de Teología*, (2), 99-100.

Departamento de Misiones del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño. (1971). *Antropología y teología en la acción misionera*. Vicariato Apostólico de Iquitos.

Departamento Misiones Indígenas del Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño. (1986). *Documentos latinoamericanos del Posconcilio*. Abya Yala.

- Dussel, E. (2008). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Dirección de participación ciudadana. https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/dussel_.pdf
- Ellacuría, I. (2012). *La lucha por la justicia*. Universidad de Deusto.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo* (2ª ed.). Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Girardi, G. (2006). Los pueblos indígenas, nuevos sujetos históricos: su aporte a la búsqueda de una alternativa de civilización. En M. A. Puente Luttenroth (Coord.), *Actores y dimensión religiosa en los movimientos sociales latinoamericanos 1960-1992* (pp. 17-44). Porrúa-UAEM-Facultad de Humanidades.
- Jara, L. (2006). Una Iglesia que responde a los signos de los tiempos. En C. Tovar (Coord. y Ed.), *Ser Iglesia en tiempos de violencia* (pp. 397-632). Centro de Estudios Peruanos e Instituto Bartolomé de las Casas.
- Jordá Arias, E. (2003). *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en diálogo con la fe*. Universidad Católica de Bolivia; Compañía de Jesús; Verbo divino.
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa.
- López Arcos, A. (2017). *Creemos en los indígenas y en sus opciones históricas* [Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. TESIUNAM digital. <http://132.248.9.195/ptd2017/enero/0755021/Index.html>
- López, E. (2008). La Teología India en la Iglesia. Un balance después de Aparecida. *Revista Iberoamericana de Teología*, 6, 87-117.
- Llanque Chana, D. (2004). *La presencia andina en la Iglesia Católica*. IECTA – CIDSa. <https://iecta.cl/wp-content/uploads/2020/03/Iecta-Cuaderno-de-Investigacion-en-Cultura-y-Tecnologia-Andina-N%C2%BA-11.pdf>

- Mantecón Sardiñas, S. (2014). Los misioneros jesuitas, traductores culturales: las frontera culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII. *Manuscripts*, (32), 129-150. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/manuscripts.46>
- Marzal, M. (1973). ¿Es posible una iglesia indígena en el Perú? *América indígena*, XXXIII(1), 107-123.
- Marzal, M. (1985). *El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Pontificia Universidad del Perú. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/181629>
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada*. Trotta.
- Marzal, M., Albó, X., Maurer, E., Melià, B., & Robles, R. (1991). *El rostro indio de Dios*. Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/181626>
- Masson, J. (1962). L'Eglise ouverte sur le monde [La Iglesia abierta al mundo]. *Nouvelle Revue Théologique*, 84(10), 1032-1043. <https://www.nrt.be/en/articles/l-eglise-ouverte-sur-le-monde-1791>
- Maurer, E. (1984). *Los tseltales ¿paganos o cristianos?* Centro de Estudios Ecuménicos. https://cee.edu.mx/NuestrasPublicaciones/10_Los_tseltales_Paganos_o_cristianos/Los_tseltales_Paganos_o_cristianos.pdf
- Melià, B. (1997). *Una nación dos culturas* (4ª ed.). Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.
- Misión de Bachajón. (1993). *Directorio de pastoral indígena para la Iglesia autóctona en la misión de Bachajón*. Mimeo.
- Modad, F. J. (1999). *Engrandecer el corazón de la comunidad. El sacerdocio ministerial en una iglesia inculturada*. Centro de Reflexión Teológica.

- Modad, F. J. (2017). Pastoral Inculturada, una propuesta eclesial en la misión de Bachajón Chiapas (México). En P. Hughes y M. López (Comp.), *Memoria del Encuentro Iglesia con rostro Amazónico e indígena* (pp. 12-17). Red Eclesial Panamazónica, REPAM.
- Morales, M. (1976). Hacia una Iglesia indígena. El proyecto de los prediáconos tseltales. *Christus*, 41(493), 8-9.
- Orta, A. (2019). Inculturation. In H. Gooren (Ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions* [Enciclopedia de las religiones latinoamericanas] (pp. 595-601). Springer International Publishing.
- Pablo VI. (1975). *Exhortación apostólica de su santidad Pablo VI "Evangelii Nuntiandi" al episcopado, al clero y a los fieles de toda la iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*. Vaticano. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html
- Papa Francisco I. (2020). *Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonia del Santo Padre Francisco al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad*. Vaticano. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia_sp.pdf
- Real Academia de la Lengua Española. (2014). Inculturación. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. Recuperado el 14 de marzo de 2014. <https://dle.rae.es/inculturaci%C3%B3n>
- Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos Indígenas. (1991). Carta a los padres provinciales. *Diáspora*, (164), 20-24.
- Red Pastoral y Solidaridad con los Pueblos Indígenas. (1997). *Carta a los padres provinciales*. Quito.

- Reichel-Dolmatoff, G. (1969). El misionero ante las culturas indígenas. En G. Reichel-Dolmatoff, J. Recasens, S. Varese, L. González, A. Gortaire, B. Kloppeburg, S. Galilea, N. Olaya & J. García Parent (Eds.), *Antropología y evangelización. Un problema de Iglesia en América Latina* (pp. 147-158). CELAM.
- Rocha Pino, M. (2010, julio-diciembre). El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China imperial. *Culturales*, VI(12), 147-180.
- Ruiz García, S., & Torner, C. (2002). *Cómo me convirtieron los indígenas*. Sal Terrae.
- Scannone, J. (2001). ¿Una filosofía inculturada en América Latina? El Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica. *Revista Portuguesa de Filosofía*, (57), 155-161. <https://www.jstor.org/stable/40337612>
- Sievernich, M. (2005). La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso. En J. J. Hernández Palomo & R. Moreno Jeria (Coords.), *La Misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias* (pp. 265-287). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sínodo Panamazónico. (2019). Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral. <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.pdf>
- Tornos, A. (1991). La nueva teología de la cultura. Los cambios de lenguaje de los documentos oficiales de la Iglesia, a partir del Vaticano II. *Estudios eclesiológicos*, (66), 3-26. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/16688/14765>
- Villanueva Barreto, J. (2020). Juan Carlos Scannone y el debate con la filosofía inculturada. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 41(122), 39-62. <https://doi.org/10.15332/25005375/5525>

Zalles Asín, J. (2014). *Las brasas de un fuego*. Fundación Xavier Albó.

Zepeda Miramontes, C. B. (2016). *Acción-unidad en colectividad, jun nax ko'tantik (haciendo uno solo nuestros corazones) entre los Tseltaetik hombres y mujeres no casados* [Tesis de Maestría inédita]. Universidad Iberoamericana.

LA ALTERIDAD Y LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ESPIRITUALIDAD FRANCISCANA^a

The otherness and the interculturality from the perspective
of franciscan spirituality

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4526>

Recibido: octubre 10 de 2022. Aceptado: enero 17 de 2023. Publicado: marzo 1 de 2023

*María Eugenia Córdoba**
*Armando José Quijano Vodniza***
*León Darío Gaviria Rojas****
*Carlos Alfredo Muñoz*****

^a Artículo derivado del proyecto de investigación “Formación investigativa de estudiantes de pregrado desde una perspectiva intercultural y de reconocimiento de la alteridad”, financiado por la Universidad CESMAG, en el período 2013-2018.

* Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud por la Universidad de Manizales. Profesora en la Universidad CESMAG, Pasto, Colombia. Miembro del grupo de investigación Inti Rumi. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6758-5312>. Correo electrónico: mariaeug8@gmail.com

** Magíster en Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente por la Universidad de Manizales. Profesor en la Universidad CESMAG, Pasto, Colombia. Director del grupo de investigación Inti Rumi. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6138-8369>. Correo electrónico: jaquijano@unicesmag.edu.co

*** Magíster en Educación por la Universidad de San Buenaventura de Cali. Profesor en la Universidad CESMAG, Pasto, Colombia. Miembro del grupo de investigación Lumen. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4396-0613>. Correo electrónico: leondgaviriarojas@gmail.com

**** Magíster en Educación desde la Diversidad por la Universidad de Manizales. Profesor en la Universidad CESMAG, Pasto, Colombia. Director del grupo de investigación Gilencors. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7844-3405>. Correo electrónico: camunoz@unicesmag.edu.co

Resumen

La alteridad y la interculturalidad son realidades inherentes a la existencia misma de la humanidad; sin embargo, como conceptos, han adquirido especial relevancia en los últimos cuarenta años debido a las complejas realidades socioculturales. No obstante, personajes de otras épocas, como Francisco de Asís, lo habían experimentado y referenciado en su vivencia; por ello, cobra importancia reflexionar en torno a estos conceptos actuales en la vida de un santo que ha sido el emblema del ser humano diverso a partir de un análisis hermenéutico de las fuentes hagiográficas y documentales. Este estudio permite evidenciar que la alteridad estuvo presente en la vida del santo de Asís en su acto cristiano de la hermandad y en el encuentro con los *otros* diferentes, especialmente en su vivencia con el leproso, los pobres, las mujeres excluidas del culto y la Creación. Por otro lado, la interculturalidad se hizo realidad en su vida en el diálogo con los *otros* diferentes. En este sentido, se resalta el hecho histórico del encuentro que él tuvo con el sultán de Marruecos, Malik al-Kamil, hacia el año 1219, el cual fue conmemorado en el año 2019 por el papa Francisco como una invitación a los diferentes líderes para promover el diálogo interreligioso y la paz en el mundo.

Palabras clave

Alteridad; Diálogo interreligioso; Diversidad; Espiritualidad franciscana; Interculturalidad; Paz.

Abstract

Otherness and interculturality are realities inherent to the existence of humanity. However, as concepts they have acquired relevance in the last forty years due to the complex socio-cultural realities. However, characters of other times, such as Francis of Assisi, had experienced and referenced it in their lives; therefore, it is important to reflect on these current concepts in the life of a saint who has been the emblem of the diverse human being, as developed in this article, based on the hermeneutics of hagiographic and documentary sources. The study made it possible to show that otherness was present in the life of the saint of Assisi in his Christian act of brotherhood and in the encounter with the different *others*, especially in his experience with the leper, the poor, the women excluded from worship and Creation. On the other hand, interculturality became a reality in his life, in the dialogue with the different *others*. In this sense, the historical fact of the meeting he had with the Sultan of Morocco, Malik al-Kamil, around the year 1219, which was commemorated in 2019 by Pope Francis, as an invitation to the different leaders to promote interreligious dialogue and peace in the world, is highlighted.

Keywords

Alterity; Diversity; Franciscan Spirituality; Interculturality; Interreligious dialogue; Peace.

Introducción

El objetivo de este artículo es establecer cómo el pensamiento franciscano incorpora principios de alteridad e interculturalidad, a pesar de que, en la Edad Media, cuando vivió San Francisco de Asís, estos conceptos no formaban parte del lenguaje utilizado en esta época. Efectivamente, se considera a Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas y Dussel los filósofos que desarrollaron el concepto de alteridad como “la presencia necesaria del otro, no sólo para la existencia y constitución del propio yo, sino sobre todo para la constitución de la intersubjetividad” (González González, 2007, p. 5). De igual manera, el concepto de interculturalidad solamente comenzó a tener una amplia difusión entre la comunidad académica de las ciencias sociales a partir de los años cincuenta del siglo XX, cuando antropólogos latinoamericanos comenzaron a abordar la educación intercultural (Dietz, 2017).

Para alcanzar este propósito, desde el punto de vista metodológico, se adelantó un tratamiento anacrónico de los términos alteridad e interculturalidad, en especial en el recorrido realizado a través de las fuentes primitivas franciscanas, a partir del análisis hermenéutico realizado a las fuentes hagiográficas y documentales. Al plantearse esta ruta metodológica en la investigación, es importante aclarar que existen dos posturas claramente identificadas en las ciencias sociales (especialmente en la historia) sobre el concepto *anacronismo*, definido como “el traslado de categorías del presente a los tiempos pasados que se pretenden explicar” (Tolentino García, 2017, p. 42). Un primer grupo de investigadores, asociados a la Escuela francesa de los *Annales* y continuadores de las tendencias historiográficas desarrolladas por Lucien Febvre (Chaves, 2016), han mantenido una firme posición en contra del anacronismo, sosteniendo que se debe evitar trasladar a una sociedad del pasado formas sociales y culturales que le hayan sido ajenas (Silva, 2009) y promulgando que el anacronismo es “un equívoco para la historiografía más clásica” (Dahbar, 2019, p. 133).

Por otro lado, existe en la actualidad una comunidad científica para la que el anacronismo ha ganado mucha importancia, debido a que “hace brotar conexiones que son atemporales (*zeitlos*) sin estar, por lo tanto, privadas de importancia histórica” (Dahbar, 2019, p. 141); esto como consecuencia de que

el conocimiento de la historia no ocurre sino desde el ahora, desde nuestra experiencia presente que opera ante la inmensa cantidad de textos, testimonios, imágenes provenientes del pasado y selecciona lo que aparece como un “punto crítico”; lo que Benjamin considera un “síntoma”, la emergencia de la inteligibilidad que necesariamente toma forma desde, y se funde con, el presente. (Solas, 2017, p. 6)

Para hacer posible el tratamiento anacrónico de los hechos del pasado, Chaves (2016) —retomando el trabajo del antropólogo y lingüista estadounidense Kenneth Pike— plantea las siguientes fases metodológicas:

- 1) Nivel de análisis denominado *etic*.** El análisis es realizado por el observador (es decir, el investigador) a partir de su contexto cultural y de su tiempo (el presente); corresponde a un resultado parcial en el proceso de acercamiento a la interpretación de los hechos.
- 2) Nivel de análisis denominado *emic*.** Los primeros resultados se van refinando a medida que se van incorporando los elementos culturales del contexto del actor o actores, es decir, de la realidad que es objeto de estudio (el pasado).
- 3) La síntesis.** En este momento se crea un sistema de equivalencias, a manera de una forma de traducción de los hechos del pasado, en la que la diferencia entre la cultura del pasado y la cultura actual se supera y es posible alcanzar —según Chaves (2016)— un nivel de interpretación, como una síntesis en permanente construcción, entre las dos visiones del mundo separadas por el tiempo.

La relevancia de la ruta metodológica del anacronismo, tal como se expuso más arriba, permite la mediación cultural (Trovato, 2013) entre el tiempo que vivió San Francisco de Asís y la época actual. En este sentido, antes de entrar a definir las categorías de interculturalidad y alteridad, es fundamental explicar brevemente el alcance de lo que se entenderá por *pensamiento franciscano*,

teniendo en cuenta que San Francisco de Asís —la fuente inspiradora de dicho pensamiento— no fue filósofo ni teólogo, tal como se reconoce actualmente. Para ello, se cita la siguiente definición realizada por fray José Antonio Merino, uno de los principales investigadores de la vida y la obra del santo de Asís:

[El pensamiento franciscano] no es un sistema teológico-filosófico elaborado especulativamente desde unos principios puramente racionales y abstractos, sino que nace, se potencia y madura desde una experiencia vivida y compartida; y solo es comprensible y aprehensible en contacto con [la] experiencia personal y comunitaria. (Merino, 1982, p. 63)

Esto significa que el pensamiento franciscano no es una doctrina ni una filosofía, sino una vivencia (Patiño, 2015), según la cual “la teoría formal como fundamento intelectual (...) se construye a partir de un diálogo y la interpretación de la experiencia misma; siempre en busca del bien para el ser humano” (Ramírez Bonilla et al., 2020, p. 5).

La interculturalidad

A partir de 1990, la interculturalidad ha adquirido especial relevancia en diferentes campos del saber, como el educativo, el político-social, el ético-religioso, el jurídico y el que atañe a lo epistemológico, aceptándose casi de manera universal que dicho concepto tiene que ver con la interrelación de culturas diversas en un plano de equidad para lograr manifestaciones compartidas, mediadas por el respeto y el diálogo recíproco (Cunningham, 2011).

Dicho concepto surgió en América Latina como consecuencia del movimiento indígena que buscaba la reivindicación de la educación propia y de sus derechos culturales; sin embargo, en poco tiempo, su alcance se extendió para referirse a la convivencia de diferentes culturas en un mismo lugar (Osorio-Pérez, 2013), en donde cada cultura respeta y valora la existencia de otras visiones del mundo (Hooker, 2009).

Sin lugar a dudas, el origen de la interculturalidad desde el campo de la etnoeducación se vio favorecido por el hecho que se fundamenta en las relaciones recíprocas entre las diferentes culturas, las cuales se comienzan a valorar y a comprender en el momento en que se conoce y respeta la propia cultura (Pedreros, 2010). Ahora, con respecto a su definición, Mato (2009) plantea que la interculturalidad

remite al reconocimiento profundo de la diversidad propia de la especie humana en términos de culturas o visiones de mundo, a las cuales corresponden (...) diferentes sistemas de valores, diversas acumulaciones de saber, distintos modos de producción de conocimiento y diferentes modalidades de aprendizaje. (pp. 15-16)

Igualmente, Mignolo (2000) resalta la importancia de aceptar la diversidad de las culturas para que sea posible la interculturalidad; mientras que para Walsh (2008), la interculturalidad tiene como fundamento la interrelación entre las culturas, en la que ninguna de ellas pierde lo propio (lo que la caracteriza), sino que, por el contrario, desde la diferencia puede aportar a una comprensión preeminente que beneficie a todas las demás. Por esta razón, para Fonet-Betancourt (2008) la interculturalidad exige una apertura hacia el otro, sin necesidad de abandonar los rasgos *identitarios*. Por su parte, Moreno Beltrán (2022) reconoce que la interculturalidad supera la tolerancia y coexistencia entre diferentes culturas, con el fin de lograr respeto, convivencia y equidad.

Todas las características antes mencionadas sobre la interculturalidad permiten establecer que este concepto no debe confundirse con el de multiculturalidad (Córdoba, 2019), el cual se emplea para referirse a la existencia de diferentes culturas en un mismo lugar, pero sin relación entre ellas (Walsh, 2002); es decir, en la multiculturalidad cada cultura conserva su modo de vida, sin interactuar con las otras (Vargas, 2011), lo que hace imposible su enriquecimiento cultural mutuo (Ávila-Dávalos, 2022).

La alteridad

La interculturalidad está íntimamente vinculada al concepto de *alteridad*; efectivamente, Scherbosky (2009) afirma que la interculturalidad deriva del encuentro con los otros, más allá de la multiplicidad de culturas, lo que necesariamente conlleva a un compromiso reflexivo con los demás (Mondragón González, 2010), como una condición *sine qua non* para el respeto del otro, de su propia cultura (Márquez-Fernández, 2013).

Es decir, la interculturalidad es un encuentro que implica contraponer concepciones diferentes de la vida, porque la alteridad permite la posibilidad de generar una sana integración de las diversas culturas, contrario de lo que acontece cuando no existe interculturalidad, ya que en este caso, el grupo humano que se sienta con más poder procurará someter al *otro* (Córdoba & Vélez de la Calle, 2016), reduciéndolo al yo, al *Mí mismo* (Lévinas, 1961/2002) y generando, a su vez, violencias materiales, simbólicas y culturales, puesto que la alteridad cuestiona y desestabiliza. Por este motivo, reconocer la alteridad como condición del otro involucra un proceso fraternal que facilita la escucha de una persona como alguien diferente, cuyo nicho cultural es también diferente, y permite, de esta manera, crear puentes de diálogo (Sidekum, 2003). En palabras de Lévinas (1967/2001), “El otro, la otredad, la diferencia entre el otro y el yo es decisiva: mi alimentación es importante, pero es más importante la alimentación del otro. Y eso vale también para la tradición religiosa” (p. 109).

El concepto de *alteridad* implica realizar un giro desde la propia perspectiva para reconocer al *otro* desde sus diversos puntos de vista, desde los intereses que lo motivan y su concepción de la realidad, con el fin de descartar que las ideas propias deban predominar o ser las únicas deseables (López, 2011). Dicho cambio de perspectiva, Lévinas (1980/1993) lo expresa de la siguiente manera:

No hay lugar excepcional para el sujeto [el yo]. Se conoce al otro por empatía, como a un otro-yo-mismo, como *alter ego*. [El otro] es aquello que yo no soy. Y no es por su carácter, por su fisonomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma. (pp. 126-127)

De esta manera, se hace evidente y necesaria la presencia del “rostro del otro” (Lévinas, 1961/2002; Agudelo et al., 2019), por cuanto ello permite la existencia del propio yo, además que permite la conformación de la intersubjetividad (González González, 2007). Esta es una presencia que se llega a entender y asimilar como una experiencia de libertades en la que el pensamiento genera una relación personal (Quesada, 2011).

Particularmente, De Pablos-Escalante (2018) recalca el papel de la alteridad en la conformación del ser humano, puesto que este se forma como tal mediante la “alteridad constitutiva” que facilita al individuo el surgimiento de ideas de sí mismo, por la interacción con otros. Más aún, para Lévinas (1998/2006), la alteridad es considerada como una acción ética por cuanto “la responsabilidad con el prójimo es anterior a mi libertad” (pp. 18-19), debido a que a través de ella cada uno de nosotros puede superar su egoísmo y ser responsable del cuidado del otro (Zanon, 2020).

La hermandad y el encuentro con los otros diferentes en la experiencia de San Francisco de Asís

Giovanni di Pietro Bernardone nació en el pueblo de Asís (Italia) finalizando el siglo XII, en plena Edad Media. Posteriormente fue conocido como Francisco de Asís. Su familia pertenecía a la clase burguesa emergente de la época, era poseedora de riquezas representadas en negocios de telas finas; sin embargo, Francisco de Asís, luego de un largo proceso de interiorización, dedicó su vida a Cristo y renunció a dichos bienes materiales. A partir de entonces su vida se basó en los valores del Evangelio: la humildad, el desapego, la simplicidad, la minoridad, la fraternidad y la contemplación del misterio de Dios.

Como lo expresa Uribe (2010), fruto de esta experiencia, Francisco descubrió y vivió a Dios como Padre, avivando la praxis de la oración y la devoción bajo la acción del Espíritu Santo, conjuntamente con la desapropiación de lo material que lo llevó a percibir la libertad y la paz como valores indispensables. Al comprender la paternidad universal de Dios, asumió la hermandad con los seres humanos y con la creación. Esta experiencia relacional vital lo llevó a

descubrir la fraternidad universal, la cual se convirtió en un acontecimiento significativo a la hora de plantear la espiritualidad franciscana, porque la fraternidad es un eje esencial de la misma. Dicho carisma ha llevado a miles de personas a incorporar en sus proyectos de vida estos postulados franciscanos.

Esta espiritualidad inspirada en el santo de Asís y su testimonio —como lo manifiesta Patiño (2015)—, posibilitó todo un movimiento ecuménico renovador en el proceder, ver y pensar que contribuyó a la madurez y a la consolidación de la persona, entendida esta desde sus particularidades y sus diversas experiencias de vida, su historia personal y, ante todo, vista reverentemente como la obra de Dios. Cabe resaltar que el distintivo indiscutible e invaluable de la espiritualidad franciscana, y en general del franciscanismo, es que no se trata de un discurso teórico, sino de una manera de vivir, puesto que los actos del santo de Asís se acompañaron no solo de palabras, sino, ante todo, de actitudes siempre en referencia al Maestro Jesús (Patiño, 2015).

En este marco de experiencia fraternal, tal como lo refiere Lázaro (2006), se considera que un elemento fundamental de la persona que aporta a la interpretación y comprensión de todos sus factores antropológicos restantes es su carácter relacional. En estas relaciones se asume al otro no solamente como semejante o prójimo, sino como un hermano, ya que todos son hijos del Dios Padre.

Concretamente, para Francisco de Asís, las relaciones del ser humano tienen como horizonte el hecho que la persona debe vincularse adecuadamente consigo misma, con los otros (sus hermanos), con lo otro, es decir, con la creación, y con el totalmente Otro, el Trascendente. Este estilo de relación tiene un especial distintivo, puesto que se basa en una praxis: son relaciones fraterno-dialógicas que permiten maneras de interacción manifestadas en la especial calidez del trato con el otro y del vivir junto al otro en la cotidianidad (Merino, 1982).

Son relaciones dialógicas por cuanto el diálogo en esta espiritualidad tiene mucha importancia, puesto que se constituye en el mecanismo ideal de comunicación entre las personas, más allá de sus diferencias y particularidades; lo

cual genera lazos comunicativos y fraternos que construyen correspondencias, tratos horizontales y proactivos entre los hombres, puesto que la persona no es un ente solitario ni autosuficiente; por el contrario, necesita establecer vínculos con sus semejantes, con su entorno, consigo mismo y con el Ser Superior (Orden de Frailes Menores, 2012).

La experiencia de conversión para Francisco de Asís fue significativa en el momento en que dejó el sueño de participar en las guerras de su tiempo, como las Cruzadas, e inició un proceso de interiorización y encuentro consigo mismo. Al inicio fue una experiencia intimidante, pues las preguntas y las dudas lo asaltaban, pero luego emprendió su viaje hacia los otros, aquellos pobres y desposeídos de su época como los leprosos, los excluidos y marginados de la sociedad. Con ellos había tenido poco contacto antes de su conversión; eran las personas catalogadas como *menores* por su condición humilde y que no contaban para los poderosos o *mayores*, a no ser en una relación servil y esclavista; inclusive, en algunos sectores de la Iglesia, estas personas recibían un trato indiferente porque se los consideraba pecadores y excluidos de la salvación.

Asumir esta nueva experiencia de romper sus propios paradigmas y de salir de sí mismo para ir al encuentro con los otros no fue fácil, tal como lo manifiesta Ming (2021), pues muy joven Francisco de Asís debió pasar por un período de aprendizaje en el que soportó muchas pruebas para servir a los leprosos. La aversión que por ellos sentía, fruto de su enfermedad, y de la percepción que Francisco tenía sobre las protestas y riñas que los leprosos hacían para manifestar su descontento ante la ingratitud de las personas, se transformó de una experiencia amarga y dolorosa, a una vivencia que tocó su corazón.

Pero, en su salida hacia los otros, logró vislumbrar una nueva realidad en su relación con los demás, muy distinta a aquella que subyacía en su época. Para él, esta experiencia lo llevaba a realizar permanentemente penitencia, por el hecho de que al acercarse a los leprosos debía practicar con ellos la misericordia; es decir, alejarse de la creencia que para aquel entonces asociaba dicha enfermedad con los pecados, y la cual le generaba una actitud de exclusión y de

rechazo, para servirlos con amor. Este acontecimiento vital en la vida del santo permitió un giro fundamental en su dimensión relacional: aquello que antes era amargo, ahora se convirtió en *dulzura del alma*.

Esta experiencia del contacto y la cercanía le permitió a Francisco de Asís ir al encuentro de los ignorados y rechazados. Salió de su ciudad, en donde las comodidades y privilegios prevalecían, y se fue en búsqueda de las periferias que rodeaban a Asís; allí en donde estas personas vivían en su dolor. De esta manera, aceptó que aquellas personas tienen rostro, que existen, que son. Así, los otros alcanzaron una nueva dimensión que lo inspiró y lo movió al cuidado y al encuentro. De allí que en la espiritualidad franciscana este eje existencial es fundamental; efectivamente, recogiendo esta vivencia, Francisco de Asís solicitó a sus discípulos que manifestaran un trato familiar mutuo entre sí, cuidando y sirviéndose unos a otros, especialmente en la enfermedad, reconociendo al otro como un hermano espiritual, de la misma manera como una madre atiende a su hijo carnal:

Y dondequiera que estén y se encuentren unos con otros los hermanos, muéstrense mutuamente familiares entre sí. Y con total confianza manifieste el uno al otro su necesidad, porque si la madre nutre y ama a su hijo carnal, ¡cuánto más amorosamente debe cada uno amar y nutrir a su hermano espiritual! (San Francisco de Asís, 2017e, p. 186)

El encuentro con el leproso

En cierta ocasión, recorriendo en su cabalgadura las afueras de Asís, se topó intempestivamente con un leproso, lo cual le generó inicialmente una reacción de rechazo ante su presencia; sin embargo, luego de un momento de interiorización, se apeó del caballo, le regaló una moneda y besó su mano. El leproso también le dio un beso y, luego, el santo prosiguió su camino (San Francisco de Asís, 2011b).

En este encuentro con el leproso se puede evidenciar que San Francisco vivía la alteridad de la manera más práctica y sencilla. Según los estudiosos del franciscanismo, el encuentro con el leproso es considerado un episodio hagiográfico que impactó tanto a este varón de Dios, que transformó su estilo de

vida burgués y aristócrata, de tal manera que le dio una nueva perspectiva a su vida; efectivamente, su proceso vocacional, como una respuesta de su firme convicción de redireccionamiento espiritual, lo llevó a colocarse en el mismo plano de aquel hombre cuya enfermedad en la época medieval era considerada como una maldición, y que además ocasionaba la exclusión social por parte de los habitantes del pueblo de Asís y sus comarcas.

Este encuentro con el leproso demuestra una vez más cómo este santo asisiano descubrió en el otro la presencia significativa de un Jesús vivo: lo asumió, lo acogió, se bajó de su notable condición social y se puso en el mismo plano de aquel marginado por una sociedad que sentía repugnancia por su hedor en la piel, por su desfiguración corporal y por el aislamiento familiar.

El encuentro con los pobres

Otro hecho significativo en la vida de San Francisco fue el encuentro con los pobres, los otros, a quienes llamaría desde ese momento sus hermanos, y quienes desde entonces se beneficiarían de su misericordia, su solidaridad y su predilección. Visto así, la misericordia deja de ser un sentimiento compasivo y lastimero, y pasa a ser una oportunidad maravillosa de reivindicación y de reconocimiento de la dignidad humana. Para Francisco, esta actitud misericordiosa se extendía al perdón por las faltas cometidas, sin importar qué tan numerosas sean. El perdón otorgado con amor generará que el otro se acerque a Dios para reivindicar su vida. De esta manera, es sugestiva la petición del santo a sus seguidores cuando pide que nadie que haya mirado a los ojos se marche sin la misericordia: “Que no haya en el mundo ningún hermano que, habiendo pecado todo lo que pudiera pecar, se aleje jamás de ti, después de haber visto tus ojos, sin tu misericordia, si busca misericordia” (San Francisco de Asís, 2017c, p. 99). Esta virtud se convertirá en una praxis que iluminará a todo el mundo franciscano:

pues eres generoso y afable con los hombres, de los cuales nada recibes, sino favores transitorios y vanos, justo es que, por amor de Dios, que es generosísimo en dar la recompensa, seas también generoso y afable con los pobres. (San Francisco de Asís, 2011b, p. 542)

Esta vivencia es una muestra fehaciente de salirse de sí mismo, de sus egoísmos, de su zona de confort, de su estatus social, para relacionarse con los desposeídos, los menos favorecidos por una sociedad elitista; de pensarse y preguntarse por el otro, es decir, de tener en cuenta la cuestión del otro, estar atento a sus necesidades, incluso siendo paternalista para que no carezca absolutamente de lo básico para su existencia.

Sin lugar a dudas, estas dos escenas del encuentro con el leproso y con los pobres solo pueden ser entendidas desde la alteridad, es decir, desde el reconocimiento de otras circunstancias humanas, valores culturales y situaciones relacionales, pero no por su condición, sino por su recorrido histórico que conlleva a establecer un verdadero diálogo impregnado de dignidad porque se basa en el respeto a la alteridad (Alemán y Cherif, 2009), se centra en la persona y se cuenta con la capacidad de sentido de universalidad y apertura al mundo.

El rostro femenino de la alteridad

En Francisco la alteridad también tiene rostro femenino, algo difícil de aceptar en una época en la cual se pensaba que el hombre era superior a la mujer; sin embargo, Francisco de Asís abrió la puerta de su comunidad naciente de Hermanos Menores a varias jóvenes que sintieron el llamado del santo varón para volver al mensaje prístino del Maestro de Galilea, que por aquel entonces muchos miembros de la Iglesia habían olvidado. Una de estas jóvenes fue Clara de Favarone, conocida posteriormente como Santa Clara de Asís, con quien comenzó la orden de monjas franciscanas. Para las damas pobres o clarisas, Francisco de Asís tuvo siempre actitudes especiales, pues las considera como las *otras*, sus hermanas, por cuanto son hijas y siervas del *sumo bien* y esposas del Espíritu Santo, que aceptaron caminar a la luz del Evangelio, y a quienes promete cuidar amorosamente y atender sus solicitudes: “Y movido a piedad para con nosotras, él se comprometió, por sí mismo y por su Religión, a tener siempre en nosotras un amoroso cuidado y una especial solicitud, al igual que de sus hermanos” (Clara de Asís, 2017, p. 274).

El encuentro con la creación

De igual manera, los otros para Francisco de Asís (2017d) no solamente eran los seres humanos, sino también los otros seres que forman parte de la Creación, a la cual le profesaba una enorme admiración, pues sabía que detrás de cada forma estaba el hálito o espíritu del Creador, tal como se puede evidenciar en su conocida obra titulada *El Cántico de las Criaturas*, considerada tanto un poema como una oración, fruto de la profunda contemplación de Francisco de Asís de la naturaleza, a tal punto que él reconocía a toda la creación como su hermana, convencido de que todos los fenómenos diversos a través de los cuales se manifestaba en la *gran obra*, realmente formaban parte del *uno*, que es el mismo Dios; todo lo creado es realmente una *obra divina*: “Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas especialmente el señor hermano Sol, él es el día y por él nos alumbras; y es bello y radiante con gran esplendor: de ti, Altísimo, lleva significación” (San Francisco de Asís, 2017d, p. 65). En la diversidad, cada criatura es diferente, tiene un valor y cumple una función específica, pero alcanza su máxima expresión cuando complementa y hace posible la manifestación de la totalidad de la cual procede. De igual manera, Francisco de Asís aprecia el servicio que Dios le confirió a cada uno de los elementos o criaturas de la creación, por ello, también ofrece alabanzas al Señor por la hermana agua y el hermano fuego:

Loado seas, Mi Señor, por la hermana agua que es muy útil y humilde y preciosa y casta. Loado seas, Mi Señor, por el hermano fuego por el cual alumbras la noche y es bello y alegre y robusto y fuerte. (San Francisco de Asís, 2017d, p. 66)

En este sentido, Gaviria Rojas y Narváez Muñoz (2018) explican que el santo de Asís entendió la relación con lo otro a partir del respeto, la preservación del medio ambiente, la protección de los animales y la valoración del cosmos como un espacio en donde conviven fraternalmente las creaturas.

La relación con el totalmente Otro

Por otro lado, después de su despertar espiritual, Francisco de Asís tuvo una relación profunda con Dios —con aquel considerado totalmente Otro— que lo llevó a abandonar su vida material como un rico comerciante y entregarse por completo al servicio de los hombres, respondiendo al llamado que Jesús de Nazaret había realizado a la humanidad más de mil años atrás.

Francisco de Asís denominó a Dios como el *Bien*, pero también lo llamaba el *Todo Bien* y el *Sumo Bien*: “Padre santo, rey del cielo y de la tierra, Tú eres el trino y uno, Señor Dios de los dioses tu eres el bien, el todo bien, el sumo bien. Señor Dios vivo y verdadero” (San Francisco de Asís, 2017b, p. 63), de quien proceden los valores que permiten contemplar la alteridad del otro, como es el caso de la bondad, la cual impulsa en nosotros el anhelo de hacerle el bien a todos los que nos rodean, en especial en su enfermedad, cuando no puede retribuirnos, y quien debe ser amado en la misma magnitud que cuando está sano y puede recompensarnos. De igual manera, resalta el respeto y el amor que se debe dar al hermano, tanto cuando está cerca como cuando está lejos, y el tratamiento con sinceridad, ya sea en su presencia o en su ausencia: “Dichoso el siervo que tanto ama y respeta a su hermano cuando está lejos de él, como cuando está con él, y no dice de él a sus espaldas lo que no puede decir con caridad delante de él” (San Francisco de Asís, 2017a, p. 132).

Desde esta perspectiva, la alteridad para Francisco de Asís tiene un alcance ecuménico, pues delante de Dios todos los hombres son iguales, especialmente en cuanto a sus derechos, a pesar de las diferencias insustanciales que los separan en el mundo, como la raza o la cultura.

El diálogo con los otros diferentes para promover la paz: san Francisco de Asís con el sultán Malik al-Kamil

En cuanto a la interculturalidad, Francisco de Asís —sin utilizar este concepto, pues en su tiempo no se mencionaba de esa manera— entendió que el diálogo entre los seres humanos es una realidad connatural, a pesar de sus múltiples procedencias y diferentes culturas. Efectivamente, se conoce la historia del

encuentro que él tuvo en Egipto, en el año 1219, con el sultán Malik al-Kamil, en el momento que se libraba la quinta cruzada entre las tropas cristianas y los musulmanes en Damietta. Francisco de Asís fue autorizado para ingresar a campo musulmán y entablar una conversación con el sultán, aunque los escritos hagiográficos no revelan cuál fue el tema en común entre esas dos personalidades.

Lo que sí se refiere con claridad es que Francisco viajó con un hermano conocido como el *Iluminado*, y en el camino encontró dos ovejitas; el santo identificó este encuentro como un aviso según el cual él tendría que lidiar con lobos; y, efectivamente, así ocurrió, porque más adelante los guardias sarracenos los trataron de manera cruel y les mostraron su desprecio mediante injurias, azotes y encadenamientos. Sin embargo, después de tanta ignominia, fueron llevados ante el sultán; entonces, Francisco, con convicción, fortaleza de ánimo y fervor, le predicó el santo evangelio de la verdad, dando a conocer al Dios trino y uno, y a Jesucristo como fuente de salvación. Frente a tanto fervor y virtud del visitante, el sultán no solo lo escuchó gustosamente, sino que lo invitó a permanecer con él en Egipto, y así lo hizo, por espacio de un año (San Buenaventura, 1263/2011).

De esta manera, este hombre simple, sencillo y humilde, movido por la *divina inspiración*, fue avezado en viajar a tierras musulmanas sin medir las consecuencias que esto podría traer para él, pues en esta travesía se consideraba como *cordero entre lobos* porque sabía a ciencia cierta que allí podría ser martirizado y que peligraba su vida si caía en manos del sultán. Pero esto no ocurrió, como se presuponía; antes bien, encontró un sultán que con su trato fue afable, humano y cortés, en un ambiente de diálogo interreligioso de respeto y reciprocidad.

Es interesante destacar la actitud y el presupuesto con los cuales Francisco de Asís abordó esta riesgosa experiencia antes del encuentro. Concretamente, él manifestaba que las personas pueden vivir su espiritualidad de dos formas: una, sometiéndose a las criaturas humanas sin generar pleitos y discu-

siones. La otra, anunciando la palabra de Dios, que promueve la fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que conduce al bautismo y a acoger el cristianismo, pues esto es del agrado divino (San Francisco de Asís, 1226/2011c).

Así, Francisco va con espíritu desarmado, de tal manera que su encuentro es descrito por Lázaro (2009) como:

un camino de armonización, toda una declaración de lo que supone el encuentro interpersonal profundo. (1) Frente al paradigma de la lucha — entonces muy presente con la experiencia viva de la cruzada promovida por el Concilio de Letrán en 1214—, se oferta la presencia que no ofenda. La paz como tarjeta de presentación de cualquier relación humana (...), (2) Para promover la paz, es necesario asimilar la personalidad de la persona encontrada, pues en la raíz del encuentro cultural, subyace el encuentro de personas, que en su estructura más profunda y esencial, comparten el ser iguales (“Someterse a toda criatura de Dios”). El sarraceno y el cristiano son iguales (“Hijos de Dios”), su relación es fraterna y profunda (...) (3) La relación no implica disolución cultural, sino reafirmación identitaria. No puede haber intercambio espiritual, de seres personales, sin identificación de lo que somos. La cultura forma parte de lo que somos, forma parte de la persona que somos. No se encuentran seres racionales, sino personas que dotadas de razón viven sentimientos, emociones, intuiciones y que con otros individuos personales interactúan, produciendo ideas, elementos, instrumentos y relaciones que llamamos cultura. San Francisco inaugura para el Occidente un paradigma de encuentro intercultural e interreligioso basado en la estructura radicalmente fraternal de la persona: el hombre desde lo que es (su identidad cultural) se dona desde la paz y el respeto. (pp. 129-130)

Desde un horizonte ético-cultural, Lázaro (2009) aborda de la siguiente manera la segunda posición asumida por Francisco en su acercamiento a los sarracenos:

una vez establecido el encuentro, y desde el respeto, san Francisco anima a que honestamente (fraternalmente) realicemos nuestras propuestas y ofrezcamos nuestros puntos de vista culturales (religiosos), nuestras cosmovisiones, como caminos a tener en cuenta. El encuentro religioso y cultural supone respeto, pero también la realización de ofertas. Lógicamente, no podría haber diálogo cultural, interculturalidad, sin ofrecimientos. (p. 130)

Si bien es cierto que cuando Francisco de Asís viajó a tierras musulmanas, seguramente buscando el martirio —el cual para la mentalidad cristiana de la época era una prueba de la entrega total a Dios— de igual manera lo movió la

intención de convertir al cristianismo a los sarracenos. No consiguió ni lo uno ni lo otro, sin embargo, encontró una manera de ubicarse frente a los enemigos del cristianismo, sin el miedo de perder la vida (Lázaro, 2009).

Por otro lado, se destaca de este hecho histórico el deseo de diálogo entre estos dos representantes con visiones religiosas del mundo diferentes: el cristianismo y el islamismo, que por aquel entonces estaban en pugna, al punto que los cristianos eran considerados por los musulmanes como herejes que merecían morir. Sin embargo, la manera tan sabia como San Francisco de Asís se dirigió al sultán permitió que este se abriera a su mensaje, instaurándose entre ellos un intercambio de perspectivas en el cual ninguno de los dos trató de imponerse sobre el otro, estableciéndose un verdadero diálogo que pudo superar, así sea por un breve tiempo, el fundamentalismo religioso que caracterizaba la época en que vivió San Francisco. Ahora se considera este encuentro como un importante legado para el mundo de hoy, en donde las posturas discordantes entre los hombres siguen siendo, desafortunadamente, lo más habitual:

Desde una lectura filosófica podríamos decir que la clave hermenéutica para poder explicar el sentido del encuentro cultural es la apertura radical que el ser humano establece en cuanto que es reflejo privilegiado del Ser último que es sumo Bien y, por ende, donación. La realidad y la fecundidad del encuentro pasan por la donación esencial de la persona. (Lázaro, 2009, p. 134)

De esta manera, la interculturalidad permite precisamente el acercamiento de las diferencias, que en muchas otras ocasiones se convierten en escenarios de confrontación. La diferencia entendida como amenaza genera procesos de exclusión y de discriminación, y se convierte en muro infranqueable que separa y divide; y en el campo religioso llega, incluso, al fanatismo desgarrador de verdades y de culturas. De allí la importancia del encuentro en medio de las diferencias que permita entender que estas son posibilidades y que, a través de ellas, se pueden construir puentes de diálogo, de respeto y de acercamiento. De igual manera, esta actitud facilita salir del encierro de sí mismo, de las limitaciones que llevan a desconocer que el *otro* es poseedor de los mismos derechos, que también tiene un espacio importante de interacción

y de determinación. Por este motivo, en la interculturalidad “se rompen los prejuicios para dar primacía a la alteridad” (Maliaño Téllez, 2019, p. 34), la cual permite acoger como un igual al diferente, incluso al opuesto.

Desde esta mirada no violenta, la alteridad cobra un sentido determinante en los procesos de emancipación de fundamentalismos que anulan al otro, como lo manifiestan Soto Molina et al. (2021), por cuanto el otro es el reflejo de las diversas formas del yo, y posibilita el surgimiento de principios que ajustan y promueven escenarios objetivos de interacción social, donde los seres humanos puedan vivir justa y dignamente.

Como se puede evidenciar, el santo de Asís le apostó a esa *movilización*, a una actitud que le permitirá el encuentro con lo diferente, despojado del peso de los paradigmas. De esta manera, se puede considerar que San Francisco de Asís fue realmente el renovador de la Iglesia Católica y quién, enfrentándose al peligro, y atravesando mares y ríos, llegó a tierras musulmanas para manifestar su postura pacifista a través del diálogo y la escucha, más allá del anhelo de convertir en cristianos a los líderes religiosos de este lugar del mundo. De igual manera, promovió la hospitalidad que, junto con el diálogo y la apertura a los otros, se constituyeron en los cimientos para que diferentes religiones y culturas puedan convivir de manera pacífica y en respeto (Patiño, 2015).

En este sentido, para avanzar significativamente hacia el logro de este propósito es indispensable el diálogo como herramienta humana, tal como lo comprendió San Francisco y lo asumió el sultán, ya que sin una relación dialógica es imposible pensar en el intercambio de ideas. En relación con ello, Lázaro (2009) afirma que,

sin duda alguna, Francisco entiende, en clave apostólica, que la propuesta del diálogo como entrega personal y vida auténtica es la única posible. Ahí reside el éxito de la interculturalidad: el diálogo sólo es posible entre personas que hacen lo que de verdad son: expresión de una vida en donación. El diálogo religioso se basa en la comunicación entre personas. Amén de dificultades entre paradigmas culturales. (p. 134)

Sin embargo, el diálogo no es solo el intercambio de palabras y de opiniones, es también de proyectos, de acciones, de emociones, de coincidencias y disidencias, de la vida misma de las personas que en esa dinámica son más humanas, más cercanas y más fraternas.

Mediadas por el diálogo, la interculturalidad y la alteridad son dos realidades que se complementan, y en el amplio escenario del pluriculturalismo actual, las personas como individuos autónomos buscan sus propios espacios de interrelación, de ser, de sentirse parte de un proyecto, de asumirse como alguien que aporta y que tiene un lugar importante en el tiempo y en la historia personal y colectiva. De esta manera, el diálogo se constituye en el puente mediante el cual se da apertura, sin temor, a lo desconocido, al otro, no como objeto, sino como sujeto que necesita escucha y respuesta, atención, empatía y respeto a su libertad (Figuroa, 2020).

Si bien es cierto que muchas veces la convivencia de culturas con diversas visiones del mundo puede generar posturas que se enfrenten entre sí, en estos casos la interculturalidad es indispensable para que los grupos en conflicto hallen puntos de convergencia que les permitan enriquecer sus propias culturas mediante relaciones horizontales y de respeto. Por este motivo, en la cosmovisión franciscana la universalidad es un principio que hace posible que su espiritualidad desborde las fronteras; el estilo de vida de San Francisco de Asís se fundamenta en el compartir con todos los demás más allá de cualquiera división establecida por los hombres. Por esta razón, Rodríguez y Alvarado (2017) sostienen que los hermanos de Francisco aprendieron del santo varón a evangelizar, a estar entre la gente compartiendo su historia con una actitud empática, así como el camino de la salida de sí mismo, abriéndose al encuentro, a la acogida fraterna, en contraposición a la autorreferenciación excesiva que anula la interculturalidad, la defensa de los derechos humanos y la visibilización de las minorías. De esta manera, el legado de San Francisco y sus hermanos para los hombres y mujeres de hoy es el diálogo que traspasa las fronteras para permitir la intercomunidad, integración e intercomunicación de las diferentes culturas.

La evangelización como una misión esencialmente relacional

San Francisco de Asís también asumió la interculturalidad desde la observancia del santo Evangelio, animando a sus primeros hermanos de comunidad a seguir las enseñanzas de Jesús, más a partir del ejemplo de vida que solamente con la palabra, pues esta es la característica distintiva de la vida franciscana (Orden de Hermanos Menores, 2009).

La evangelización para Francisco y sus hermanos de comunidad era una experiencia vital que superaba los límites fronterizos, pues ni las montañas les impedían avanzar en su propósito de expandir la fe católica a otros lugares, ni tampoco los idiomas les imposibilitaban comunicarse con los otros porque “ningún proyecto de evangelización es iniciativa, ni patrimonio personal de nadie” (Orden de Hermanos Menores, 2009, núm. 27); de manera que, a similitud de este hombre humilde y sus primeros compañeros, ahora estamos llamados a hacer una lectura contextualizada de retos o desafíos que impliquen otras culturas, religiones y lugares.

Esta situación de encuentro tiene como sustentación hagiográfica la Primera Regla, en el capítulo XVI del libro *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías, documentos de la época*: “cualquier hermano que quiera ir entre sarracenos y otros infieles, vaya con la licencia de su ministro y siervo” (San Francisco de Asís, 1226/2011, p. 120); expresión que es considerada por Francisco de Asís como la manera de enviar a sus primeros hermanos de comunidad a evangelizar: “ir por el mundo” (p. 130). Es decir, la prioridad para Francisco era proclamar el Evangelio a aquellos que no habían escuchado el mensaje de salvación y para contribuir a la construcción del reino de Dios. Cabe aclarar que el santo de Asís en ningún momento impuso a sus frailes esto como un imperativo ni tampoco como una imposición de la fe o religión a otras culturas o religiosidades, porque él respetaba otras formas de encontrarse con el Sumo Bien, aunque algunos de sus seguidores fueron “apresados, maltratados, atados y conducidos ante el sultán” (San Francisco de Asís, 1991, p. 59), como aconteció con el Soldán de Babilonia.

Francisco evidenciaba que *ir por el mundo* es mostrar el camino de la Buena Nueva a través de la paz, tal como lo hizo Jesús cuando les dijo a sus discípulos: “La paz les dejo; mi paz les doy” (*Nueva Biblia de Jerusalén*, 1990, Jn 14:27); así, Francisco de Asís, como heraldo de paz, la promovía, comenzando con su fraternidad; y ellos, a su vez, donde entraban, promulgaban *paz y bien* a cada familia para que allí perdure esta actitud de vida con sus coterráneos.

Ahora bien, de acuerdo con Rodríguez y Alvarado (2017), al interior de la interculturalidad franciscana la vivencia de Francisco y sus hermanos es el origen de la *relacionalidad* de la Orden de Hermanos Menores porque permite evidenciar el encuentro auténtico y profundo con el otro, con la naturaleza y con el creador.

Es decir, Francisco, en su devenir cotidiano, fue un hombre relacional porque afrontó su propia realidad histórica atravesada por sus anhelos, experiencias y proyectos personales, que le permitieron reconocer quién era realmente y situarse en su tiempo y en su contexto; ello le brindó, posteriormente, la posibilidad de encontrarse con el otro, con lo otro y con el totalmente Otro, sin ninguna prevención.

De esta manera, en la propuesta de interculturalidad, el aporte de la espiritualidad franciscana es significativo, por cuanto al salir del descentramiento que combate un antropocentrismo cuasi-narcisista, el otro es un interlocutor culturalmente válido con quien se pueden entablar vínculos de fraternidad, diálogo, disensos y consensos en medio de las subjetividades propias de las dinámicas humanas. Así, los espacios culturales se convierten, entonces, en escenarios de formación de sentido, de vivencias significativas y unificadoras, de reconocimiento de la alteridad y de humanidad, al punto que un futuro más humano —como lo expresaba Merino (1982)— depende de la cultura.

En consecuencia, se presenta una aproximación en torno a la practicidad de la interculturalidad en perspectiva franciscana, que consiste en insertarse en las profundas realidades de lugares, tiempos y culturas para descubrir y analizar su contexto desde sus propias necesidades y, si es posible, intentar, a

través de la concertación y el diálogo, las posibles soluciones para el descentramiento de lo tradicional, para abrirse a nuevas formas de conocimiento, aprendizaje y costumbres, entre otros aspectos.

Conclusiones

Al concluir este ejercicio de reflexión en torno a la concepción de la alteridad y la interculturalidad, se puede afirmar que el descentramiento que se evidencia en Francisco de Asís puede interpretarse como un salirse de sí mismo, de sus tradiciones ancestrales, de sus costumbres arraigadas, de sus pensamientos mundanos, de los estilos de vida establecidos por la sociedad medieval, para asimilar el encuentro fraterno, la otredad como un vínculo afectivo, el reconocimiento del otro por sus capacidades relacionales. En fin, son actitudes propias del santo, y del franciscanismo en general, que permiten desde la diversidad de saberes, experiencias, identidades y la sinergia de la pluriformidad, “habitar las fronteras y dar respuesta al devenir del tiempo, de los sujetos y de las culturas” (Rodríguez & Alvarado, 2017, p. 24).

En cuanto al concepto moderno de interculturalidad, San Francisco de Asís lo vivió, lo puso en práctica hace ocho siglos sin tener una concepción teórica de este término; sin embargo, su humanidad y su corazón fraterno le permitieron vivir en la cotidianidad una vivencia intercultural a partir del diálogo con los otros diferentes, pero que comparten una filiación común por ser hijos del mismo Padre creador, la cual fue muy bien vista en su época y que hoy más que nunca es vigente y necesaria en un mundo convulsionado y complejo, en donde la diversidad es una realidad indiscutible que no se está atendiendo de manera adecuada; lo que ocasiona que en la actualidad se viva la discriminación, el racismo, la exclusión y los demás flagelos que hacen sentir inferior al hombre, despojándolo de su dignidad como hijo de Dios.

En el mundo actual, preocupado por superar conflictos, injusticias y desigualdades entre las personas, la espiritualidad franciscana se constituye en una fuente de saberes y de vivencias para hacer realidad la interculturalidad y

el respeto al otro, debido a las experiencias prácticas que en ella se encuentran y a un soporte teórico y epistémico que puede orientar decisiones y directrices que se tomen en el campo de la interculturalidad y alteridad como factores fundamentales para tratar la diversidad, fomentar la inclusión y avanzar hacia una sociedad igualitaria. Es decir, se trata de volver la mirada hacia un estilo de vida que existe desde hace ochocientos años, gracias al santo de Asís.

Igualmente, la espiritualidad franciscana permite reconocer y valorar positivamente la diversidad reflejada en las personas, las culturas, los acontecimientos, los saberes y experiencias; así como también en la creación. Entonces, lejos de verse la diversidad como un obstáculo y un problema, se constituye como una riqueza y una potencialidad que permite vivir y asumir armónicamente la heterogeneidad, como lo proclama el Evangelio, cuando nos invita a vivir como hermanos, hijos de un Padre Universal que no distingue entre las personas.

Ahora bien, desde la perspectiva de la espiritualidad franciscana, estos dos elementos, alteridad e interculturalidad, son entendidos como ejes relacionales recíprocos que se articulan entre sí en la cotidianidad porque el ser humano, por su naturaleza, es un sujeto de lazos que se entretienen y que anhela la presencia del otro, gracias a su apertura a otros contextos culturales y el respeto de su idiosincrasia, sus saberes ancestrales y sus tradiciones populares.

Declaración de contribución de autoría

Córdoba realizó la investigación como parte de su tesis doctoral sobre la formación investigativa de estudiantes de pregrado desde una perspectiva intercultural y de reconocimiento de la alteridad, con la co-asesoría de Quijano. Por otro lado, Córdoba, Quijano, Gaviria y Muñoz participaron en la preparación, creación y redacción del borrador inicial del artículo en el que se

analizaron los conceptos de alteridad e interculturalidad desde la perspectiva de la espiritualidad franciscana. Todos los autores participaron en la redacción del manuscrito en las etapas de revisión y corrección final.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con 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

- Agudelo, J. F., Rojas, F. S. & Ocampo, E. (2019). Sobre el reconocimiento y la otredad en la escuela: Una lectura desde Lévinas y Mélich. *Perseitas*, 8, 1–20. <https://doi.org/10.21501/23461780.3502>
- Alemán, J., & Cherif, M. (2009). *Los otros entre nosotros. Alteridad e inmigración*. Ediciones Ciencias Sociales.
- Ávila-Dávalos, H. (2022). Multiculturalidad e interculturalidad: el papel de la educación superior para generación de competencias interculturales para el contexto organizacional. *Educación y Humanismo*, 24(43), 13–34. <https://doi.org/10.17081/eduhum.24.43.4838>
- Chaves, M. E. (2016). El anacronismo en la historia: ¿error o posibilidad? A propósito de las reflexiones sobre el tiempo en Carlo Ginzburg, Marc Bloch y Georges Didi-Huberman. *Historia y Sociedad*, 30(1), 45–73. <http://dx.doi.org/10.15446/hys.n30.52609>

- Clara de Asís. (2017). Conversión y orígenes de las Hermanas Pobres. En J. Herranz, J. Garrido, & J. A. Guerra (Eds.), *Francisco y Clara de Asís, escritos* (pp. 273-274). Editorial Institución Universitaria CESMAG.
- Córdoba, M. E. (2019). *Formación investigativa de estudiantes de pregrado desde una perspectiva intercultural y de reconocimiento de la alteridad* [Tesis doctoral, Universidad de Manizales]. Repositorio Institucional CINDE. <https://repository.cinde.org.co/bitstream/handle/20.500.11907/2406/Informe%20final%20Maria%20Eugenia%20Cordoba%20pdf1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Córdoba, M. E., & Vélez De La Calle, C. (2016). La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(2), 1001-1015. <https://doi.org/10.11600/1692715x.14208160615>
- Cunningham, M. (2011). Anotaciones sobre el Estado multinacional y la ciudadanía intercultural. En L. E. López & F. Sapón (Eds.), *Recreando la educación intercultural bilingüe en América Latina* (pp. 33-103). Ministerio de Educación de Guatemala y Viceministerio de Educación Bilingüe Intercultural. http://www.rniu.buap.mx/infoRNIU/feb12/2/lib_ciesas_recreando_tomoi.pdf
- Dahbar, V. (2019). Otras figuraciones acerca del tiempo: el anacronismo. *Artilugio*, 5, 133-150. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ART/article/view/25323/24597>
- De Pablos-Escalante, R. (2018). El deseo de razón y la alteridad constitutiva. Apuntes sobre el ser humano en la Ética de Spinoza. *Co-herencia*, 15(28), 245-269. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.15.28.11>
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica (I. Villegas & I. Utrera, Trads.), *Perfiles Educativos*, 39(156), 192-207. <https://doi.org/10.22201/iisue.24486167e.2017.156.58293>

- Figuroa, H. A. (2020). La importancia de la otredad en la enseñanza de la religión en las escuelas: el gran desafío para el docente. *Revista Ensayos Pedagógicos*, 15(1), 103–115. <https://doi.org/10.15359/rep.15-1.5>
- Fornet-Betancourt, R. (2008). Interculturalidad. En H. Biagini & A. A. Roig (Eds.), *Diccionario de pensamiento alternativo* (pp. 146–156). Biblos.
- Gaviria Rojas, L. D. & Narváez Muñoz, F. D. (2018). El ser relacional desde la óptica franciscana. En A. Bolaños y C. E. López, *Escenarios investigativos Vol. II* (pp. 37–48). Editorial Institución Universitaria CESMAG. <http://repositorio.unicesmag.edu.co:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/52/Escenarios%20Investigativos%20%28Vol.%202%29.pdf?sequence=3&isAllowed=y>
- González González, G. (2007). La filosofía de liberación de Enrique Dussel en "Para una Ética de la Liberación Latinoamericana". *A Parte rei. Revista de filosofía*, 49, 1–13.
- Hooker, A. S. (2009). La Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN): Logros, innovaciones y desafíos. En D. Mato (Ed.), *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina: Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos* (pp. 279–302). UNESCO-IESALC.
- Lázaró, M. (2006). Horizontes del pensamiento antropológico franciscano en el siglo XX y XXI: La antropología relacional de José Antonio Merino OFM. *Carthaginensia*, 22(42), 425–443.
- Lázaró, M. (2009). Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval: Encuentros y desencuentros. *Cauriensia*, 4(1), 81–139. https://dehesa.unex.es/bitstream/10662/2290/1/1886-4945_4_81.pdf
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el otro* (J. L. Pardo, Trad.). Ediciones Paidós. (Obra original publicada en 1980)
- Lévinas, E. (2001). *La huella del otro* (E. Cohen, S. Rabinovich y M. Montero, Trads.). Editorial Taurus. (Obra original publicada en 1967)

- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (D. E. Guillot, Trad.). Ediciones Sígueme. (Obra original publicada en 1961)
- Lévinas, E. (2006). Ética como filosofía primera (O. Lorca Gómez, Trad.). *A Parte Rei: Revista de Filosofía*, 43, 1-21. (Obra original publicada en 1998)
- López, G. (2011). Elementos alrededor de la pedagogía y la alteridad en tiempos del paradigma de la economía global. *Contribuciones a la Economía*, 2, 1-27.
- Maliaño Téllez, A. A. (2019). *Subsidio de formación para la familia franciscana. 800 años del encuentro de san Francisco de Asís con el sultán de Egipto*. Fraternidad San Antonio de Padua. https://www.ordenfranciscanasecular.es/file/Subsidio_Francisco_y_el_Sultan.pdf
- Márquez-Fernández, A. (2013). Filosofía de la alteridad intercultural en América Latina. *Las Torres de Lucca*, 2, 7-30. <https://revistas.ucm.es/index.php/LTDL/article/view/74974/4564456556334>
- Mato, D. (2009). Instituciones interculturales de educación superior en América Latina; Panorama regional, procesos interculturales de construcción institucional, logros, dificultades, innovaciones y desafíos. En D. Mato (Coord.), *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina: Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos* (pp. 13-78). UNESCO-IESALC. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000185698>
- Merino, A. (1982). *Humanismo Franciscano: Franciscanismo y mundo actual*. Cristiandad.
- Mignolo, W. (2000). *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges and border thinking* [Historias locales/diseños globales: colonialidad, saberes subalternos y pensamiento fronterizo]. Princeton University Press.
- Ming, E. (2021). *Testamento de San Francisco*. Franciscanos. <https://www.franciscanos.org/estudios/Ming-TestamentoSanFrancisco.html>

- Mondragón González, A. (2010). Interculturalidad, alteridad y utopía: Una reflexión a partir de la lectura de las confrontaciones entre tlamatinime y franciscanos en 1524. En A. Mondragón & F. Mondragón (Eds.), *Interculturalidad. Historias, experiencias y utopías* (pp. 127-144). Plaza y Valdés.
- Moreno Beltrán, Y. (2022). Educación e interculturalidad: propuesta desde los pueblos étno-territoriales reconocidos desde 1991 en Colombia. *NovumJus*, 16(21), 187-208. <https://doi.org/10.14718/NovumJus.2022.16.1.8>
- Nueva Biblia de Jerusalén*. (1990). Desclée de Brouwer.
- Orden de Frailes Menores. (2009). *Id y enseñad: directrices generales para la educación franciscana*. Curia Generale del Frati Minori.
- Orden de Hermanos Menores. (2009). *Portadores del don del evangelio. Documento del Capítulo General de la Orden de Hermanos Menores (O.F.M.), celebrado en Asís, Pentecostés*. Franciscanos. <http://www.franciscanos.org/docoficial/cgo2009.htm>
- Osorio-Pérez, I. (2013). La farsa de la educación intercultural en nuestra América. En I. Cáceres Correa (Ed.), *Funcional y fáctica: reflexiones críticas sobre el modelo educativo en nuestra América* (pp. 48-60). Academia Libre y Popular Latinoamericana de Humanidades.
- Patiño, W. A. (2015). La propuesta de Francisco de Asís, como alternativa de vida ante la crisis de sentido del hoy. *El Ágora USB*, 15(2), 559-571. <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Agora/article/view/1630>
- Pedrerros, R. I. (2010). Aportes para dimensionar la educación intercultural en Colombia. En Asociación Colombiana para la Investigación en Educación en Ciencias y Tecnología (Ed.), *Formación de educadores en ciencias en el contexto de la investigación en el aula* (pp. 4-12). EDUCyT.
- Quesada, B. (2011). Aproximación al concepto de “alteridad” en Lévinas: Pro-pedéutica de una nueva ética como filosofía primera. *Investigaciones Fenomenológicas*, 3, 393-405.

- Ramírez Bonilla, G., Gómez Bohórquez, P. T. & Ramírez Sánchez, C. (2020). El pensamiento franciscano en los procesos de autoevaluación institucional. *Franciscanum*, 174(62), 1-23. <https://doi.org/10.21500/01201468.4328>
- Rodríguez, S. & Alvarado, M. A. (2017). Interculturalidad: herencia identitaria para los procesos de internacionalización de la educación superior de cuño franciscano. *Revista del Observatorio de la Internacionalización de la Educación Superior*, 1(1), 17-28. <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/obies/article/view/11157/11984>
- San Buenaventura. (2011). Leyenda Mayor. En J. A. Guerra (Ed.), *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías, documentos de la época*, (pp. 396-486). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada en 1263)
- San Francisco de Asís. (1991). *Floreccillas y loas de Francisco de Asís* (J. A. Sobrado, Ed.). Caparrós Editores.
- San Francisco de Asís. (2011a). Floreccillas de S. Francisco y de sus compañeros. En J. A. Guerra (Ed.), *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías, documentos de la época* (pp. 795-889). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra publicada originalmente a finales del siglo XIII)
- San Francisco de Asís. (2011b). Leyenda de los tres compañeros. En J. A. Guerra (Ed.), *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías, documentos de la época* (pp. 541-577). Biblioteca de Autores Cristianos.
- San Francisco de Asís. (2011c). Últimas recomendaciones. Testamento. En J. A. Guerra (Ed.), *San Francisco de Asís. Escritos y Biografías, documentos de la época* (pp. 141-149). Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original publicada en 1226)
- San Francisco de Asís. (2017a). Admoniciones. En J. Herranz, J. Garrido, & J. A. Guerra (Eds.), *Francisco y Clara de Asís, escritos* (pp. 119-133). Editorial Institución Universitaria CESMAG.

- San Francisco de Asís. (2017b). Alabanzas al Dios altísimo. En J. Herranz, J. Garrido, & J. A. Guerra (Eds.), *Francisco y Clara de Asís, escritos* (pp. 63-64). Editorial Institución Universitaria CESMAG.
- San Francisco de Asís. (2017c). Carta a un ministro. En J. Herranz, J. Garrido, & J. A. Guerra (Eds.), *Francisco y Clara de Asís, escritos* (pp. 99-100). Editorial Institución Universitaria CESMAG.
- San Francisco de Asís. (2017d). El cántico de las criaturas. En J. Herranz, J. Garrido, & J. A. Guerra (Eds.), *Francisco y Clara de Asís, escritos* (pp. 65-67). Editorial Institución Universitaria CESMAG.
- San Francisco de Asís. (2017e). Regla bulada de los hermanos menores. En J. Herranz, J. Garrido, & J. A. Guerra (Eds.), *Francisco y Clara de Asís, escritos* (pp. 180-192). Editorial Institución Universitaria CESMAG.
- Scherbosky, F. (2009). La interculturalidad como desafío: hacia un real reconocimiento de la alteridad en cuanto tal. *Espacios*, 41, 111-117.
- Sidekum, A. (2003). *Multiculturalismo: desafíos para la educación en América Latina* (A. Álvarez, Trad.). polylog. Foro para filosofía intercultural. <https://them.polylog.org/4/asa-es.htm>
- Silva, R. (2009). Del anacronismo en Historia y en Ciencias Sociales, *Historia Critica*, 362, 278-299. <https://doi.org/10.7440/histcrit39E.2009.14>
- Solas, S. (2017, 8-11 de agosto). *La noción de anacronismo como fundamento de la historia del arte, según Didi-Huberman* [Ponencia]. XI Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía, FaHCE-UNLP, Ensenada, Argentina. https://repositoriosdigitales.mincyt.gob.ar/vufind/Record/MemAca_154ea6e80d9a9e68eae5dac8b35583f5
- Soto Molina, J. E., Rodelo Molina, M. K., & Vanegas, W. (2021). Noción de alteridad en la educación como experiencia emancipadora del diálogo intercultural. *Revista de Filosofía*, (97), 295-310. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4877891>

- Tolentino García, A. (2017). La observación del anacronismo: una llave para la ética historiadora. *Historiografías*, 14(2), 33–50. https://doi.org/10.26754/ojs_historiografias/hrht.2017142324
- Trovato, G. (2013). Breve acercamiento a la mediación cultural: hacia una delimitación del campo de estudio y una aproximación a sus aplicaciones didácticas en la combinación de lenguas español-italiano. *Didáctica. Lengua y Literatura*, 25, 333–352. https://doi.org/10.5209/rev_DIDA.2013.v25.42248
- Uribe, F. (2010). *Ejes del carisma de san Francisco de Asís según sus escritos. La perspectiva de la forma de vida*. Editorial Familia Franciscana de Colombia.
- Vargas, M. D. (2011). Interculturalidad: un reto para elaborar políticas públicas educativas en Nicaragua y Guatemala. En L. E. López (Ed.), *Recreando la educación intercultural bilingüe en América Latina* (pp. 259–279). Ministerio de Educación de Guatemala y Viceministerio de Educación Bilingüe Intercultural.
- Walsh, C. (2002). *La problemática de la interculturalidad y el campo educativo*. Organización de los Estados Iberoamericanos.
- Walsh, C. (2008). *Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente*. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Zanon, A. (2020). O princípio da alteridade de Lévinas como fundamento para a responsabilidade ética. *Perseitas*, 8, 75–103. <https://doi.org/10.21501/23461780.3489>

PHILIP K. DICK Y EL GNOSTICISMO: CATÁLOGO DE MITEMAS COMPARTIDOS^a

Philip K. Dick and gnosticism: a catalog of shared mythemes

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4498>

Recibido: agosto 19 de 2022. Aceptado: febrero 3 de 2023. Publicado: marzo 6 de 2023

*Javier Martínez Villarroya**

Resumen

A partir de las propuestas metodológicas de los Estudios del Imaginario, este trabajo busca mostrar que algunas de las principales tramas ideadas por Philip K. Dick tienen un sustrato gnóstico. Para ello, en primer lugar, mencionamos algunos datos biográficos que muestran el interés de Dick por el gnosticismo; en segundo lugar, identificamos mitemas idénticos entre ambos corpus (“este mundo es un engaño”; “este mundo es una prisión de hierro”; “el iniciado tiene un doble”; etc.). Con ello, esta investigación contribuye al debate científico en torno a la recepción y reutilización de antiguos mitos en la literatura de ciencia ficción.

^a Esta investigación fue financiada por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM).

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesor titular del Departamento Académico de Lenguas del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), Ciudad de México, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6783-9412>. Correo electrónico: javier.martinez@itam.mx.

Palabras clave

Ciencia ficción; Doppelgänger; Estudios del Imaginario; Gnosticismo; Mitocrítica; Monomito; Prisión de hierro.

Abstract

Based on the methodological proposals of the Studies of the Imaginary, this work aims to show that some of the main plots devised by Philip K. Dick have a Gnostic substratum. To do this, first, we mention some biographical data that show Dick's interest in Gnosticism; secondly, we identify identical mythemes between both corpora ("this world is a hoax"; "this world is an iron prison"; "the initiate has a double"; etc.). With this, this research contributes to the scientific debate about the reception and reuse of ancient myths in science fiction literature.

Keywords

Doppelganger; Gnosticism; Imaginary's Studies; Iron prison; Monomyth; Mythocriticism; Science fiction.

La religión nunca desaparece, solo se transforma.

—Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*

El porvenir es tan irrevocable como el *rígido* ayer (...). No te rindas. La *ergástula* es oscura, la firme trama es de incesante *hierro*, pero en algún recodo de tu *encierro* puede haber un descuido, una hendidura. El camino es fatal como la flecha pero en las grietas está Dios, que acecha.

—Jorge Luis Borges, “Para una versión del I King”

Introducción

Philip K. Dick fue uno de los autores más influyentes de ciencia ficción. Sus obras se cuentan entre las más leídas del género y periódicamente son llevadas a la pantalla. Algunos de los temas recurrentes en ellas (por ejemplo, que *la realidad es sueño*), los hallamos en autores de diferentes ámbitos culturales, como Calderón, Shakespeare, Dante, Virgilio o Platón. Sin embargo, parece claro que hay un sistema de pensamiento que especialmente inspiró a Dick: el gnóstico (Cusack, 2018). En ese texto buscamos una correlación entre el universo de Dick y el gnóstico, y mostramos que algunas de las ideas gnósticas han regresado al imaginario colectivo (o que nunca se han ido).

Dado que el corpus gnóstico y el de literatura de ciencia ficción son muy vastos, para esta búsqueda estrechamos ambos: por un lado, nos centramos en la lectura de Hans Jonas, quien fungió como referente en la primera parte del siglo XX y en la biblioteca de Nag Hammadi, cuyo descubrimiento marcó una época; por el otro, nos centramos en la ciencia ficción firmada o inspirada en Philip K. Dick. ¿Por qué?

A mediados del siglo XX hubo dos grandes descubrimientos que sobrepasaron los cauces de la academia y despertaron sumo interés en la sociedad en general: en 1945, en el Alto Egipto, unos pastores descubrieron accidentalmente los papiros que conforman la llamada Biblioteca de Nag Hammadi;

un año después, en 1946, en Qumrán, otros pastores dieron con los llamados manuscritos del Mar Muerto. La publicación de estos textos fue relativamente rápida, y las ideas en ellos expuestas permearon entre los intelectuales rebeldes de los años 50, especialmente porque cuestionaban el canon cristiano. En la convulsa California de los 60, su lectura fue habitual. Dick incluso acudió a Londres a conocer a uno de los exégetas de los manuscritos del Mar Muerto, John Allegro (Carrère, 1993, p. 176). Su última novela, *The Transmigration of Timothy Archer* (Dick, 2011a), es la historia de un alcoholíco que viaja a Israel a examinar una traducción de estos manuscritos.

Dick no tuvo una formación religiosa ortodoxa y conoció el ateísmo (su primera esposa fue acusada de comunista). Sin embargo, su biografía constata un anhelo espiritual desde temprana edad: de niño se pasó todo un invierno jugando a ser uno de los primeros cristianos, encerrado en una catacumba (Carrère, 1993, p. 14). Años después, la primera vez que consumió LSD (incitado por la lectura de *Las puertas de la percepción*, de Huxley), tuvo una visión horrible. Su psicólogo trató de tranquilizarlo argumentando que había tenido una alucinación provocada por la droga. Dick abandonó el consultorio compungido y entró en una iglesia. Se confesó. El sacerdote lo escuchó atentamente y le respondió que lo que había visto era real, Satán quien se le había aparecido. Según Carrère (1993, pp. 125-126), el hecho de que la iglesia le creyera (en lugar de tomarlo por loco o alucinado), hizo que se convirtiera al cristianismo apostólico romano.

Cabe, asimismo, preguntarse por qué centrarnos en los textos descubiertos en Nag Hammadi y no en los de Qumrán. Aunque sería pertinente analizar ambos grupos, justificamos el foco de la investigación basándonos, además de en los trabajos ya existentes sobre la influencia del gnosticismo en Dick (DiTommaso, 2001; Critchley, 2021), en importantes evidencias: en *The Divine Invasion*, toda la trama se arma en torno a la figura del *Dios exiliado*; tanto en *Valis* (2001a) como en sus diarios las referencias a los textos de Nag Hammadi son explícitas. En estos leemos *Los diez principios principales de la revelación gnóstica* y una carta a Claudia Bush el 16 de julio de 1974 en la que Dick relata (2011b) que cada noche recibe en sueños información sobre las religiones del mundo antiguo, especialmente del zoroastrismo, del culto misterico de Pitá-

goras, de los órficos y de los gnósticos, y que “todo esto me llega en sueños, muchos sueños, cientos de sueños, una y otra vez” (carpeta 4).¹ Dick no tiene una relación intelectual con el gnosticismo, padece la experiencia gnóstica en su propia piel —de modo semejante a Jung, a quien se le aparecieron viejos muertos cristianos que lo llevaron a escribir los *Sermones de los muertos* (Jung, 2008, p. 37)—:

un suceso al que los fans de Dick se refieren simplemente como “el pez dorado”. El 20 de febrero de 1974, Dick fue sacudido con la fuerza de una extraordinaria revelación durante una visita al dentista en la que (...) recibió una buena dosis de pentotal sódico. Luego, una joven le acercó a su apartamento de Fullerton, California, una botella llena de pastillas Davron. La joven llevaba en el cuello una cadena con un pequeño colgante en forma de pez dorado, un antiguo símbolo cristiano (...). El colgante en forma de pez dorado emitió un rayo de luz y parece que Dick, súbitamente, experimentó lo que luego llamó, con un guiño a Platón, *anamnesis*: una especie de captación o recuerdo integral de la totalidad del conocimiento. Dick aseguró tener acceso directo a lo que los filósofos han llamado la facultad de la “intuición intelectual”: la percepción directa por parte de la mente de una realidad que se esconde tras el velo de la apariencia. (Critchley, 2012, párrs. 3 y 4)

Este episodio de su vida es una evocación de lo que hasta fechas recientes se consideró el fundamento del gnosticismo: la salvación es una *gnosis*, y la *gnosis*, salvación. Sin embargo, en el célebre congreso de Messina de 1966, los principales especialistas en gnosticismo del mundo, aunque no pusieron en duda el término *gnosticismo*, no alcanzaron una definición consensuada (Bianchi, 1967; Destro & Pesce, 2021), y unas décadas después se publicaron textos que lo ponían seriamente en duda (Williams, 1996; King, 2003). Hoy son comunes los trabajos que cuestionan categorías clásicas en su estudio, como la del corpus ofita y el setiano (Rasimus, 2009, p. 283), o incluso trabajos que señalan la fragilidad del concepto como resultado del *giro antiesencialista en la epistemología* (Thomassen, 2021, p. 2).

Sin embargo, es evidente que estas consideraciones no pudieron afectar lo que Dick entendía por gnosticismo, puesto que son posteriores. Con toda probabilidad, Dick conoció el fenómeno gnóstico a partir de los estudios

¹ En este trabajo, he optado por traducir los textos escritos en idiomas diferentes al español. Si no se dice lo contrario, son traducciones propias. Contravengo las recomendaciones de APA de no usar comillas cuando se traduce una cita porque esta práctica me parece confusa y podría confundirse con plagio. No obstante, el investigador interesado en leer el texto original puede acudir a él siguiendo los datos de la cita en cuestión.

más conocidos de su época. Entre estos, cabe destacar *La religión gnóstica*, de Hans Jonas (1958/2000), y en el cual defiende que el existencialismo contemporáneo es un “nuevo gnosticismo”: ambos parten de la experiencia del abismo que separa al ser humano y la naturaleza. A pesar de que el corpus de fuentes consideradas gnósticas es muy heterogéneo, para Jonas “contiene un indisoluble núcleo mitológico” (p. 80). En su lectura, el gnosticismo floreció por dos razones histórico-sociales principales: el intercambio cultural con Oriente tras las conquistas de Alejandro Magno, y la desaparición de las ciudades estado y consolidación del imperio romano. En el gnosticismo habría coagulado el desencanto profundo hacia el orden político establecido, a tal grado que ha sido designado como una doctrina *acósmica*, es decir, que considera el orden material como demoniaco, a diferencia de lo que hasta entonces había sucedido, pues para los pensadores clásicos el orden de la realidad era divino (Jonas, 1958/2000, p. 301). Por esta tendencia acósmica —que algunos suavizan (Lewis, 2013)—, el gnosticismo sitúa el principio del bien fuera de la realidad ordinaria.

Por otro lado, Dick conoció el gnosticismo de la mano de los pensadores de la Filosofía Perenne, como Schuon o Huxley, y que defienden que en todas las religiones hay una base común espiritual a la cual todos tenemos acceso, aunque no hallaremos su rastro en los “filósofos o literatos profesionales”, sino en los “santos, profetas, sabios o iluminados” (Huxley, 1945/2003, p. 12), quienes enfatizan la importancia del autoconocimiento: “El conociente y lo conocido son uno. Los simples imaginan que deberían ver a Dios, como si Él estuviera allí y ellos aquí. No es esto. Dios y yo somos uno en el conocimiento”, dice Eckart (como se cita en Huxley, 1945/2003, p. 27). Boecio afirma: “En otras criaturas vivientes, la ignorancia de sí es naturaleza; en el hombre, es vicio” (como se cita en Huxley, 1945/2000, p. 201).² Este tipo de afirmaciones han sido relacionadas con la *esencia* del gnosticismo. García Bazán (1978) comienza su primer estudio afirmando que

² En muchos ensayos clásicos, como este de Huxley, se cita a grandes pensadores, pero no se da la referencia completa de lo que se cita (es decir, Huxley no dice dónde Eckart o Boecio dicen lo que él cita). Por tal razón, omitimos la referencia al texto original, confiando en la talla intelectual y moral de los citados-citadores, y llevándonos como en tantas otras ocasiones la tarea de leer o releer los clásicos.

el gnosticismo es una forma de *filosofía perennis et universalis*, porque patentiza en sus mitos, sus ritos y el comportamiento teórico y práctico de sus adherentes más auténticos, una experiencia profunda de lo Absoluto como la Unidad verdadera a cuya luz todo se ilumina, pero ante la cual todo, asimismo, desaparece. (p. 12)

Finalmente, debe considerarse que la lectura que Dick hizo del gnosticismo también se vio seguramente determinada por el psicoanálisis, y es sabido que Jung fue un ferviente estudioso del fenómeno, que utilizó el nombre de Basíliades de Alejandría como seudónimo (Jung, año/2019; 2008) y poseyó uno de los manuscritos de Nag Hammadi (el *Códice Jung*).

Por un lado, hay algunos estudios generales sobre la influencia del gnosticismo en la cultura contemporánea (DeConick, 2016; Wilson, 2006), pero no se centran como nosotros en Dick. Por otro, estudiar los paralelismos entre ciencia ficción y mitología es relevante por diversidad de motivos. Primero, la ciencia ficción ocupa parte del lugar que en otros tiempos ocupó la mitología (Eco, 1964/1984). Segundo, permite hacer una crítica del mundo planteando mundos alternativos, como Dick defendía (Rossi, 1996, p. 208). Tercero, si resulta que la ciencia ficción más exitosa se inspira en motivos tradicionales, esto refuerza la vieja idea de que la creación literaria es en gran medida recreación. Cuarto, la ciencia ficción comparte enseñanzas ancestrales antaño transmitidas por la mitología (Martínez Villarroja, 2019), lo que podría explicar parte del éxito de algunas tramas con motivos gnósticos tanto entre la intelectualidad (el *Péndulo de Foucault*, de Eco) como entre el gran público (*El Código da Vinci*, de Dan Brown) (Cusack, 2018).

Mitodología

Para comparar los dos corpus, nos centramos en lo que se ha llamado *unidades constitutivas brutas* o *mitemas*, y que son deudoras de conceptos previos. ¿Hallamos los mismos *mitemas* en Dick, en la filmografía inspirada en él y en la Biblioteca de Nag Hammadi?

En el siglo XIX, Adolf Bastian, destacado médico y viajero, llamó “ideas elementales” a ciertos temas recurrentes en todas las culturas (cuyo estudio sería propio de la psicología) y las distinguió de las “ideas étnicas”, que serían las particulares de cada cultura, y a cuyo estudio se dedican historiadores y etnólogos (Campbell, 1949/2013, p .13). Jung denominó a estas ideas universales “arquetipos del inconsciente colectivo”, y consideró que estas huellas simbólicas universales que se manifiestan en todas las épocas y culturas son mensajes que nos llegan “desde nuestros adentros” (Károly Kerényi utilizó el concepto de mitologema para referirse a algo parecido). Los pensadores de la Filosofía perenne consideraron que toda religión contiene rastros de la revelación única y originaria que se dio *in illo tempore*, y que su núcleo se habría transmitido de forma inconsciente y pervivido en todas las tradiciones (Guénon, 1962/1995; Burckhardt, 1958/1999; Coomaraswamy, 1947/1999). Estas ideas elementales, arquetipos y enseñanzas de la tradición primordial son, a su vez, deudoras de conceptos anteriores, como las ideas platónicas o los *topoi* literarios estudiados desde la antigüedad.

Los etnógrafos e historiadores, por su parte —si seguimos con la terminología de Bastian— se han centrado en las “ideas étnicas”, que son aquellas que sí están condicionadas por la cultura y la historia, y a las que Eliade (1949/2001) llamó “hierofanías” (Campbell, 1986/2013, p .127). En esta línea, los estudios clásicos de Vladimir Propp, Antti Aarne y Andre Jolles buscaron encontrar una gramática común en las narrativas folclóricas: “Es difícil dar nombre a esas estructuras que hasta ahora hemos denominado unidades del acontecimiento. La historia literaria, con una terminología confusa, al enfrentarse con esas unidades y sin comprenderlas del todo, suele llamarlas motivos” (Jolles, 1930/1972, p. 46).

Lévi-Strauss (1955) acuñó el concepto de *mitemas*, que definió como las “unidades constitutivas mínimas de un relato mítico”. Para ser consideradas como tales, deben aparecer en todas las versiones del mito en cuestión, y el modo de identificarlas es el siguiente:

sabemos que no se encuentran entre fonemas, morfemas o semantemas, sino en un nivel superior; de lo contrario, el mito se confundiría con cualquier otro tipo de discurso. Por lo tanto, debemos buscarlos al nivel de la oración (...). La técnica que

ha aplicado hasta ahora este escritor consiste en analizar cada mito individualmente, descomponiendo su historia en frases lo más cortas posibles, y escribiendo cada frase en una ficha con un número correspondiente al desarrollo de la historia. (p. 431)

Gilbert Durand buscó desarrollar las propuestas del estructuralismo con las aportaciones del psicoanálisis y de la fenomenología, y habló de “constelaciones de imágenes”. Así, pretendía tener en cuenta tanto la fuerza histórica de las imágenes (contemplada en la aproximación estructuralista) como la fuerza psicobiológica y ahistórica (contemplada en la jungiana). El mundo intermedio entre lo objetivo y lo subjetivo sería, justamente, el mundo de lo imaginario, que entre los musulmanes fue en ocasiones identificado con el mundo que hay entre la tierra y el cielo, el mundo de los ángeles (Corbin, 2006). Durand (1960/2004) define imaginario como “el trayecto en el cual la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el cual, recíprocamente, las representaciones subjetivas se explican por los acomodamientos anteriores del sujeto al medio objetivo” (pp. 43-44). En tal contexto propone el “método de convergencia” para el estudio del simbolismo, con el objetivo de localizar bastas constelaciones de imágenes, “constelaciones más o menos constantes y que parecen estructuradas por cierto isomorfismo de los símbolos convergentes” (Durand, 1960/2004, p. 45). En la analogía “A es a B lo que C es a D”. En la convergencia “A es a B lo que A' es a B'”. Teniendo en cuenta esto, analizamos seis *mitemas* compartidos por el gnosticismo y la ciencia ficción.

Mitema 1: “Este mundo es un engaño”

En *Total Recall* (Verhoeven, 1990), basada en “We Can Remember It For You Wholesale” (Dick, 2012a), Lori le dice a Quaid: “Te han borrado tu identidad y te han implantado una nueva. En ella yo fui implantada como tu esposa para poderte vigilar (...). Lo siento, Quaid. Toda tu vida es un sueño”. Este responde: “Si yo no soy yo, entonces, ¿quién demonios soy?”. Algo similar sucede en el remake (Wiseman, 2012).

En la novela ucrónica *The Man in the High Castle* (Dick, 2010), hoy convertida en exitosa serie (Spotnitz, 2015), Tagomi, el ministro de comercio del victorioso imperio japonés, es capaz de viajar entre dos mundos: aquel en el que se ambienta la novela (que se intuye falso y en el cual el Eje ha ganado la Segunda Guerra Mundial) y otro alternativo (que corresponde a nuestra realidad).

En *The Truman Show* (Weir, 1998), inspirada en *Time Out of Joint* (Dick, 2002; Krabbenhoft, 2000, p. 231), Truman vive en un mundo que cree *real* y que, sin embargo, es un gran estudio de televisión: vive en un mundo falso.

El *topos el mundo es un engaño* lo hallamos en multitud de culturas. La metáfora más utilizada para expresarlo es la del sueño (piénsese en Heráclito o Chuang Tzu). En el gnosticismo, *la parábola de la pesadilla* ilustra la experiencia que desencadena toda su cosmología:

eran ignorantes del Padre, al que no veían. Puesto que existía terror, turbación, inestabilidad, vacilación y discordia, eran muchas las ilusiones y las vacuas ficciones que los ocupaban, como si estuvieran sumergidos en el sueño y convivieran con sueños inquietantes. Bien huían a algún lugar, bien se daban vuelta extenuados, después de perseguir a otros, bien daban golpes, bien los recibían, bien caían desde grandes alturas, o bien volaban por el aire, aunque sin poseer alas. A veces les sucede como si alguien fuese a matarlos, aunque nadie los persiga, o bien como si ellos mismos mataran a sus vecinos, porque se encontraron manchados con su sangre. Una vez que los que pasan por estas cosas se despiertan nada ven, aunque estaban en medio de todas estas confusiones, puesto que ellas no existen. Semejante es el modo de los que han rechazado la ignorancia lejos de sí, igual que no tienen en ninguna consideración el suelo, así tampoco consideran sus acciones como algo sólido, sino que las abandonan como un sueño tenido en la noche. El conocimiento del Padre lo aprecian como el amanecer. De esta manera ha actuado cada uno de ellos, como cuando estaban dormidos mientras eran ignorantes. Y éste es el modo como ha llegado el conocimiento, como si se despertara. (EvV, 29, 1-30,10, en Piñero et al., 2016, p. 154).³

³ Los textos gnósticos los citamos según las convenciones habituales para citar textos griegos, latinos y cristianos, es decir, el título de la obra abreviada y la sección o párrafo en que se halla. Complementamos esta información escribiendo a continuación el editor (y a menudo traductor) del fragmento y la página de su obra en la que puede hallarse.

Vivimos en la caverna de las ilusiones y nos liberaremos de ella si *recordamos*. A la situación se llegó, según algunas versiones gnósticas, porque Adán fue creado más inteligente que sus propios creadores, quienes ensamblaron su cuerpo psíquico. Luego Yaltabaot (demiurgo y arconte principal) fue engañado para que insuflara vida al primer hombre:

el hombre se manifestó a causa de la centella de luz que estaba en él. Su pensamiento era superior al de todos sus creadores. Cuando éstos miraron hacia arriba vieron que su pensamiento era superior. Entonces celebraron un conciliábulo con todos los seres arcónticos y angélicos. Tomaron fuego, tierra y agua e hicieron una masa compacta, originando un gran trastorno. Entonces arrastraron a Adán hacia la sombra de la muerte a fin de modelarlo otra vez con tierra, agua y fuego y con el espíritu que procede de la materia —que es la ignorancia de la oscuridad y el deseo— y con su espíritu contrahecho. Ésta es la tumba, la nueva plasmación del cuerpo, el andrajo con que los facinerosos lo vistieron, la cadena del olvido. De esta manera fue ya un hombre mortal. Ésta es la primera caída y la primera ruptura. (*ApocJn*, 20, 30 – 21, 14, en Piñero et al., 2018, p. 250)

En la ciencia ficción la vida no solo es sueño, como sucede en Calderón o Shakespeare, es pesadilla, lo cual le exige al protagonista recordar su verdadero origen e intuir el principio del mal que dirige el mundo material. Este *mitema* es el mismo que hallamos en el imaginario gnóstico, y también en otro precedente, el órfico. Al morir, los órficos eran enterrados con tablillas de oro en las que se los conminaba a que no bebieran de la fuente de olvido. Al llegar a la fuente de memoria, debían decir, como se lee en la Laminilla de Petelia: “Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado, pero mi estirpe es celeste y esto lo sabéis también vosotros, agonizo de sed y perezco, dadme prestamente del agua fresca que mana del lago de Memoria” (Díez de Velasco, 2006). De este modo, el iniciado quedaba liberado de la rueda de las reencarnaciones. Montserrat Torrents apunta justamente que la idea gnóstica según la cual el olvido de lo eterno nos mantiene aherrojados en este mundo es deudora del orfismo (Piñero et al., 2018, p. 130), y sugiere lo mismo respecto al viático que le permitiría al gnóstico llegar al pleroma (Montserrat Torrents, 1983, p. 130, n. 110). Como órficos y gnósticos, los héroes de ciencia ficción dependen de la reminiscencia para alcanzar la liberación.

Mitema 2: “Este mundo es una prisión de hierro”

El protagonista descubre estar aprisionado. En *12 monkeys* (Gilliam, 1995), Cole está encerrado en una cárcel del futuro y, para ganarse el perdón, viaja al pasado —también en la película que inspiró aquella, *La Jetée* (Marker, 1962), el protagonista es un prisionero—. Otras veces, la prisión es psicológica, como en *Flow my tears* (Dick, 2001b) y *Valis* (Dick, 2001a), en las cuales los protagonistas descubren, al consumir drogas y abrir así su conciencia, estar encerrados en estructuras de pensamiento falsas. Una variante de esta circunstancia es cuando el protagonista descubre estar esclavizado por una memoria falsa, como en *Total Recall*. A veces se combinan magistralmente estas diferentes prisiones.

En *The Matrix* (Wachowski & Wachowski, 1999), el protagonista vive sin saberlo en un ensueño colectivo generado por máquinas, mientras su verdadero cuerpo yace en otra realidad esperando despertar. En la matriz, su nombre es Mr. Anderson (literalmente *hijo del hombre*). Cuando es iniciado por Trinity y Morfeo (sus nombres aluden al Espíritu Santo y al Sueño), se convierte en Neo (el *nuevo* hombre), y debe luchar contra Mr. Smith (literalmente, *señor herrero*), el guardián de la prisión de hierro. La forma de hacerlo es la *gnosis*.

Hay indicios para pensar que el guion de los Wachowski se inspiró en Dick e, indirectamente, en la mitología gnóstica (DeConick, 2016, p. 19). Neo comienza su aventura cuando se atreve a seguir a una mujer de cabello negro con un tatuaje de un conejo en la espalda. Este pasaje se asemeja al más famoso de la vida de Dick: “Esta joya que llevas... ¿qué es?”, le pregunta Dick a la joven de cabello negro; “Un pez”, responde la chica, “un símbolo que utilizaban los primeros cristianos” (Carrère, 1993, p. 259). Entonces Dick tiene la revelación: ella y él mismo son cristianos primitivos; el imperio nunca ha muerto, vivimos engañados.

En *The Matrix*, poco después de la escena con la chica de cabello negro, Trinity le extrae una especie de gusano del ombligo a Anderson para que sus enemigos no puedan rastrearlo cuando despierte en la nueva realidad. Halla-

mos una escena parecida en *Flow my tears* (Dick, 2001b, p. 20), cuando la gelatinosa esponja Callisto inserta sus cincuenta tubos en el pecho de Taverner, quien finalmente logra quitársela, tras lo cual despierta en un hospital sospechando que ha entrado en un mundo nuevo.

Hay un tercer paralelismo muy notable. En *The Matrix*, Morfeo le cuenta a Neo que las máquinas nos han hecho creer que vivimos en un tiempo anterior al que realmente vivimos. Esta idea aparece por lo menos en *La penúltima verdad* (Dick, 1964/2004) y en *Valis*: vivimos en “La Negra Prisión de Hierro, que es una expresión del Imperio”, y “el Imperio nunca ha acabado” (Dick, 2012a, p. 67). El tiempo cesó cuando cayó el templo de Jerusalén, en el año 70 d. C., recomenzó en 1974, y hemos vivido engañados en un sueño colectivo todo este tiempo, escribió. El premio Nobel Elías Canetti sugería lo mismo: “Una idea penosa: que más allá de un cierto momento preciso del tiempo, la historia ya no ha sido real. Sin percibirse de ello, la totalidad del género humano habría abandonado de repente la realidad” (como se cita en Baudrillard, 1983/1985, p. 12).

Aunque el *mitema* del cuerpo como tumba del alma es viejo (Plat. *Crat.*, 400c), en el gnosticismo alcanza una fuerza sin igual: Marción de Sinope acuñó el término *haec cellula creatoris* para describir cómo imaginaba el mundo, el cosmos como una celda cerrada, una habitación sin hendiduras, sometido a la implacable *heimarméne*, la ley impuesta por los arcontes (identificados con los planetas) (Jonas, 1958/2000, p. 90). La antigua armonía celestial platónica deviene una rígida ley opresora, y el hermoso cielo estrellado, “la bóveda de hierro que mantiene al hombre en el exilio” (Jonas, 1958/2000, p. 280). De la experiencia de esa prisión

nace la fórmula programática del gnosticismo consignada por Clemente de Alejandría: gnosis es “el conocimiento sobre quiénes éramos y en quiénes nos hemos convertido, dónde estábamos y adónde hemos sido arrojados, hacia dónde nos apresuramos y de dónde somos redimidos, qué es la generación y la regeneración (...) la gnosis es, al mismo tiempo, el conocimiento de la caída en la prisión del mundo y el medio de escapar de él”. (Voegelin, 1938/2014, pp. 83-84)

Mitema 3: “El creador del mundo material es maligno”

En *The Matrix*, *Dark City*, *12 monkeys* y tantas otras historias, la realidad conspira contra el protagonista y, en la lucha, este templa su alma y se encuentra a sí mismo. El gran escritor de ciencia ficción Stanislaw Lem (1975) escribió:

la providencia de Dick es la de un “mundo de desarmonía preestablecida”, que en primera instancia está oculta y no se manifiesta en las escenas abiertas de la novela (...) En un mundo en el que incluso la cronología de los hechos está sujeta a convulsiones, solo las personas preservan la normalidad. Así, Dick las somete a la presión de una prueba terrible, y en su fantástico experimento solo la psicología de los protagonistas permanece como no fantástica. (párr. 14)

Numerosos héroes se acaban percatando, como los gnósticos, de que “es la Existencia la que es real, no las cosas” (Schuon, 1957/2002, p. 112). El mismo Dick reflexiona sobre esto cuando comenta su cuento “Colony”: “El estadio último de la paranoia no consiste en que todos estén contra ti, sino en que todas las cosas estén contra ti. En lugar de ‘mi jefe me la está jugando’, sería ‘El teléfono de mi jefe me la está jugando’” (Dick, 2012a, p. 472). Cosas y personas se alían contra el individuo: Elias Canetti (1987) llamó “masa de acoso” a “aquella que sale a matar y sabe a quién quiere matar” (p. 43). La filósofa María Zambrano (2020) ahondó en la sensación de manía persecutoria que sentimos respecto a lo divino:

Quien no sienta esa persecución implacable sobre y alrededor de sí, enredada en sus pasos, mezclada en los más sencillos acontecimientos, decidiendo y aun dictando los sucesos que cambian su vida, torciendo sus caminos, latiendo enigmáticamente en el fondo secreto de su vida y de la realidad toda, ha dejado en verdad de creer en los dioses. (pp. 29-30)

La confabulación de la materia es dirigida por un ser superior maligno en *The Matrix*, *Dark City*, *The Truman Show*, etc., y, asimismo, entre los gnósticos, que defienden que el mundo natural no ha sido creado por el Dios verdadero, el del Nuevo Testamento, sino por un dios falso que imita al verdadero, y que ellos identifican con el del Antiguo Testamento. El Ángel caído imita a Dios por envidia. ¿Cuál es la razón? “El diablo es un símbolo de Dios invertido”, dice

Schuon (1957/2002, p. 107). “La falsedad no es nada más que una imitación de la verdad”, dice Justiniano (como se cita en Lombardt, 2011, p. 254). Este tipo de argumentación fue una amenaza severa para la Iglesia. Si el mundo material es obra del diablo, la historia también lo es y, por tanto, el verdadero Cristo es ahistórico, argumentaba Marción (Jonas, 1958/2000, p. 170). En consecuencia, el gnóstico no solo se desprende del mundo (como haría el místico católico), sino que lucha contra él (Jonas, 1958/2000, p. 269) como lo hacen los héroes de ciencia ficción y, quizás, algunas otras herejías.

En el *Evangelio cátaro del pseudo-Juan*, por ejemplo, se describe este mundo como una “gran ciénaga”, una “tierra última”, un “infierno profundo” creado por el dios “inico”, “extranjero”, “extraño” (*Evangelios apócrifos I*, 1985, p. 343), y por ello se ha escrito que “el infierno, para los cátaros, era la existencia actual de los *hombres encarnados*” (Nelli, 1968/1997, p. 26), y Juan de Lugio (o de Bérgamo) dejó dicho en el siglo XIII que “el descenso de Cristo a la tierra es ‘el verdadero descenso a los infiernos’” (Nelli, 1968/1997, p. 169). En el tratado cátaro conocido como *El libro de los dos principios* (49), se lee: “Yo afirmo que el creador que ha creado y hecho las realidades visibles de este mundo no es el verdadero” (Zambon, 1997/1997, p. 100). Las diferentes cosmovisiones dualistas comparten estructuras míticas y un sentimiento común (Couliano, 1992, p. 44). En el prefacio a uno de sus estudios sobre catarismo, René Nelli (1968/1997) escribía: “Los herejes están siempre angustiados. No es sorprendente que ellos sean, a fin de cuentas, quienes expresen con mayor autenticidad (...) la situación ‘fantasmal’ del hombre siempre aniquilado, y su destino siempre despedazado entre el tiempo incomprensible y la eternidad” (pp. 8-9).

Dios no creó desde la nada, sino desde sí mismo. La nada es lo que se creó desde aquello de lo que Dios se había retirado: es decir, la materia es nada, y por ello su veneración es idolátrica (Nelli, 1968/1997, p. 214). En este contexto se entienden mejor las palabras de San Agustín, antiguo maniqueo: “Los pecados me han conducido a la *nada*” (Nelli, 1968/1997, p. 156); y la raíz común de gnósticos, cátaros, existencialistas y héroes de ficción, el temor al *nihil*, la nada.

Mitema 4: “Los dirigentes del mundo son enemigos”

En muchas historias, corporaciones y gobiernos se dedican a ocultar la verdad, mientras el héroe, inconforme con el orden establecido, lucha por desvelarla. Así sucede en *The Matrix*, y también en otra película con la que comparte muchos aspectos, que se estrenó un año antes, y cuyos elementos gnósticos han sido reconocidos (DeConick, 2016, p. 135): *Dark City* (Proyas, 1998). John Murdoch padece un episodio de amnesia que lo obliga a confrontarse a la verdad. Al intentar esclarecer un asesinato, es perseguido por *los extraños*, que resultan ser defensores (y constructores) del sistema que mantiene dormidos a los humanos.

En el gnosticismo, del mismo modo que hay un dios falso que imita a Dios, hay una iglesia falsa y una verdadera (Pagels, 1992, pp. 152-169). La falsa es la de los poderosos en este mundo de ilusión; la verdadera está conformada por aquellos que han accedido a la gnosis y viven ocultando su condición para no ser atacados por los esbirros del demonio: el Jesús gnóstico dice: “Vigilad que nadie os extravíe diciendo: ‘Helo aquí, helo aquí’, pues el hijo del hombre está dentro de vosotros; seguidlo” (*EvM*, 8, 15, en Piñero et al., 2016, p. 134). Análoga oposición entre iglesia verdadera e iglesia “mentirosa” aparece entre los cátaros (Nelli, 1968/1997, p. 157). La metáfora de la pesadilla, en unos y otros casos, proyecta al iniciado más allá del orden actual de cosas, hacia el *topos uranos*.

La novela *Deus Irae* (Dick, 2013) narra justamente un mundo en guerra entre los seguidores de la religión del amor y los “siervos de la ira”. Otras veces, las tramas o las clases de individuos dan cuenta de estas diferencias esenciales. En *Ubik* se habla de telepatas, precogs y antipsíquicos (Dick, 2012b); en *Un mundo feliz* (Huxley, 1932/2003), de neumáticos. Los especialistas en gnosticismo distinguen entre tres tipos de humanos:

de entre los hombres que se van creando por generación carnal se producen tres clases. Hay una, puramente material, los llamados “hílicos” (del griego hyle, “materia”), que no reciben ninguna insuflación del Demiurgo, y por ello ninguna parte de esa chispa divina (el pneuma). Hay una segunda clase que absorbe una seminsuflación, es decir, recibe del Demiurgo el hálito de su propia y única sustancia, la “psíquica” o anímica. Y hay, finalmente, una tercera clase que recoge tanto la insuflación

psíquica como la pneumática o espiritual (...) Los gnósticos, “espirituales” (“pneumáticos”, del gr. *pneuma*, “aire”, “espíritu”) se contraponían a los “eclesiásticos”, los cristianos corrientes, incluidos los obispos y presbíteros. (Piñero et al., 2018, p. 78)

El *Tratado tripartito* (118, 15) expone este diferente origen y destino de los seres humanos (en Piñero et al., 2018, p. 202), recogido en numerosos estudios (García Bazán, 2003, pp. 22, 32, 134). Entre los maniqueos, también dualistas, se hablaba de “los elegidos, los soldados u oyentes, y los pecadores” (Jonas, 1958/2000, p. 252). Tales clasificaciones inspiran otras análogas en la ciencia ficción. Por ejemplo, en *The Matrix*, están los dormidos que contribuyen al maléfico orden (como ejemplifica la dama de rojo), los dormidos que podrían despertar (Mr. Anderson), los despiertos (Neo, Trinity), y los que nunca han estado dormidos (Dozer). Tanto en la ciencia ficción como entre los gnósticos, los servidores del amor llevan una vida rigurosa y sacrificada, en oposición a los servidores de la carne, como bien reflejaba uno de los grandes pasajes de la literatura universal de temática teológica. En *El gran inquisidor*, Cristo llega a la Sevilla del siglo XVI. Al descubrirlo, el cardenal de la ciudad lo encarcela, pues en realidad es servidor del diablo (Dostoyevski, 1880/2014, p. 244).

En el siglo XVI, Felipe Neri escribía: “En esta vida no hay purgatorio, sino solamente cielo o infierno; pues el que lleva con paciencia sus aflicciones tiene el paraíso, y el que no, tiene el infierno” (como se cita en Huxley, 1945/2000, p. 284). En el siglo XVII, Jacob Böhme insistía: “el cielo y el infierno están por todas partes, puesto que son universalmente extensos... Tú estás por consiguiente en el cielo o en el infierno... El alma tiene el cielo o el infierno dentro de sí misma” (como se cita en Coomaraswamy, 1947, p. 27). En consecuencia, como dice Coomaraswamy (1947), no se puede decir que uno “vaya al cielo o al infierno cuando muere” (p. 27): estos no son lugares geográficos, sino espirituales.

En los escenarios de Dick, el infierno avanza, como la *nada* en *La historia interminable* (Ende, 1979/2007), y entonces se revela que las cadenas de la carne son los grilletes del tiempo, que comienza “a causa de los ‘pecados’ del hombre, es decir, debido a que este se aleja del arquetipo y cae en la duración” (Eliade, 1949/2001, p. 96). Entonces,

El Dios —como tantas veces el "justo", el "inocente"— sufría sin ser culpable. Se le humillaba, se le golpeaba hasta sangrar, encerrado en un "pozo", es decir, en el infierno. Ahí es donde la Gran Diosa (o, en las versiones tardías y gnósticas, un "mensajero") le visitaba, le daba valor y le resucitaba. (Eliade, 1949/2001, p. 114)

En el pozo, el héroe descubre que, para salir del infierno, debe sacrificarse por una causa universal, confiar ciegamente en el espíritu misterioso y desprenderse de su identidad, de esa "alma que debe ser 'perdida' si 'ella' ha de ser salvada; y que, como dicen tan a menudo el Maestro Eckhart y los sufis, debe 'entregarse a la muerte'" (Coomaraswamy, 1947, p. 32). Así, el héroe de ciencia ficción es llamado a seguir el mensaje cristiano: "el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por causa de mí y del evangelio, la salvará" (Sagrada Biblia, *Mc*, 8: 35); "Si sacas lo que hay dentro de ti, lo que saques te salvará. Si no sacas lo que hay dentro de ti, lo que no saques te destruirá" (*EvT*, 45, 29-33; en Pagels, 1992, p. 13).

Mitema 5: "Hay mundos paralelos hechos a 'imitación' del verdadero"

En una conferencia en Metz el 24 de septiembre de 1977, Dick dijo: "Estoy seguro de que no me creen, y que no creen siquiera que yo creo lo que digo. Sin embargo, es cierto (...). Un montón de personas pretende acordarse de las vidas anteriores; yo, por mi parte, afirmo que me acuerdo de otra vida presente" (Eklecity-city, 2011). Comentando este pasaje, Carrère (2016/2017) explica que

su obsesión por el tema de los mundos paralelos, principios duales y gemelos cósmicos se debe al inicio de su vida: su hermana gemela murió unas semanas después del parto, por inanición. Sus padres la enterraron y dejaron un hueco al lado, por si tuvieran que enterrar a Philip. (p. 11)

The Man in the High Castle (2010) plantea la existencia paralela de dos mundos en los cuales existen los mismos personajes, aunque desempeñan papeles diferentes. En *Flow My Tears* (2001b), Taverner es acusado de asesinar a la hermana gemela y amante del policía que lo persigue, aunque al final se desvela que su muerte se debió al consumo de KR-3, cierta droga que deforma

la realidad hasta tal punto que permite el viaje entre universos paralelos. *Valis* (2001a) acaba con el *Tractatus Cryptica Scriptura*, que reza: “Hay una mente; pero bajo ella dos principios están contenidos” (p. 257). Y

la fuente primordial de todas nuestras religiones está en los ancestros de la tribu de los dogón, quienes obtuvieron su cosmogonía y cosmología directamente de los invasores de tres ojos, que los visitaron hace mucho tiempo. Los invasores de tres ojos son mudos, sordos y telepáticos, no podían respirar nuestra atmósfera, tenían el cráneo alargado y deforme de Akenatón, y emanaron de un planeta del sistema estelas de Sirio. (p. 269)

El conocimiento de Dick sobre los dogón se basó en los trabajos entonces de referencia, de Germanie Dieterlen (1996) y Marcel Griaule (2009). Este describió cómo en la cosmogonía dogón cada ser humano fue provisto de dos almas de distintos sexos. En el hombre, el alma femenina se localiza en el prepucio, y en la mujer, la masculina se encuentra en el clítoris, y de ahí ciertas prácticas en Occidente incomprensibles (Griaule, 1948/2009, pp. 26, 123, etc.). Diop, bien conocido en los Estados Unidos por sus trabajos sobre la negritud, ahondó en las ideas de Griaule y Dieterlen, y divulgó que los dogón basaban parte de su vida ritual en los movimientos de Sirio (*Sigui tolo*, estrella de Sigui) y su acompañante invisible a simple vista (*Digitaria*), una enana blanca (Diop, 1981, p. 393).

La figura del doble aparece por doquier en la literatura. A ella recurren Poe, Dostoievski, Maupassant, Henri James, Stevenson, Oscar Wilde, Kafka, Virginia Wolf, Borges, Cortázar, Saramago... También en el cine y la televisión está presente: *Der Student von Prag* (Rye, 1913), *Vertigo* (Hitchcock, 1958), *La double vie de Véronique* (Kieślowski, 1991), *Enemy* (Villeneuve, 2014), *Dark* (Bo Odar, 2017-2020); etc. Fue especialmente importante en el Romanticismo, y Jean-Paul Richter, en 1776, acuñó el término *doppelgänger* para designarla (Herrero Cecilia, 2011, p. 21). Es habitual en la ciencia ficción —piénsese en *The Gods Themselves* (Asimov, 1990), una de las mejores novelas del género—, y además ha gozado de la aureola de veracidad debido a los intentos de explicar el fenómeno desde la ciencia, como es el caso de la teoría del universo paralelo sugerida por Hugh Everett en 1957 (Harpur, 2002/2013, pp. 249-250).

Los gnósticos describían la cosmogonía del mundo refiriendo cierta *degradación* o *escisión* primigenia, que a la postre les servía para explicar el nacimiento del cosmos, del mal y de los dobles. Uno de los entes divinos deseó llegar *antes de tiempo* al conocimiento del Uno. Tal deseo, o pecado, provocó la creación del mundo material. Para compensar la existencia de este eón pecador, la mayoría de gnósticos explicaban que

el Trascendente, por medio de otro eón (Salvador), rescata al eón lapso y lo hace retornar al Pleroma. Queda así constituida una suerte de doble eón pecador (Sabiduría, Logos): uno superior, arrepentido, que vuelve al Pleroma (suele denominarse la Sabiduría superior); otro (llamado generalmente la Sabiduría inferior, o *Achamot/Echamot*), hijo/a de la anterior, amorfo, que queda fuera del Pleroma. (Piñero et al., 2018, pp. 45-46)

Diversas fuentes (*CH*, IV, 8) narran que, para alcanzar la salvación, hay que atravesar diferentes “eones”, cada uno dominado por un regente. Jonas (1958/2000) relaciona esto con “la impresionante fórmula (...) que constantemente aparece en los escritos mandeos: ‘Vagué a través de mundos y de generaciones’” (p. 88), y que parece sacada de un libro de ciencia ficción.

En la antropogénesis gnóstica encontramos la condición *sine qua non* para la figura del doble y de los mundos paralelos, pues describe la creación, por un lado, *material* de Adán y, por el otro, *espiritual*: “Las potestades iniciaron la obra. La primera, la bondad, creó un alma ósea. La segunda, la providencia, creó un alma de nervio. La tercera, la divinidad, creó un alma carnosa” (*ApocJn*, 15, 15, en Piñero et al., 2018, p. 246). Si los seres humanos tenemos diferentes tipos de almas-cuerpos, cabe la posibilidad de que luego se disocien y se encuentren entre sí: de que nos topemos con nuestro doble.

El *Evangelio de Tomás* comienza: “Estas son las palabras secretas que Jesús vivo pronunció y que el mellizo, Judas Tomás, anotó” (*EvT*, 32, 10-11, en Pagels, 1992, p. 13). Algunos han querido leer en esto que Tomás es el hermano gemelo del Señor. De hecho, su nombre es una redundancia, pues *dídimo* es la palabra griega que se traduce como *mellizo*, y Tomás deriva de la palabra ara-

mea que significa *mellizo*. La mayoría de estudiosos, sin embargo, entienden que Tomás sería el gemelo del Señor no por su nacimiento carnal, sino por ser un perfecto gnóstico (Piñero et al., 2016, p. 57; Pagels, 1992, p. 58).

El más importante heresiarca, Ireneo, relata que, imitando a los ángeles, potestades y arcontes del primer cielo, otros ángeles crearon un segundo cielo, y

luego todavía otros ángeles, procedentes de los segundos, hechos a imagen de los que estaban sobre ellos, formaron un tercer cielo. De estos terceros, en línea descendente, procedieron unos cuartos, y así sucesivamente fueron apareciendo principados y ángeles hasta el número de 365 cielos. (Ireneo, *AH*, I, 3, en Montserrat Torrents, 1983, p. 210)

También relata que no fue el verdadero Cristo quien padeció la crucifixión, sino Simón de Cirene. Algunos textos de Nag Hammadi relatan esto mismo:

era otro... quien bebió la hiel y el vinagre; no era yo. Me golpearon con la caña; era otro, Simón, que cargaba con la cruz en la espalda. Era otro sobre quien colocaron la corona de espinas. Mas yo me regocijaba en las alturas ante... su error... Y me reía de su ignorancia. (*TrGSt*, 56, 6-10; en Pagels, 1992, pp. 118-119)⁴

Los conceptos de mundos paralelos y dobles están emparentados con otro muy relevante tanto en la ciencia ficción como el gnosticismo: el del alien. Decenas de obras versan sobre *alienígenas*, algunas tan famosas como *Le Cinquième Élément* (Besson, 1997), *Indiana Jones and the Kingdom of the Crystal Skull* (Spielberg, 2008) y *Superman* (Donner, 1978). En *Minority Report* (Spielberg, 2002), basada en un cuento homónimo de Dick, Anderton es un policía que debe detener a futuros criminales. Para ello, recibe el veredicto de los *tres precogs* que, viviendo en una alberca en estado semiletárgico, tienen visiones sobre el futuro, siempre que se mantengan unidos. El drama comienza cuando prevén que Anderton va a cometer un asesinato, y en consecuencia este secuestra (en el fondo, libera) a la precog Agatha, quien tras años de letargo apenas puede moverse y quien, hasta entonces —y según sus propias palabras—, “no estaba ni viva ni muerta”.

⁴ También el ApP (81, 4-24) lo relata.

Compárese la trama de esta película con el texto gnóstico titulado precisamente *Allógenes*, “el de otro origen”, título que alude al receptor de la revelación, la “persona espiritualmente madura que se convierte en un “extraño” para el mundo” (Pagels, 1992, p. 191).

Son individuos perfectos y todos ellos constituyen una unidad con el Intelecto (...). Y el poder que hay en ti es la que muchas veces se extendió como palabra procedente del Tripotente (...) Ella es la intelección de todos los que constituyen una unidad (...) ellos comprenden por medio de una primera intelección. No a la manera de un ser sujeto al devenir, sino que el Primer Principio otorga el devenir con aquel elemento secreto de la existencia, suministrando toda cosa, ya que es el que existe por el hecho de conocerse a sí mismo. (*All*, 45, 1, en Piñero et al., 2018, p. 311)

Diversos elementos confluyen en cuento, película y texto gnóstico: pre-cognición, unidad de tres seres perfectos y de cuerpo aletargado, y que viven entre la vida y la muerte. En *Allógenes* leemos una frase que perfectamente podría haberla oído Agatha: “De momento no puedes erguirte, pero no temas; si deseas erguirte, remóntate a la existencia” (*All*, 59, 19, en Piñero et al., 2018, p. 311).

Dick no solo recurre al *mitema* del origen alienígena del héroe, sino que ahonda en la sensación de ser de *otro lado*, y de toparse con *otro yo*. Marción de Sínope sintió emociones semejantes al leer el evangelio, lo que lo llevó a concluir que no era de este mundo, y que había sido creado por un Dios incomprendible y desconocido para la humanidad hasta la venida de Cristo, y que este Dios es *El alien* (Von Harnack, 1990, p. 80).

La experiencia de disociación respecto al mundo que Dick narró sobre sí mismo y sobre sus personajes la hallamos mucho tiempo antes entre gnósticos. En los relatos de ciencia ficción, la aparición de lo *extraterrestre* impulsa al protagonista hacia su interioridad. Y es que, según Campbell (1986/2013), si Kant estaba en lo cierto y las leyes del espacio y del tiempo pertenecen a la mente, entonces “el espacio interior y el exterior son una misma cosa”, “el propio espacio exterior está en nuestro interior (p. 34).

Mitema 6: “Yo estoy vivo y vosotros estáis muertos”

El héroe despierta cuando experimenta un cambio sustancial en el modo de percibir el espacio y tiempo cotidianos. En “Paycheck” (Dick, 2012a), y en la película homónima (Woo, 2003), se percata de que el pasado puede cambiarse. En *Flow my tears*,

la exclusividad del espacio es solo una función del cerebro, que maneja la percepción. (...) De hecho, el espacio no existe en absoluto (...) Una droga como la KR-3 rompe la habilidad del cerebro para excluir una unidad de espacio fuera de otra. Es decir, *aquí versus allá se pierde* (...) [el cerebro] no puede decir si un objeto ha desaparecido o está todavía allí. Cuando esto sucede (...) Como resultado, se abren corredores especiales conflictivos (...) y un universo completamente nuevo aparece en el cerebro. (Dick, 2001b, pp. 184-185)

Porque la tecnología multiplica lo fenoménico, se convierte en el enemigo a derrotar, pues impide encontrar lo que se oculta tras las formas. McLuhan anota que las extensiones tecnológicas “en realidad tan solo proporcionan un salón de espejos que refleja infinitamente a la humanidad” (como se cita en Seegert, 2011, p. 43).

El proceso de autodescubrimiento “empieza cuando una persona experimenta ‘la angustia y el terror’ de la condición humana, como si se hubiera extraviado en la niebla o su sueño se viese turbado por pesadillas aterradoras” (Pagels, 1992, p. 197). Y esto sucede cuando el iniciado se disloca del espacio y tiempo fenoménicos, en palabras de Dick, cuando “aquí versus allá se pierde”. Entonces, comienza a salvarse. Beatriz le dice a Dante desde la última esfera del Paraíso: “Diré sin preguntarte lo que quieres oír, pues lo contemplo donde convergen todo *quando y ubi*” (Alighieri, 1476/2016, *Paraíso*, XXIX, 10). Su coétaneo Guillaume de Digulleville describió el paraíso como “siete grandes esferas, cada una de las cuales tiene siete más pequeñas. Todas las esferas giran (...) y llama *siècle (saeculum)* a este movimiento. Los *siècles* celestes son los prototipos de los siglos terrestres (...) *Siècles y cieux* son idénticos” (Jung, 1944/2007, pp. 247-248). En palabras del Jesús gnóstico:

Quando hagáis de los dos uno y hagáis lo de dentro como lo de fuera y lo de fuera como lo de dentro y lo de arriba como lo de abajo (...) entonces entraréis en el Reino (...) Si no ayunáis del mundo no encontraréis el Reino. (*EvT*, 37, 25, en et al., 2016, p. 84)

La desaparición del tiempo y espacio ordinarios es experimentada como una suerte de locura:

El más divino de los locos fue y sigue siendo Jesús, el Cristo. Pues cuenta el segundo Evangelio, el según Marcos (III, 21), que los suyos, los de su casa y familia, su madre y sus hermanos (...) fueron a recogerle diciendo que estaba fuera de sí —*hoti exes-te*—, enajenado, loco. Y es curioso que el término griego con el que se expresa que uno está loco sea el de estar fuera de sí, análogo al latino *ex-sistere*, existir. Y es que la existencia es una locura y el que existe, el que está fuera de sí, el que se da, el que trasciende, está loco. (Unamuno, 1980, p. 117)

La locura de los héroes de Dick —quienes abreven, como defiende Krabbenhoft (2000, p. 231), en la tradición literaria—, los lleva hacia sus adentros:

el profesor Toynbee usa los términos de “separación” y “transfiguración” para describir la crisis por medio de la cual se alcanza la más alta dimensión espiritual, que hace posible reanudar el trabajo de creación. El primer paso, separación o retirada, consiste en una radical transferencia de énfasis del mundo externo al interno, del macro al microcosmos, un retirarse de las desesperaciones de la tierra perdida a la paz del reino eterno que existe en nuestro interior. (Campbell, 1949/2005, p. 23)

El ser humano pleno

debe tener consciencia del fin divino de toda cosa (...), o sea ir más allá incluso de la lógica interna de la *prisión existencial*; su lógica, que es ‘locura’ a los ojos del mundo, tiene que estar por encima del plano de esa prisión, tiene que ser ‘vertical’ o celestial y no ‘horizontal’ o terrena. (Schuon, 1957/2002, p. 155)

Así, una vez despierto, comprende que todo el que no ha renacido está muerto. En *Blade Runner* (Scott, 1982), cuando Deckard pone a prueba a Rachel para saber si es o no una replicante, queda en evidencia que, quizás, el propio Deckard es también un replicante. En *Replicas* (Nachmanoff, 2018), los familiares del protagonista se dan cuenta de que ellos mismos son réplicas, y no *originales*. En *Ubik* (Dick, 2012b), los que creían estar vivos están muertos:

“El mundo que —los semimuertos de la novela— experimentan no es parte de la realidad, sino una ficción creada mediante métodos adecuados” (Lem, 1975). La propia novela cita la procedencia del *mitema*:

“Estaba soñando”, dijo Ella. “Vi una luz roja humeante, una horrible luz. Y aun así me mantuve avanzando hacia ella. No podía detenerme”. “Sí”, dijo Runciter, moviendo la cabeza. “El *Bardo Thodol*, el *Libro tibetano de los muertos*, habla sobre ello. (...); los doctores te lo hicieron leer cuando estabas —titubeó—... muriendo”. (Dick, 2012b, p. 17)

El *Bardo Thodol* es un compendio de los cantos que se le deben recitar al muerto cuando se encuentra en el *estado intermedio* para que no reencarne y se libere de la rueda de las reencarnaciones. Sin embargo, existe una lectura posible diferente: al leer el *Bardo Thodol*, ¿no seremos nosotros los muertos a los que se nos está recitando el libro con el objetivo de que despertemos? Esta lectura es la que experimentan los protagonistas de *Ubik*, y debe relacionarse con el *topos* clásico del mundo del revés (Curtius, 1948/1955, p. 143).

Probablemente Dick también se inspiró en *Siete sermones a los muertos*, publicado por Jung en 1917 con el seudónimo de Basílides de Alejandría (nombre del célebre gnóstico). Allí, los muertos llegan y le piden consejo. Les responde con siete lecciones. Como en la lectura del *Bardo Thodol*, inicialmente el lector cree que las palabras de Basílides están dirigidas a los muertos; al adentrarse en el proceso, sin embargo, el lector se da cuenta de que tales sermones se los está leyendo a sí mismo, pues es un muerto en vida. En el *Evangelio de Felipe* leemos: “Aquellos que son capaces de desnudarse son precisamente los que no están desnudos” (EvF, 56, 31, en Piñero et al., 2016, p. 29). En los evangelios canónicos:

Un escriba le dijo: “Maestro, yo te seguiré adondequiera que fueres”. (...) Otro de sus discípulos le dijo: “Señor, permíteme que antes vaya a dar sepultura a mi padre”. Mas Jesús le respondió: “Sígueme tú, y deja que los muertos entierren a sus muertos”. (Sagrada Biblia, Mt, 8, 19-22)

La importancia de este *mitema* en Dick es tal que Carrère (1993) titula su biografía *Je suis vivant et vous êtes morts*. Entre los gnósticos también fue fundamental, pues para ellos “el santo es el hombre que actúa como si hubiese

muerto y vuelto a la vida” (Schuon, 1957/2002, p. 145). La capacidad de despertar es la que nos hace humanos, dice Zambrano (Astey, 2016). El hombre es la conexión entre el mundo externo y el interno, y “[los muertos] tienen que aprender lo que no sabían, que el hombre es una puerta por donde se agolpa el tren de los dioses, el devenir y transcurrir de todos los tiempos” (Nante, 2010, p. 242). En *Valis*, Horselover Fat entra en contacto con seres superiores y se convierte en mediador entre este y el otro mundo. En la última escena de *The Matrix* (1999), Neo toma el teléfono y dice:

Sé que estás ahí fuera. Te puedo sentir ahora. Sé que tienes miedo. Tienes miedo de nosotros. Tienes miedo del cambio. No sé el futuro. No he venido a decirte cómo esto va a acabar. He venido a decirte cómo va a comenzar. Voy a colgar el teléfono y entonces voy a enseñarle a esta gente lo que no quería ver (...) un mundo sin fronteras. Un mundo en el que cualquier cosa es posible.

La última frase de *Valis* es todavía más rotunda: “De Akenatón este conocimiento pasó a Moisés, y de Moisés a Elías, el Hombre Inmortal, quien devino Cristo. Pero debajo de todos estos nombres subyace un único Hombre Inmortal; y nosotros somos ese hombre” (Dick, 2012a, p. 271).

Nadie como los gnósticos llevó tan lejos la vieja idea de que en realidad quizás estamos muertos (Plat. *Gorg.* 493a). Y experimentarla fue para ellos el camino hacia la liberación: “Si os despojáis vosotros mismos de lo que es corruptible, entonces os convertiréis en iluminadores entre los mortales” (*CaPeF*, 137, en Piñero et al., 2016, p. 254); “si contemplaste a Cristo, te transformaste en Cristo (...); si dices ‘Soy un cristiano’, el mundo temblará” (*EvF*, 62, 28, en Piñero et al., 2018, p. 33); “Levántate y piensa que tú eres el que ha escuchado. Sigue a tu raíz. (...) éste es el misterio de la raza incommovible” (*ApocJn*, 31, 15, en Piñero et al., 2018, p. 258).

Conclusiones

Queda claro que algunos de los principales *mitemas* usados por Dick son gnósticos. En ambos corpus, el iniciado vive una serie de experiencias idénticas: primero, se percata de que la realidad que cree verdadera es falsa; entonces,

tal realidad deviene férrea prisión; por lo mismo, el iniciado lucha contra ella y sus representantes (la Iglesia, las corporaciones, etc.); en la lucha, se da cuenta de que hay otros mundos y, en ocasiones, que tiene un doble; al asimilar este conocimiento, se siente un extranjero en el mundo ordinario, un *alien*, y anhela regresar a su lugar de origen; en la aventura, aprende que, cuando creía estar vivo, estaba muerto, y ahora que ha ofrendado su vida a algo superior, ha renacido: quien se libere a sí mismo liberará al mundo.

El gnosticismo ha influido enormemente en el pensamiento y la literatura contemporáneos, por ejemplo, en Carl G. Jung o Herman Hesse (piénsese en *Demian*). En este trabajo hemos querido ir un paso más allá, y sostener que la experiencia espiritual gnóstica permanece viva y al alcance del gran público, pues son muchas las películas de ciencia ficción que la comparten, inspiradas en las novelas y cuentos de Dick.

Además, este trabajo contribuye a respaldar una interesante hipótesis en la que la industria cinematográfica no ha dejado de creer: la mejor ciencia ficción revitaliza enseñanzas tradicionales; por ello los guionistas de Hollywood continúan inspirándose en *El héroe de las mil caras* (Campbell, 1949/2005).

Dick no solo se *inspiró* en las ideas gnósticas, para luego evocarlas en sus textos. Por el contrario, y al borde de la locura, Dick *vivió* tales experiencias. Por su autenticidad, bien podemos concluir que Philip K. Dick fue el último gran escritor gnóstico.

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

- Alighieri, D. (2016). *Divina comedia* (G. Petrocchi, Trad.). Cátedra. (Obra original publicada en 1472)
- Asimov, I. (1990). *The Gods Themselves* [Los propios dioses]. Bantam Books.
- Astey, G. (2016). *Nacer desde el sueño. Fenomenología del onirismo en el pensamiento de María Zambrano*. Peter Lang.
- Bardo Thodol. El libro tibetano de los muertos*. (2016). (A. López y M. Tabuyo, Trad.). José J. de Olañeta. (Obra original publicada en el siglo VIII)
- Baudrillard, J. (1985). *Las estrategias fatales* (J. Jordá, Trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 1983)
- Besson, L. (Director). (1997). *Le Cinquième Élément* [El Quinto Elemento] [Película]. Gaumont.
- Bianchi, U. (Ed.). (1967). *Le origini dello gnosticismo: colloquio di Messina* [Los orígenes del gnosticismo: el Coloquio de Mesina]. E. J. Brill.
- Bo Odar, B. (Director). (2017-2020). *Dark*. Netflix.
- Burckhardt, T. (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado* (E. Serra, Trad.). José de Olañeta. (Obra original publicada en 1958)
- Campbell, J. (2005). *El héroe de las mil caras* (L. J. Hernández, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1949)
- Campbell, J. (2013). *Las extensiones interiores del espacio exterior* (R. Bravo, Trad.). Siruela. (Obra original publicada en 1986)
- Canetti, E. (1987). *Masa y poder* (H. Vogel, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1960)
- Carrère, E. (1993). *Je suis vivant et vous êtes morts. Philip K. Dick 1928-1982* [Yo estoy vivo y tú estás muerto. Philip K. Dick 1928-1982]. Éditions du Seuil.

- Carrère, E. (2017). *Conviene tener un sitio adonde ir* (J. Zulaika, Trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 2016)
- Coomaraswamy, A. K. (1947). Who is “Satan” and where is “Hell”? [¿Quién es “Satán” y dónde está el “Infierno”?]. *Review of Religion*, XI, 23–33.
- Coomaraswamy, A. K. (1999). *El tiempo y la eternidad* (P. Rodea, Trad.). Kairós. (Obra original publicada en 1947)
- Corbin, H. (2006). *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta* (A. C. Crespo, Trad.). Siruela. (Obra original publicada en 1979)
- Couliano, I. P. (1992). *The tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* [El árbol de la Gnosis. Mitología gnóstica desde el cristianismo primitivo al nihilismo moderno]. Harpercollins.
- Critchley, S. (20 de mayo de 2012). Philip K. Dick, Sci-Fi Philosopher, Part 1 [Philip K. Dick, filósofo de la Ciencia Ficción, 1.ª parte]. *New York Times*. <https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2012/05/20/philip-k-dick-sci-fi-philosopher-part-1/>
- Critchley, S. (2021). Meditations on a Radiant Fish [Meditaciones sobre un pez radiante]. En P. Catapano (Ed.), *Bald: 35 Philosophical Short Cuts* [Calvo: 35 atajos filosóficos] (pp. 207–211). Yale University Press.
- Curtius, E. R. (1995). *Literatura europea y edad media latina* (M. F Alatorre, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1948)
- Cusack, C. (2018). Gnostic Fiction [Ficción gnóstica]. En G. W. Trompf, G. B. Mikkelsen & J. Johnston (Eds.), *The Gnostic World* [El mundo gnóstico] (pp. 671–678). Routledge.
- DeConick, A. D. (2016). *The Gnostic New Age. How a Countercultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today* [La Nueva Era Gnóstica. Cómo una espiritualidad contracultural revolucionó la religión desde la Antigüedad hasta nuestros días]. Columbia University Press.

- Destro, A., & Pesce, M. (Eds.). (2019). *From Jesus to Christian Origins: Second Annual Meeting of Bertinoro (1-4 October, 2015)* [De Jesús a los orígenes cristianos: Segunda reunión anual de Bertinoro (1-4 de octubre de 2015)]. Brepols Publishers.
- Dick, P. K. (2001a). *Valis*. Orion Publishing Group.
- Dick, P. K. (2001b). *Flow my tears, the policeman said* [Fluyan mis lágrimas, el policía dijo]. Orion Publishing Group.
- Dick, P. K. (2002). *Time Out of Joint* [Tiempo de descanso]. Vintage Books.
- Dick, P. K. (2004). *La penúltima verdad* (A. Ribera, Trad.). Minotauro. (Obra original publicada en 1964)
- Dick, P. K. (2010). *The Man in the High Castle* [El hombre en el Castillo alto]. Penguin Books.
- Dick, P. K. (2011a). *The Transmigration of Timothy Archer* [La transmigración de Timothy Archer]. Mariner Books.
- Dick, P. K. (2011b). *The Exegesis of Philip K. Dick* [La exégesis de Philip K. Dick]. Houghton Mifflin Harcourt.
- Dick, P. K. (2012a). *Cuentos completos* (E. Murillo, Trad.). Minotauro.
- Dick, P. K. (2012b). *Ubik*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Dick, P. K. (2013). *Deus Irae*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Dick, P. K. (2016). *The Divine Invasion*. Time scape Books
- Dieterlen, G. (1996). *Essai sur la religion Bambara* [Ensayo sobre la religión Bambara]. Editions de l'Université de Bruxelles.
- Díez de Velasco, F. (2006). *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso del más allá en la Grecia antigua*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-caminos-de-la-muerte-religion-rito-e-iconografia-del-paso-al-mas-alla-en-la-grecia-antigua—0/html/>

- Diop, C. A. (1981). *Civilisation ou barbarie, anthropologie sans complaisance* [Civilización o barbarie, antropología sin complacencia]. Présence Africaine.
- DiTommaso, L. (2001). Gnosticim and dualism in the Early Fiction of Philip K. Dick [Gnosticismo y dualismo en la ficción temprana de Philip K. Dick]. *Science Fiction Studies*, 8(1), 49–65.
- Donner, R. (Director). (1978). *Superman* [Película]. Dovemead.
- Dostoyevski, F. (2014). *Los hermanos Karamazov* (J. Baeza, Trad.). Juventud. (Obra original publicada en 1880)
- Durand, G. (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología fundamental* (V. Goldstein, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1960)
- Eklecty-city. (2012). *Did Philip K. Dick disclose the real Matrix in 1977 @ Metz – France* [video]. <https://www.dailymotion.com/video/xt7ez3>
- Eco, U. (1984). *Apocalípticos e integrados* (A. Boglar, Trad.). Lumen. (Obra original publicada en 1964)
- Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno* (R. Anaya, Trad.). EMECÉ. (Obra original publicada en 1949)
- Ende, M. (2007). *La historia interminable* (M. Sáenz, Trad.). Alfaguara. (Obra original publicada en 1979)
- Evangelios apócrifos I.* (1985). Hyspamérica.
- García Bazán, F. (1978). *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Castañeda.
- García Bazán, F. (2003). *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I.* Trotta.
- Gilliam, T. (Director). (1995). *12 monkeys* [Doce monos] [Película]. Universal Pictures.

- Griaule, M. (2009). *Dios de agua* (Á. Gutiérrez, Trad.). Editorial Alta Fulla. (Obra original publicada en 1948)
- Guénon, R. (1995). *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada* (J. L. Tejada, Trad.). Paidós Orientalia. (Obra original publicada en 1962)
- Von Harnack, A. (1990). *Marcion. The Gospel of the Alien God* [Marción. El evangelio del Dios Extranjero]. Wipf and Stock Publishers. (Obra original publicada en 1920)
- Harpur, P. (2013). *El fuego secreto de los filósofos* (F. Almansa, Trad.). Atalanta. (Obra original publicada en 2002)
- Herrero Cecilia, J. (2011). Figuras y significaciones del mito del doble en la literatura: teorías explicativas. *Çédille. Revista de estudios franceses, Monografías* (2), 17-48.
- Hitchcock, A. (Director). (1958). *Vertigo* [Película]. Paramount Pictures.
- Huxley, A. (2000). *La Filosofía Perenne* (C. A. Jordana, Trad.). Edhasa. (Obra original publicada en 1945)
- Huxley, A. (2003). *Un mundo feliz* (R. Hernández, Trad.). DEBOLSILLO. (Obra original publicada en 1932)
- Jolles, A. (1972). *Las formas simples* (R. Kempf, Trad.). Editorial Universitaria. (Obra original publicada en 1930)
- Jonas, H. (2000). *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo* (M. Gutiérrez, Trad.). Siruela. (Obra original publicada en 1958)
- Jung, C. G. (2007). *Psicología y alquimia* (A. L. Bixio, Trad.). Tomo. (Obra original publicada en 1944)
- Jung, C. G. (2008). *The Gnostic Jung. Selected and introduced by Robert A. Segal*. Routledge.

- Jung, C. G. (2019). *El libro rojo (edición facsimilar)* (R. Scheuschener, Trad.). El Hilo de Ariadna. (Obra original publicada en 2009)
- Kieślowski, K. (Director). (1991). *La double vie de Véronique* [La doble vida de Verónica] [Película]. Sidéral Films.
- King, K. L. (2003). *What is Gnosticism?* [¿Qué es el gnosticismo?]. Harvard University Press.
- Krabbenhoft, K. (2000). Uses of Madness in Cervantes and Philip K. Dick [Usos de la locura en Cervantes y en Philip K. Dick]. *Science Fiction Studies*, 27(2), 216–233.
- Lem, S. (1975). Philip K. Dick: A Visionary Among the Charlatans [Un visionario entre los harlatanes] (R. Abernathy, Trad.). *Science Fiction Studies*, 2(5), part 1. <https://www.depauw.edu/sfs/backissues/5/lem5art.htm>
- Lévi-Strauss, C. (1955). The Structural Study of Myth [El estudio estructural del mito]. *The Journal of American Folklore*, 98(270), 428–444.
- Lewis, N. D. (2013). *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity. Under Pitiless Skies* [Cosmología y destino en el gnosticismo y la antigüedad grecorromana. Bajo cielos crueles]. Brill.
- Lombardt, J. (2011). *Aurea Dicta. Paraules de l'antiga saviesa* [Sentencias áureas. Palabras de antigua sabiduría]. Fundació Bernat Metge.
- Marker, C. (Director). (1962). *La Jetée* [El embarcadero] [Película]. Argos Films.
- Martínez Villarroya, J. (2019). Los viajes en el tiempo y la tradición. En A. Lipscomb & J. M. Losada Goya (Eds.), *Myth and Audiovisual Creation. New Essays on Cultural Myth-Criticism* (pp. 191–202). Logos Verlag.
- Montserrat Torrents, J. (1983). *Los gnósticos I*. Gredos.
- Nachmanoff, J. (Director). (2018). *Replicas* [Réplicas] [Película]. Entertainment Studios.

- Nante, B. (2010). *El libro rojo de Jung. Claves para la comprensión de una obra inexplicable*. Siruela-El Hilo de Ariadna.
- Nelli, R. (1997). *Diccionario del catarismo y las herejías meridionales* (M. Serrat, Trad.). José de Olañeta. (Obra original publicada en 1968)
- Pagels, E. (1992). *Los evangelios gnósticos* (J. Beltrán, Trad.). Crítica.
- Piñero, A., Montserrat Torrents, J., & García Bazán, F. (Eds.). (2018). *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*. Trotta.
- Piñero, A., Montserrat Torrents, J., & García Bazán, F. (Eds.). (2016). *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*. Trotta.
- Platón. (2009). *Diálogos II* (J. Calonge Ruiz, E. Acosta, F. J. Olivieri & J. L. Calvo Martínez, Trads.). Gredos.
- Proyas, A. (Director). (1998). *Dark City* [Ciudad en tinieblas] [Película]. New Line Cinema.
- Rasimus, T. (2009). *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sthianism in Light of the Ophite Evidence* [El paraíso reconsiderado en la mitología gnóstica. Repensar el Sthianismo a la luz de las pruebas ofitas]. Brill.
- Rossi, U. (1996). Just a Bunch of Words: The Image of the Secluded Family and the Problem of *Logos* in P.K. Dick's *Time Out of Joint* [Solo un montón de palabras: la imagen de la familia aislada y el problema del *logos* en *Time Out of Joint* de P.K. Dick]. *Extrapolation*, 37(3), 195–211.
- Rye, S. (Director). (1913). *Der Student von Prag* [El estudiante de Praga]. Deutsche Bioscop.
- Sagrada Biblia*. (1964). Herder.
- Schuon, F. (2002). *Senderos de gnosis* (F. Gutiérrez, Trad.). José de Olañeta. (Obra original publicada en 1957)

- Scott, R. (Director). (1982). *Blade runner* [Película]. Warner Bros.
- Seegert, A. (2011). Ewe, Robot [Oveja, robot]. En E. D. Wittkower (Ed.), *Philip K. Dick and Philosophy* [Philip K. Dick y la filosofía] (pp. 39–49). Open Court.
- Spielberg, S. (Director). (2002). *Minority Report* [Película]. Century Fox.
- Spielberg, S. (Director). (2008). *Indiana Jones and the Kingdom of the Crystal Skull* [Indiana Jones y el Reino de la Calavera de Cristal] [Película]. Paramount Pictures.
- Spotnitz, F. (2015). *The Man in the High Castle* [El hombre en el castillo alto] [TV serie]. Amazon Prime Video.
- Thomassen, E. (2021). *The Cohérence of “Gnosticism”* [La cohesión del “Gnosticismo”]. De Gruyter.
- Unamuno, M. (1980). *San Manuel Bueno, mártir. Cómo se hace una novela*. Alianza. (Obra original publicada en 1931)
- Verhoeven, P. (Director). (1990). *Total Recall* [Película]. Carolco Pictures.
- Villeneuve, D. (Director). (2013). *Enemy* [Película]. Entertainment one.
- Voegelin, E. (2014). *Las religiones políticas* (M. Abellà, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1938)
- Wachowskis L., & Wachowski, L. (Director). (1999). *The Matrix* [Película]. Warner Bros.
- Weir, P. (Director). (1998). *The Truman Show* [El show de Truman] [Película]. Paramount Pictures.
- Williams, M. A. (1996). *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category* [Repensar el “gnosticismo”: un argumento para desmantelar una categoría dudosa]. Princeton University Press.

Wilson, E. G. (2006). *Secret Cinema: Gnostic Vision in Film* [El cine secreto: la visión gnóstica en el cine]. Bloomsbury Academic.

Wiseman, L. (Director). (2012). *Total Recall* [Película]. Columbia Pictures.

Woo, J. (Director). (2003). *Paycheck* [El pago] [Película]. Davis Entertainment.

Zambon, F. (Ed.). (1997). *El legado secreto de los cátaros* (C. Palma, Trad.). Siruela. (Obra original publicada en 1997)

Zambrano, M. (2020). *El hombre y lo divino*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1955)

QUIEN CANTA, SUS MALES ESPANTA. JUVENTUD FEMENINA PENTECOSTAL: VIOLENCIA Y MÚSICA EN LA NOVELA *LA MUERTE ES UNA VIEJA HISTORIA* DE HERNÁN RIVERA LETELIER^a

Sing your sorrows away. Young Pentecostal Women:
violence and music in the novel *Death is an Old Story* by
Hernán Rivera Letelier

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4632>

Recibido: enero 23 de 2023. Aceptado: abril 14 de 2023. Publicado: mayo 30 de 2023

*Miguel Ángel Mansilla**

Resumen

Este artículo aborda dos temáticas de la novela *La muerte es una vieja historia* de Hernán Rivera Letelier: la construcción de la identidad de la mujer pentecostal y el uso de la música tanto en el templo como en la vida de un fiel pentecostal.

^a Este artículo se deriva del proyecto de Investigación FONDECYT Regular N° 1211321, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo del gobierno de Chile (ANID).

* Doctor en Antropología por la Universidad de Tarapacá y por la Universidad Católica del Norte de Chile. Académico e investigador en la Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5684-0787>. Correo electrónico: mansilla.miguel@gmail.com

En el primer apartado abordamos tres aspectos del primer tema relacionados con la mujer pentecostal: la inteligencia social y cognitiva, la corporalidad y sensualidad, y la violencia sexual. En el segundo apartado hacemos referencia a la importancia que tiene la música en los templos y la vida cotidiana de los pentecostales, que en la novela se refleja en las anécdotas y experiencias que se cuentan de la protagonista, la hermana Tegualda.

Palabras clave

Juventud; Mujer; Música; Novela; Pentecostalismo; Violencia.

Abstract

This article addresses two themes in the novel *Death is an Old Story* by Hernán Rivera Letelier: the construction of the identity of Pentecostal women and the use of music both in the temple and in the life of a faithful Pentecostal. In the first section, we address three aspects of the first theme related to Pentecostal women: social and cognitive intelligence, corporeality and sensuality, and sexual violence. In the second section, we refer to the importance of music in the temples and the everyday life of Pentecostals, which is reflected in the anecdotes and experiences recounted by the protagonist, Sister Tegualda.

Keywords

Music; Novel; Pentecostalism; Violence; Women; Youth.

Introducción

La novela es un producto cultural socialmente situado; los personajes y los contextos sociales en los cuales se desarrolla la trama novelística son manifestaciones de la misma sociedad en la que se encuentra situado el autor. De ese modo, una novela, o algunas de sus tramas, puede transformarse en un objeto sociológico. En este sentido, hemos querido destacar de la novela *La muerte es una vieja historia* de Rivera Letelier (2013) su referencia a la juventud pentecostal, específicamente a la mujer joven, en tanto el autor aborda algunos elementos significativos del pentecostalismo como una religión sentida. La protagonista resignifica los dramas a través de la música y los ritos cotidianos (oración, lecturas bíblicas y la musitación de textos bíblicos) como recursos simbólicos para enfrentar el estrés que le generan las experiencias cotidianas al revivir recuerdos traumáticos.¹

Localizamos distintas investigaciones sobre jóvenes pentecostales o evangélicos en América Latina, especialmente en el Cono Sur. A partir de las dos últimas décadas, encontramos un giro etario en relación con dichos estudios, ya sea relacionado con la música, la política, la corporalidad o la disidencia, entre otros elementos (Corpus, 2018; Mosqueira, 2010, 2012, 2014, 2016; Vásquez, 2007). En Chile, las investigaciones sobre juventud pentecostal son recientes (Bahamondes & Marín, 2013; Bravo, 2016; Fediakova, 2010; Gallardo y Figueroa, 2012; Mansilla, 2012, 2014; Mansilla & Orellana, 2020; Mansilla & Piñones, 2017; Oviedo Silva, 2006). Por otro lado, los trabajos sobre mujeres jóvenes y pentecostalismo son más recientes & escasos (Lindhardt, 2009; Berkhoff et al., 2012; Lagos, 2016; Mansilla, 2012; Mansilla & Piñones, 2017). Generalmente, la idea de juventud es abordada desde una dimensión genérica, sin diferenciar la masculina de la femenina. En este plano, los trabajos sobre mujeres jóvenes evangélicas son escasos.

¹ Dado el limitado espacio del artículo, no haremos una contextualización histórica del pentecostalismo chileno porque ya se ha realizado en distintos trabajos (Lalive d'Épinay, 1968; Orellana, 2008; Vidal, 2009; Mansilla & Mosqueira, 2021).

Las mujeres jóvenes pentecostales, ya sean *pentecostales de cuna* o *pentecostales por conversión*, han sido invisibilizadas o silenciadas. Al pertenecer a una religión discriminada, sobre las jóvenes pentecostales cae la sombra del estereotipo y la estigmatización; son acosadas o violentadas por su forma de vestir, hablar, o por sus ideas de la sociedad y su concepción del mundo. Son concebidas permanentemente como sumisas, legitimadoras, incluso como reproductoras del machismo y del patriarcado. Aparecen escasamente como objeto de estudio en la sociología en general y en las historiografías están absolutamente ausentes.² Así, las ciencias sociales, siempre comprometidas con los grupos discriminados, oprimidos y excluidos, no han tenido la misma consideración con el mundo evangélico, en particular con el pentecostalismo, cuyos fieles siempre han sido vistos como extraños, fanáticos y sin importancia social, política o cultural. Ese mismo peso del prejuicio cae sobre las mujeres jóvenes de esta religión, quienes han vivido sus propias experiencias de acoso sexual, violencia, discriminación y sexismo. Es por ello que llama la atención que, pese al folclorismo y exotismo con los que se presenta a la protagonista, un novelista haga referencia a una joven pentecostal como protagonista de una obra literaria. Cuando los grupos minoritarios son tan discriminados, se vuelven insignificantes; son los infames, de los cuales nos habla Foucault (1996/2006), que por lo menos, gracias a oscuros azares, son nombrados (p. 21). En el caso de nuestra sociedad, las mujeres pentecostales no son las inabarcables, las inexistentes, sino las que llevan vidas irrelevantes, que no han sido merecedoras de tinta para escribir sobre ellas.

Un segundo aspecto que consideraremos de la novela es la música. La consideración de la música sacra en la literatura es de larga data. Pero considerar a grupos marginados y excluidos socialmente sin que implique ridiculizarlos, y además destacar sus estilos musicales, es sugerente. En *La muerte es una vieja historia* se trata de la incorporación de los usos de la himnología protestante misionera en los cultos pentecostales. Encontramos distintas investigaciones sobre música y mundo pentecostal. Los historiadores Barrios (2009) y Orellana

² Cuando decimos que las ciencias sociales y la sociología no han mostrado interés, nos referimos a la sociología en general, no a la sociología de las religiones que, en América Latina, nació propiamente como subdisciplina con los estudios sobre el pentecostalismo en Chile y Brasil (Mansilla & Mosqueira, 2021). En este sentido, el pentecostalismo ha sido uno de los grupos religiosos más estudiados por las subdisciplinas en particular, como la sociología de las religiones y la antropología de las religiones, pero no por las ciencias sociales ni la sociología en general, como sí lo ha sido el catolicismo, por ejemplo.

(2008) abordan la música y la práctica instrumental en los cultos pentecostales como una expresión del ritual cúlctico; especialmente los llamados *coritos*, considerados expresiones populares fundamentales en la liturgia pentecostal, pero también en los usos cotidianos. Tanto los contenidos de los himnos como de los llamados *coritos* son recursos de memoria e identidad de los creyentes evangélicos (pentecostales y protestantes), sobre todo aquellos coritos e himnos armonizados y estilizados por los coros eclesíásticos con guitarras y mandolinas (Marchant, 2016). La particularidad del pentecostalismo ha consistido en insertar melodías e instrumentos considerados tanto por las tradiciones cristianas (católicas y protestantes) como mundanas o seculares (Mansilla, 2009, 2014, 2016). La música es un recurso universalmente entendido por los creyentes y opera como un mecanismo emotivo para enfrentar la adversidad, resistir el mal o ponderar el dolor. Guerra (2008, 2009, 2011, 2015) destaca que la música es la principal gestora de la experiencia social, cultural e histórica del ser protestante y pentecostal. Desde esa dimensión cultural, Moulian et al. (2012) denominan a la música pentecostal como “poiesis numinosa” en tanto se enfatiza el “fluir” o la “manifestación del espíritu” (p. 15) como inductor de los estados catárticos, signos del poder sobrenatural de Dios en el contexto mapuche. En consecuencia, la música es un principio ontológico de la cultura pentecostal: sin música no hay pentecostalismo.

¿Por qué es importante investigar el lugar de la música en el pentecostalismo desde un punto de vista sociológico en la novela *La muerte es una vieja historia*? Señalamos anteriormente que el pentecostalismo es una religión discriminada y estigmatizada y, en efecto, su música también lo es. Sin embargo, allí reside una gran contradicción porque muchos relatos de conversión masculina se produjeron al escuchar los cantos e himnos pentecostales (Mansilla, 2014). Pero su importancia sociológica radica en que la música pentecostal transmite significados, valores y capitales simbólicos que empoderan a los creyentes en situaciones de precariedad y crisis, ya sea de salud, angustia o dolor. Esto se relaciona con la crisis y el déficit, aunque también la música reditúa espacios de participaciones femeninas para cantar, tocar un instrumento y producir música. La música genera una comunidad al interior de la comunidad, un espacio femenino en donde la mujer puede escapar de los espacios y tiempos de aporías por medio de la creatividad y el recreo, propios de la niñez y la juventud.

En efecto, aquí nos proponemos tratar dos temáticas, juventud y música, que no han sido suficientemente abordadas por las ciencias sociales, con excepción de algunos trabajos provenientes de la musicología (Marchant, 2016), en tanto estas temáticas pertenecen a una comunidad religiosa como los pentecostales, considerada como parte de grupos existentes en los márgenes de la historia, sin relevancia y estáticos. No hay peor desprecio para un grupo social que ignorar su existencia y que, incluso al ser estudiado, sea incluido dentro de otros grupos genéricos porque sus problemas y aportes serían irrelevantes. ¿Quién gastaría tinta, quién publicaría escritos sobre los irrelevantes de la historia? Las ciencias sociales han tenido sus propios grupos irrelevantes, sus propios grupos sin historias, pero, finalmente de tanto escribir sobre ellos y nombrarlos, se ha descubierto su relevancia, aportes y legítima existencia como por efecto de magia. En consecuencia, es destacable que la obra de Rivera Letelier (1996, 2015, 2016) plantee ambas temáticas poco abordadas como significativas, especialmente la himnología de origen misionero protestante, que es mencionada en varias de sus obras. No obstante, construye representaciones sociales sobre la mujer joven cognitivamente inteligente, pero de apariencia fea: aunque detrás de ese feo aspecto esconde un cuerpo codiciable. Si bien el novelista chileno no es un autor valorado en la academia, es un escritor muy querido por sus lectores y, por esta razón, es un *bestseller*. Quizás por ello le otorgaron el Premio Nacional de Literatura el 08 de septiembre del año 2022. Es notable entonces destacar estas dos temáticas que el autor logra revelar y novelar.

Construcción de la mujer pentecostal

Uno de los temas más controversiales de Rivera Letelier (1996) es su concepción sobre la mujer, pues es sexista y las cosifica dividiéndolas entre “blancas y morenas, entre cuerpos espigados y papadas de abadesas o aromas de agua de colonia, y alientos podridos y seres casi sublimes y santas ancianas abolivianadas” (p. 30). Este novelista chileno, representante de la cultura salitrera que admira el valor, trabajo y resiliencia del obrero, cuando trata a las mujeres resalta su imaginario de sexualización más que su dimensión

revolucionaria o transformadora de la realidad social y política. No obstante, presenta una imagen ambigua de Tegualda, la joven pentecostal protagonista de la novela en cuestión: ella es inteligente e ingenua, valiente y temerosa, recatada y sensual.

Inteligencia social y cognitiva

Rivera Letelier (2015) se refiere en la novela al nombre de la protagonista: Tegualda era una mujer araucana que una noche fue sorprendida por el soldado poeta Alonso de Ercilla hurgando entre los cadáveres de indígenas que yacían abandonados en un campo de batalla. La mujer buscaba el cuerpo de su esposo, Crepino, para sepultarlo y evitar que fuera devorado por los animales salvajes (p. 115).³ Es un tanto arcano cómo Rivera Letelier le asigna un nombre mapuche, y no aymara, a la protagonista, en tanto Antofagasta, ciudad donde ella reside en la historia de la novela, posee un alto porcentaje de población aymara, después de Arica y Tarapacá. O bien, podría haber recurrido a un nombre linkarantay, ya que San Pedro es una zona de ancestralidad de los atacameños, está a 310 km de Antofagasta y forma parte de la misma región. Quizás no tiene un buen concepto de la mujer aymara porque la vincula con los pueblos bolivianos.⁴ Resulta intrigante que el escritor combine lo mapuche con lo pentecostal.

En el mundo pentecostal clásico, a las mujeres se les enseñaba, ya sea en el grupo de Dorcas o de Señoritas,⁵ a evitar los conflictos con los hombres en la calle, sobre todo de camino a la iglesia para presencia la prédica de la calle. Por ejemplo cuando Tegualda le dice al Tira: “no venga Ud. con prepotencia (...) después citó un texto bíblico: —Recuerde usted, como dicen las Santas Escrituras, que los mansos heredarán la Tierra” (Rivera Letelier, 2015, p. 139). Vemos aquí cómo Tegualda, responde con un texto bíblico para resaltar la mansedum-

³ Para saber más sobre Tegualda, quien es descrita por el cronista Alonso de Ercilla, se puede revisar a Marrero-Fente (2004).

⁴ Fue una generalización muy común que perduró hasta finales de la dictadura, tiempos en donde más se vinculó, lo aymara con lo boliviano. Esta generalización se sustenta en que el territorio en el cual están situados los aymaras fue boliviano, y otra parte peruano, hasta el año 1879; pero, a causa de la guerra del Pacífico, Chile hizo parte de su territorio estas regiones y así consideraron a los aymaras como extranjeros, especialmente como bolivianos.

⁵ Dorcas se le llama al grupo de mujeres adultas en la gran mayoría de iglesias pentecostales; señoritas, se refiere al grupo de adolescentes y jóvenes solteras pentecostales.

bre como un valor fundamental del carácter tanto femenino como masculino pero, sobre todo, aludiendo a la violencia y agresividad masculina a la que están expuestas las mujeres, ya sea al interior de la familia, la escuela, el trabajo, la calle y la iglesia, donde se cargaba sobre la joven religiosa la responsabilidad de no provocar y evitar de todas las formas posibles el acoso masculino ya sea con su silencio o con su cuerpo tapado con ropa holgada. La recomendación de guardar silencio ante el acoso y la violencia de la calle era una estrategia eclesial, aplicada también a la vida cotidiana, en la que se cruza el “trabajo espiritual” con el “trabajo material”.

Hay ciertos trabajos que se relacionan con la vocación religiosa. Por ejemplo, en el pasado, a los predicadores pentecostales se les buscaba para dirigir sindicatos de trabajadores, por su habilidad para la oratoria (Ossa, 1990). Al respecto, Rivera Letelier (2015) señala algo similar en la protagonista, cuando ella destaca: “esto de la investigación es como salir a predicar el Evangelio: hay que golpear todas las puertas, una por una, pues nunca se sabe detrás de cuál hay un alma esperando por la Palabra del Señor” (p. 33). Es interesante constatar que no hay una separación entre los llamados espacios sagrados y profanos. Ambos espacios-tiempos están permanentemente correlacionados. Es por ello que el novelista chileno destaca a Tegualda como una mujer con “el olfato de sabueso” (p. 95). El silencio ante la violencia y el acoso de la mujer evangélica era una estrategia de resistencia frente a la violencia imprevisible, sobre todo hacia las jóvenes, cuando salían a predicar o cantaban en la calle, algo que también describió el escritor Nicomedes Guzmán (1999). Pero este silencio era interpretado por el machismo violento como una aceptación tácita porque: *la que calla, otorga*. ¿Cuántos abusos, violencias, acosos y violaciones habrían silenciado las mujeres pentecostales, incluso al interior de los mismos templos, por pensar que el culpable era el diablo que probaba su fe?

En el mundo religioso, tanto los predicadores como las predicadoras aprenden conductas vocales, es decir, se les adiestra en prácticas que favorecen el uso de la voz, con el fin de desarrollar estilos de voz para transmitir

y enfatizar los mensajes religiosos (Ramos, 2018), así como también aprenden a disciplinar el cuerpo (Marchant, 2016). En cuanto todos son y están conminados a predicar fuera del púlpito, sobre todo en lugares públicos, Tegualda “era experta en sacar una vocecita de gorrión evangélico cuando le convenía (sobre todo cuando andaba predicando), una vocecita capaz de abrir cerrojos y derretir los corazones más duros” (Rivera Letelier, 2015, p. 101). En el caso de las mujeres, ellas se expresan usando voces calmadas y afectuosas, a diferencia de los hombres, que gritan en las calles o en los púlpitos al predicar; por ello Rivera Letelier (2015) enfatiza los usos de habla de la protagonista: “Tegualda: usando ahora la voz de un apacible tonito de predicadora de escuela dominical” (p. 104). El novelista destaca los usos de la voz como estrategias de consecución de algún bien o fin. Un tipo de voz para cada finalidad. Es decir, como lo señaló Marcel Mauss (1936/1979), se trata de técnicas y movimientos corporales, socialmente regulados, transmitidos por la tradición y aprendidos por los sujetos de manera imperceptible por ser significativos según las situaciones requeridas, en las que se enfatizaba una clara diferenciación entre masculinidad y feminidad en las vestimentas, pero también en los gestos y en las tonalidades de las voces. Diferenciaciones que también debían darse entre mujeres jóvenes, adultas y adultas mayores. Una mujer joven dejaba de serlo cuando se casaba o se transformaba en madre; sin importar si tenía 18 años, debía dejar el grupo de señoritas e integrarse al grupo de mujeres o Dorcas.

El autor da cuenta de este pleonasma retórico sobre su concepción clásica de la religión: lo humano y lo divino, y lo sagrado y lo profano. Se trata de un exceso, de una folclorización de la mujer evangélica como si solo conversara de la Biblia:

ella bajaba a comprar comida para dos en un supermercado a la vuelta de la cuadra y almorzaban en la oficina conversando de lo humano y lo divino (nunca mejor dicho el dicho: él hablaba mundanidades, ella, de la Palabra de Dios). (Rivera Letelier, 2015, p. 53)

En general, las personas realizan conexiones entre lo que creen y lo que viven en relación con los grandes problemas que han experimentado y hacen énfasis en sus convicciones:

hasta un calendario con motivos bíblicos colgó en la pared (...) la hermana había llevado un pequeño aparato de radio y le daba por sintonizar nada más que Armonía, la radio cristiana más popular en la ciudad. De modo que las alabanzas del Señor se imponían por sobre los sentidos boleros rancheros de Cuco Sánchez. (p. 54)

Se percibe en la novela una dicotomía entre la religión sentida (Guacolda) y la pensada (el Tira, otro personaje principal del libro). La religión sentida refiere a aquella que los creyentes sacralizan en su diario vivir para significar sus experiencias cotidianas y de ese modo enfrentar las incertidumbres, los miedos, los desafíos cotidianos. Dios existe porque es sentido. Dios es real porque se siente. Mientras controlen sus emociones, pueden controlar su entorno. La ritualización no solo es cuestión de los espacios religiosos, sino también de los creyentes, que ritualizan su día para ordenar su vida. Y ante los desafíos, se puede recurrir a distintos artilugios sagrados, por ejemplo, al crucifijo o a persignarse, como hacen los católicos, a decir oraciones en voz baja o a recitar textos bíblicos, como acostumbran los evangélicos. Regularmente, las iglesias pentecostales enfatizan la actitud del buen creyente, la asistencia a todos los cultos de la semana (culto de Dorcas, culto de oración, culto de jóvenes, etc.). Ante esta permanente ritualización de la cotidianidad y la dependencia de las ritualidades culturales, es que la joven mujer considera que no estar en el culto significa una pérdida de tiempo:

debería estar en el culto orando de rodillas o cantando alabanzas al Señor (...) La hermana cerró los ojos un momento, respiró hondo, apretó con fuerza su Nuevo Testamento y dijo decidida: —Vamos, caballero. Antes de traspasar la puerta clamó bajito: —¡Cúbreme con tu sangre, Señor! (Rivera Letelier, 2015, p. 85)

Mientras que la religión pensada es la vista desde afuera, por tanto, será cuestionada, y se le exigen resultados y coherencia, como es el caso de el Tira. Pero también es la experiencia académica, algo característico del protestantismo del que nos habló Weber (1920/1998), la que conduce a una fe desencantada y *desmagificada*. La religión sentida es un principio social fundamental

del pentecostalismo, por ello ha sido una religión significativa para las mujeres, a quienes tradicionalmente se le permitió expresar más libremente dicha dimensión humana. El pentecostalismo ha sido definido como una comunidad de mujeres (Hurtado, 1993; Orellana, 2009). Al respecto, Josefina Hurtado (1993) destacaba hace tres décadas que “el porcentaje de mujeres en las iglesias pentecostales va entre el 60% al 80%” (p. 76). Esta realidad no ha cambiado en tres décadas. De acuerdo con los resultados de la Encuesta Nacional Bicentenario (Centro de Políticas Públicas UC, 2022), en el año 2021, el 67% de los que se identificaban como evangélicos son mujeres.

Corporalidad y sensualidad

No existe la clásica dicotomía entre cuerpo y espíritu, más bien el cuerpo es concéntrico de la experiencia carismática de los creyentes (Mena, 2009). En cuanto a las manifestaciones carismáticas en los cultos pentecostales, no se trata de desenfrenos emocionales, sino que existe (auto) control y (auto) vigilancia de los cuerpos en la catarsis (Carozzi, 2002). En el caso del pentecostalismo, dicho control somático se extiende en la vida cotidiana, sobre todo con el control y ocultamiento del cuerpo de la mujer en su forma de vestir, que no siempre es obedecido como parte de la religión sentida (Montecino, 2002; Morris, 2004/2005). De este modo, el cuerpo no es un mero envoltorio ni un subproducto del espíritu, sino que adquiere una centralidad única, sobre todo cuando se pide y se recibe la sanidad, uno de los medios más importantes por el cual la gente se acerca al pentecostalismo (Maduro, 2007). No hay religión sin cuerpo. Pero uno de los cuerpos más cuidados y vigilados es el cuerpo de la mujer joven y sus atalayas más conspicuos son las mujeres adultas. No obstante, no significa que las mujeres jóvenes obedezcan sumisamente los libretos estipulados por la iglesia sobre el control del cuerpo, sino que siempre se esfuerzan, con creatividad y originalidad, para construir sus propios estilos y encantos.

La hermana Tegualda es una joven de 23 años, según se cuenta en la novela *El secuestro de la hermana Tegualda* (Rivera Letelier, 2021, p. 38), que pertenecía a una de las iglesias evangélicas más estrictas, que prohibía a las mujeres

de la congregación llevar cualquier clase de joya falsa o verdadera, pues “todas eran chiches del demonio” (p. 39). En este sentido, para los creyentes de las denominaciones pentecostales, y en particular de la evangélica pentecostal, la religión no es solo una cuestión o una práctica del templo, sino de la vida cotidiana. Al ser una religión sentida, en el pentecostalismo las creencias y las prácticas religiosas dirigen todo el quehacer, pensar y decir del creyente; de ahí que se describa a la protagonista así: “la hermana Tegualda se pasaba el día citando versículos de la Biblia” (Rivera Letelier, 2015, p. 18). Los textos bíblicos son usados como consignas para resistir el mal o enfrentar las adversidades. En primera instancia, esta práctica puede parecer fanatismo, pero en realidad se trata de códigos lingüísticos que emplean los fieles para resistir y transformar la realidad cotidiana, sobre todo cuando se trata de mujeres, como la protagonista, que han vivido experiencias dolorosas. Los textos bíblicos sirven como contención emocional para controlar los efectos traumáticos encendidos por las situaciones y experiencias estresantes de la cotidianidad.

Se describe en la novela a la protagonista como inteligente; sin embargo, se hacen explícitos sus atributos físicos: “la muchacha (...) pese a su carita de santa, al primer intercambio de palabras vio que era lista e inteligente, y tenía la sagacidad de un animal de fábula” (Rivera Letelier, 2015, p. 43). Al parecer, este realce cognitivo e intelectual de la joven pentecostal es un pretexto para resaltar su cuerpo. De ese modo, la novela sigue la línea sexista sobre la protagonista. Esto se observa en el transcurso de la obra, en pasajes en los que resalta sus aspectos eróticos: “la hermana Tegualda (...) debajo de su chalequina de lana de color humo, abotonada hasta el cuello, sus pechos subían y bajaban al compás de su respiración entrecortada” (Rivera Letelier, 2015, p. 18). El realce de su atractivo físico se fundamenta en destacar su juventud y se insiste en su cuerpo cubierto. A Tegualda se la concibe como mojigata. En palabras del protagonista, el Tira Gutiérrez,

cuando la hermana Tegualda, agachándose a recoger la tapa de su lápiz que se le había caído, (...) el Tira estaba distraído mirando sus ancas jóvenes y sintiendo que el hecho de ser canuta, hacía a la hermanita doblemente deseable. Este pensamiento (concupiscencia, diría ella) lo hizo tragar saliva. (p. 22)

El hecho de que sea una joven religiosa y de realzar su remilgo religioso, la constituye o transforma en un objeto erótico y atractivo para el Tira. En otras palabras, su cuerpo joven y su supuesta inexperiencia sexual contribuyen a aumentar el deseo sexual de este personaje. En otra parte de la novela, el Tira Gutiérrez manifiesta que,

pese a sus ásperas polleras, el cuello abotonado y una severa moña evangélica apercollada con elásticos negros, las redondeces de su propio cuerpo joven se dibujaban deliciosamente en la tela de sus vestidos color carmelita. Aunque ella misma lo ignoraba, la hermana era dueña de una sensualidad que le transmigraba por los poros. (p. 53)

En la anterior descripción se destaca su peculiar forma de vestir que esconde el cuerpo, algo característico de las mujeres evangélicas, por lo menos en el contexto religioso chileno. Aunque esta forma de vestir tiene un contexto social e institucional. Casi todas las mujeres religiosas, en particular las evangélicas, cubrían su cuerpo para ir a la iglesia, por lo menos hasta la década de 1990. Sin embargo, usaban una vestimenta menos cubierta en su vida cotidiana. Algo que hoy ha cambiado notablemente porque las jóvenes no se someten a los libretos indumentarios de la religión, incluso al interior de los mismos templos. La Iglesia Evangélica Pentecostal es una de las denominaciones pentecostales que aún hoy regula y vigila sigilosamente la forma de vestir de las mujeres. Pero, dado que se trata de una religión sentida, por más control y vigilancia a la vestimenta e indumentaria femenina que haya, las jóvenes le agregan su propio matiz, y muestran que, aún en medio de fuertes procesos estructurales y estructurantes, los sujetos, en este caso las mujeres, tienen capacidad de *agencialidad*. Pero llaman la atención los detalles que cuenta Rivera Letelier sobre la “moña evangélica” o “las redondeces de su cuerpo joven”; es decir, transforma en objeto erótico aquello que no lo es. Cuando más, la joven mujer intenta des-erotizar su cuerpo en virtud de los traumas de la violencia sexual sufrida, pero ante los ojos del protagonista su capacidad de erotización procedía de su misma juventud des-erotizada.

Respecto al acoso callejero, esta práctica masculina no recae realmente en la vestimenta femenina, sino que se trata de un derecho que un hombre se autoatribuye considerando erróneamente que aquello *le gusta* a la mujer. No

estima que esté haciendo nada extraño, sino que, por el contrario, lo interpreta como *un favor* porque resalta su belleza, aunque sea con palabras violentas. De igual modo, Rivera Letelier (2015), además de sus descripciones sexistas, pese a resaltar la subalternidad, da un sesgo racista al destacar las prácticas de acoso sexual callejero, como si fueran parte de los colombianos;⁶ al decir en palabras de la protagonista:

Por no decir nada del acoso del que fui objeto —dijo disgustada—: cinco o seis morenos⁷ me miraron de manera libidinosa, tres me dijeron palabras soeces, uno se acercó tanto que casi me baboseó el oído y otro, que no me miró ni me dijo nada, al pasar me dio un agarrón en el traste. (p. 73)

El pentecostalismo en general, y la Iglesia Evangélica Pentecostal en particular, enseña a las mujeres a asumir una postura pasiva frente a la violencia, sobre todo a la violencia doméstica e intrafamiliar, y por extensión, al acoso de la calle. ¿Por qué la hermana Tegalda es acosada si, según lo que describe Rivera Letelier, viste con ropas tan holgadas y nunca ceñidas a su cuerpo? Y es lo que destaca al decir: “acotó el de gafas de espejos, quien decididamente, por su forma de mirar a la hermana, se la quería comer con los cordones de sus zapatos y todo” (p. 109). El autor resalta los estereotipos sociales frente a la mujer evangélica y la testigo de Jehová; ambas, aunque de religiones totalmente distintas, son concebidas como *canutas*. Es así que, por la forma de vestir con ropa larga y holgada, a una mujer se le caracteriza como evangélica o canuta, pero al golpear una puerta, de testigo de Jehová:⁸

Con la vestimenta que llevaba la hermana Tegalda muchos los confundían con evangélicos en un día de predicación, y les cerraban la puerta sin miramiento... El sombrero de ella, anacrónicamente grande, rosado y ridículo, era el principal causante de la confusión. (p. 43)

⁶ Rivera Letelier (2015) alude a la presencia de los colombianos así: “Antofagasta se había convertido en la ciudad donde más se requerían los servicios de los detectives privados —contratados en Santiago— para investigar ese tipo de casos. Y es que, junto con ser catalogada como la capital minera del mundo, con los turnos de cuatro por cuatro —cuatro días en el cerro y cuatro en la casa— o siete por siete o quince por quince, y el arribo en masa de emigrantes de distintos países, la ciudad había llegado a ser, indefectiblemente, la capital de la infidelidad, sobre todo con la aparición de las bellas y protuberantes mujeres colombianas. «Culombianas», decían los más cabrones” (p. 40). De hecho, otro novelista, Rodrigo Ramos, en su libro *Ciudad Berraca*, llama Antofagasta “Antofalombia” (Ramos, 2018, p. 10).

⁷ El autor utiliza la palabra “moreno” cuando se refiere a los afrodescendientes.

⁸ Las mujeres que son parte de la religión de los testigos de Jehová tienen dos particularidades que las diferencian de sus pares pentecostales: andan de dos en dos predicando puerta a puerta y se instalan con un stand de revistas de Atalayas y Despertad sin predicar, solo esperando interesados en hablar.

El acoso sexual no tiene que ver con la mujer o su forma de vestir, sino con el ejercicio del dominio del hombre sobre el cuerpo de la mujer.

Violencia sexual

Uno de los aspectos que expone la novela es el abuso y la violencia sexual que sufrió Tegualda: “el Tira Gutiérrez se restregó los ojos enrojecidos por el insomnio. ¿Por qué la hermana no podría decir violador como toda la gente?” (Rivera Letelier, 2015, p. 20). Esa palabra impronunciable le quemaba los labios cuando hablaba de este hecho personal: “también fui abusada cuando niña — dijo lacónica, la hermana Tegualda, acomodándose en la silla del café” (p. 55). No solo se trataba de violación, sino también de pedofilia; una experiencia traumática que puede parecer ficcional, pero es una realidad silenciada por miles de niños, y especialmente niñas:

ella era apenas una niña de ocho años cuando el pastor de su primera iglesia abusó de ella. Después se supo que lo que le hizo a ella ya lo había hecho, o lo estaba haciendo, con cada una de las niñas del coro. (p. 56)

Lo que cuenta la protagonista es una dolorosa experiencia que han relatado otras jóvenes mujeres (Faro, 2020). Entre ellas, una de las más conocidas fue la de la exmaratonista chilena Erika Olivera, quien relató en 2016 que desde los cinco años fue abusada por su padrastro, pastor evangélico, y que además este hecho fue silenciado por su madre (*The Clinic*, 2016). En 2018, Olivera fue elegida diputada y en 2021 presentó un proyecto de ley que buscaba modificar el Código Penal y la ley N° 21.160, con la finalidad de extender la imprescriptibilidad de la ley a todas las víctimas y no solo concentrar sus efectos legales en el caso de que estas fuesen menores de edad.

Generalmente, los abusadores no solo se ganan la confianza de las víctimas, sino que también solapan el mal con el bien, con aquello conocido, querido y conocido por las niñas y es por ello que en espacios comunitarios, como las familias o iglesias, ocurren estos casos de abusos y se ocultan. Al respecto Rivera Letelier señala: “el muy hijo del demonio decía que su pene estaba bendecido por Dios, y que su leche [semen] era sagrada y dulce como la miel que

Jehová, Rey de los Ejércitos, le tenía al pueblo elegido en las tierras de Canaán” (Rivera Letelier, 2015, p. 56). Entre los distintos problemas psicológicos que emergen ante tales situaciones traumáticas están aquellos relacionados con la culpa o la vergüenza de denunciar, de declarar, porque se trata de una afrenta a la honra personal y familiar en caso de verse escrutada:

Lo que más le indignaba era que el depravado hijo del demonio apenas había estado 3 años, y que al salir en libertad se puso a dirigir otra iglesia, y tenía la desfachatez de predicar en la calle y exhortar desde el púlpito sobre la moral y la decencia. Y por supuesto cobrar los diezmos. (p. 56)

La cita previa se condice con lo que sucede con los líderes religiosos cuando la institución minimiza la violación, o la considera una difamación o una mera debilidad. Es por ello que deciden trasladarlo a un lugar alejado o a una iglesia pequeña, concebida esta como *iglesia de castigo* o *templo cementerio*, un lugar destinado para el retiro y muerte de estos deshonorosos líderes, donde siguen haciendo lo mismo y nunca son castigados. No obstante lo anterior, Rivera Letelier (2015) también expone la hipocresía religiosa en el catolicismo cuando en la novela se dice: “el esposo de la dama la engañaba, ciertamente, pero no con otra mujer sino con un cura” (p. 79).

A la vergüenza y la culpa también le sigue la negación con preguntas como esta: ¿cómo podría hacerle daño alguien tan respetado y querido? Debe ser un error:

A veces me da por pensar, dijo, que esto más que una prueba del Señor, es un castigo. Pues aquella vez cuando pasó lo que pasó en la iglesia con el pastor, ella fue una de las pocas niñas abusadas que al principio lo defendió yéndose en contra de las demás integrantes del coro. (p. 173)

En vez de cuestionar sus creencias, se cuestiona a sí misma y, tal como ha aprendido de la institución religiosa, lo concibe como una prueba personal, una obra del diablo o una prueba de Dios. Narra Rivera Letelier (2015):

Ella quería a toda costa pensar que no había pasado nada y que todo lo que había vivido con el pastor solo era un mal sueño, un embuste de Satanás el diablo para alejarla de los caminos de Dios a sus hijos elegidos. Ahora no sabía decir cuál de las dos experiencias había sido más horrorosa, la de la iglesia o la del cementerio. (p. 173)

El problema es que, desde lo religioso, todo mal es asignado al diablo y no a la persona responsable; tampoco se duda del líder, a quien se lo ve siempre como un padre. Sin embargo, en la novela se cuenta que la protagonista no solo fue abusada sexualmente una vez, sino dos veces:

en medio de su llanto, la hermana Tegualda le confesó algo que él venía sospechando desde el principio —ratificado por aquella vez en que ella se negó a bajar al mausoleo en donde se cometió [sic] la mayoría de las violaciones— la hermana era otra víctima del psicópata, una de las que no había denunciado. (p. 171)

Al ver que con el pastor no se hizo la suficiente justicia, sino que fue liberado antes de tiempo, más resonaba en la mente de Tegualda la siguiente pregunta: ¿para qué denunciar? Y relata el autor:

cuando el degenerado la estaba perjudicando [violando], a la muy tontorrón se le ocurrió decirle que era evangélica, a ver si se apiadaba, pero eso lo habría encabritado aún más al chivo de la lujuria. Tanto así, que (...) mientras comenzaba a sodomizarla la obligó a cantar una alabanza al Señor. “A ver canutita, cántate una de esas que cantan tus hermanos cuando vienen a enterrar a sus muertos”, le había dicho el maldito. (p. 173)

Es el peligro del silencio frente a la violencia: se silencia una y otra vez, y eso los abusadores lo saben. Las iglesias evangélicas, al igual que la Iglesia Católica, tienden a proteger al abusador y violador de menores. Sin embargo, pese a la caracterización de Tegualda como una mujer pacífica y que ha sobrellevado la violencia sexual, incluso el acoso que sufre en la calle día a día, su actuar da cuenta de una voluntad dinámica y activa, no de un fatalismo:

la hermana Tegualda entró a la oficina taconeando fuerte con el diario en la mano. — Aunque el mal no se le desea a nadie, hay que reconocer que Dios es muy justo— dijo no más entrar y dejar caerse en el sofá. —Supongo que ya vio el diario, caballero. (p. 193)

Según se señala tácitamente en la novela, Tegualda se venga de su victimario asesinándolo por sus propias manos. ¿Qué puede hacer una víctima frente a su victimario que la violenta cada vez que la acosa y persigue?

Música pentecostal

Rivera Letelier (2015) le asigna importancia a la música y a los instrumentos musicales en los cultos pentecostales. Así lo destaca en la novela:

A media cuadra del culto, ya se oían las voces y los instrumentos entonando las alabanzas al Señor. La iglesia no se diferenciaba de las que abundaban en las poblaciones periféricas de todas las ciudades del país (...) la mayoría de estos humildes cultos (la palabra templo o iglesia les queda grande), era parte de una casa particular. (p. 157)

El autor alude a las precarias condiciones de los templos pentecostales situados en los barrios pobres, zonas donde más se han extendido, en concordancia con el principio fundacional del pentecostalismo de constituirse en la religión de los pobres (Mansilla, 2014; Mansilla & Orellana, 2020). Es por ello que sus templos guardan cierta consonancia con las casas de los barrios. En ambos espacios, la música religiosa es importante: en el templo, el coro musical, y en el hogar, la música a través de la radio. Tanto los templos como las casas son autoconstrucciones. Los templos nacen como extensión de las casas. En efecto, antes que ser templos son casas y, en consecuencia, es escasa la clásica diferenciación entre lo sagrado y lo profano porque son dimensiones sociales que se dan simultáneamente. Luego, Rivera Letelier (2015) describe cómo estaba distribuido el templo en su interior:

La nave era de madera y el piso de losa. En el pequeño estrado había un púlpito cubierto con un paño de raso dorado, pletórico de rosas bordadas por las mismas hermanas de la congregación, a un costado del proscenio se amontonaba el coro de niños y niñas, vestidos de una túnica celeste, cada uno con sus instrumentos musicales; y detrás del púlpito, cubriendo casi toda la pared, un lienzo con la pintura al óleo de una mano sosteniendo el mundo, flanqueado por un lado por la balanza y por el otro por la espada de la justicia. Los asientos eran largas bancas de madera sin pintar, distribuidas en dos corridas. La nave se hallaba repleta. El hombre que hacía de portero —cara de obrero de la construcción, pero impecablemente vestido de terno de negro— lo saludó con afectos y le dio la bienvenida tratándolo de hermano. (p. 157)

Las características del espacio interno del templo pueden corresponder al de cualquier iglesia evangélica, en particular pentecostal, de América Latina o el Caribe: los componentes materiales del templo, las características del púl-

pito, las características genéricas del coro, etc., han sido descritos por arquitectos investigadores del fenómeno religioso (Chiquete, 2006; Vidal, 2009). Estos, de igual modo, destacan los murales con mensaje religiosos, pero desde distintas metáforas vívidas tales como pastores y pastizales verdes, un barco en medio de tormentas, o la más clásica: la pintura de los dos caminos (el cielo o el infierno), que expresan metafóricamente las luchas y angustias cotidianas de los creyentes que viven en condiciones sociales y económicas de pobreza.

Junto a la centralidad de la música en los espacios culturales pentecostales (Vélez-Caro & Mansilla, 2019, 2020), hay que reconocer las descripciones realizadas por Rivera Letelier (2015) como si se trataran de una observación participante:

himnario en mano, la congregación entonaba a todo pulmón un himno de aires marciales —Venid pecadores, Jesús os salvará— que resonaba en la acústica del templo con un ímpetu glorioso. Las bandurrias, las guitarras, los panderos y los triángulos le daban el cántico un aire entre gitano y celestial. (p. 157)

El novelista menciona el siguiente himno:

Creed, pecadores, Jesús salvará.
Dejad vuestras dudas
al trono de gracia;
venid confiados, Jesús salvará.
Jesús salvará, Jesús salvará.
Venid confiados, Jesús salvará.

Venid los sedientos, Jesús salvará:
venid a la fuente,
tomad de las aguas,
tomad libremente, Jesús salvará.
Jesús salvará, Jesús salvará;
tomad libremente, Jesús salvará.

Confiad en su sangre, Jesús salvará.
La cruz ha vencido;
su muerte en ella
la ley ha cumplido, Jesús salvará.
Jesús salvará, Jesús salvará;
la ley ha cumplido; Jesús salvará.

Los himnos apuntan al vacío interior del ser humano. Las letras, la música, los instrumentos y el contexto cultural son elementos esenciales en las celebraciones pentecostales. Aunque los templos son pequeños, siempre están repletos de creyentes y dan la impresión de que canta mucha gente. Los testimonios emotivos manifiestan que los ángeles ayudan a cantar. Los votivos cantos permiten a las personas entrar en confianza y develar sus miedos, temores y sus necesidades. Los templos de barrios aún usan los instrumentos clásicos, tales como bandurrias, guitarras, panderos y triángulos, por su facilidad en el traslado y en el uso, ya que generalmente estos pertenecen a los que cantan y no a la iglesia. Sin embargo, otros usan música envasada de YouTube, que logran proyectar en paredes blancas.

En ese tenor, al ser un templo pequeño, las personas nuevas que los visitan son fácilmente reconocibles; los fieles se les acercan para prestarles el himnario o la Biblia como signo de cordialidad, confianza y familiaridad:

de pronto en el fragor de la alabanza sintió que le tocaba el hombro: uno de los hermanos de la fila de atrás, le pasó un himnario abierto en la página del himno, y sin dejar de cantar, le apuntó con el dedo en la página 128. (Rivera Letelier, 2015, p. 158)

El himnario, para los pentecostales clásicos, es el segundo libro más importante después de la Biblia. La música permite, de igual modo, que las personas sean más propensas a contar sus problemas. También funciona como recreación de las condiciones para que las personas sean más receptivas a la oración, tanto para sí como para otras personas. De este modo, no hay dilema en el pensamiento según el cual la gente se sana porque cree y cree porque se sana:

al terminar el himno, el pastor pidió doblar las rodillas y orar por la salud de la hermana Orlanda, quien estaba hospitalizada, para que el Padre celestial guíe las manos de los médicos y la operación resulte un éxito y ella pueda volver sana y salva a su casa y a nuestro templo, que es la casa de Jehová. (p. 158)

Los evangélicos siempre han creído en la relación terapéutica entre fe y ciencia, entre Dios y la medicina, entre la iglesia y el hospital, entre la fe y la razón. Muchas conversiones ocurren por motivos de sanación y se dan a cono-

cer a través de los testimonios. Como señalaba Levi-Strauss (1974/1987) sobre los rituales de sanación, estos suponen tres elementos: la creencia del sanador en su poder y la eficacia de sus técnicas, heredadas de un predecesor que se basa en el contacto con los espíritus; la creencia del enfermo en los poderes del sanador; y la legitimación de la comunidad de los poderes del sanador. Este proceso de sanación comienza en un contexto muy emotivo cortejado con música, y continúa posteriormente acompañado del grupo de mujeres adultas y jóvenes, ya que son ellas las que fundamentalmente se convierten.

Los cultos pentecostales se inician cantando y terminan cantando. Cada actividad, cada rito al interior del templo, es previamente acompañado con música atingente. Una de las ritualidades con más contenidos pertinentes es la ofrenda:

luego de un himno que hablaba del dador alegre, una de las niñas del coro, la que tocaba el triángulo, recorrió los asientos con un talego confeccionado con el mismo raso dorado del paño que cubría el púlpito, pidiendo la ofrenda para el Señor. (Rivera Letelier, 2015, p. 159)

Las ofrendas ordinarias son sacralizadas porque permiten la autonomía financiera eclesial, pero también se realizan *ofrendas especiales* cuando algún hermano o hermana que asiste al templo pasa por algún problema grave.

Sin embargo, los himnos más solemnes y esperanzadores son los mortuorios. Uno de los momentos más paradójicos es el ritual mortuorio y funerario, en tanto para la cultura pentecostal se vive cantando y se muere cantando. Se le canta a la esperanza de un mundo mejor más allá de la vida, por ello, los fieles pentecostales cantan con alegría en medio del dolor y la pérdida (Mansilla, 2016). Es en este plano que Rivera Letelier (2015) describe que

la hermana Tegualda rompió a entonar el himno que los evangélicos tienen para el entierro de sus muertos, el mismo que el psicópata le hizo cantar en el mausoleo mientras la perjudicaba. Himno que en el himnario aparecía en la página 97, y cuyos versos aseguraban que los que morían en Cristo se encontrarían en una célica morada a orillas del río de la vida cuyas aguas cristalinas nacen en el trono de Dios. (p. 176)

Dicho himno dice así:

¿Nos veremos junto al río?

¿Nos veremos junto al río
cuyas aguas cristalinas
fluyen puras, argentinas,
desde el trono de nuestro Dios?

Coro

¡Oh! sí, nos congregaremos
en la ribera hermosa del río
cuyas aguas vivas dimanar
del trono de nuestro Dios.

2

En las márgenes del río
do los serafines van,
donde hay bellos querubines,
da la dicha eterna Dios.

3

Antes de llegar al río,
nuestras cargas al dejar,
libres todos quedaremos
por la gracia del Señor.

4

Pronto al río llegaremos,
nuestra peregrinación
terminando en los acentos
de la célica canción.

Las mujeres evangélicas, y en particular las pentecostales, eran proclives a escribir poemas, pero también se les incentivaba a cantar y ser parte del coro. De hecho, desde muy niñas ya participaban en los coros tocando instrumentos como el pandero y, en el caso de la Iglesia Metodista Pentecostal, la

mandolina (Marchant, 2016). Estas habilidades poéticas y cantoras quedaban exclusivamente recluidas al interior del templo. Se entendía que se trataba de talentos sacros y, por tanto, era indebido cultivarlos fuera del templo, así como tampoco los poemas debían ser publicados, para no buscar la honra personal. Esto se debía, por un lado, al realce de la creencia del *premilenarismo*, que no le da importancia a la difusión, y por otro, al espíritu de sobriedad. El objetivo es resaltar a la comunidad y no al individuo, a diferencia del *gospel* afroamericano que trascendió el espacio eclesialístico y comunitario: “en realidad la hermana cantaba maravillosamente parecido a Edith Piaf. Tenía su color de voz y causaba la misma emoción de la cantante francesa. No le costó nada imaginarla cantando *La vie en rose*” (Rivera Letelier, 2015, p. 177). En este sentido, resulta contradictorio que el novelista compare, aunque exageradamente, la voz de Tegualda con la de la artista francesa Édith Piaf.

Antes de cerrar este apartado, queremos destacar dos aspectos: la diferencia entre jóvenes mujeres y hombres, así como entre mujeres jóvenes y adultas frente a la música. Ambas diferencias, las de género y etarias, varían fundamentalmente dependiendo de las denominaciones pentecostales. Por ejemplo, en la Iglesia metodista pentecostal, la mandolina evidencia el espacio de la mujer dentro de la doctrina y la perpetuación *performativa* de “los moldes y modelos doctrinales asociados a la femineidad y al ideal de mujer cristiana dentro del culto basados en las cartas paulinas” (Marchant, 2016, p. 40). El coro es el espacio de prestigio para los adolescentes y jóvenes al interior de las iglesias pentecostales, quienes son considerados los rostros de las iglesias; por ello, no solo son espacios anhelados, sino también vigilados y de cuerpos moldeados tanto en sus gestos como en sus voces. En el mismo coro se evidencia esa diferenciación de género, como destaca Marchant (2016), mientras que la mandolina es

símbolo de lo femenino, e incluso, metonimia de la mujer, estaría articulada desde un binomio dado por la presencia de otro instrumento musical demarcado como masculino: la guitarra. Binomio correspondiente, a partir de lo expuesto, al de hombre/mujer. La arraigada unión de esta relación de complementariedad y subordinación a la vez se expresa, incluso, en el hecho de que para poder comprender las dinámicas de género visibles en la ejecución de la mandolina fue necesario describirlas en relación de oposición con las establecidas en la ejecución de la guitarra. (p. 40)

En cuanto a la Iglesia evangélica pentecostal, en donde solo se usa el teclado, se resaltan las voces. A diferencia de las otras denominaciones pentecostales en donde predominan los jóvenes en los coros, aquí participan hombres y mujeres de todas las edades. En cuanto a los usos de la música en la vida cotidiana, se privilegian fundamentalmente los cuartetos. Generalmente esta denominación no hacía uso de las radios evangélicas hasta la década de 1990, ya que transmiten música neopentecostal (Marcos Witt, Hillsong, etc.), pero sí se acercan más a la música adventista que está más centrada en el realce de la música sacra tradicional. En general predominan los coros polifónicos, pero en las iglesias pequeñas se emplean los cuartetos, que se iniciaron como una actividad masculina, y en las últimas décadas ya son mixtos.

En consecuencia, la música para los jóvenes es el espacio por antonomasia al interior de las iglesias y tiene tanto prestigio entre ellos y ellas que soportan las exigencias de los ensayos. Es un tiempo-espacio de socialización generacional ya que les está vedada la participación en fiestas u otros espacios en donde participan la mayor parte de los jóvenes de su edad. Hasta hace poco tiempo los hombres tocaban instrumentos y las mujeres cantaban, pero hoy las mujeres también tocan instrumentos. En cuanto a la música para las mujeres adultas, depende del espacio en donde se encuentre. Las radios evangélicas han ido perdiendo sintonía, sobre todo entre los jóvenes y mujeres adultas jóvenes, porque las plataformas de *streaming*, especialmente YouTube, han ganado terreno. Las denominaciones suben sus propios estilos musicales para todos los gustos en estas plataformas y es posible acceder a ellas en todo momento y espacio, incluso desde el celular. En consecuencia, la música es la dimensión central de la existencia del pentecostalismo. El pentecostalismo es música porque, al ser una religión sentida, todos los ritos y momentos significativos son acompañados con música. El pentecostal vive cantando y muere cantando (Mansilla & Orellana, 2022).

Conclusiones y epígrafes

Como señalamos anteriormente, en este artículo abordamos dos temáticas de la novela *La muerte es una vieja historia* de Hernán Rivera Letelier (2015): la construcción de la mujer pentecostal y el uso de la música tanto en el templo como en la vida de un fiel pentecostal. En el primer apartado hicimos referencia al primer tema, donde destacamos tres elementos que conforman a esta mujer pentecostal: la inteligencia social y cognitiva, la corporalidad y sensualidad, y la violencia sexual. En el segundo apartado abordamos la importancia que tiene la música en los templos y en la vida cotidiana de los pentecostales, y que el novelista expone a través del relato de la vida y peripecias de la hermana Tegualda, la protagonista. A continuación, haremos un cierre complementario de estas ideas.

En relación con la inteligencia social y cognitiva de la mujer pentecostal, destacamos el hecho de que Rivera Letelier nominara a una joven pentecostal como Tegualda, un nombre de origen mapuche. Esta denominación desde ya caracteriza al pentecostalismo como una religión que atrae al mundo mapuche, tal como lo han destacado distintas investigaciones antropológicas clásicas (Lalive d'Epina, 1968; Willems, 1967) y actuales (Moulian, 2018). También este nombre, Tegualda, remite al relato de Alonso de Ercilla en *La Araucana*. Incluso el mismo Rivera Letelier alude a que se trata de una mujer aguerrida y valiente. En realidad, “el episodio de Tegualda representa la voz del lamento contra la guerra y sus consecuencias devastadoras, pero también la figura teórica del fantasma sirve para explorar el papel y las funciones del lamento femenino en la obra de Ercilla” (Marrero-Fente, 2004, p. 99). El nombre de Tegualda viene a representar, en la novela de Rivera Letelier, el rol de esa mujer que resiste y lucha contra la violencia masculina del acoso y de la violencia sexual, pero también nos habla del control de su cuerpo y de la negación de su libertad sexual. Del mismo modo, representa a aquella joven mujer que, pese a los prejuicios y estereotipos que existen hacia las mujeres pentecostales, toma posesión de su cuerpo y decide acerca de los alcances de su sexualidad. El hecho de que las mujeres pentecostales aparentemente sean sumisas no representa sola-

mente obediencia a la institución, sino una elección personal para enfrentar el acoso callejero y la violencia doméstica que se expresa a través de su forma de vestir y su silencio. Ellas encuentran libertad para redefinir los libretos sobre la forma de vestir, ser joven y mujer según los parámetros dictados por la institución religiosa.

En correspondencia con la corporalidad y la sensualidad, el autor en su construcción ficticia expone cómo la institución religiosa realiza imperiosas vigilancias sobre la forma de vestir de las mujeres. Pese a ello, no se trata de que las mujeres jóvenes obedezcan sumisa y silentemente los libretos sobre el qué y cómo vestirse —como ya se ha indicado en otros trabajos (Mansilla, 2012; Mansilla & Piñones, 2017)—, sino que esa determinada forma de vestir de ropas holgadas y poco ceñidas al cuerpo es más bien una elección personal y voluntaria, una forma de resistir al sexismo, a la cosificación y a la mujer-objeto que la sociedad moderna transmite a través de los medios, sobre todo la televisión y el internet, para homogeneizar el vestuario de las mujeres jóvenes actuales. Como destacan algunas autoras, el mundo en el que vivimos es un mundo de hombres, mayoritariamente heterosexuales, que potencialmente cosifican el cuerpo de la mujer (Sáez et al., 2012, p. 49). Las jóvenes tienen la posibilidad de elegir, de ahí que escogen quedarse en la institución religiosa y vestirse de determinada manera, lo cual forma parte de la libertad de conciencia y de la democracia. Criticar la forma de vestir de una mujer y no de un hombre, centrarse en el cuerpo de una mujer y no en la integridad, es y sigue siendo parte del sexismo, costumbre patriarcal difícil de erradicar. De igual modo, los sentimientos y emociones que vivencia la protagonista están mediados por la construcción de lo femenino desde la visión masculina riveriana. No obstante, las mujeres no ven reforzada su autoestima al ser cosificadas sexualmente (Sáez et al., 2012, p. 49), por el contrario, se sienten permanentemente amenazadas.

En cuanto a la violencia sexual explícita en la novela, no se desliza una posición de condena o crítica expresada por algún personaje, sino que se exhibe esta deleznable conducta como si fuera normal; más aún cuando se trata de una violencia sexual practicada contra niñas y se exponen casos de pedofilia

realizados por un líder religioso. El autor de la novela no se detiene a exponer cuáles han sido las posibles consecuencias traumáticas al respecto, solo narra cómo la protagonista se venga haciendo justicia por sus propias manos. Quizás la forma de vestir de Tegualda, que el narrador de la novela describe frecuentemente, incluso de forma peyorativa, viene a representar el efecto de ese trauma de la violación sufrida por la protagonista. Es decir, tapa su cuerpo, para evitar ser deseada y acosada por los hombres. Para enfrentar la violencia sexual contra las mujeres, y especialmente contra las niñas y niños, se deben utilizar todos los espacios para condenar el acto y al violador, y así exponer las consecuencias perniciosas tanto en las personas de carne y hueso como en los personajes ficticios. Hoy por hoy ha sido el feminismo, el movimiento intelectual, social, político y académico, el que más ha luchado por demostrar que el acoso sexual no es caballeresco ni es divertido, sino que es violento. De igual modo, la violación genera dolores insospechados en las mujeres, por lo que debe ser condenada. Pero también debe haber medidas preventivas a través de la educación en todos los modos y medios de comunicación. En ese sentido, la novela es un medio apropiado y adecuado para prevenir y condenar actos tan deleznable.

Por último, con relación a la importancia de la música en el pentecostalismo, cabe destacar que el interés sociológico por este arte ha existido desde el mismo nacimiento de la sociología, como en el caso de Weber (1920/1998). Uno de los aspectos interesantes de la música pentecostal es cómo hereda los himnos del protestantismo misionero estadounidense, escritos en el contexto de la migración europea, en épocas de industrialización, de esclavitud y sustentados en la supremacía blanca, en tiempos en que se desarrolló el movimiento de santidad como un *revival* misionero que percibía una nueva nostalgia por el milenio y el advenimiento; y la urgencia de las misiones fue adaptada, cantada y resignificada en espacios latinoamericanos. En el caso del pentecostalismo latinoamericano, vivió su propio contexto de miseria, pobreza, migración urbana-urbana y luego rural-urbana, inestabilidades políticas y económicas, con alta mortalidad infantil, bajas expectativas de vida y desnutrición, etc. Junto a ello, la permanente aparición de los caudillismos militares que ofrecían un mundo mejor. Ante este contexto, los pentecostales tomaron estos himnos para can-

tarlos desde la tragedia, el drama y la miseria de América Latina, esperando un mundo mejor, pero no con la intención de cambiarlo, sino de huir de él mientras se espera el advenimiento. Entre tanto, el protestantismo misionero construía sus propias instituciones académicas, teológicas y empresas misioneras que permitían a los misioneros un estatus heroico; el pentecostalismo, en cambio, levantaba su empresa misionera entre los pobres, los miserables, los indígenas, los campesinos, grupos en los que encontraba nuevos misioneros, pero también nuevas adaptaciones y estilos musicales de los himnos heredados. Por ello, novelistas como Rivera Letelier (2015) rescatan himnos pentecostales heredados del protestantismo misionero y no los cantos cortos, llamados coros, que son construcciones locales festivas.

Así, la himnología pentecostal no expresaba un retrato social, político y cultural del contexto latinoamericano, sino un deseo intenso de huida ante el vacío social y la diferencia abismal respecto de la sociedad a la que se arribaba. Durante todo el siglo XX, desde su nacimiento hasta su finalización, se cantaron e interpretaron los mismos himnos, los que brindaron el ambiente emocional y afectivo para alcanzar la catarsis social, la exhalación de los sentimientos de frustración y miseria, y el empuje para poder bregar ante el permanente sentimiento de minoría discriminada que experimentaron los fieles pentecostales. Pero también ante el sentimiento de un Dios omnipotente que miraba impávido las injusticias sociales, políticas y económicas de los poderosos, ante las cuales solo cabía esperar un cielo de igualdad y diferir las satisfacciones que no se vivieron en la tierra. De ese modo, la música coadyuvaba al discurso religioso del pentecostalismo, que apuntaba a soportar y enfrentar las miserias del mundo. La música no brinda capitales de liberación social, política y económica, sino de liberación emocional. El pentecostal solo podía ser libre gracias a la imaginación, pues en la realidad social no era más que un esclavo del fatalismo y del determinismo social provisto por el pentecostalismo *espiritualizante*, que era transmitido por la himnología protestante heredada y descontextualizada.

La himnología pentecostal significó la colonización de las mentalidades religiosas, pese a que se enajenó de los contextos musicales culturales en donde se extendió, y solo logró adjuntar otros modelos musicales trágicos y

dramáticos como la música popular. Varios exponentes de este género durante la dictadura se convirtieron y abrazaron el pentecostalismo, encontrando en él un espacio de libertad. De igual modo, se trató de un mercado de feligreses dispuestos a pagar por sus contenidos musicales con dones (alimentos) en los pequeños conciertos en iglesias locales, en un momento de apagón cultural como el generado por las dictaduras. También muchos exponentes de la llamada *música ranchera* se convirtieron al pentecostalismo. De ahí que el pentecostalismo hasta hoy se haya resistido a la llamada *nueva música evangélica*, que surgió a mediados de la década de 1980 en México y Guatemala, y que tanto atrae a los jóvenes. Es por ello también que Rivera Letelier recita las mismas estrofas himnológicas en cada uno de sus libros en los que hace referencia a la himnología pentecostal. Y así también con el novelista chileno de la generación de 1938, Nicomedes Guzmán, quien cita las mismas estrofas himnológicas de los pentecostales y de quien Rivera Letelier es deudor no reconocido. Es decir, no hay innovación musical ni himnológica entre los más de setenta años que separan el libro *La sangre y la esperanza* de Guzmán (1999) y la novela de Rivera Letelier que aquí analizamos.

En consecuencia, la novela es una buena forma de rescatar a la mujer joven pentecostal como un sujeto resiliente y que logra resignificar las experiencias traumáticas a través de la religión sentida. La religión evangélica, y en particular el pentecostalismo, sigue siendo discriminada. De cuando en cuando aparece algún líder pastoral evangélico vinculado a algún escándalo y, tanto los medios como las redes, se saturan de comentarios ofensivos, discriminadores y estigmatizadores que reducen y caricaturizan al mundo evangélico a costa de uno o dos líderes corruptos (Cofré, 2018; Saleh, 2020). Si bien la discriminación en apariencia ha disminuido, basta un episodio escandaloso para encender el odio y la estigmatización.

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

- Bahamondes, L., & Marín, N. (2013). Neopentecostalismos en Chile: transformación y resignificación del pentecostalismo criollo. En L. Bahamondes González (Ed.), *Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina* (pp. 175-219). CISOC. <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/138259/Neopentecostalismos-en-Chile.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Barrios, A. (2009). Teo-odisea cantada: vida e imaginario del creyente pentecostal a través de sus cánticos. *Cultura & Religión*, 3(2), 145-164. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/155/146>
- Berkhoff, A., Marín Vásquez, M. F., Moraga Parra, M. J., Oliva Jara, K., Venegas Ruiz, K., & Orellana Rojas, Z. (2012). Construcción de identidad de la mujer pentecostal. *Revista Pequén*, 2(1), 51-66. <https://revistas.ubio-bio.cl/index.php/RP/article/view/1833>
- Bravo, F. (2016). Diversificación en el pentecostalismo contemporáneo chileno: un estudio de caso en sectores de altos ingresos. *Revista Cultura & Religión*, 10(2), 80-104. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/678/550>

- Carozzi, M. (2002). *Cuerpo y conversión: explorando el lugar de los movimientos corporales estructurados y no habituales en las transformaciones de la identidad* [Conferencia]. III Congreso Virtual de Antropología y Arqueología. https://www.equiponaya.com.ar/congreso2002/ponencias/maria_julia_carozzi.htm
- Centro de Políticas Públicas UC. (2022). *Resultados Encuesta Nacional Bicentenario UC 2022*. Pontificia Universidad Católica de Chile. <https://encuestabicentenario.uc.cl/resultados/>
- Chiquete, D. (2006). *Silencio elocuente. Una interpretación teológica de la arquitectura pentecostal*. UBL-CETELA.
- Cofré, J. (2018, septiembre 23). De “canutos” y “otros canutos”: respuesta a Germán Silva Cuadra. *El Mostrador*. <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2018/09/23/de-canutos-y-otros-canutos-respuesta-a-german-silva-cuadra/>
- Corpus, A. (2018). Los espacios de interacción de los jóvenes evangélicos en la Ciudad de México. En J. López Guerrero & M. Meneses Reyes (Coords.), *Jóvenes y espacio público* (pp. 188-200). UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. http://ru.iis sociales.unam.mx/jspui/bitstream/IIS/5643/2/jovenes_espacio_publico.pdf
- Lalive d'Epinau, (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Editorial Pacífico.
- Faro, B. (2020). *Memorias de una niña Alba. Historia de una infancia frustrada*. Mago.
- Fediakova, E. (2010). Tradición religiosa y juventud evangélica chilena (1990-2008): ¿Choque de generaciones? *Revista Estudios Ibero-Americanos*, 36(1), 87-117.
- Foucault, M. (2006). *La vida de los hombres infames* (J. Varela & F. Álvarez-Uría, Trads.). Caronte. (Obra original publicada en 1996)

- Gallardo, A., & Figueroa, R. (2012). Jóvenes universitarios evangélicos y participación social: una mirada desde los jóvenes de organizaciones internacionales interdenominacionales cristianas en Chile. *Ciências Sociais e Religião*, 14(16), 101–123. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669655>
- Guerra, C. (2008). La música en el Movimiento Pentecostal de Chile (1909-1936): el aporte de Willis Collins Hoover y de Genaro Ríos Campos. *Memoria Chilena*. <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0054330.pdf>
- Guerra, C. (2009). Tiempo, relato y canto en la comunidad pentecostal. *Revista Cultura & Religión*, 3(2), 127–144. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/154/145>
- Guerra, C. (2015). La música en los inicios de los cultos cristianos no católicos en Chile: los primeros himnarios evangélicos publicados en Chile (1861-1895). *Neuma: Revista de Música y Docencia Musical*, 8(1), 10–41.
- Guerra, C. (2011). Presencia presbiteriana en el avivamiento pentecostal de 1909: algunos aspectos desde la mirada musicológica. En M. A. Mansilla & L. Orellana (Eds.), *La religión en Chile del Bicentenario. Católicos, protestantes, evangélicos, pentecostales y carismáticos* (pp. 43–58). Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, Centro Evangélico de Estudios Pentecostales. <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/118501/Guerra-Presencia-presbiteriana-en-avivamiento-pentecostal-2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Guzmán, N. (1999). *La sangre y la esperanza*. LOM.
- Hurtado, J. (1993). Mujer pentecostal y vida cotidiana. En S. Montecino & M. E. Boisier (Eds.), *Huellas. Seminario. Mujer y Antropología* (pp. 73-86). CEDEM.

- Lagos, L. (2016). El cuerpo como territorio de creencias: un análisis sobre la relación entre corporalidad juvenil y música cristiana evangélica. *Question*, 1(52), 42–56. <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/3552/3037>
- Levi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural* (E. Verón, Trad.). Paidós. (Obra original publicada en 1974)
- Lindhardt, M. (2012). Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno. *Revista Cultura y Religión*, 3(2), 94–111. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/152/143>
- Maduro, O. (2007). Notas sobre pentecostalismo y poder entre inmigrantes latinoamericanos en la ciudad de Newark (New Jersey, E.U.A.). *Horizontes Antropológicos*, 13(27), 13–35.
- Mansilla, M. (2009). De la caja del diablo a la caja de Dios. El neopentecostalismo chileno como iglesia electrónica. *PentecoStudies*, 8(1), 1–36. <https://doi.org/10.1558/ptcs.v8i1.1>
- Mansilla, M. (2012). Las feas se van al cielo y las bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la mujer joven en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile (1927-1950). *Última Década*, 20(37), 175–200. <https://ultimadecada.uchile.cl/index.php/UD/article/view/56118>
- Mansilla, M. (2014). *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. Editorial MANDA, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Arturo Prat. <https://feenlaresistencia.com/wp-content/uploads/2020/09/lacruzylaesperanzalibro.pdf>
- Mansilla, M. (2016). *La buena muerte. La cultura del morir en el pentecostalismo*. UNAP – RIL.
- Mansilla, M., & Mosqueira, M. (2021). *Sociología del pentecostalismo en América Latina*. RIL Editores–CEIL.

- Mansilla, M., & Orellana, Z. (2020). Evangélicos y minorías sexuales. La construcción de una juventud lésbica en una comunidad neopentecostal en la novela *Joven y alocada* de Camila Guzmán. *Revista de Letras*, 60(2), 97–120. <https://periodicos.flcar.unesp.br/letras/article/view/14605>
- Mansilla, M., & Orellana, Z. (2022). Vivir y morir cantando. La música en el pentecostalismo chileno. *Perspectiva Teológica*, 54(3), 655–681. <https://doi.org/10.20911/21768757v54n3p655/2022>
- Mansilla, M., & Piñones, C. (2017). Lo moreno es bello. Componentes identitarios de las mujeres jóvenes evangélicas aymaras. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales de Niñez y Juventud*, 15(2), 1005–1019. <https://doi.org/10.11600/1692715x.1521429082016>
- Marchant, H. (2016). *Femenina, ferviente y disidente: mandolina metodista pentecostal como herramienta de control y desarticulación de normas de género* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica de Chile]. Repositorio de la Pontificia Universidad Católica de Chile. <https://doi.org/10.7764/tesisUC/ART/16823>
- Marrero-Fente, R. (2004). El lamento de Teguolda: Duelo, fantasma y comunidad en *La Araucana*. *Atenea*, (490), 99–114.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología* (T. Rubio de Martín-Retortillo, Trad.). Tecnos. https://monoskop.org/images/b/b4/Mauss_Marcel_Sociologia_y_antropologia.pdf (Obra original publicada en 1936)
- Mena, I. (2009). Dones proféticos y contextos de conversión en el pentecostalismo gitano. *Revista Cultura & Religión*, 3(1), 52–67. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/169>
- Montecino, S. (2002). Nuevas feminidades y masculinidades en el mundo evangélico en la Pintana. *Revista de Estudios Públicos*, (87), 73–103. <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/772>

- Morris, D. (2005). *La mujer desnuda. Un estudio del cuerpo femenino* (M. Hernández Sola & V. Villalón, Trads.). Planeta. (Obra original publicada en 2004)
- Mosqueira, M. (2010). La política requiere de leones, no de ovejas: Participación política en jóvenes cristiano-evangélicos. *Revue interdisciplinaire des travaux sur les Amériques IEHAL*, (4), 61–76. <http://www.revuerita.com/dossier-thema-61/la-politica-requiere-de-leones-no-de-ovejas.html>
- Mosqueira, M. (2012). Perdonar setenta veces siete: procesos de conformación y transformación de subjetividades juveniles en una iglesia pentecostal del conurbano bonaerense. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, 3(1), 114–129. <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/345>
- Mosqueira, M. (2014). Cartografías simbólicas del mundo juvenil cristiano. *Miríada: Investigación en Ciencias Sociales*, 6(10), 134–161. <https://p3.usal.edu.ar/index.php/miriada/article/view/3124>
- Mosqueira, M. (2016). La manifestación de los hijos de Dios: reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000). *Revista de Ciencias Sociales-Segunda Época*, (30), 53–83.
- Moulian, R., Izquierdo, J. M., & Valdés, C. (2012). Poiesis numinosa de la música pentecostal: cantos de júbilo, gozo de avivamiento y danzas en el fuego del espíritu. *Revista Musical Chilena*, 66(218), 38–55. <https://revista-deantropologia.uchile.cl/index.php/RMCH/article/view/26539>
- Moulian, R. (2018). *El sello del espíritu derramado sobre la carne. Retórica de la presencia, mediaciones rituales y en acción del Espíritu Santo en el culto pentecostal*. Ediciones Kultrún.
- Orellana, L. (2008). *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile 1909-1932*. CEEP Ediciones.

- Orellana, Z. (2009). *Mujeres Pentecostales: Construcción del género a través de la experiencia Religiosa*. Al Aire Libro.
- Ossa, M. (1990). *Espiritualidad popular y acción política: el pastor Víctor Mora y la Misión Wesleyana Nacional: 40 Años de historia religiosa y social (1928-1969)*. Rehue.
- Oviedo Silva, D. (2006). Modernidad y tradición en el pentecostalismo latinoamericano. Alcances socio-políticos en el Chile actual. *HAOL*, (11), 21–31.
- Ramos, R. (2018). *Ciudad Berraca*. Alfaguara.
- Ramos, T. (2018). *Descripción del uso vocal de predicadores adultos en Puerto Rico*. [Tesis de maestría, Universidad del Turabo]. <https://documento.uagm.edu/gurabo/salud/tesis/Thamar-Ramos-PHL-2018.pdf>
- Rivera Letelier, H. (1996). *Himno del ángel parado en una pata*. Alfaguara.
- Rivera Letelier, H. (2013). *La muerte tiene olor a pachulí*. Alfaguara.
- Rivera Letelier, H. (2015). *La muerte es una vieja historia*. Alfaguara.
- Rivera Letelier, H. (2016). *La muerte se desnuda en La Habana*. Alfaguara.
- Rivera Letelier, H. (2021). *El secuestro de la hermana Tegualda*. Alfaguara.
- Sáez, G., Valor-Segura, I., & Expósito, F. (2012). ¿Empoderamiento o Subyugación de la Mujer? Experiencias de Cosificación Sexual Interpersonal. *Psychosocial Intervention*, 21(1), 41-51.
- Saleh, F. (2020, septiembre 15). Chile canuto: el fundamentalismo ultraconservador cristiano se prepara. *El Mostrador*. <https://cctt.cl/2020/09/15/chile-canuto-el-fundamentalismo-ultraconservador-cristiano-se-prepara/>
- The Clinic. (2016, julio 2). Érika Olivera revela que fue abusada por su padrastro durante doce años. *The Clinic*. <https://www.theclinic.cl/2016/07/02/erika-olivera-revela-que-fue-abusada-por-su-padrastro-durante-doce-anos/>

- Vásquez, F. (2007). Modernidad y crisis de sentido entre los jóvenes evangélicos. El caso de la agrupación Impacto Juvenil. En C. Rivera Farfán & E. Juárez Cerdi (Eds.), *Más allá del espíritu: actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales* (pp. 297–317). Casa Chata.
- Vélez-Caro, C., & Mansilla, M. (2019). Espacios sonoros: la música como recurso simbólico en los migrantes peruanos y bolivianos pentecostales de la ciudad de Iquique, Chile. *Sociedad y Religión*, 22(59), 12–39.
- Vélez-Caro, C., & Mansilla, M. (2020). La nueva canción evangélica (1986- 2012): la influencia de Marcos Witt en la música y los músicos evangélicos. *Religião e Sociedade*, 40(3). 241–267. <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872020v40n3cap10>
- Vidal, R. (2009). *Entender el templo pentecostal. Elementos, fundamentos, significados*. CEEP.
- Weber, M. (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (J. Navarro Pérez, Ed.). Istmo. (Obra original publicada en 1920)
- Willems, E. (1967). *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* [Seguidores de la nueva fe: Cambio cultural y auge del protestantismo en Brasil y Chile]. Vanderbilt University Press.

ABRAHAM COMO METÁFORA DEL OTRO SER HUMANO EN LA OBRA FILOSÓFICA DE EMMANUEL LEVINAS^a

Abraham as a metaphor for the Other human being in the
philosophical work of Emmanuel Levinas

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4642>

Recibido: enero 31 de 2023. Aceptado: abril 25 de 2023. Publicado: mayo 30 de 2023

*Uriel Navarro Uribe**

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo realizar una reconstrucción teórica sobre la figura de Abraham como categoría central en la constitución de la subjetividad en el pensamiento judío y mostrar cómo se convierte en referente filosófico en la obra levinasiana. Para ello, se indagan las raíces judías de Levinas y de su obra, en la que la figura de Abraham aparece como principio de subjetivación ética en el proceso de constitución del pueblo de la alianza, en contraste con

^a Artículo derivado del proyecto de investigación "Hacia una propuesta de maestro abrahámico desde la perspectiva filosófica de Emmanuel Levinas", el cual está vinculado al Doctorado en Filosofía que adelanta el autor en la Universidad de Antioquia.

* Magíster en Filosofía por la Universidad Industrial de Santander. Candidato a Doctor en Filosofía en la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8935-3897>. Correo electrónico: uriel.navarrou@udea.edu.co.

la figura griega de Ulises. Entre los hallazgos de este estudio se encuentra a Abraham como la presencia de un yo que se abre al llamado del Otro, no para absorberlo en su mismidad, sino para constituirse como un *ser-para-el-Otro* y reconocer el obligatorio cumplimiento de las responsabilidades ineludibles con su existencia. Se describe, además, la metáfora como apertura y salida de sí que lleva al ser humano más allá de sí mismo. El artículo llega a la conclusión de que el pensamiento filosófico de Levinas, centrado principalmente en la ética, ha contribuido significativamente a nuestra comprensión del ser humano como un Otro esencial en las relaciones intersubjetivas. Esta concepción encuentra su fundamento directamente en la tradición judía, en contraposición a la tradición griega que ha estado en la base de gran parte de los desarrollos de la filosofía occidental.

Palabras clave

Ética; Judaísmo; Metáfora; Otro; Responsabilidad; Trascendencia.

Abstract

This work aims to undertake a theoretical reconstruction of the figure of Abraham as a central category in the formation of subjectivity in Jewish thought and to demonstrate how he becomes a philosophical reference in Levinas' work. To achieve this, it delves into Levinas's Jewish roots and his work, wherein the figure of Abraham emerges as the principle of ethical subjectivation in the process of constituting the covenant people, in contrast to the Greek figure of Ulysses. Among the findings of this study is the presence of Abraham as a self that responds to the call of the Other, not to absorb it into one's selfhood, but to establish oneself as a being-for-the-Other and acknowledge the obligatory fulfillment of inescapable responsibilities tied to one's existence. Furthermore, metaphor is described as an opening and an departure from oneself that leads the human being beyond their own self. The article concludes that Levinas' philosophical thought, primarily grounded in ethics, has significantly contributed to our understanding of the human being as an essential Other in intersubjective relationships. This conception is rooted directly in the Jewish tradition, in contrast to the Greek tradition that has formed the basis of much of Western philosophy's development.

Keywords

Ethics; Judaism; Metaphor; Other; Responsibility; Transcendence.

Introducción

El siguiente escrito tiene como objetivo realizar una reconstrucción teórica sobre la figura de Abraham como categoría central en la constitución de la subjetividad en el pensamiento judío y mostrar cómo se convierte en referente filosófico en la obra levinasiana, para con ello presentar el modo en el cual Levinas reflexionó sobre la forma en como se ha pensado el ser humano en la tradición occidental, es decir, un sujeto que piensa, luego da sentido y se apropia de todo lo cognoscible; amo y señor de todo cuanto está a su alcance, incluido otro ser humano. Desde la mirada de este filósofo, no se pudieron contener los genocidios del siglo XX, antes bien, se les proporcionaron las condiciones de posibilidad para su realización.

Todo lo que hay, todo lo cognoscible, es posible gracias a la inteligencia del ser humano, es decir, del Yo que piensa, y lo que de esa inteligencia se escapa, no es posible como existencia ni como posibilidad siquiera. Por ello, el ser humano no escapa a la aprehensión de la razón intencional, entendida esta como aprehensión en el saber del objeto de conocimiento y en la que, a partir de la tematización y la conceptualización, según Levinas (1971/2002) si se suprime a alguien al aprehenderlo y someterlo a la violencia de la identidad o del concepto, entonces se le está reduciendo y se está partiendo de que es reductible, no irreductible, pues, si fuera lo segundo, sabríamos que no podemos aprehenderlo.

Esta pretensión totalizante de la inteligencia humana de convertirlo todo en objeto de su dominio y establecer las condiciones de posibilidad para que algo sea lo que es, para que algo tenga sentido, es lo que Levinas (1971/2002) procuró superar con su particular modo de pensar al ser humano y la constitución de la subjetividad desde una perspectiva diferente a la del modo *cosificador* y totalitario establecido por el pensamiento occidental. Lo anterior se plantea desde una filosofía que no sea ontológica, generalizadora, porque a menudo, en la historia del pensamiento contemporáneo, la filosofía del ser es la que ha dominado el pensamiento occidental. Esta crítica del autor se evidenció en sus palabras: “la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una

reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser” (p. 67). Lo Otro es neutralizado por la acción del pensamiento para que como objeto haga parte de la totalidad del ser. Todo Otro es aprehensible para el existente humano dador de sentido. En estos términos, no hay distinción del Otro como diferencia irreductible, pues es visto como un ente absorbido por la totalidad del ser. Entonces, desde esta perspectiva, una idea de ser humano en la que no quepa una definición es absurda porque desborda los límites de la comprensión que aporta la ontología.

La filosofía no ontológica que propuso Levinas para superar la tendencia a *cosificar* al ser humano y negar toda diferencia es la ética como filosofía primera que tiene como fundamento la responsabilidad incalculable por el Otro ser humano. No se piensa al Otro ser humano para decidir cómo tratarle, se responde por él y a él de manera inmediata.

Para abordar dichos temas de forma específica, este artículo se estructura en dos grandes apartados. En el primero se indagan las raíces judías de la obra levinasiana para analizar la figura de Abraham como el Otro ser humano. En el segundo, se describe la metáfora y la trascendencia de la figura abrahámica como legado de una nueva filosofía desde la tradición judía, fruto de la obra de Levinas.

Las raíces judías en la obra levinasiana

Para lograr el propósito de pensar al ser humano y su subjetividad de otro modo distinto al de occidente, Levinas acudió a su formación en la tradición judía para tomar la visión de persona y el tipo de relaciones intersubjetivas que se privilegian en ella. Este filósofo fue fiel practicante del judaísmo. Nació en Kanuas, Lituania, ciudad conocida como la Jerusalén del Este por el desarrollo cultural e intelectual del judaísmo en esa ciudad. Salomón Malka (2002/2006), respecto del judaísmo de Levinas, explicó: “la familia es, en efecto, tradicionalista, practicante. Van a la sinagoga. Comen kasher. Respetan el shabbat. Y celebran las fiestas judías. Es un ambiente religioso, sin excesos,

en la tradición, donde la vida judía establece el ritmo de la vida cotidiana” (p. 23). Hijo de Yehiel y Dvora, Levinas dedicó parte de su vida a la reflexión talmúdica que presentaba en los coloquios de los intelectuales judíos llevados a cabo anualmente, a la enseñanza de su tradición en la Escuela Normal Israelita Oriental de París y en la Alianza Israelita Universal. Esa experiencia de vida en el judaísmo le permitió encontrar una salida a la filosofía del ser, de la que fue crítico, y pensar al ser humano desde una perspectiva ética.

Entonces, ¿cuál es la visión de ser humano en el pensamiento judío que Levinas tomó para definir lo humano en el pensamiento occidental y con la que estableció una diferencia irreductible? Como primera aproximación, para el pensamiento judío el ser humano es criatura, es finito y también es vulnerable; en su diálogo con el totalmente Otro, a quien debe su ser e *ipseidad*, se presenta como *polvo* y *ceniza*. Es creación *ex-nihilo* de Dios, de allí la expresión *criatura*. Esta visión se caracteriza por definir una existencia temporal y heterónoma necesitada de la compasión de Dios, a quien debe su ser:

Noción de un sí-mismo que ha revelado, si se puede decir así, una introspección sin complacencia del mismo Abraham: verdad de un vistazo, en cierta manera adventicio, lanzado por Abraham sobre sí en el curso de un pensamiento dirigido hacia el otro absolutamente otro, preocupado por el otro y procedente del cuidado por el otro. (Levinas, 1996/2017, p. 89)

La expresión *polvo* y *ceniza*, que en el texto sagrado está puesta en la boca de Abraham y pone de manifiesto una comprensión de lo humano, toma su sentido de la relación con Otro que no es un alter ego y no puede comprenderse a partir de la referencia al yo. Es una relación asimétrica en la que la altura del Otro hace sentir al sujeto indigno. La idea de sí mismo, a partir de la relación con el Otro, rompe con la soberbia y el egoísmo del yo que de costumbre la ponía en el centro y como fin último de todo. El sí mismo abrahámico, que aparece en la expresión *polvo* y *ceniza*, se constituye en la medida en que el yo está sujeto al Otro por una demanda que precede toda relación y manifestación de la mismidad, fórmula de la ineludible presencia del Otro cuyo estado de vulnerabilidad exige una respuesta. No se trata de una relación con una alteridad imaginaria que favorezca un discurso omnipotente, sino que esta mueve al

sujeto a asumir su responsabilidad. Esta demanda no permite caer en la indiferencia frente al Otro ser humano. La epifanía del Otro es tan envolvente que no deja otra alternativa al yo que ser responsable por ese Otro que se expresa. La expresión es el modo como el Otro se anuncia, revela su condición vulnerable y su irreductible humanidad.

El ser humano en el pensamiento judío no se debe a sí mismo, sino a Otro que le constituye como subjetividad, es causa y fin de su existencia. De hecho, la idea de criatura expresa esa heteronomía existencial por cuanto el individuo debe su existencia a una acción creadora de Dios, el totalmente Otro, y no a una acción espontánea del ser o la existencia. Es un yo que se comprende a sí mismo en el mundo como sujeto a una alteridad que le trasciende y no una mismidad autorreferencial. El Otro es también un ser humano de carne y hueso, en el que existe la huella de Dios y, por lo tanto, es un sujeto santo, es decir, está separado en un lugar de altura en el que se atiende sin profanarse con la atención (Hilario, 2019). Esta separación evita la asimilación del Otro cuando se asume su cuidado, lo que es, en últimas, una actitud ética. Evitar la profanación es evitar la acción violenta irruptora del yo hacia el Otro en la pretensión de asimilación de esa alteridad que tiene como característica estar fuera de alcance. No es una apertura para absorber en la mismidad y hacer crecer el yo en este acto, sino que el Otro permanece en su altura y extrañeza. La relación que viene a la luz en esta descripción es mística por cuanto el sujeto sale de su mismidad y se abre a la trascendencia donde se pone el Otro. En este tipo de relación no ocurre la asimilación, sino la realización de la subjetividad en el encuentro deseado con el Otro. Es lo que se quiere decir con esta metáfora sobre la relación mística, pues no es la unión espiritual del yo con su trascendente, sino apertura a una alteridad que permanece en su dimensión de altura.

La necesidad de repensar lo humano y sus relaciones surgió en Levinas a raíz de su experiencia con el dolor, el mal, con la incapacidad que tuvo el pensamiento occidental para evitar la barbarie ocurrida durante la segunda guerra mundial. Este pensamiento llegaba a su plenitud, con certeza y comodidad,

sin que lo que estaba ocurriendo en la humanidad le provocara la necesidad de repensar lo pensado, de manera metafórica, como lo expresó Urabayen (2008):

La sabiduría de las naciones, es decir, la filosofía y la política griegas, ha conducido al hombre a las cámaras de gas y a los campos de exterminio. Una vez más, Ulises retorna vencedor a casa, rico en astucias ha ganado, aunque su ganancia ha tenido lugar a costa de la vida de otros seres humanos. (p. 108)

El modo como unos seres humanos despojan de su humanidad a otros, por ejemplo, en la barbarie de la guerra, es solo posible en la medida en que estos sean tratados como cosas que responden a unos fines totalitarios y de exceso en el ejercicio del poder. Esto lo sufrió Levinas como prisionero en los campos de exterminio, donde murió gran parte de su familia y de su gente a manos del nazismo en la Segunda Guerra Mundial. Es posible la supresión de lo humano en el Otro en la medida en que no haya manera de ver una humanidad que le es propia. La supresión es una forma de exterminio aplicado al Otro para borrarlo, como si nunca hubiera existido. Así lo advirtió el mismo pensador judío en *Nuevas lecciones Talmúdicas* (Levinas, 1996/2017, p. 24).

Para recuperar una humanidad en la que el Otro ser humano sea posible como existencia es necesario aproximarse desde una perspectiva diferente a la que la inteligencia occidental ha desarrollado. Hay que proponer un pensamiento capaz de evitar el aniquilamiento, cuyo interés sea el cuidado de todo ser humano. Interés sobre el desinterés, es decir, que el cuidado del Otro no conduzca a su asimilación, sino que permanezca ajeno a la aprehensión, necesario, todavía hoy, para evitar la barbarie del pasado en el presente, pues las guerras y las masacres de seres humanos están a la orden del día y para provocarlo. Levinas (1976/2008b) llevó a la filosofía la tradición judía, en la cual el *ser-para-Otro* es principio de subjetividad.

Las tradiciones griega y judía son alternativas suficientes y necesarias para pensar lo humano y sus relaciones, además, no están separadas ni son tan opuestas, es decir que, es Levinas quien provoca esos encuentros y confrontaciones entre ambas. En la introducción al texto *Difícil libertad*, escrita

por Manuel Mauer, a propósito de esa empresa del autor judío de traducir al lenguaje de la filosofía categorías de su tradición judía se expresa lo siguiente: “podría decirse que el principal aporte de su obra consiste en haber sabido ubicarse entre lo griego y lo judío, marcando diferencias, pero también marcando pasajes insospechados y proponiendo confrontaciones fecundas entre ambas tradiciones” (Mauer, en Levinas, 1963/2008a, p. 14). Lo anterior dio origen a un pensamiento contestatario respecto a la tradición occidental. A pesar de la diferenciación que el mismo autor quiso hacer entre sus textos confesionales y los filosóficos para evitar confusiones, ambas aportaciones están atravesadas por dos formas de pensar en las que fue formado. Es decir, hay filosofía en las obras confesionales que tienen que ver con la reflexión judía o lecciones talmúdicas y en los textos de filosofía hay pensamiento judío; es decir, por un lado, la aplicación del método hermenéutico a la reflexión talmúdica y, por otro, las categorías propias de esta tradición que son valientemente traducidas al lenguaje de la filosofía para indicar lo que en este lenguaje no era decible: “de ahí todo el esfuerzo de Levinas filósofo por intentar ‘traducir al griego’ —es decir a un lenguaje accesible a todos— estos principios que la propia Grecia ignoraba” (Mauer, 2009, p. 110).

Esta traducción permite decir en la filosofía lo que en ella no está, pero es necesario para ampliar sus propias fronteras y para superar el dogmatismo del cual había sido rehén, que reviste un aspecto de indiferencia frente a la barbarie basada en todas las prácticas de negación de lo humano en el Otro que no encaja en la definición objetiva. Por lo tanto, resulta viable hablar de la obra de Levinas como un todo en el cual se expresa un modo particular de pensar las cuestiones existenciales conjugando dos tradiciones, sin que eso signifique la absorción de alguna de las dos. De acuerdo con Sucasas (1994), en la obra de Levinas conviven las dos tradiciones como una dualidad en la que en el texto explícito se puede intuir un texto implícito. Se encuentran, entonces, aspectos del pensamiento judío en la obra filosófica:

Los textos filosóficos de Levinas esconden, en la aparente unidad de su escritura, una dualidad fundacional: al texto explícito, integrado por los signos escritos sobre la página, se añade un segundo texto no patente, secreto, agazapado entre las líneas del primero. Ese segundo texto, ausente para la mirada apresurada, delata su presencia como matriz silenciada del primero. (p. 84)

Es tan particular el modo de hacer filosofía del autor, francés por adopción y lituano por nacimiento, que resulta interesante a la filosofía de vertiente dogmática. La inquietud la despierta el hecho de que su filosofía, en algunos aspectos, reviste una apariencia de reflexión religiosa que *contamina*, de alguna manera, la pureza de la disciplina. Los rasgos de los escritos judíos aparecen de manera implícita en los textos filosóficos de la obra levinasiana. A todas estas, ¿podría afirmarse que su obra sea una filosofía judía? Sucasas (1994) respondió esta pregunta proponiendo la caracterización de la producción filosófica levinasiana como judía porque se identifica una cierta fidelidad a la hermenéutica rabínica y, por lo tanto, es un esfuerzo racional por dar una respuesta a la cuestión humana y del mundo. Esta caracterización podría resultar de difícil aceptación, incluso para el mismo Levinas, porque si él gusta de ser llamado *pensador a secas* (Mauer, 2009, p. 92), entonces su filosofía debería ser una *filosofía a secas*, sin matices.

Acudir a la tradición judía sirvió a Levinas para reinterpretar lo dicho por el pensamiento occidental, para proponer otro decir en el que lo dicho queda en segundo lugar porque el decir es una acción que está antes que lo dicho y no significa ninguna totalidad. Entonces, el decir es una acción ética en la que la responsabilidad por el Otro tiene su primacía. El decir es respuesta.

Una de las iniciativas más significativas de Levinas fue revisar la filosofía griega a la luz de las ideas que esta misma ignoraba. Al respecto, Mauer (2009) afirmó: “el desafío asumido por la filosofía levinasiana consiste en intentar que el logos dé cuenta de aquello que lo desborda con los recursos que le son propios: el cuestionamiento, la definición, la argumentación, la descripción” (p. 105).

Para Levinas la cuestión judía es otro modo de ser porque es una existencia separada de toda totalidad en tanto el ser humano no se realiza en su relación con las cosas, sino en su relación con el Otro ser humano, por quien debe responder y a quien no debe aprehender. Esto es expuesto por el autor en su texto *Difficil libertad*, en el cual reflexionó sobre las implicaciones que tiene ser judío en el mundo. El judaísmo es comprendido como la proximidad

con Dios que se alcanza en la práctica de la justicia; en la relación ética con el rostro del Otro es como Dios viene a la idea y ese ir hacia Dios es ir hacia el Otro (Levinas, 1963/2008a, p. 63). Ese ir hacia el Otro es consecuencia de la responsabilidad en la que se está ante toda libertad. Es decir, el ser humano es libre en la medida en que decide responder por el Otro. En el judaísmo, el mandato del Otro se vive como una bendición y una responsabilidad inconmensurable: “el judaísmo enseña que solamente puedo ir hacia el Otro hombre con las manos llenas: en otras palabras, ir hacia el Otro es preocuparse por la justicia social, por la economía” (Mauer, 2009, p. 109).

Así las cosas, el judaísmo es un humanismo porque defiende la existencia del ser humano separado de cualquier fuerza totalizante que lo pudiera tomar en posesión y en relación con una alteridad absolutamente trascendente que lo constituye como subjetividad. Este humanismo no es una forma de reconocimiento del humano como centro de lo real y como esencia invariable que no permite otras formas a la previamente definida, sino que es un humanismo liberador de todo lo que pueda reducir las múltiples formas de manifestación de lo humano a un concepto omnicomprendivo. El humanismo judío es práctico antes que teórico, pues no se trata de la simple especulación, de hacer de la condición vulnerable del ser humano un discurso, sino que es una acogida hospitalaria sin aprehensión. Lo judío y lo griego están presentes en el pensamiento de Levinas porque trata de establecer el sentido universal del judaísmo y la universalización es propia del pensamiento occidental. Por otra parte, reivindica el *logos* griego “como herramienta que permitiría volver universalmente accesible esta sabiduría multimilenaria” (Mauer, 2009, p. 111).

Levinas (1976/2008b) experimentó en carne propia lo que significa ser perseguido y señalado como un extraño cuya presencia es incómoda para un yo hambriento de expansión y dominio, necesitado de un enemigo en quien descargar toda su ira y de una presa con quien saciar la sed de sangre. El mal sufrido por el pensador judío no tiene medida porque, incluso sin haber ocurrido, ya sería impensable como hecho posible en una sociedad occidental que se ufana de grandes desarrollos intelectuales y culturales. En palabras del autor, “ninguna medida llegaba ya para contener las cosas desmesuradas”

(p. 114). La otredad que experimentó Levinas fue para la supresión, y no para la acogida y la hospitalidad. Lo paradójico en la experiencia de este pensador es que un pueblo judío europeo sufrió la supresión por parte de otro pueblo europeo. El hecho de que el pueblo sea judío no le quita lo europeo. Eso es lo que podría significar Abraham en tierra de Ulises, como lo expuso Urabayen (2004). Un arameo errante en una tierra que no es prometida ni permitida, y le es negada su subjetividad que lo hace digno de hospitalidad. Frente a la incapacidad que tuvo el milenarismo occidental de evitar la barbarie en el siglo XX, Levinas (1991/2001) mencionó:

Un siglo que ha conocido, en treinta años, dos guerras mundiales, los totalitarismos de izquierda y de derecha, el hitlerismo y el stalinismo, Hiroshima, el gulag y los genocidios de Auschwitz y de Camboya. Un siglo que se termina con la vergüenza del retorno de todo lo significan estos nombres bárbaros. Se trata de un sufrimiento que un mal impuesto de forma deliberada, pero que ninguna razón limita, merced a la exasperación de una razón que se ha convertido en política y se ha desprendido de toda ética. (p. 121)

Una razón para que todo lo anterior sucediera es que el ser humano se olvidó del Otro y le negó su humanidad con el objetivo de eliminarlo. El siglo de grandes desarrollos intelectuales fue también en el que el ser humano dejó ver su parte más perversa. Tal como ocurrió con Caín, quien estuvo a sus anchas cazando a su hermano porque, debido a su diferencia, le era repugnante, insoportable y digno de ser borrado de la faz de la tierra. Extraño animal que necesitó matar a su semejante para alimentarse y sentirse vivo sobre su cadáver.

Abraham frente a Ulises

Para Levinas no es Ulises el ideal de subjetividad y de humanidad sino, por el contrario, es el que hay que superar. El egocentrismo que representa el personaje homérico causó mucho dolor al pueblo que, salido de la tierra prometida, llegó a occidente. En contraposición, el ideal es Abraham por cuanto su actitud es de apertura y acogida, de escucha y de respuesta. Es un sujeto que se abandona a la providencia de quien le llama a salir y cuya certeza

es la incertidumbre que le genera la salida hacia lo desconocido. Este sujeto es el Abraham de la tradición judía que Levinas (1967/1998) trasladó a la visión de ser humano occidental como un contrario:

Al mito de Ulises que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que prohíbe a su siervo, incluso, conducir nuevamente y de regreso a su hijo a ese punto de partida. (p. 54)

Mientras la actitud del primero es de aventura, de conquista, y su propósito es retomar, a través de todas las formas posibles de astucia y estrategias, la certeza y comodidad que le da su propiedad, la actitud de Abraham es moverse hacia la exterioridad sin que ello implique un retorno. El patriarca sale de lo que constituye su haber, su *sí mismo*, para ir hacia una alteridad desconocida que le constituye como subjetividad a partir de la escucha y la respuesta. En contraposición al humanismo occidental, Levinas propuso el humanismo bíblico, el cual

proporcionará el marco para pensar la responsabilidad por el sufrimiento y la muerte del otro. Esta es una “nueva razón” que —más allá de la lucidez— es capaz de oír las palabras de lo marginal; esta es una razón que se abre a lo nuevo, a lo extraño, a lo exterior. (Losada-Sierra, 2019, p. 17)

Al significar Abraham una idea de subjetividad distinta que subyace en el pensamiento judío, es la figura que tomó el autor para simbolizar un modo diferente de filosofía que critica a la filosofía occidental: “Levinas ha visto repetidas veces en el astuto Ulises la personificación de la filosofía occidental. Ulises sale de su patria y es el ‘mismo’ Ulises quien terminará regresando a ella” (Pintor-Ramos, 1992, p. 194). ¿Podría ser la figura de Abraham la personificación de una filosofía de tradición distinta e independiente del pensamiento occidental? ¿Podrá haber una filosofía contra la filosofía? Si la filosofía es entendida como una actividad del pensamiento con pretensión de universalidad, que busca la construcción de una visión de ser humano y de mundo, y en la tradición judía la figura de Abraham origina una actividad del pensamiento que busca también construir una visión del humano y del mundo,

entonces la filosofía que personifica su figura en la obra levinasiana se dirige a una dirección distinta a la que conduce la filosofía occidental ontológica porque plantea nuevas formas con maneras antiguas de pensar lo humano y el mundo.

La filosofía que desdice la filosofía, y que personifica la figura de Abraham, tiene uno de sus elementos esenciales la escucha. Teniendo como telón de fondo el pensamiento judío, esta alternativa de filosofía privilegia la escucha en contraposición a la vista y al saber propios de la filosofía occidental: “Abraham is Levinas’ ultimate figure of *Hineni*—of alacrity” [Abraham es la figura suprema de *Hineni* de Levinas, es decir, de prontitud o disponibilidad incondicional]” (Feldmann, 2022, p. 438). En el relato de Abraham se inaugura la escucha como actitud ética en la que la primacía la tiene el Otro, que en principio es Dios pero que se extiende al Otro ser humano.

Resulta problemático plantear la posibilidad de una filosofía con fundamentos judíos contra una filosofía de raíz griega y occidental, pero si esta última es propuesta como una ontología que reduce el Otro a lo Mismo y pretende incorporar toda exterioridad en la interioridad de la mismidad, se hace necesario otro ejercicio de pensamiento desde el cual se pueda comprender que el Otro es una actividad ética. No se trata de incorporar a este Otro en la esfera de la mismidad, sino de cumplir una responsabilidad infinita con esa alteridad irreductible que la demanda. Entonces, sí cabe la posibilidad de otra filosofía “contra una filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés” (Levinas, 1978/2003, p. 61). Esta metáfora, la filosofía contra la filosofía, indica una ruptura de la inmanencia y una apertura hacia la trascendencia; es ética como filosofía primera, actividad a la que se dedicó Levinas en su obra.

En este sentido, lo que buscó este autor con la propuesta de Abraham fue realizar una aproximación al Otro ser humano que evita la aprehensión y que promueve lo humano como inalienable e inasible, que está más allá de la esfera de dominio o de relación sujeto-objeto. Un nuevo modo de pensar al ser humano a partir de su figura para evitar exterminios y lograr que los totalitarismos pierdan vigencia porque, a pesar de las experiencias penosas de la humanidad,

siguen existiendo movimientos totalitarios que fácilmente exterminan a todos aquellos que no encajan en la idea de totalidad que pretenden imponer quienes ejercen el poder político y económico. A este punto cabe preguntarse ¿qué le aporta el pensamiento judío al mundo? La respuesta dada por Levinas a esta inquietud lo evidenció de la siguiente forma: “así que lo que el judaísmo aporta al mundo no es la fácil generosidad del corazón, ni inéditas e inmensas perspectivas metafísicas, sino un modo de existencia guiado por la práctica de las *mitsvot* (mandamientos)” (Levinas, 1968/1994, p. 127). Lo anterior significa que el judaísmo aporta un modo de existencia ético porque es el cumplimiento del mandato que constituye la subjetividad y una acción concreta que no da lugar a la indiferencia; permite superar el egoísmo propio de la subjetividad occidental y que del *ser-para-sí* ocurra un salto hacia el *ser-para-Otro*:

El judaísmo, aquí, se presenta como categoría o modelo de lo humano, modelo de las profundidades de la condición humana, donde la experiencia del judaísmo, como vista a través de su memoria, ya no se encuentra limitada o circunscrita a una entidad étnica o un particularismo propio de un pueblo. (Bornapé, 2019, p. 84)

Levinas desarrolló una gran crítica al pensamiento occidental y, a su vez, realizó una propuesta de filosofía libre de dogmatismos en la que el Otro ser humano como absolutamente *Otro* sea el punto de referencia de un pensamiento ético y no ontológico. Para formular esta filosofía del Otro, en contraposición a la del yo, el autor tomó de la tradición judía la figura de Abraham que, en vez de cumplir el mandato délfico para dar sentido a su mismidad, se abrió a la escucha decidida y atenta del totalmente Otro que llama y ordena la salida: “Abraham es el hombre que escucha la llamada del Otro y se encuentra a sí mismo en el rostro de los que le acogen en su largo viaje sin retorno” (Urabayen, 2004, p. 317). Contrario a Ulises, sujeto rico en astucias y calculador, que no da un paso más allá de lo que le es cierto, viene al mundo de la filosofía la figura de Abraham para proponer una visión distinta del ser humano que cumple la insensata tarea profética del *para-Otro* que abandona la comodidad de la certeza, y se abre a la incertidumbre y absurdidad de la promesa. Esa disposición para-Otro no es simplemente para Dios sino para el Otro ser humano.

La tradición judía es una reflexión de la condición humana que se basa en la lectura y en la interpretación de la Torah, la cual le sirvió a Levinas para confrontar el pensamiento occidental desde otra perspectiva distinta que no convierta todo en objeto de dominio de la razón, incluido el ser humano. Para romper dicho modo de pensar, el autor propuso la forma judía de comprensión del ser humano y de relacionamiento. Profundizar en la tradición hebrea es la oportunidad para sugerir una filosofía que contraste con una del ser y del *logos* la cual, para el autor judío, es ética como filosofía primera: “la primacía de la ética sobre la ontología, de la razón práctica sobre la teórica es para Levinas la invitación a recorrer la aventura de Abraham, del hombre que parte en busca del Otro” (Urabayen, 2004, p. 331). Lo que Levinas hizo es traducir a la filosofía occidental las categorías propias del pensamiento judío para proponer otro modo de concebir al sujeto y las relaciones humanas. Este pensador acusó al pensamiento occidental de caer en el olvido del Otro ser humano y de no admitir su diferencia, por cuanto no le ha sido posible su aprehensión.

Humanismo del Otro

Con base en lo expuesto, ya es posible una primera aproximación a la pregunta ¿cómo pensó Levinas al ser humano y las relaciones intersubjetivas? Como ya se ha mencionado, para el autor el pensamiento occidental se quedó corto en la producción sobre lo humano que no excluya ni suprima, sino que incluya y promueva a todo individuo; en el que la pura definición no baste, sino que conduzca al cumplimiento de una responsabilidad indelegable que impone el Otro en el horizonte del yo. Pero para poder pensar en un humanismo del Otro, no son suficientes los desarrollos intelectuales del mundo occidental; de hecho no es posible porque la idea de otro ser humano que desborde la definición de ser humano ya dada y dogmatizada no es una alternativa que pueda contar con las categorías para su comprensión que se definen en el pensamiento hegemónico de occidente, sino que es necesario acudir a aquella tradición que le permita privilegiar la atención antes que la definición, el escuchar antes que el ver. Como consecuencia de una escucha atenta y decidida, la respuesta inmediata es *heme aquí*, la aprobación de una demanda que viene de la exterioridad y que no da espera a consideraciones racionales.

El pensamiento judío le dio al autor las herramientas para proponer el humanismo del Otro ser humano, tal como se encuentra en el texto *Nuevas lecciones talmúdicas* (Levinas, 1996/2017, p. 96). Un humanismo que, expresado en un primer término con la figura de Abraham, representa a un ser humano que no está hambriento de posesión y dominio, que se fía del mandato del Otro y que como respuesta de su escucha atenta y decidida emprende una salida, en uso de su autonomía y libertad, de su estado de comodidad y certeza, y va hacia lo desconocido sin posibilidad de retorno. El patriarca no es obligado a salir, sino que, como consecuencia de su actitud de escucha a una alteridad absolutamente trascendente, de un absolutamente Otro, su respuesta es ponerse en movimiento.

Llevar a la filosofía lo que en ella no está y que no lo niegue, sino que le permita ir más allá de sus propias fronteras, es la empresa de Levinas con el pensamiento judío, pues no pretende con este ejercicio oscurecer la filosofía o hacerla irracional, sino iluminar la razón y encontrar ideas que permiten la comprensión de un humanismo que trasciende los límites del concepto: “la excelencia del judaísmo consistiría en no querer reemplazar a la razón, no violentar al espíritu” (Levinas, 1963/2008a, p. 368). Las mismas lecciones talmúdicas son ejercicios de la razón, reflexiones excelentemente elaboradas que buscan la comprensión del ser humano en el mundo como temporal y vulnerable, el sentido y valor de las relaciones intersubjetivas y el lugar de Dios en la vida humana.

El ejercicio de poner a dialogar la filosofía con la tradición judía no escapa a la crítica de sus detractores porque no conciben este diálogo como filosofía, sino que califican la propuesta levinasiana como religión:

En la empresa de Levinas, la primacía de la ética del Otro sobre la ontología teórica de lo mismo, está completamente unida a un axioma religioso y es ofender el movimiento íntimo de este pensamiento, su rigor subjetivo, creer que se puede separar lo que él une. (Badiou, 2005, p. 11)

Pero, ¿qué es religión en el pensamiento levinasiano? Porque si religión, más allá de ser una institución, un discurso, un sistema de creencias, es ética por cuanto expresa una sujeción a Otro que trasciende la propia mismidad y

exige una respuesta, sujeción que es condición de posibilidad para la constitución de la subjetividad, entonces es filosofía porque, para el autor, la ética es la filosofía primera. En su texto sobre *El giro teológico de la fenomenología francesa*, Janicaud (2009/2015) planteó una crítica a la obra levinasiana en los siguientes términos: “por el momento, atengámonos a lo incontestable: *Totalidad e infinito* marca un giro o una mutación teológica” (p. 279). A pesar de las críticas, el pensamiento filosófico levinasiano tiene un sello propio que rompe con la filosofía de corte dogmático y cobra gran vigencia porque se generó como respuesta a una necesidad de nuevas comprensiones de lo humano para trascender el pensamiento delimitado y reducido. Una humanidad que no se reduzca a definiciones, sino que se comprenda como una realización de su infinitud como consecuencia de la relación con el Otro.

Levinas, con su particular propuesta filosófica, en la que utiliza categorías propias de la tradición judía, pareciera una suerte de hereje que transgrede una cierta dogmática filosófica que ha trazado un camino indiscutible del pensamiento. Esta propuesta sacude a la cómoda filosofía occidental dominante para proponer otro decir en lo dicho de la filosofía. “En el fondo, Levinas trata de hacer que la filosofía se disloque, que sea capaz de romper con sus categorías habituales y maneras habituales de razonar para pensar más allá del ser” (Urabayen, 2008, p. 114).

Así las cosas, la propuesta levinasiana es una filosofía divergente porque no es fiel al trazado tradicional del pensamiento occidental, sino que propone su propia ruta que conduce más allá de los límites establecidos por el universo conceptual de la filosofía occidental, al Otro ser humano, al totalmente Otro, a Dios. Al rebasar los límites, la inteligencia cambia lo cierto por lo incierto y esta incertidumbre pone a la razón en tensión respecto a lo infinito. Esta incertidumbre abre la posibilidad de una novedad impredecible donde el Otro ser humano hace su epifanía y cuya revelación cega la inteligencia que le pretende. Esto quiere decir que el Otro no da la posibilidad de ser reducido a un simple concepto. La apertura a una novedad impredecible es actitud propia de la tradición judía, que le permite ser contada en cuanto acontece, pero no responde a cánones establecidos, por lo que es indecible antes que acontezca y se cuenta

como una novedad siempre actual y no como un dato histórico. Sin embargo, después de su acontecimiento, se cuenta como vivencia y no como contenido ni dato de la inteligencia.

La epifanía, conservada en su dimensión religiosa en el pensamiento levinasiano como revelación del totalmente Otro, es manifestación libre del Otro ser humano para solicitar respuesta a su miseria. Esta manifestación demanda ser ética por cuanto el rostro del Otro no permite la indiferencia como actitud existencial en la relación Yo-Otro y se produce como rostro al revelar lo infinito (Levinas, 1971/2002, p. 220). La epifanía, muy presente en esta obra filosófica y término del pensamiento judío, buscó indicar que el Otro no es algo *develable*; no hay yo que descubra al Otro, que lo saque de su lugar de incognición, pues en la manifestación el Otro viene hacia mí y es tan fuerte su revelación que me obliga a responder por él: “la revelación pone en evidencia la discontinuidad del sujeto abierto hacia una exterioridad imposible de identificación consigo” (Fernández Hart, 2018, p. 127).

El Otro en la epifanía se muestra como quiere, cuando quiere y no porque alguien más lo irrumpa y lo devele. La epifanía es el acontecimiento impredecible del Otro y no da lugar a la conceptualización, por eso la demanda que hace el Otro es anterior a su aprobación como interiorización hecha por el yo interpelado por el rostro del Otro: “el Rostro expresa una dimensión de altura, es autoridad para el Mismo. Autoridad que nace de la desnudez del Rostro, de su debilidad y vulnerabilidad” (Rodríguez, 2021, p. 530). En esta manifestación, el Otro no es alcanzado por la percepción, por lo que permanece en el misterio y lo que puede hacer el sujeto interpelado es responder sin consideraciones previas.

En este orden de ideas, es de resaltar que la relevancia de la perspectiva filosófica levinasiana radica en la urgencia de superar la vigente tendencia de fabricación de sujetos como objetos que cumplen un determinado fin en la sociedad. Entonces, ¿en qué consiste el diálogo de la filosofía con el pensamiento judío en la propuesta del autor?, ¿qué hay en el pensamiento judío que le haga falta a la filosofía, ¿no será que en el pensamiento judío subyace

una filosofía del ser humano sin que tenga que ser necesariamente una igual a la occidental, por ejemplo, una filosofía de la escucha? Estas preguntas son apenas algunas de las tantas que surgen al encontrarse con la filosofía de Levinas; lo hasta aquí desarrollado se constituye en una primera aproximación de respuesta. Identificar el sustrato prefilosófico presente en el pensamiento de este autor es uno de los propósitos importantes en este ejercicio de análisis. Dicho sustrato es el judaísmo que se ocupa también de responder a la gran pregunta por el ser humano sin pretensión de definiciones exhaustivas porque no le interesa tanto el qué, sino el quién. El quién es alguien concreto de carne y hueso que es vulnerable, que siente, reclama atención, que se aproxima a su condición de finitud y vulnerabilidad, lo que hace que el judaísmo no sea visto simplemente como una religión, sino como una cosmovisión del mundo y el individuo. El mundo como morada de lo humano es la condición de posibilidad para que acontezca; el ser humano es infinitamente responsable y, en la puesta en acto de esa responsabilidad ineludible, se constituye como subjetividad y se realiza como ser:

El judaísmo corresponde a la historia de un pueblo que posee una religión tribal y familiar fundamentada en la Torá, es decir, la “ley” o la “enseñanza” del libro de Dios, esto es, los primeros cinco libros de la Biblia. (Navia, 2017, p. 147)

Metáfora y trascendencia

Para recuperar el hilo argumentativo del judaísmo y la manera como se destaca la figura de Abraham como metáfora del Otro ser humano en la obra de Emmanuel Levinas, se analizará el lugar que ocupa dentro de su pensamiento para responder a las preguntas: ¿en qué sentido Abraham es metáfora del humanismo del Otro?, ¿quién es el Otro? “Para Levinas, el Otro siempre será superior gracias a su sufrimiento y, por ello, no podré capturarlo bajo ningún nombre. Lo único que puedo hacer es estar próximo, asumir mi responsabilidad ante él y sustituirlo” (Paredes, 2019, p. 40).

Como primera aproximación, Abraham expresa la idea de un ser humano que se comprende y constituye su subjetividad en un movimiento hacia afuera, es decir, hacia el exterior, en el que se encuentra el totalmente Otro que ordena

una salida, no para conquistarlo y poseerlo, sino para cumplir su mandato. Una alteridad irreductible que se niega a la posesión: “lo que es absolutamente otro no solo se niega a la posesión, sino que la pone en duda” (Levinas, 1971/2002, p. 62). El padre de los hebreos es expresión del Otro ser humano porque su sí mismo no lo constituye de acuerdo a los cánones establecidos por el pensamiento que da origen a la idea de ser humano representado en el mito de Ulises. De allí que Levinas propusiera la figura de Abraham como contraposición a figura de Ulises.

Para decir el modo como se manifiesta el Otro ser humano en las relaciones intersubjetivas y se constituye la subjetividad en la relación con el Otro, el autor acudió a la metáfora como el lenguaje más próximo para poder acceder sin poseer a esa alteridad que está más allá de los límites del concepto. La *curvatura del espacio intersubjetivo* habla de las relaciones humanas del yo-Otro que son asimétricas porque el Otro está en un nivel de altura distinto al del yo:

Esta excedencia de la verdad sobre el ser y sobre su idea que sugerimos por la metáfora de “curvatura del espacio intersubjetivo”, significa la intención divina de toda verdad. Esta “curvatura del espacio” es, tal vez, la presencia misma de Dios. (Levinas, 1971/2002, p. 295)

Es una relación con el totalmente Otro que desborda la mismidad en la medida en que el yo cumple la responsabilidad ineludible con esa alteridad absolutamente trascendente. Desbordamiento que solamente es decible a través del lenguaje metafórico. En la obra levinasiana la metáfora aparece como una estrategia para forzar al lenguaje a decir aquello que en un primer término no podría ser dicho:

La metáfora —la vuelta a la ausencia— puede ser considerada como una excelencia que proviene de un orden muy diferente de la receptividad pura. La ausencia hacia la cual conduce la metáfora, no sería otro dato, sino todavía futuro o ya pasado. (Levinas, 1972/2009, p. 21)

Lo que en el lenguaje no se podría decir es lo que está ausente y la metáfora, que es palabra, con su movimiento de ir hacia afuera, lo podría decir sin definirlo como un concepto inmediato de sí mismo. La metáfora hace presente lo ausente sin que ello deba ser una representación: “toda metáfora que el

lenguaje hace posible debe reducirse a los datos que el lenguaje, según se sospecha, deja atrás abusivamente. El sentido figurado debe justificarse por el sentido literal positivo a la intuición” (Levinas, 1972/2009, p. 19).

Esta categoría que ya aparece en el lenguaje griego es tomada por el pensador judío para lograr la ruptura de lo dicho y proponer un decir que trasciende su contenido. La metáfora se trata de una significación capaz de exceder el sentido de lo que se dice, por eso en la obra de Levinas, según Carassai (2015), podría ser analizada como un dispositivo privilegiado para construir su propuesta filosófica, su pensar en Otro. La misma etimología de la palabra indica una transferencia, un traslado de sentido; es decir, el *meta* significa la relación del más acá con el más allá, pero esta trascendencia desborda el contenido del concepto con que se señala. Ese más allá no será nunca una presencia para ser conocida, pues permanece en su trascendencia. El lenguaje que conceptualiza todo lo que está expuesto a la experiencia crea un universo de sentido donde lo que hay no es extraño ni desconocido al sujeto cognoscente, pero le ofrece las posibilidades de desbordar sus muros de contención para ir hacia un decir cuyo contenido no sea del dominio lingüístico mediado por sus significaciones. Estas posibilidades las ofrece la metáfora por cuanto no es un decir que exprese la inmanencia, sino que transporta a otra parte, a un no-lugar donde el objeto de la misma permanece en el misterio que aporta la trascendencia y viene a ser un salto de un término a otro gracias a su analogía:

La definición tradicional de la metáfora como transferencia de sentido por medio de la analogía está fundada, por lo tanto, en la función de símbolo ejercida por una percepción sensible que no es nunca objeto o dato bruto ya que forma parte de un sistema de referencias concebidas a partir de relaciones de semejanza. (Del Mastro, 2012, p. 279)

Este modo de decir ofrece la posibilidad de salir de la experiencia, de lo dado a la razón, y pensar en un más allá de los datos del mundo sin que este pueda ser propiedad del pensamiento. Lo anterior resulta problemático por cuanto el objeto de la metáfora es una comprensión de la trascendencia, del totalmente Otro, traída de la tradición judía al pensamiento filosófico y porque la razón es el horizonte de posibilidad para que el concepto señale su contenido

y la metáfora, como lo concibió Levinas (1971/2002), está más allá de esa esfera de dominio de la razón. Traer significaciones de la tradición judía al lenguaje de la filosofía es un traslado que hizo este autor de manera maravillosa para ensanchar los horizontes del mismo pensar filosófico sin que este venga a menos.

La metáfora permite superar la inmanencia porque es un movimiento hacia la trascendencia, pero no ofrece un retorno para traer lo referido a su dominio. No es Ulises volviendo a Ítaca, por lo tanto, indica una ruptura con la mismidad y una apertura al Otro. Es Abraham atento al Otro y yendo hacia la promesa. Este Otro que está en su trascendencia, en un más allá donde la definición no tiene lugar, por lo cual es inasible, es solo aproximable a través del movimiento que ofrece la metáfora y es solo posible al yo, gracias a ese canal que le abre esta figura. De acuerdo con Carassai (2015), se trata de un desbordamiento verbal de los significados que excede las relaciones con el ser o la comprensión y se pone en la relación ética con el Otro. El primer paso teórico de Levinas es mostrar en qué sentido el lenguaje es el lugar eminente de la metáfora y qué papel tiene en general en su pensamiento.

Como estrategia de reflexión filosófica, la metáfora aparece en la obra levinasiana como consecuencia de la asombrosa exigencia de pensar de otro modo de ser. Para salir de la filosofía del ser y pensar en el *ser-para-Otro* como principio de constitución subjetiva, es necesario un lenguaje disruptivo que rebase la inmanencia de lo dicho y permita un decir responsivo, un decir *heme aquí*. Esta respuesta, que es consecuencia de una escucha atenta del Otro, evita que el yo se consuma en su introspección y permite que se abra a la trascendencia que se anuncia en la epifanía del Otro. Un decir otro sin que la referencia sea el yo. Para Del Mastro (2012) la metáfora es una herramienta filológica en la obra del autor que le permitió afirmar que

la exposición a la fragilidad del rostro bajo la huella del Ausente surge metafóricamente en la concreción sensible e histórico-cultural de las huellas de los extranjeros, las viudas, los huérfanos, tríada bíblica que encarna la figura del pobre y que Levinas expresa también en la figura del judío. (p. 274)

De esta manera, el ser no es pensado como uno, sino como multiplicidad. Antes que la existencia como totalidad omnicomprendiva, son los existentes humanos en sus diferencias y demandas éticas:

El ser se produce como múltiple y como escindido en Mismo y en Otro. Esta es su estructura última. Es sociedad y, por ello, es tiempo. Salimos así de la filosofía del ser parmenídeo. La filosofía misma constituye un momento de este cumplimiento temporal, un discurso que se dirige siempre a otro. (Levinas, 1971/2002, p. 278)

A partir de este desafío, de pensar en Otro sin que sea reducido a una categoría ontológica, se puede inferir la trascendencia más allá de las categorías del ser y salir de la reducción porque en su filosofía el lenguaje ontológico no es definitivo. El primer ejercicio que corresponde hacer no es la definición, sino la atención. Antes que comprender qué es el Otro, se trata de responder por él. Para Carassai (2015) esta empresa de pensar de *otro modo que ser*, no se trata de elaborar una nueva lengua o nueva gramática que intente eludir la instancia ontológica que domina el lenguaje, sino de, más bien, insistir en una tentativa para sorprender por las espaldas a este inevitable dominio, en el que se permita aflorar el primado de la significación ética.

La metáfora es palabra que lleva al ser más allá de sí mismo, es el Otro que permanece en su trascendencia porque por su extrañeza no hay forma de encajarlo en el sí mismo de la relación. Pero ese Otro no es una abstracción de quien no haya que dar cuenta y a quien no dar cuenta, sino un ser humano de carne y hueso vulnerable que, desencajado de la realidad dominante, demanda atención, cuidado y acogida. En este orden de ideas, el Otro, en la perspectiva de Levinas (1971/2002), es el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero o el judío, seres humanos que sufren, que tienen hambre, que tienen frío y cuya voz suplicante exige ser escuchada y atendida. Ese Otro que se revela sufriente y vulnerable dice *no matarás* y reclama el derecho a existir como todo ser humano. Por lo tanto, pensar en Otro está dirigido a lo concreto y no simplemente a un juego de palabras de gran complejidad por el uso hiperbólico de la metáfora.

Para Levinas (1971/2002) el humano de hoy tiene necesidad de reencontrarse, de saber quién es, de saber su lugar en el mundo, de saber que debe cuidar del Otro como debiera cuidar de sí; no es cuidarse del Otro como si

representara una amenaza, un peligro, sino cuidarlo y comprender que se trata de alguien para con quien se tienen deberes ineludibles. Una de las causas del sinsentido en que ha caído la humanidad, y del que aún no se repone, se expresa en la barbarie, la guerra, los genocidios y las masacres; es por la falta de una perspectiva de lo humano diferente a la que dio origen a la supresión de este aspecto en el Otro. Pero para ello, el ser humano de hoy debe tener el valor de salir de la verdad, como dicho dogmático, que ofrece comodidad y certeza, y ponerse en éxodo hacia nuevos caminos que tengan como punto de referencia el rostro del Otro.

A Ulises, modelo de hombre del mundo griego, se necesita contraponer la figura de Abraham, imagen del hombre que tiene sus raíces en la tradición judía. Abraham es metáfora del hombre que sale de sí, que pone su confianza en el totalmente Otro y que interpreta la vida como un continuo éxodo, mientras que Ulises es la imagen del hombre que se busca a sí mismo, que pone su confianza en sus propias fuerzas. La imagen del héroe griego da seguridad y tranquilidad, pues, incluso en medio de los riesgos y las dificultades, este sabe a dónde va, más allá de las columnas de Hércules, de todas las sirenas, sabe que al final hay una patria, Ítaca, que lo acoge, una esposa, Penélope, que lo espera, un perro, Argos, que lo reconoce. Todo es más soportable si se sabe a dónde se dirige. Esta mismidad que representa no tiene otro fin que ella misma:

La aventura, fama, valor e incluso heroísmo de Ulises no son más que momentos de un yo que se funda a sí mismo, que se identifica, que adquiere mismidad. El yo, lo Mismo, busca comprenderse y conocerse, aún en el espejo del Otro; el recorrido que hace el Mismo hacia el Otro no es por el Otro, sino por sí Mismo, para oponerse al Otro, y en esa oposición, reconocer su poder, sus alcances, su conformación. (Medina, 2017, p. 10)

La visión de ser humano, a partir de la figura del patriarca, no es omnipotente ni autosuficiente, pues la constitución de su *ipseidad* depende de la escucha y la respuesta al totalmente Otro. Lo único que puede el individuo es atender la orden dada por el Otro porque no es un *ser-para-sí*, sino un *ser-para-Otro*. Este ser para el totalmente Otro es lo que aporta la visión de ser humano que tiene el pensamiento judío. Esta relación con el totalmente Otro pone al individuo en una salida que no da lugar al retorno. Quien gestiona la

existencia del individuo que va hacia donde el Otro le indica es ese mismo que le da sentido a la salida de sí, pero no para irrumpir en esa alteridad, porque el movimiento no es hacia el Otro para hacerlo un alter ego, para incorporarlo en la esfera de dominio del yo, sino que es un movimiento en la dirección que indica el Otro. No es pensar al Otro para hacerlo el *tú-del-yo*, sino pensar en un Otro con quien se tienen deberes ineludibles, pero de quien no se tiene alcance porque permanece en su extrañeza. Pensar al Otro y no en otro es lo que hizo Buber (1943/1949) cuando afirmó: “únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador” (p. 146). Ir hacia el Otro y penetrarlo es como si este Otro fuera un simple fenómeno puesto allí en el horizonte del yo sin ninguna resistencia. Movimiento que no quebranta ninguna soledad porque es para ejercer poder sobre una alteridad cosificada. Se ejerce sobre el Otro una acción de violencia, de cosificación y posesión; es esa acción de violencia en la que el Otro pierde su trascendencia y su humanidad porque es absorbido por el Yo.

El humanismo propuesto por Levinas describe lo humano a partir del Otro para realizar una acción concreta, más allá de la simple especulación; es el ocuparse de su sufrimiento, de su vulnerabilidad, de su hambre. Este ocuparse describe el modo de aproximación y atención al Otro que demanda cuidado y acogida. Quien acoge es el yo que se abre al advenimiento del Otro que en su epifanía revela su fragilidad, su necesidad. El sí mismo realiza su apertura y acogida de un extraño, pero que es humano. La acogida es un acto que no asimila ni niega al Otro como Otro ser humano, sino que ese Otro es el prójimo por quien se debe responder. El prójimo no es ese Otro de quien el yo se debe defender, sino por quien debe responder. El Otro no es presencia que amenaza la mismidad, sino el prójimo a quien se le debe escuchar y responder *heme aquí*: “el Otro nos demanda y es esa demanda la que nos constituye” (Paredes-Oviedo, 2018, p. 143).

El único poder que tiene el yo frente al Otro es el de responder a ese Otro y por él, pues es en el cuidado del Otro que el yo se constituye como ser humano: “entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la no indiferencia de la responsabilidad, significancia de la significación, irreductible a cualquier sistema” (Levinas, 1972/2009, p. 12).

Frente al Otro que demanda atención, el yo se hace débil porque es tan envolvente el mandato que no queda otra alternativa que responder por lo que el Otro revela en su miseria y dolor; en consecuencia, no hay espacio para la indiferencia. La debilidad es para no poder irrumpir en el Otro, para no violentarlo, para no despojarlo de su humanidad y para no tomarlo en posesión, para no dominarlo con poder: “debilidad sin cobardía como el ardor de una compasión” (Levinas, 1972/2009, p. 13). La compasión convertida en fortaleza se mueve sin consideraciones previas para cuidar la vida del Otro que sufre. Esto es compasión, un ocuparse del Otro como si el sufrimiento fuera propio, es un humanismo contrario al tradicional porque se realiza en el *para-Otro*, por lo que expresa pasividad y heteronomía, mientras que el humanismo tradicional defiende un sujeto libre, autónomo, que domina la exterioridad y la posee como algo propio. El sujeto libre y autónomo da sentido y valor a todo lo que está a su alcance.

Por tanto, en el humanismo levinasiano el sujeto que se constituye en su *ser-para-el-Otro* reviste un cariz de vulnerabilidad porque su sí mismo depende de la relación con el Otro, la cual tiene la función de cumplimiento de la responsabilidad ineludible; la autorreferenciación como definición de sí mismo no tiene lugar, por lo que esta relación vence al egoísmo. Respecto a esta idea de vulnerabilidad, Levinas (1972/2009) explicó: “la vulnerabilidad es la obsesión por el otro o la aproximación del otro. (...) Aproximación que no se reduce ni a la representación del otro ni a la conciencia de la proximidad” (p. 124).

Conclusiones

Para Emmanuel Levinas no se trata de pensar al Otro como algo que admite una definición, sino pensar en Otro como para con quien se deben cumplir responsabilidades ineludibles que son anteriores a toda decisión y existen antes que toda libertad. Dicha responsabilidad no niega la libertad, sino que la dota de sentido. La libertad no es un poder ser para sí egoísta e indiferente, sino un poder ser para Otro sensible y compasivo. Por eso, no soy libre para pasar de largo frente al Otro que agoniza, sino para dedicarme a él como la opción fundamental que me permite la libertad. El prójimo es cualquier Otro ser humano por quien se debe responder.

La comprensión del ser humano del pensamiento occidental, amo y señor de toda la existencia, era al atisbo de Levinas, ineficaz para contener la barbarie, los totalitarismos de los que fue víctima en la Segunda Guerra Mundial y por eso buscó, como algo necesario, proponer una idea de ser humano venida de la tradición judía. Un ser humano que se debe a un totalmente Otro y que debe dar cuenta de su responsabilidad infinita por el ser humano, que constituye su subjetividad, ya no en el "yo pienso, luego soy", en el *para-sí*, sino en la escucha atenta del totalmente Otro, en el *para-Otro* y la salida inmediata hacia una exterioridad imprevisible, pero prometida por quien ha provocado la salida.

La idea del totalmente Otro y de la responsabilidad se fundó en la tradición judía y fue traducida por Levinas al *logos* de la filosofía para decir el humanismo del Otro ser humano como contraposición a una idea del humano autorreferencial y excluyente de la diferencia. El Otro ser humano que describió este filósofo tiene como referente fundamental la metáfora de Abraham, que es principio de subjetivación en la tradición judía, pues es maestro de la escucha y de la respuesta inmediata al totalmente Otro a costa de su propio perjuicio porque renuncia a lo que cree tener por un porvenir incierto prometido.

El propósito de Levinas fue describir la constitución de la subjetividad de otro modo que ser, es decir, no ontológica, sino ética. Pero una ética que no sea producto el ejercicio del pensamiento, sino de la epifanía del Otro ser humano que, como alteridad irreductible e incognoscible, demanda ser atendido sin previas consideraciones.

Levinas acude a la metáfora como ese recurso discursivo necesario para describir lo que está más allá de lo posible, lo incontenible, es decir, la epifanía del Otro y la relación con esa alteridad irreductible. La metáfora permite realizar un desgarrón a la esencia e ir a un de otro modo que ser. Desde esa perspectiva, el autor tomó de la tradición judía la figura de Abraham como esa subjetividad humana que se forma en atención al llamado del Otro y que adviene como una subjetividad depuesta de todo egoísmo. Con la figura del patriarca, el filósofo judío describió una subjetividad depuesta de la egolatría, la autosuficiencia y la propone en contraposición a la subjetividad occidental que precisamente reviste esas características que busca superar. Dicha propuesta es formulada para proponer el humanismo del Otro ser humano y evitar con ello que se repitan los hechos de barbarie del siglo XX que el humanismo occidental no fue capaz de evitar y de los que el pueblo judío fue víctima.

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

- Bornapé, A. (2019). Memoria y judaísmo en Emmanuel Levinas. *Enfoques*, 31(1), 69–89. <https://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/revistaenfoques/article/view/865>
- Buber, M. (1949). *¿Qué es el hombre?* (E. Imaz, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1943)
- Carassai, M. (2015). Metafora e trascendenza. Su Levinas [Metáfora y trascendencia. Sobre Levinas]. *Lo sguardo: Rivista di filosofia*, (17), 227-238. http://www.losguardo.net/public/archivio/num17/articoli/2015_17-Marco-Carassai-Metafora-trascendenza-su-Levinas.pdf
- Del Mastro, C. (2012). Filología y fenomenología de la vulnerabilidad: la metáfora en el pensamiento de Emmanuel Levinas. *Lexis*, 36(2), 291–332. <https://doi.org/10.18800/lexis.201202.004>
- Feldmann, M. (2022). Alterity, Alacrity, and Excess: Continental Philosophical Interpretations of the Figure of Abraham According to Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida and Jean-Luc Marion [Alteridad, prontitud y exceso: interpretaciones filosóficas continentales de la figura de Abraham según Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida y Jean-Luc Marion]. *Religions*, 13(15). <https://doi.org/10.3390/rel13050438>
- Fernández Hart, R. (2018). Revelación y religión en Levinas. *Estudios de Filosofía*, (57), 119–137. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n57a06>
- Hilario, G. (2019). The Notions of God by Emmanuel Levinas [Las Ideas de Dios según Emmanuel Levinas]. *Social Science Research Network*. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3467746>
- Janicaud, D. (2015). Giro teológico de la fenomenología francesa (R. Ranz, Trad.). *Ápeiron. Estudios de filosofía*, (3), 287-296 <https://www.apeironestudiosdefilosofia.com/numero3> (Obra original publicada en 2009)

- Levinas, E. (1994). *Cuatro lecturas talmúdicas* (M. García Baró, Trad.). Riopiedras. (Obra original publicada en 1968)
- Levinas, E. (1998). *La huella del Otro* (E. Cohen, S. Rabinovich & M. Motero, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1967)
- Levinas, E. (2001). *Entre Nosotros. Ensayo para pensar en Otro* (J. L. Pardo, Trad.). Pre-textos. (Obra original publicada en 1991)
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (D. Guillot, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 1971)
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (A. Pintor Ramos, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 1978)
- Levinas, E. (2008a). *Difícil libertad: y otros ensayos sobre el judaísmo* (M. Mauer, Trad.). Lilmod. (Obra original publicada en 1963)
- Levinas, E. (2008b). *Nombres propios* (C. Díaz, Trad.). Fundación Emmanuel Mounier. (Obra original publicada en 1976)
- Levinas, E. (2009). *Humanismo del otro hombre* (D. Guillot, Trad.). Siglo Veintiuno. (Obra original publicada en 1972)
- Levinas, E. (2017). *Nuevas lecciones talmúdicas* (J. Medina Delgadillo, Trad.). Sígueme. (Obra original publicada en 1996)
- Losada-Sierra, M. (2019). La ética de Levinas como naturalización del mesianismo judío. *Theologica Xaveriana*, 69(188). <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx69-188.elnmj>
- Malka, S. (2006). *Levinas. La vida y la huella* (A. Sucasas, Trad.). Trotta. (Obra original publicada en 2002)
- Mauer, M. (2009). Entre lo griego y lo judío. Una relectura de la obra levinasiana. *Revista de filosofía y teoría política*, 40, 91–114. <https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn40a04>

- Medina, J. (2017). Cuatro claves antropológicas en *Humanismo del otro hombre* de Emmanuel Levinas. *Veritas (Porto Alegre)*, 62(1), 4–16. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2017.1.16627>
- Navia, M. (2017). Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios. *Estudios de filosofía*, 55, 144–161. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n55a09>
- Paredes Oviedo, D. (2018). La formación desde la perspectiva anárquica de Emmanuel Levinas. *Revista de Investigaciones UCM*, 18(32), 132–145. <https://revistas.ucm.edu.co/index.php/revista/article/view/119/pdf>
- Paredes Oviedo, D. (2019). *Levinas: formación y anarquía*. Aula de humanidades.
- Pintor-Ramos, A. (1992). En las fronteras de la fenomenología: el creacionismo de Levinas. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 19, 177–220. <https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=960&lang=es>
- Rodríguez, F. J. (2021). El diálogo como proximidad en el pensamiento de Emmanuel Levinas. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 48, 529–553. <https://revistas.upsa.es/index.php/cuadernossalmantinos/article/view/316/245>
- Sucasas, A. (1994). Judaísmo y filosofía en el pensamiento de E. Levinas: lectura de un palimpsesto. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 21, 71–104. <https://summa.upsa.es/pdf.vm?id=996&lang=es>
- Urabayen, J. (2004). La crítica de E. Levinas a la filosofía occidental. Abraham frente a Ulises. *Estudios Filosóficos*, 53(153), 313–332. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/957>
- Urabayen, J. (2008). Las huellas del judaísmo en la filosofía de Levinas. En A. A. Martos (Coord.), *Emmanuel Levinas: la filosofía como ética* (pp. 105–126). Publicacions De La Universitat De València.

PERDÓN Y PERSONA HUMANA: UNA REFLEXIÓN SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE ACEPTACIÓN, LIBERACIÓN, PERDÓN Y RECONCILIACIÓN A PARTIR DE SU CARÁCTER INTERPERSONAL^a

Forgiveness and the human person: a reflection on the distinction between acceptance, liberation, forgiveness and reconciliation based on their interpersonal character

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4683>

Recibido: marzo 16 de 2023. Aceptado: mayo 16 de 2023. Publicado: junio 7 de 2023

*Juan David Quiceno Osorio**

^a Este artículo se deriva del proyecto de investigación "The philosophical foundations of the reciprocating self", vinculado al grupo de investigación Antropología y Psicología y financiado por Templeton Foundation 2023-2025 y la Universidad Austral de Buenos Aires, Argentina.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, España. Profesor en la Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú. Coordina el grupo de investigación Antropología y Psicología en la misma universidad. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3668-3830>. Correo electrónico: jdquiceno@ucsp.edu.pe.

Resumen

La cultura contemporánea y el contexto marcado por conflictos en el que residimos actualmente exigen el perdón. Especialmente, porque representa el camino a través del cual el ser humano lucha contra el mal. Sin embargo, el perdón se ha erosionado debido a los malentendidos asociados con su aplicación en la psicología y la vida pública. En este sentido, este artículo busca proporcionar una definición del perdón desde su carácter *interpersonal*. En otras palabras, en este trabajo afirmamos que es en los encuentros cara a cara donde las personas enfrentan el mal, manifiestan su condición de personas y también la esfera de gratuidad a la que responde su realidad más íntima. Así, comenzaremos con la definición común del perdón y examinaremos cada uno de sus elementos constituyentes para presentar una configuración lo más completa posible de su realidad. Esta configuración servirá como un arquetipo para distinguir el perdón de la aceptación de sí, la liberación de sí y la reconciliación. Estas distinciones proponen la idea de que el perdón surge genuinamente de las relaciones interpersonales, allí donde un individuo pide el don de la liberación del mal cometido y otro lo concede libremente.

Palabras clave

Aceptación; Interpersonalidad; Liberación; Perdón; Persona; Reconciliación.

Abstract

Contemporary culture and the conflict-laden context in which we currently reside demand forgiveness. This is particularly vital as it represents the path through which humans combat evil. However, the act of forgiveness has eroded due to the misconceptions associated with its application in psychology and public life. In this regard, this article seeks to provide a definition of forgiveness from his interpersonal character. In other words, this work affirms that it is in face-to-face encounters where persons confront evil, manifest their status as persons, and also the realm of gratuitousness to which their innermost reality responds. Thus, we will begin with the common definition of forgiveness and scrutinize each of its constituent elements to present as comprehensive a portrayal as possible of its reality. This portrayal will serve as an archetype for distinguishing forgiveness from self-acceptance, self-liberation, and reconciliation. These distinctions propose the idea that forgiveness genuinely emerges from interpersonal relationships, where one person asks for the gift of freedom from the committed evil, and another freely grants it.

Keywords

Acceptance; Forgiveness; Interpersonally; Liberation; Person; Reconciliation.

Introducción

Un acto, y a veces una palabra, basta para cambiar cualquier constelación. (Arendt, 2005, p. 218)

El problema del perdón está intrínsecamente ligado al misterio de la existencia humana y a nuestra condición de personas porque, por un lado, el perdón tiene que hacer cuentas con la realidad del mal. Es decir, el ser humano parece el único ser capaz de tomar conciencia del mal y, además, de causarlo intencionalmente. Se trata de una realidad sobre la que hemos reflexionado por siglos, y que sigue y seguirá siendo piedra de tropiezo para cada ser humano concreto. Por eso la reflexión del perdón toca las heridas de la historia y pone en frente una realidad profundamente humana. Por el otro lado, el perdón es un acto en el cual se muestra todo el poder milagroso del discurso, la necesidad de la relación con la alteridad y, en última instancia, la presencia de aquello que lo trasciende. Dada la magnitud casi sin límites del mal, que parece tener lugar “entre los hombres” (Arendt, 2005, p. 225), solo algo más allá del orden humano se muestra con el poder de contenerlo. Por eso, el perdón se ha asociado rápidamente al ámbito religioso. Es decir, al ámbito de la relación del ser humano con lo trascendente.

En referencia a la primera idea expuesta, hay que decir que el mal es una realidad sumamente difícil de comprender, más aún cuando se padece en primera persona. Esa complejidad teórica y práctica impide que cuando se habla del perdón se pueda distinguir fácilmente el plano en que se desarrolla cada una de sus dinámicas.¹ Por eso se evita que, al hacer un discurso teórico sobre el problema del mal y el perdón, se pierda de vista la vida concreta de los seres humanos, pues en ella el mal tiene la capacidad para asfixiar sin piedad y otorgar o pedir perdón puede ser sumamente complicado. Cuando nos arrancan

¹ El pensamiento de Roldán (2004) a este respecto es sumamente iluminador, pues, propone pensar el mal sin que sea la última realidad y, al mismo tiempo, dándole carácter de herida en la existencia humana: “La idea de que hay un mal originario o de que el mismo Dios es causa del pecado, ‘es un camino imposible, un camino de huida, un callejón sin salida’. Implica, claro está, al convertir al mal en una positividad, en un absoluto, negarle su carácter de herida, de injusticia, de falta y, por lo tanto, su terribilidad; implica también la anulación de toda posibilidad de protesta y de lucha. En otras palabras, si el mal es inevitable y trágico, se convierte en algo ‘inocuo en el fondo’. Tragedia e inocuidad son categorías que se convierten con respecto al mal. El mal sólo es realmente doloroso e injusto si no es la última realidad” (p. 509).

a alguien usando violencia, padecemos una enfermedad o un dolor crónico por un error ajeno, ofenden nuestra dignidad o nos agravian públicamente, no parece tan sencillo distinguir entre lo que es fruto de las consecuencias del uso de nuestra libertad, de la libertad de los otros, del destino, las circunstancias o el principio responsable que se invoque.

Tampoco es simple distinguir el mal objetivo que causamos o nos causan de la experiencia subjetiva que desencadena. No todos experimentan los mismos males con igual intensidad. Perder un bien materialpreciado por la razón que sea puede ser un mal que causa dolor. Sin embargo, para quien tiene otros bienes parecidos puede ser un mal menor, mientras para quien tiene ese solo bien, la pérdida puede resultar una verdadera catástrofe. El asunto no es cuantitativo, sino que el mal se experimenta con mayor o menor intensidad según la propia realidad, contexto y forma de interpretarlo. Asumiendo esto como un hecho, bien se puede decir que vivimos en un contexto débil frente al mal y por eso con menos capacidad para perdonar. Vivimos en un tiempo que ha abusado y desgastado su capacidad de dar y pedir perdón.

No obstante, el aspecto existencial del perdón y del mal no puede hacernos perder de vista que su realidad reclama un grado de definición. Sin contorno, sin límite, el mal no se puede comprender y se le deja campo libre para que siga operando y alterando el entramado de las relaciones humanas. Pedir perdón y perdonar proponen, en ese sentido, un proceso de delimitación que hace a la persona capaz de reconocer el mal sufrido,² de reconocerse y reconocer al otro en tanto personas, reconocer la experiencia del mal y la forma de afrontarla, aceptarla, enmendarla e integrarla en la propia trama de vida.

Esta necesidad de contorno es fruto del poder milagroso del discurso. El perdón como acto de discurso manifiesta la capacidad de circunscribir el mal causado e, incluso, de evaporarlo. El perdón, por ello, es un acto propiamente personal y nace de la gratuidad del orden interpersonal, de la conciencia moral y de la potencia de la libertad. Es claro que las consecuencias del mal son irrevocables. Algunos casos son más representativos en este aspecto. La vida, por

² Jankélévitch (1987) basa en este hecho que el holocausto no pueda ser perdonado. Es decir, que lo que sucedió en los campos de concentración no se puede nominar, no se puede definir, porque escapa a toda lógica humana (p. 21).

ejemplo. Una vez que hemos perdido un familiar por causa de la violencia, no hay posibilidad alguna de que la justicia satisfaga el desequilibrio y el dolor que causa la muerte. Sin embargo, el perdón pone un límite al mal, lo convierte en algo objetivo, y redimensiona la experiencia personal. Por eso, el ser humano inicia *un proceso* (Crespo, 2016, p. 69) a través del que se va liberando de los sentimientos asociados a la actuación y padecimiento del mal (Cázares-Blanco, 2020, p. 50), es decir, la vergüenza, la culpa, la rabia, el deseo de venganza, el deseo de olvido, el autoengaño, etc. Con ello, separa al otro de su acción, deja de verlo como el objeto que desencadena su dolor y frustración, y le devuelve el estatus de persona. Lo ve como otro de sí. No como *el que* ha cometido un mal, sino como *a quien* se le puede liberar de él. La mirada personal se reestablece.

Este modo de comprender el perdón pone sobre la mesa el hecho de que se necesita la presencia del otro. Al igual que otros actos propios de la persona, no se puede realizar solo para sí. El perdón reclama la gratuidad de la petición y la gratuidad de la recepción. Sin estas disposiciones, no aparece propiamente, sino que lo hacen distintas formas de justificación, ahogo del sentimiento de culpa o mera compasión. El perdón es un acto interpersonal.

Serán estos aspectos los primeros que analizaremos. Es decir, por un lado, la relación entre persona, acto y perdón y, por otro, el aspecto relacional del perdón que manifiesta al ser humano como éticamente responsable frente a los otros y frente a Dios. De esta manera puede emerger lo que denominamos el sentido propio del perdón. Con ello podremos distinguirlo de la aceptación del mal cometido, del ejercicio de liberación del resentimiento o de la culpa y también de la reconciliación. El perdón no supone restaurar un orden previo, supone un nuevo inicio. En ese sentido, perdonar no significa que “todo vuelve a ser como antes”. En el perdón hay algo de memoria, en tanto se libera el mal pasado, y algo de promesa, en tanto se propone actuar de otro modo. Veremos así en qué modo es un acto que cuenta con el tiempo y que supone un contacto con las discontinuidades fenomenológicas temporales que evocan la nostalgia de lo eterno.³

³ En ese sentido, como Ricoeur (2013) interpreta la lectura de las memorias agustinianas, “la *distentio animi* ya no significa solo la ‘solución’ de las aporías de la medida del tiempo; expresa también el desgarramiento del alma privado de la estabilidad del eterno presente” (p. 75).

Persona y acción

Dado que la reflexión del perdón ha asumido una equivocidad debido a la diversidad de perspectivas con las que se ha abordado, consideramos que sería pertinente partir de una definición común del perdón para presentar sus elementos a la par que delimitamos su realidad más propia. En ese sentido, el diccionario es un aliado perfecto. La RAE en sus dos acepciones iniciales indica que el perdón es “acción de perdonar” y “remisión de la pena merecida, de la ofensa recibida o de alguna deuda u obligación pendiente” (Real Academia Española, s.f., definiciones 1-2). Estas definiciones arrojan algunos aspectos fundamentales sobre la naturaleza del perdón que podemos escrutar cuidadosamente.

En primer lugar, se define el perdón como una acción, lo que marca su tipo de realidad. La acción es propia de los seres humanos en cuanto implica algunos de sus atributos personales en sentido clásico: la conciencia y la libertad.⁴ Los animales actúan sobre el mundo, lo usan según sus necesidades e incluso, pueden llegar a utilizar algunos materiales como herramientas para alcanzar sus propios fines. El ser humano, además de este tipo de actividad que normalmente llamamos *técnica*, puede también transformar el mundo que lo rodea (*tecnología*) y realizar actos que solo competen a su realidad de ser humano (*moralidad, cultura, religión*). Así, por un lado, puede realizar obras con la materia a disposición que asumen una forma específica y determinada. En este tipo de acción que hoy denominamos *tecnología* se fabrica *algo*, se pone en el mundo y los seres humanos se hacen responsables en forma directa por él, aunque pueda ser usado o interpretado en diversos modos en tanto adquiere una cierta autonomía frente a su fabricante. Por el otro lado, los actos humanos implican la realidad entre las personas. Por eso, los reconocemos como morales, culturales o religiosos. Es decir, causan *algo* bueno o malo en los otros o en mí en tanto seres personales que puede desencadenar múltiples consecuencias o puede perdurar entre los hombres de múltiples maneras, por ejemplo, en forma de herida, dolor, memoria, arte, historia, piedad, liturgia, etc.

⁴ De hecho, esto marca la diferencia entre pedir perdón y disculparse. En el segundo caso, dado que se causa un mal de forma involuntaria, no se exige el perdón en tanto la intención del acto no tiene como fin el dañar al otro, sino que este surge como un accidente. Se puede leer al respecto Lopes (2021, p. 462).

Dado que tanto lo moral, cultural y religioso como lo técnico y lo tecnológico son formas de manifestación humana,⁵ todo lo que hace el ser humano se puede llamar *acción*, aunque su calificación pueda especificar el modo de realización y las consecuencias que se desencadenan. En el caso de la técnica y la tecnología, aparentemente más visibles, en el primer caso, más perdurables, pero supuestamente más invisibles.

Además de este carácter de exposición de la persona a través de su ser causa de *algo* en el mundo que desencadena una serie de consecuencias en grados visibles e invisibles, la acción exige, en segundo lugar, la presencia de otras personas. Es más, sin personas no hay acción. La acción es un *producto* propiamente personal. Así también piensa Arendt (2005) cuando dice que

la acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar. La acción y el discurso necesitan la presencia de otros no menos que la fabricación requiere de la presencia de la naturaleza para su material y de un mundo en el que colocar el producto aislado. (p. 216)

Según Arendt, las acciones son propiamente lo que manifiesta la posición del ser humano en el mundo, nunca aislado, sino puesto siempre en trama, en un mundo configurado y, en nuestros términos, en comunidad. Hay que agregar a esto que incluso si estas acciones fueran realizadas en forma aislada, donde nadie ve, no dejan de manifestar la exigencia de la presencia de los otros. En tal caso, la presencia es inmanente y necesita una explicación ontológica de carácter ulterior que no abordaremos en este estudio.

En tercer lugar, aunque esto queda un poco velado en la definición que hemos asumido como hoja de ruta, el perdón es una acción de tipo discursiva. Se perdona con la palabra. La expresión *te perdono* tiene la fuerza para causar un evento que, en este caso, reconocemos como remisión de la pena, ofensa, deuda u obligación adquirida. El perdón, como acción discursiva, es *performativo*, como diría Austin (1962), lo que significa que causa o realiza lo que dice (pp. 6-7). Es también *pragmático*, como mencionaría Searle

⁵ Por eso, ningún otro ser vivo puede perdonar. Tampoco una máquina o una inteligencia artificial. De hecho, si se le pregunta a la hoy famosa inteligencia artificial de Chat GPT si puede perdonar, está programada para responder que es una prerrogativa propiamente humana.

(1969), ya que compromete intencionalmente al agente (p. 30). Además, es *hermenéutico*,⁶ en línea con las ideas de Ricoeur (2000), ya que revela la concepción del sí mismo en lo dicho. Asimismo, se puede entender como una experiencia *personal*, siguiendo la perspectiva de Wojtyla (2011), en cuanto expone el poder que es propio solo de los seres humanos y los muestra como personas (pp. 41-42). Además, cabe agregar que el perdón es *interpersonal*, ya que se realiza a partir de la diferencia personal y tiene el poder de unir y distinguir de manera máxima a las personas.

En esta medida, la dimensión discursiva del perdón muestra uno de sus aspectos esenciales: su eficiencia performativa depende de la relación. El perdón solo existe cuando pone frente a frente a dos personas. Una que, confesando su mal, pide perdón, y otra que perdona; una que ha sido ofendida y otra que ha ofendido; una que libera y otra que es liberada del mal realizado. La acción discursiva que remite, satisface o libera de una ofensa, obligación o deuda es eficiente y eficaz porque un ser humano libre y consciente pide perdón por la espontaneidad de su corazón, y porque otro ser humano libre y consciente acepta entregar el don de la libertad sobre el mal cometido a pesar de que eso suponga un grado de injusticia.

Al llegar a este punto de la argumentación, nos sentimos conducidos a preguntarnos naturalmente de dónde surge la eficiencia del perdón. Aunque aquí ya abandonamos la definición de la RAE, debemos dar un paso adelante en reconocer que quizá hay algo que se pierde al remitir la deuda del otro, si bien no siempre en su totalidad. En ese sentido, el perdón, como el acto de liberar al otro del mal cometido tiene, en cuarto lugar, un elemento de dar sin esperar nada a cambio o, en otros términos, de gratuidad. Es más, su potencia parece provenir de la gratuidad. Por eso aparece emparentado con algunos otros actos interpersonales que provienen de ese orden como el amor, la empatía, la hospitalidad, la promesa, etc. En ese sentido, el perdón está más allá del desinterés y de la utilidad, y se diferencia del olvido (dejar pasar), de la justificación (proponerse razones para no romper la relación con el otro por

⁶ Por ejemplo, causar el mal al otro porta una interpretación de su realidad y, por tanto, de la mía, ya que ostentamos la misma condición. “En el acto de infligir un mal se esconde un mensaje. La persona que inflige un mal le dice con su acto a la víctima que ésta [sic] ‘no es importante’, que no merece ser tratada mejor” (Crespo, 2016, p. 90).

simpatía), de mitigar las emociones negativas (liberación interior) o del deseo de venganza (deseo de pagar con la misma moneda o dañar al otro para satisfacer la propia ira u odio). El perdón es un ejercicio de magnanimidad máxima, interna y externa. No excusa del enfrentamiento con el otro cara a cara, de pedir el perdón, y supone una disposición de desprendimiento que hace posible que al decir *te perdono* el mal sea arrancado desde su raíz. Aquí el perdón encuentra su parentela con la nobleza misma del ser humano, con su bondad original y su capacidad para hacer el bien por encima del mal. Si bien el perdón se pide (es condicionado y, en ese sentido, propone un vínculo casi ineludible cuando el perdón es honesto), esa petición surge de la gratuidad. En ese sentido, sin esa nobleza que aparece como constitutiva de la existencia,⁷ no habría posibilidad alguna de que el ser humano pueda perdonar a alguien. Por eso, su conexión con lo que lo precede. No se adquiere el poder de perdonar, como no se adquiere el ser persona (Serretti, 2008, pp. 93-100), sino que se tiene por constitución, porque se ha recibido y porque cada acto personal manifiesta el origen del cual se proviene.

La gratuidad del perdón es en el fondo una manera de liberar, de decidir dejar ir gratis lo que el otro ha tomado sin nuestro permiso. Así, aparece en quinto lugar, que el perdón remite, salda, extingue una falta, un vacío, una deuda contraída por el mal cometido. Aunque esta remisión causa una liberación en dos direcciones. Tanto en el que lo ofrece como en el que lo recibe. El fruto del perdón, por ello, permite que se puedan emprender nuevos cursos de acción (Arendt, 2005, p. 265). Sin embargo, habrá que preguntarnos a qué tipo de liberación nos referimos y si en ella está incluida la posibilidad de separar a la persona de sus actos. ¿Se juzgan los actos y no la persona? O como se dice coloquialmente, ¿se perdona al pecador y no el pecado?

Estas preguntas, que surgen de dilemas éticos de la experiencia común, parecen indicar los dos órdenes en los que se juega el problema del perdón. Nuestra idea es que la *interpersonalidad* del perdón es la clave de interpretación de esta cuestión. Como decíamos, el perdón es un acto que, al manifestar

⁷ Ricoeur (2000) piensa que, dado que el perdón existe y surge de la posibilidad de perdonar lo imperdonable, entonces, siendo la persona su origen, la fuente de ese poder manifiesto, tiene una altura que trasciende la profundidad de la falta. En palabras del autor, “el origen, sin duda, es sólo una persona, en el sentido de que es fuente de personalización. Pero, el principio, recuerda Stanilas Breton, no es nada de lo que procede de él” (p. 595).

la esencia relacional de la persona, tiene la capacidad para unir y distinguir simultáneamente. Se perdona a la persona como responsable de *algo* y, al hacer eficiente este poder humano, se indica que la dignidad humana está por encima de la maldad de sus actos. En ese sentido, se mantiene la unidad dinámica de la persona con sus actos —pues la persona no puede existir sin su naturaleza y la perfección de la naturaleza es la perfección de la persona— pero se manifiesta la trascendencia de la persona sobre cualquier objetivación natural u operativa. Con ello, además, se corrobora el hecho de que el perdonar se erige sobre un juicio inicialmente objetivo y verdadero que permite vislumbrar la naturaleza humana en su contexto y notar que, a pesar de ello, ese juicio es siempre imperfecto e insuficiente en referencia al ser de la persona.⁸ En consecuencia, cuando se habla de desligar a la persona de sus actos, se refiere estrictamente al hecho de que quien perdona y quienes son perdonados recuperan la *dynamis* para emprender actos nuevos sin estar atascados en el pasado, pero el acto y ciertas consecuencias seguirán siendo parte de su historia. Por eso se suele decir que, en el perdón, *grosso modo*, se desliga al agente de su acto o, en otras palabras, “se perdona al culpable, dejando presente lo imperdonable del acto” (Lythgoe, 2008, p. 45).⁹ El fruto de esta acción es el crecimiento de la libertad. Se es nuevamente *libre para*. Lo hecho se integra en la trama de los agentes y pacientes implicados, en su identidad, pero ahora es posible que deje de ser un peso que impida que la existencia humana continúe el movimiento hacia su finalidad.

La libertad que propone el perdón no siempre ocurre de inmediato, sino que en buena parte de las circunstancias de la vida supone, además, un *trabajo de duelo*. Se debe dejar ir para poder aceptar e integrar el pasado con dignidad.¹⁰ De otro modo, el ser humano se hace esclavo de sus actos e incapaz

⁸ El análisis de la *interpersonalidad* del perdón sale al paso al problema de la agencia a través de la noción de responsabilidad. Esta forma de ver el problema se opone directamente al nihilismo que aboga por el relativismo moral y, especialmente, al empirismo detrás de las posturas utilitaristas y las ficciones científicas contemporáneas que hacen al ser humano un mero flujo de experiencias objetivables.

⁹ Sin duda el perdón propone la idea de imputabilidad, de atribuir un acto a un agente, pero más propiamente nos pone frente a la idea de responsabilidad, de que una persona se haga cargo del daño que ha hecho a otro (Escribar Wicks, 2011, p. 25).

¹⁰ En este punto encuentran espacio los diferentes usos terapéuticos y algunos estudios neuronales que puedan mostrar cómo es el proceso de liberación del sufrimiento padecido y cuáles son los efectos positivos en el ámbito biológico y psicológico de perdonar (Ricciardi et al., 2013). Lo interesante de estos estudios es que muestran cómo el perdón causa bienestar emocional en los involucrados, permite finalizar vínculos destructivos, restaura la confianza en sí mismos, mejora la autoestima e incluso reduce la posibilidad de depresión (López Pell et al., 2008).

de desenvolverse de otra manera. En palabras de Escribar Wicks (2011), “si no contáramos con el perdón liberador, quedaríamos para siempre amarrados a un solo acto, de cuyas consecuencias indefinidamente multiplicadas, jamás podríamos liberarnos” (p. 27). Aunque habría que agregar que, si no contáramos con el poder creativo de la libertad, no podríamos imaginar un futuro distinto. Es decir, “el pasado queda abolido cuando ya no podemos recogerlo activamente o sea proyectarlo, ni para retenerlo, ni para borrarlo” (Begué, 2011, p. 6). En efecto, cuando se queda atrapada en el pasado, parece debilitarse la fuerza innovadora de la persona y, tanto quien comete el daño como quien lo padece, se hace casi incapaz de proyectarse al futuro. Por eso, la consecuencia del perdón se da simultáneamente en el agente y en el paciente. Liberar es, así, el efecto del perdón que es capaz de unir y separar a las personas, sus actos y sus vidas dentro de la historia.

Recapitulando los cinco elementos analizados a partir de la definición común en castellano del perdón, decimos que se trata, entonces, de una acción discursiva, interpersonal y gratuita, que distingue y libera a las personas del mal y las reconstituye en su dignidad. Con estos elementos, en los que se podría profundizar con mucho mayor detalle desde distintas perspectivas complementarias, es posible distinguir el perdón de ciertos usos impropios, hoy comunes, de actos que se le asemejan. En particular dos. En primer lugar, los actos de aceptación y liberación personal que algunos psicólogos se empeñan en llamar *perdón a sí mismo*. En segundo lugar, los actos públicos o legislativos con los que se condonan deudas, se aminoran penas y se busca la paz social que se puede denominar *perdón social*. Se trata de una discusión que filosóficamente ha tenido una enorme importancia en el último siglo a partir de la Segunda Guerra Mundial y de la que emerge la diferencia entre el perdón y la reconciliación.

Aceptar y liberarse

Cuando nos ocurre una desgracia y nos reconocemos como responsables de haber dañado a alguien que queríamos o de haber arruinado nuestras propias posibilidades, resulta coherente preguntarse si no solo es posible

pedir perdón a quien hemos hecho daño, sino a nosotros mismos. Este es, a grandes rasgos, el uso terapéutico de lo que se ha denominado el perdón a sí mismo (Prieto-Ursúa y Echegoyen, 2015, p. 230). Nos sentimos agredidos por nosotros mismos, dañados por nuestros actos o por la falta de voluntad para realizarlos. Esto desata ira, fastidio, rabia contra sí mismo y genera, en buena parte de los casos, dos polos bastante marcados.¹¹ Uno más pasivo y otro más activo. En el primer caso, la persona parece derrotada por la imagen dañada de sí misma, lo que normalmente la hunde en la desidia y la depresión. En el segundo caso, la persona lucha activamente por cubrir el rostro desagradable que ve en sus faltas, lo que normalmente la hace estar ansiosa y con una actitud nerviosa frente a la contrariedad.

Frente a este panorama, la psicología positiva, aun con sus reticencias, encuentra en el perdón un aliado que trae consecuencias positivas a la salud mental (Peterson et al., 2017). En otras palabras, la persona podría “perdonarse a sí misma”, perdonarse por aquellos actos que han traído consecuencias negativas a su vida o a la de las personas que quiere y ha herido. Esto le trae una sensación de bienestar y un estar de acuerdo consigo misma.¹² Se encuentra una sana paz al no estar ni frente a un potencial agresor ni frente a una continua víctima. La persona se libera a sí misma de la culpa, restaura su imagen rota y recupera la libertad frente a sí y a los otros. De esa manera, parece que cambia su comportamiento y reemprende su camino, dejando de lado los lastres que se lo hacían más difícil.

¹¹ Claramente entre estos polos se dan otras actitudes que intentan ocultar el daño o la culpa. Nos referimos a la autojustificación, el olvido, a la indiferencia, la relativización, etc.

¹² Enright (1996) define el perdón a sí mismo (self-forgiveness) como: “a willingness to abandon self-resentment in the face of one’s own acknowledged objective wrong, while fostering compassion, generosity, and love toward oneself [la voluntad de abandonar el resentimiento-a-sí frente al reconocimiento del propio error objetivo, fomentando al mismo tiempo la compasión, generosidad y amor hacia uno mismo]” (p. 116). Frente a esta definición hay que decir que al perdón a sí-mismo no le falta voluntad o decisión, sino la fuerza eficiente de la relación. Por eso, la confusión que presenta Enright, con la enorme bondad y calidad de su trabajo, es en buena parte la de la psicología positiva. Especialmente en tanto convierten nociones fundamentales de la vida humana en instrumentos de bienestar. Al perdón, más allá de que tenga evidentes bondades terapéuticas, lo que no le sobra es incomodidad y frustración. Enright parece consciente de ello cuando intenta hacer una defensa teológica y psicológica de este tipo de acción tratándola de alejar del narcisismo (Kim & Enright 2014, p. 261). Sin embargo, la argumentación nos parece bastante débil, especialmente por un punto que está presente en toda la tradición cristiana a la que hace referencia y en la vida cotidiana del ser humano: ni Dios ni nadie perdona a quien no le pide tal don.

Este modo de abordar el perdón tiene evidentes bondades para la salud psicológica de las personas. Sin embargo, hay que decir que no es perdón en el sentido más estricto. Le faltan aspectos importantísimos para denominarse tal y, sobre todo, genera el riesgo de banalizar el perdón. No porque lo implicado en ese proceso, como reconocer las propias faltas y querer enmendarse sea fácil, sino porque el cara a cara que exige el perdonar, implica una disposición que no todos tienen, desnuda las reales intenciones del corazón y libera al ser humano del egocentrismo que contradice su naturaleza. Así, al autoperdón le falta definir en qué sentido la persona misma podría considerarse simultáneamente agresor y víctima, por un lado, y cómo entra en juego la gratuidad de su realidad por otro.

En el primer caso, la persona se puede considerar de forma predominante víctima o agresor. Sin embargo, cuando se considera víctima, seguramente no lo es de las circunstancias impersonales, sino de sí mismo. La persona se agrede con su desgobierno. Considerarse víctima, que en algunos otros casos está ligado a transferencias de culpabilidad o al dolor que produce el mal padecido, es una forma de manifestar la incapacidad para salir adelante por los propios medios. Se está en estado de víctima cuando la pasividad es máxima, cuando el otro ejerce un poder sobre sí que aminora, daña y del que no es posible defenderse adecuadamente. En ese sentido, al declararse víctima de sí mismo, la persona dice que no puede defenderse adecuadamente de su realidad o más claramente, de sus vicios, pensamientos y emociones. Por eso es importante decir que el *perdón a sí mismo* en este caso es más propiamente *un proceso de reconocimiento de sí que lleva a la aceptación*. La persona empieza a verse nuevamente como es, se reconoce y acepta su realidad; para ello la terapia en tercera persona puede ser sumamente útil. Para poder seguir adelante y recuperar el poder cedido al desgobierno de sí misma, se necesita siempre, como primer paso, reconocer que hay algo que se ha hecho mal y que ello es lo que causa el propio sufrimiento. Afrontar esa debilidad que rompe con la propia imagen es el camino mismo de la *aceptación de sí*.¹³

¹³ Guardini (1960) pone de manifiesto cómo se da esta confrontación: “[No] puedo evadirme de lo malo que hay en mí: malas disposiciones, costumbres consolidadas, culpa acumulada. Debo aceptarlo y hacer frente a ello: así soy... esto he hecho... No con rebeldía; eso no es aceptación: es endurecimiento. Sino en verdad, porque sólo ella lleva más allá del mal: soy así, pero quiero llegar a ser de otro modo” (p. 23).

Cuando, en cambio, la persona se considera agresora de sí, en el fondo se ve con una fuerza que no puede contener. Ejerce violencia sobre sí misma y se castiga justicieramente. La persona es jueza implacable de sus actos y cualquier error o daño le resulta intolerable. Es claro que esta forma de verse a sí misma frente al mal realizado, porta consigo una enorme ira y un deseo de venganza que se encarniza sin tregua sobre la propia persona. Se está en estado de agresor en actividad máxima, el ataque sobre sí parece la mejor manera de defenderse del mal causado y del error que permanece en forma de culpa o dolor moral. Detrás de esto suele haber una imagen rota de sí que se quiere mantener a toda costa. En algunos casos sobrevalorada y, en otros, profundamente aminorada. Quizá, en realidad la persona no se *perdona a sí misma* por esta agresión, sino que propiamente se libera de ella.

Esta liberación se explica mejor con los actos que se hacen para que el daño que otras personas nos han causado —y no han querido o no han podido pedirnos perdón por distintas razones— se vaya. En otras palabras, dado que no se les puede perdonar porque no han pedido esa gracia, la persona toma la decisión de liberarse de su mal para que no le cause más daño. Así, nos liberamos de su dominio y con ello, la ira se troca en compasión. Sería lo mismo que sucede cuando la persona se considera agresora de sí misma. Es decir, lo que realmente ocurre es que la persona decide liberarse de su propio entrapamiento. Esto no es propiamente perdón dado que, al considerarse su propia agresora, la persona pretende evitar a toda costa reconocer su vulnerabilidad. En ese sentido, es importante decir que el perdón a sí mismo en este caso es más bien *un proceso de reconocimiento de sí que lleva a la liberación*. La persona restablece la mirada sobre sí, deja de experimentar su vulnerabilidad como algo intolerable y empieza a reconocer sus debilidades como parte de su vida. Así, aminora su deseo de dominio y su ira se va evaporando, a la par que experimenta nuevamente *libertad sobre sí*.

Estos procesos, que hemos descrito con una aproximación psicológica, nos sirven para mostrar el punto sobre el que insistimos: el perdón es un acto reservado para el cara a cara, no existe el perdón a sí mismo.¹⁴ Lo que la psicología denomina *perdón a sí mismo* son procesos de aceptación y liberación. De esta forma, al perdón a sí mismo le falta la diferencia personal y, como diremos a continuación, esto se expresa en la falta de gratuidad tanto de su donación como de su recepción.¹⁵

El perdón implica, como ya se sabe, la libertad. En el perdón a sí mismo hace falta, no la conciencia del mal, sino la libertad de que el perdón sea rechazado. Puedo no querer pedir perdón y el otro puede rechazar mi pedido. El perdón está sujeto a la impredecibilidad de la libertad humana. Puedo no recibir el perdón y no desligarme del mal cometido, aunque bien podría interiormente liberarme de ello. El perdón se emparenta así a los actos que invocan la gratuidad como su fuente originaria. Esto es lo que parece conducir a Derrida (2015), mientras analiza los textos de Jankélévitch, a afirmar que el perdón solo surge del reconocimiento de que lo hecho es imperdonable (p. 48). Aunque con ello convierta la cuestión del perdón en algo casi prohibitivo y solo apto para algunos hombres de nobleza extraordinaria. Ricoeur (2000) parece del mismo parecer cuando analiza el amor y el perdón a los enemigos que Jesús propone como verdadera manifestación de la identidad cristiana. Quien merece lo mejor del ser humano no es su cercano o su amigo, sino su lejano y enemigo. En el amor a quien no lo merece o no se le debe, se manifiesta el completo

¹⁴ Arendt (2005) y Ricoeur (2000), por otras razones similares, aunque en su núcleo distintas, son de nuestro mismo parecer cuando dicen: “por el hecho de que el mismo quien, revelado en la acción y en el discurso, sigue siendo también el sujeto del perdón es la razón más profunda de por qué nadie puede perdonarse a sí mismo; aquí, al igual que por lo general en la acción y en el discurso, dependemos de los demás, ante quienes aparecemos con una distinción que nosotros somos incapaces de captar. Encerrados en nosotros mismos, nunca podríamos perdonarnos ningún fallo o transgresión debido a que careceríamos de la experiencia de la persona por cuyo amor uno puede perdonar” (Arendt 2005, p. 261). “La hipótesis de un perdón ejercido a sí mismo crea un doble problema. Por una parte, la dualidad de los roles de agresor y de víctima resiste a la interiorización total; solo otro puede perdonar, la víctima. Por otra parte, y esta reserva es decisiva, la diferencia de altura entre el perdón y la confesión de la falta ya no es reconocida en una relación cuya estructura vertical es proyectada sobre una correlación horizontal” (Ricoeur 2000, p. 612).

¹⁵ Crespo (2016) es de nuestro mismo parecer. Además, propone un argumento más que encuentra en von Hildebrand y que pone el acento sobre el objeto del perdón. En palabras del autor, “la clave para el reconocimiento de la incorrección del concepto de ‘perdón a sí mismo’ es, a mi entender, doble. Por un lado, se trata del reconocimiento de que aquí subyace una falsa definición del objeto del perdón. Suele pensarse que éste es el disvalor moral del acto de infligir un mal objetivo. Pero esto no es precisamente ‘lo’ que perdonamos. El objeto del perdón es, más bien, el mal objetivo infligido y no el disvalor moral de la acción. Esto muestra claramente la necesidad de introducir una distinción fundamental entre el disvalor moral del acto de infligir un mal objetivo y el mal objetivo mismo (...) Por otro lado, (...) el supuesto ‘perdón a sí mismo’ pasa por alto el que el perdón apunta a una relación moral entre dos personas” (pp. 38-39).

desinterés de la naturaleza del perdón (pp. 615-616). Solo en la ruptura con la reciprocidad, con el deber o el intercambio mercantil es posible encontrar la naturaleza gratuita del perdón.

Aunque estos pueden ser ámbitos en donde la gratuidad del perdón y la manifestación de la asimetría entre los hombres alcanza un altísimo pico, no es necesario llevar la cuestión hasta ese punto. Tampoco abolir la reciprocidad o su carácter condicionado. Convertir el perdón en algo imposible es algo igual de pernicioso que banalizarlo. No obstante, estos razonamientos sirven para desnudar el hecho de que el perdón solo es posible porque es gratuito, no utilitario ni instrumental ni al bienestar, ni a la paz, ni a la comodidad social ni incluso a que alguien lo pida honestamente.¹⁶ Es decir, podemos pedir perdón y no recibirlo o podemos querer ofrecer el perdón y que no nos sea pedido. Por eso, ni la gratuidad ni la condicionalidad son contradictorias, aunque lo parezcan y supongan una dificultad que solo se resuelve con una adecuada visión de la relación entre lo natural y lo personal. En ese sentido, se trata de dos órdenes compenetrados que, sin embargo, no se extinguen mutuamente. Es decir, el perdón exige ser pedido, pero solo se pide o se entrega libre y gratuitamente. Esto sirve también para aclarar que la gratuidad del perdón surge de nuestro carácter personal. En atención a esto, se podría reconocer que el poder de perdonar no se adquiere ni con el tiempo ni con la pureza de la intención, aunque se pueda crecer en la disposición para ello, sino que es constitutivo de la persona, proviene de su ser experimentado para la comunión. De esa manera, puede dar y recibir perdón, puede no querer darlo y negarlo, incluso si lo *ensucia* esperando furtivamente algo a cambio.

¹⁶ Por un lado, para algunos autores debemos pedir y cumplir ciertas condiciones para poder ser perdonados (aquí se podría decir que la interpersonalidad por la que abogamos sería una de ellas, aunque más que una condición del perdón es la realidad que le permite subsistir). Otros autores, por su parte, arguyen que el perdón es gratuito e incondicionado porque se otorga a quién no lo merece, no lo pide y ni siquiera hay esperanza de que cambie su conducta. Por eso, como diría Jacobi, es como un salto al vacío. Sin embargo, no se necesita abolir ninguna de las dos visiones si se considera por un lado que la gratuidad surge de la libre iniciativa de la persona humana —no del tipo del mal padecido o de las manifestaciones de autenticidad de la petición— sin que ello elimine la necesidad de pedirlo y, en esa medida, sea condicionado. Sin petición no hay posibilidad de gratuidad, pero sin el orden de la gratuidad, el perdón no existiría. Como comenta Cázares Blanco (2020), el problema de las dos visiones del perdón surgiría de intentar conciliar dos convicciones que se consideran contrapuestas, pero que en realidad están mal dispuestas de partida (p. 42). Por un lado, es importante considerar que existen diversos tipos de relaciones de reciprocidad, por otro, el purismo absoluto parece excluir el hecho de que el perdón abre un proceso de purificación y, potencialmente, de reconciliación.

En esta gratuidad se manifiesta el doble orden del perdón y su carácter interpersonal. Por un lado, es algo que el ser humano tiene al alcance de la mano. Por otro, es tan insondable como su ser personal mismo. De aquí que el orden de la gratuidad no destruya la justicia o la reciprocidad, por el contrario, las supone para conducir las a su verdadera finalidad. Por eso no exige la pureza absoluta del corazón, pero tampoco tolera la hipocresía; existe como acción que personaliza. Lleva al ser humano hacia la realización de su ser a pesar de sus imperfecciones. Así, lo asimétrico del perdón aparece como incondicionado (Ivic, 2021, p. 7) sin por ello hacer imposible que los hombres puedan pedirse perdón mutuamente por daños “menores” o por aquellos “injustificables”.¹⁷ Mientras estén frente a frente los seres humanos podrán siempre pedirse perdón y allí aparecerá la verdad de *sí-mismos* confrontada con la mirada del otro; por eso la confesión de los secretos del corazón es liberadora.

Perdón y reconciliación

El perdón tampoco es reconciliación.¹⁸ Son dos acciones ligadas dentro de las dinámicas de las relaciones humanas, pero tienen algunas diferencias fundamentales que deben ser remarcadas por el bien de ciertos procesos interpersonales y sociales que continuamente se viven en la historia de la humanidad. Esto si inicialmente consideramos la reconciliación como una acción pública de restauración de las relaciones originarias. Es decir, si la reconciliación de la guerra o de la separación, por ejemplo, fuese la paz o la unión respectivamente, entonces la reconciliación implicaría, en ese sentido,

¹⁷ Si se nos permite un apunte teológico, los males de la humanidad seguirán siendo innominables, injustificables e, incluso, incomprensibles. Esto es porque el mal tiene una profundidad que solo podemos explicar metafóricamente. Es decir, como humanos debemos saber que el mal todavía tiene posibilidades amplias para ser peor. Lo insondable de este asunto se encuentra en la figura del pecado original. Comer del fruto prohibido es una figura tan ordinaria que por momentos se pierde de vista que lo que está implicado en ello es una ruptura tan radical con la fuente del bien, que el mal tiene la posibilidad de desencadenar todas sus potencias contra el ser humano. En síntesis, todo lo que está allí contenido no se alcanzará a comprender ni con los males más sádicos y crueles. Por eso, el perdón, en el cristianismo, vive del misterio de la encarnación, muerte y resurrección del hijo de Dios.

¹⁸ Como intentan demostrar Esparza y Diez Bosch (2021), en esto radica la confusión que lleva a Arendt, y podemos incluir que también a Jankélévitch, a confundir la imprescriptibilidad de ciertos delitos con la imposibilidad de perdonar. Los autores muestran, además, que la confusión supone que, al convertir el perdón en un acto político, Arendt distorsiona la originalidad del perdón cristiano y lo asocia a algunas formas de liberación de la deuda que ya se presentan en el mundo pre-cristiano (p. 63ss).

un volver a un estado original perdido por causa de una agresión, un daño o un proceso de desavenencias que termina en una ruptura en la que también participan terceros.

Como bien han mostrado varios autores, el perdón no implica necesariamente la restauración de las relaciones originarias (Sandrin, 2014, p. 51ss). Se puede perdonar la infidelidad de una pareja o la deslealtad de un amigo, pero no significa que las relaciones vuelvan a ser como antes. En algunos casos, esto nunca sucede. Por eso el perdón puede instaurar un proceso que tiene como finalidad la reconciliación y esta, a su vez, instaura un proceso de perfeccionamiento de las relaciones humanas. Sin embargo, queda claro que raras cosas comienzan nuevamente de cero. Al menos, no para los seres humanos. Por eso la reconciliación tampoco es una mera restauración de las relaciones originarias, pues en el fondo lo que propone más bien es una recapitulación que marca el nuevo inicio de una vía larga de comunión, que probablemente nunca estará del todo terminada. La reconciliación acentúa el carácter ético, político y teológico de la existencia personal. El mal dejará siempre sus heridas en la historia de los hombres. La acción de la reconciliación no apunta a borrarlas, sino a sanarlas e integrarlas en el camino de las sociedades y de toda la humanidad hacia su finalidad última. El sentido de la reconciliación parece ser que el bien reine entre los hombres por encima del mal causado por las continuas agresiones, lo cual no puede suponer, en ninguna circunstancia, forzar o instrumentalizar el perdón. Es decir, exige procesos distintos que para algunos toman más tiempo, en los que no se puede pretender que todos ganen o pierdan por igual¹⁹ y en los que los seres humanos siguen siendo libres para dar o recibir el perdón. De aquí que la reconciliación conecte con la nobleza esencial de la persona que habíamos mencionado, pero no en cuanto la precede, sino en cuanto la trasciende. El ser humano busca la reconciliación como busca el perfeccionamiento de su ser personal. Cada uno de sus actos en esta dirección manifiesta la finalidad inmanente y trascendente a la que está orientada toda su existencia personal. La reconciliación debe ser gratuita como el perdón. Por eso cuando hay intereses humanos demasiado explícitos, los procesos políticos de reconciliación suelen autodestruirse.

¹⁹ Además, como comentan Dans-Álvarez-de-Sotomayor y Muñiz-Álvarez (2021), no se puede pretender un corte homogéneo para todos. El mal no permite ni que exista una pena o castigo igual para todos, ni tampoco “una receta prefabricada para casos similares” (p. 17).

En esa medida la reconciliación exige, entonces, el perdón, aunque sea solo políticamente representativo, mientras el perdón no exige necesariamente la reconciliación. Esta distinción parece importante para exponer un punto fundamental: las *peticiones públicas de perdón* no son perdón en sentido estricto, aunque sus finalidades coincidan en la reconciliación de los hombres con los hombres y de los hombres con Dios. Es decir, los *actos públicos* proponen el camino de la reconciliación usando ciertas facultades propias de las instituciones para tomar decisiones en favor de un nuevo inicio. En ese proceso, lo normal es que al principio no todos estén de acuerdo. Especialmente porque, tanto para perdonar como para reconciliarse, el agresor debe mostrarse como mínimo confiable, es decir, creíble y capaz de cumplir sus deseos de no causar algún daño de nuevo.²⁰ Sería muy sano que los agresores mostraran arrepentimiento e, incluso, que fueran capaces de renunciar a las ventajas que les concede su posición violenta. Pero esto no siempre sucede, por eso naturalmente los que se consideran víctimas tienden a rechazar este tipo de actos por considerarlos formas de revictimización y promoción de la impunidad. Sin embargo, si alguna de las partes —aunque desafortunadamente suelen ser siempre los que más sufren— no se desprende de sus deseos, las sociedades e instituciones humanas vivirán de la esquizofrenia que supone, por un lado, el resentimiento y la venganza (Gibu Shimabukuro, 2016, p. 10) y, por otro, el deseo intrínseco de comunión humana que experimentamos y conocemos por sentido común (Serretti, 2011, p. 29).

La naturaleza interpersonal del perdón impide que se confunda, entonces, con la reconciliación social que buscan ciertos *actos representativos* en donde “el Estado perdona a nombre de las víctimas” (Muñoz, 2012, p. 317).²¹ Como comenta Ricoeur (2000) haciendo alusión a este tipo de actos: “la paradoja es que las instituciones no tienen conciencia moral y que son sus representantes quienes, hablando en su nombre, les confieren algo así como su nombre propio

²⁰ De hecho, sin un cambio de actitud o comportamiento, parece que no es posible reestablecer las relaciones humanas. Como piensa Enright (1996), “reconciliation requires a behavioral change on the part of the offender when his or her behavior is injurious [la reconciliación exige un cambio por parte del ofensor cuando su comportamiento causa daño]” (p. 109).

²¹ La cita continúa denunciando los problemas éticos detrás de estas opciones políticas: “el estado perdona en nombre de las víctimas sin darles verdaderamente voz en dicho proceso. El problema ético, que dicho procedimiento trae consigo, se hace visible cuando el perdón parece fomentar así la impunidad, legalmente justificada en la soberanía del Estado, o cuando se le confunde con la amnistía, el juicio, el castigo o la reparación” (Muñoz, 2012, p. 317).

y, con éste, una culpabilidad histórica” (p. 611). Además, dicho perdón es falso en tanto se otorga, probablemente, en nombre de personas que las instituciones o los líderes políticos quizá no representen y que “no nos han afligido mal alguno. En ese sentido, hablamos de un falso perdón sin fundamento objetivo” (Cf. Crespo, 2016, p. 86).

Eso no significa que estos *actos representativos* no sean necesarios e importantes para lograr la reconciliación. Al contrario, el proceso de reconciliación los exige en tanto abren un camino en el que, potencialmente, víctimas y agresores pueden aceptarse, liberarse, perdonarse y reconciliarse mutuamente. Este es un proceso que no es solo de las sociedades en guerra o que viven en conflicto, sino de la humanidad misma (Prada y Ruiz, 2021, p. 7). Pero se acepta entrar en un proceso de reconciliación en el que los seres humanos deben ganar su credibilidad con esfuerzo y virtud. Para que haya reconciliación es imperativo que se viva como perdonado, es decir, libre de las ataduras del mal y realizando cotidianamente la promesa de la no agresión. Esto no implica que las cosas volverán a ser como antes, quizá las parejas nunca vuelvan, las amistades nunca se recuperen o las familias no vuelvan a integrarse. Sin embargo, experimentarán la libertad que les permite iniciar un nuevo camino mirando el pasado sanamente para recordar sus yerros como enseñanzas y convirtiendo el futuro en una oportunidad de perfeccionamiento.

Para algunos la distancia entre el perdón y la reconciliación no se suturará en el tiempo; deberán esperar la fuente misma de la unidad que supone un nuevo inicio, pero donde la comunión no tendrá ya brechas.

Conclusión

Hemos intentado mostrar que el perdón es un acto personal. Es posible porque somos personas, y nuestro origen y finalidad están más allá de nuestro poder, pero al mismo tiempo nos constituyen. Esto es otra forma de decir que el perdón existe no porque haya males imperdonables que desafían el corazón humano y lo llevan al desinterés absoluto, sino porque es el orden propio de su

ser persona. El poder del perdón no es algo que el ser humano podría adquirir en el tiempo, precisamente porque manifiesta una trascendencia por sobre lo objetivo de la naturaleza, los juicios humanos y los actos de reciprocidad en cualquiera de sus formas.

El perdón, además, es interpersonal. Es decir, solo existe porque pone a las personas cara a cara, en condiciones de confesar sus acciones y sentir vergüenza por las intenciones secretas de su corazón —aunque no en todos los casos— y a exponerse, a través del discurso, al posible dolor y frustración que causa ser rechazado por la libertad del otro. “El perdón supone enfrentarse realmente al mal” (Martín González & Fuentes, 2012, p. 486). Solo de esa manera es posible que los seres humanos alcancen la libertad que buscan y puedan emprender nuevos cursos de acción, habiendo sanado las heridas de su corazón e intentado reconciliar aquellas de las sociedades humanas.

En este sentido, quisimos establecer la *interpersonalidad* como la llave que permite descubrir el sentido propio del perdón. La *interpersonalidad* del perdón muestra su capacidad para suturar las heridas entre los hombres y para distinguirlos de la objetividad de sus actos y entre sí. Abordamos el perdón de esta manera porque pensamos que se manifiesta su realidad relacional más estricta y se puede distinguir de algunos usos actuales que se dan en psicología y en política. En ambos casos, teniendo positivas y loables intenciones, se corre el riesgo de desnaturalizar su realidad y someternos con ello a la imposibilidad de acabar realmente con el mal. Desde estos dos abordajes, se puede decir que el núcleo interpersonal del perdón se muestra como central y primario frente a un polo más *interior* y otro más *exterior*.

De esa manera, intentamos llevar la argumentación hacia la distinción entre aceptación de sí, liberación del otro, perdón en sentido estricto y reconciliación. Insistimos en que no existe lo que la psicología llama *perdón a sí mismo*, aunque hay en esas ideas elementos que permiten analogías cercanas. Es por eso que, dentro de las dinámicas psíquicas, intentamos mostrar que, según la predominancia de la ruptura interior, el ser humano debe lidiar con sus sufrimientos buscando aceptarlos y aceptarse, o buscando liberarse del castigo que él mismo se inflige.

Por último, expusimos la diferencia entre perdón y reconciliación que nos trasladó al ámbito más público de la discusión. La reconciliación es una noción más amplia que la del perdón. El perdón mira la reconciliación, pero no la exige. La reconciliación, por su parte, introduce una dinámica de unidad que suele trascender las generaciones y el tiempo mismo de los hombres. Por esta razón es como un proceso que, pudiendo partir de un acto público representativo, es en realidad el punto de partida para que el perdón exista honestamente entre los hombres. En consecuencia, más que un volver a las relaciones como estaban antes, lo que hace es proponer un nuevo inicio en el que se pueda alcanzar de forma más perfecta aquello que se rompió en el origen.

Sin duda todo esto mostraría la contracara teológica de este asunto. Un abordaje que supondría otros elementos para considerar el perdón, pero que podrían explicar mejor tanto la altura del perdón —es decir su capacidad para abordar lo imperdonable de la falta— y su capacidad de lidiar con el mal. Ese vínculo teológico quizá pueda dar mejor razón de la singularidad de la capacidad humana de evaporar el mal con tan solo pronunciar un honesto *te perdono*, haciéndolo más personal (Millán-Ghisleri & Ahedo-Ruiz, 2023, p. 78), y liberándolo para buscar la verdad y el bien que trasciende su naturaleza humana. Será ocasión para profundizar en ello en otras investigaciones.

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

- Arendt, H. (2005). *La condición humana* (R. Gil Novales, Trad.). Paidós.
- Austin, J. (1962). *How to do things with words* [Cómo hacer cosas con palabras]. Oxford University Press.
- Begué, M.-F. (2011, 11-12 de agosto). *Identidad y figuras del tiempo* [Conferencia]. Simposio Paul Ricoeur, Buenos Aires, Argentina, Universidad Católica Argentina. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/3975/1/identidad-figuras-tiempo-begue.pdf>
- Cázares-Blanco, R. (2020). Perdón y reciprocidad. Una alternativa al dilema gratuidad-condicionalidad del perdón. *Anuario Filosófico*, 53(1), 37-61. <https://doi.org/10.15581/009.53.1.002>
- Crespo, M. (2016). *El perdón. Una investigación filosófica*. Encuentro.
- Dans-Álvarez-de-Sotomayor, I., & Muñiz-Álvarez, E.-M. (2021). El perdón como forma de aprendizaje. *Estudios sobre Educación*, 40, 9-25. <https://doi.org/10.15581/004.40.9-25>
- Derrida, J. (2015). To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible [Perdonar. Lo Imperdonable y lo Imprescriptible]. En H de Vries & N. Schott (Eds.), *Love and Forgiveness for a More Just World* [Amor y perdón para un mundo más justo] (pp. 144-181). Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/columbia/9780231170222.003.0011>
- Enright, R. D. (1996). Counseling within the forgiveness triad: On forgiving, receiving forgiveness, and self-forgiveness [Consejería en la tríada del perdón: perdonar, recibir perdón y auto-perdón]. *Counseling and Values*, 40(2), 107-126. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.1996.tb00844.x>
- Escríbar Wicks, A. (2011). Liberados por el perdón, pero atados por la promesa. *Cuadernos Judaicos*, (28), 20-30. <https://cuadernosjudaicos.uchile.cl/index.php/CJ/article/view/23089>

- Esparza, D., & Diez Bosch, M. (2021). Perdón y vida pública: Hannah Arendt y la *sungnome* griega. *Daimon*, (83), 57–69. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.362991>
- Gibu Shimabukuro, R. (2016). Sobre el resentimiento y el perdón. *Open Insight*, 7(12), 9–29. <http://openinsight.com.mx/index.php/open/article/view/174>
- Guardini, R. (1960). *La aceptación de sí mismo. Las edades de la vida*. Parroquial de clavería.
- Ivic, S. (2021). Jacques Derrida's philosophy of forgiveness [La filosofía del perdón de Jacques Derrida]. *Filosofía Unisinos*, 22(2), 1–9. <https://doi.org/10.4013/fsu.2021.222.01>
- Jankélévitch, V. (1987). *Perdonare? [¿Perdonar?]*. La Giuntina.
- Kim, J. J., & Enright, R. D. (2014). A theological and psychological defense of self-forgiveness: Implications for counseling [Una defensa teológica y psicológica del auto-perdón: implicaciones para la Consejería]. *Journal of Psychology and Theology*, 42(3), 260–268. <https://doi.org/10.1177/009164711404200303>
- Lopes, E. (2021). El Perdón en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 16, 455–473. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.455>
- López Pell, A. F., Kasanzew, A., & Fernández, M. S. (2008). Los efectos psicoterapéuticos de estimular la connotación positiva en el incremento del perdón. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 26(2), 211–226. <https://revistas.urosario.edu.co/index.php/apl/article/view/63>
- Lythgoe, E. (2008). El desarrollo del concepto de testimonio en Paul Ricoeur. *Eidos*, 9, 32–56.

- Martín González, M del R., & Fuentes, J. L. (2012). Los límites de las modas educativas y la condición humana. Un hueco para la educación de las grandes experiencias: el perdón. *Revista Española de pedagogía*, LXX(253), 479–494. <https://revistadepedagogia.org/wp-content/uploads/2012/09/253-05.pdf>
- Millán-Ghisleri, E., & Ahedo-Ruiz, J. (2023). Perspectiva antropológica del perdón desde Hannah Arendt y Leonardo Polo. *Sophia. Colección de Filosofía de la Educación*, (34), 65–86. <https://doi.org/10.17163/soph.n34.2023.02>
- Muñoz, S. (2012). La dimensión ético-existencial del perdón como correctivo de las políticas del perdón. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, (13), 316–324. <https://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/257066>
- Peterson, S. J., Van Tongeren, D. R., Womack, S. D., Hook, J. N., Davis, D. E., & Griffin, B. J. (2017). The benefits of self-forgiveness on mental health: Evidence from correlational and experimental research [Los beneficios del auto-perdón en la salud mental: datos procedentes de investigaciones correlacionales y experimentales]. *Journal of Positive Psychology*, 12(2), 159–168. <https://doi.org/10.1080/17439760.2016.1163407>
- Prada, M. A., & Ruiz, A. (2021). El esquivo perdón. *Praxis & Saber*, 12(30), e12682. <https://doi.org/10.19053/22160159.v12.n30.2021.12682>
- Prieto-Ursúa, M., & Echegoyen, I. (2015). ¿Perdón a uno mismo, autoaceptación o restauración intrapersonal? Cuestiones abiertas en psicología del perdón. *Papeles del Psicólogo*, 36(3), 230–237. <https://www.papelesdelpsicologo.es/pdf/2617.pdf>
- Ricciardi, E., Rota, G., Sani, L., Gentili, C., Gaglianese, A., Guazzelli, M., & Pietrini, P. (2013). How the brain heals emotional wounds: The functional neuroanatomy of forgiveness [Cómo el cerebro cura

las heridas emocionales: la neuroanatomía funcional del perdón]. *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, 1–9. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00839>

Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido* (A. Neira, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2013). *Tiempo y Narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico* (A. Neira, Trad.). Siglo XXI.

Roldán, J. P. (2004). Algunas consideraciones sobre J. Pieper y el tema del mal en la problemática filosófica contemporánea. *Sapientia*, 59(216), 507–514. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/12293/1/algunas-consideraciones-pieper-mal.pdf>

Sandrin, L. (2014). *Perdón y reconciliación. La mirada de la psicología*. PPC.

Searle, J. R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* [Actos del discurso. Ensayo de filosofía del lenguaje]. Cambridge University Press.

Serretti, M. (2008). *L'uomo è persona* [El hombre es persona]. Lateran University Press.

Serretti, M. (2011). *Naturaleza de la comunión. Ensayo sobre la relación* (R. Gibu Shimabukuru, Trad.). Universidad Católica San Pablo.

Wojtyla, K. (2011). *Persona y acción* (R. Mora, Trad.). Palabra.

FROM SACRED RITUAL TO THEATRICAL PROTEST: INTERDISCIPLINARY SPECTRUM OF THEATER STUDIES IN INDONESIA^a

Del ritual sagrado a la protesta teatral: el espectro
interdisciplinario de los estudios teatrales en Indonesia

Artículo de revisión

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4644>

Recibido: febrero 3 de 2023. Aceptado: octubre 17 de 2023. Publicado: octubre 25 de 2023

*Dede Pramayoza**

Abstract

This paper approaches the spectrum of theater studies in Indonesia in an interdisciplinary manner, encompassing both descriptive and normative perspectives. From a descriptive standpoint, the spectrum is shaped by

^a This paper originate from two research works: The first is a literature review for the preparation of a doctoral dissertation in the field of intercultural and post-colonial theater studies in Performing Arts and Visual Arts Studies, Postgraduate School, Gadjah Mada University, compiled in 2018; The second is an independent post-doctoral research project submitted to the Institute for Research and Community Service, Indonesia Institute of The Art at Padangpanjang, compiled in 2021.

* Ph.D. in Performing Arts and Visual Arts Studies at Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia. Lecturer of Theatre Arts Department, Faculty of Performing Arts, Indonesia Institute of The Art at Padangpanjang. Director and Researcher of Center for New Dramaturgy and Design (CoNDaD), Indonesia Institute of The Art at Padangpanjang, West Sumatra, Indonesia. Email: dedepramayoza.riset@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9935-3583>.

various ways of attributing meaning to theater as an entity. In a normative approach, various disciplines offer perspectives that contribute to creating a spectrum of meaning for theater in relation to the life of Indonesian society. Through a literature review, the research identifies at least three approaches to constructing theater studies in Indonesia: synchronic, diachronic and, combined. These three approaches are drawn from disciplines outside of theater, such as historical, anthropological, and sociological studies. Based on this perspectives, theater studies in Indonesia has moved from viewing theater in its meaning as a form of sacred ritual in the past to theater as symbolic capital today. These interdisciplinary perspective has an influence on the meaning of theater in theater studies itself as a discipline. Theater in Indonesia as a subject of study, therefore, is not only understood as an art that originates from dramatic works, but is more broadly understood as all forms of art that are centered on human action displayed in live performances, including sacred rituals, cultural performances, and theatrical protests.

Keywords

Cultural performance; Indonesia; Sacred ritual; Theater studies; Theater; Theatrical protest.

Resumen

Este artículo aborda de manera interdisciplinaria el espectro de los estudios teatrales en Indonesia, tanto descriptiva como normativamente. Desde una perspectiva descriptiva, el espectro se configura debido a las diversas formas de atribuir significado al teatro como entidad. Desde un enfoque normativo, varias disciplinas aportan perspectivas que contribuyen a crear un espectro de significados del teatro en relación con la vida de la sociedad indonesia. A través de una revisión de la literatura, la investigación identifica al menos tres enfoques para construir estudios teatrales en Indonesia: sincrónico, diacrónico y combinado. Estos tres enfoques provienen de disciplinas ajenas al teatro, como lo son los estudios históricos, antropológicos y sociológicos. Gracias a esta perspectiva interdisciplinaria, los estudios teatrales en Indonesia han pasado de considerar el teatro en su significado como una forma de ritual sagrado en el pasado al teatro como capital simbólico en la actualidad. Esta perspectiva interdisciplinaria ejerce una influencia significativa en la conceptualización del teatro dentro del ámbito de los estudios teatrales como disciplina. Por lo tanto, el teatro en Indonesia como tema de estudio no solo se entiende como un arte que se origina a partir de obras dramáticas, sino que se entiende más ampliamente como todas las formas de arte que se centran en la acción humana y se muestran en representaciones en vivo, incluidos rituales sagrados, representaciones culturales y protestas teatrales.

Palabras clave

Estudios teatrales; Indonesia; Protestas teatrales; Representaciones culturales; Ritual sagrado; Teatro.

Introduction

Since the discipline of theater arts first grew in Indonesia, complex relationships with various other disciplines have also emerged. This relationship, among other things, surfaced in the form of theatrical actors' involvement in discussions and philosophy classes. On the other hand, there are several philosophical thinkers who are actively involved in the world of Indonesian theater, both as discourse instigators and as active actors. The relationship between theater and philosophy, among other things, produces a new meaning of theater as stated by Arifin C. Noer, one of the leading figures in Indonesian modern theater, that theater and drama do not only contain stories, but can also contain theological and metaphysical contemplation (Sutrisno, 2015).

However, the relationship between theater and various other disciplines in the development of its studies in Indonesia is not directly proportional to the development of theater science and studies itself. The various references available about Indonesian theater show that there is still minimal discussion about the world of studies and examination of the meaning of theater practice and the meaning of theater itself as a discipline. Discussions often only end as descriptions of various forms of theater practice in Indonesia, which are rarely followed by in-depth discussions regarding the meaning of theater practice, its possible contribution to the development of theater studies, as well as its reciprocal relationships with various other disciplines.

Putu Wijaya (2006), one of the senior theater artists in Indonesia said that the development of theater creativity in Indonesia was not supported by developments in criticism and documentation (p. 50). This statement also reveals the lack of adequate studies on various developments in theater practice in Indonesia. Consequently, the development of theater in Indonesia appears to be primarily a progression of forms and themes, with less relevance to advancements in the world of knowledge and thought. Furthermore, it seems as if there has been no significant progress in building a theater study that is uniquely Indonesian, let alone an interdisciplinary one.

In fact, in the history of the development of world theater, it has been proven that interaction with other scientific disciplines is an important stimulant for the development of the practice of various different theatrical forms and styles. The development of this practice then became material for the development of theater studies, also in its interaction with other disciplines. Positivist sociology, for example, encourages discussions about the style of realism. Evolutionary biology became the basis for the development of analysis of the style of naturalism, while the philosophy of existentialism after the Second World War sparked discussions about the theater of the absurd.

Reflecting on this fact, it is considered crucial the reading of diverse interdisciplinary theater studies that have been conducted, so that these studies can be used as material for the advancement of theater studies in Indonesia. Based on this reading, developments, changes and even deviations in the meaning and position of theater will be seen. This knowledge will not only be useful for actors and theater audiences in Indonesia, but most importantly, it will also be useful for academics and theater scientists. This interdisciplinary meaning will complement the meaning of theater from within its own discipline, namely dramaturgically, which sees theater as a purely artistic entity (Gusrizal et al., 2021; Harymawan, 1993; Pramayoza et al., 2018).

Method

This study is based on an examination of various writings in the form of books and articles related to theater in Indonesia. This means that this study uses literature study as the main method. Some of the literature studied was written by foreign researchers, while some were written by Indonesian researchers themselves. These two perspectives are deemed necessary to be reviewed together, in order to obtain balance in formulating an assessment of the meaning of theater from time to time in Indonesia as a subject of study. So theater studies in Indonesia are not only able to show the unique symptoms of Indonesia itself, but can also see its connection with various world theater traditions.

References to the history of theater grow first in Indonesia. Thus, methodologically, until the 1960s the terms theater studies and theater history studies were understood as the same thing, because both focused on the study of subjects originating from the past (Balme, 2008; Fischer-Lichte, 2014). Even though at present theater studies in Indonesia is actually not an exclusive field, both in terms of learning and in terms of research, historical studies remains an important part or quite important area of the works of researchers and experts in the field of theater. Studies with other approaches are built on these various historical studies.

Based on that view, there are at least two approaches or paradigms of research on theater in Indonesia that are commonly used so far, namely the synchronic approach and the diachronic approach (Ahimsa-Putra, 2000). The research method of theater history is basically a study with a diachronic approach, which is complementary to the anthropological and sociological approaches to theater which tend to be synchronic. The result is a descriptive discussion of the meaning of theater in Indonesia which produces intra-disciplinary understanding, namely from within knowledge of theater itself, but also normatively, namely the meaning of theater as part of people's lives in Indonesia.

Historical Approach: Sacred Rituals, Modernization Sites, and National Expressions

Historical research basically becomes an important foundation for the growth of theater studies (Balme, 2008). Efforts to grow theater historiography have been carried out by many art historians in Indonesia, at least by looking at three stages of historiography, namely traditional historiography, colonial historiography, and national historiography. Traditional historiography shows that theater and folk dramatic art in the past were sacred ritual, which was then used as a “tool of political legitimacy” by the kings. They use it to connect themselves with supernatural powers, so that they have legitimacy in the eyes

of the people to rule and lead the world (Geertz, 1980; Soedarsono, 1983). Thus, in feudal society in Indonesia, theater served as a tool to display strength and power, deeply rooted in the spiritualism and cosmology of that era.

Theoretically, research on the historiography of traditional theater in Indonesia which yields this kind of understanding is built on studies that see theater in Indonesia as a site that displays different layers of culture, as a consequence of its long history as a nation. The layers of culture that later formed culture broadly and theater in particular in Indonesia included animism from South Yunan, Hindu-Buddhism from India, Islam from the Middle East, and Modernism from the West (Brandon, 2003; Holt, 2000). On the other hand, an important understanding resulting from this kind of study is an attitude of anti-essentialism, which emphasizes the absence of genuine theater in Indonesia, as in other places in the world.

Meanwhile, tracing history with a colonial historiographical approach provides an understanding that the emergence of modern theater cannot be separated from the process of self-identification of colonized peoples to position themselves as part of modern life. In this case, theater is a way of establishing oneself as a modern society, as well as an anti-colonial strategy. This has been seen since the days of Malay Opera from the development of Comedie Stamboel and Opera Dardanella, and even the popularity of the term "drama" in Indonesia (Cohen, 2006, 2013; Hutari, 2009; Van Kerckhoff, 1886).

One of the things that can be revealed from history using the historiographical method is the history of the spirit of the times (*Zeitgeist*) or the views of society at the time (Soemanto, 2001, p. 268). An example is that socially, Indonesian society half a century ago was still bound by the stigma that being a theatrical actor, known as *anak wayang*, was not a good pursuit for women. They were perceived as male-dominated, carrying a moral judgment that associated them with negative impressions. The negative impression attached to the world of stage keeps women from associating more intensely with stage life, more specifically theatre (Yoesoef, 2005).

Meanwhile, colonial historiography also reveals that theater in Indonesia is the result of extensive transculturation, and not merely a form of Dutch colonial influence and interference. This perspective acknowledges the application of hybridization and syncretization concepts in theater, while also it recognizes the indigenous peoples capacity to adopt various styles and forms of theatre, which evoke post-colonial concepts, in which theater is a site of colonial hegemony and its residues are visible years later (Pramayoza & Yuliza, 2023; Thajib, 2010; Varney et al., 2013; Winet, 2010). Even so, it is said that “modern Indonesian theatre until the present has never stepped beyond the shadow of coloniality” (Winet, 2010, p. XV).

Historical research even shows that even with the development of contemporary Indonesian theater today, the process of decolonization is still ongoing, to find a language that is politically capable of being “in-between” (Darwis, 2013; Thajib, 2010). This kind of study also contributes to knowledge about Indonesian Postmodern Theater, namely a form of searching for idioms and theater styles that aims to go beyond modernism in theater, which has even become “a key arena for expressing political dissent under the authoritarian New Order regime” (Bodden, 2010, p. 2).

Apart from being historiographical, an ontological understanding of theater in Indonesia with a historical approach is also developed by the study of theater iconography, a sub-discipline in theater history that focuses on the visual history of performance. Iconography contributes its own understanding, as a counterweight to the history of theater based on written sources (Balme, 2008). Based on research on theater iconography, we get an overview of the performances created by Soekarno, the proclaimer of independence and Indonesia’s first president, who when he was a Dutch prisoner in Beng-kulu, founded a theater group called Toneel Club Monte Carlo. Based on the play script written by Soekarno and several photos of the performance, the style of the performance can be reconstructed, which is close to the socio-drama style (Setiyanto, 2006).

In addition, an understanding of theatre is also obtained from research on drama scripts, which are an important part of theater history (Fischer-Lichte, 2002). Similar studies have been carried out in research on the history of theater in Indonesia, especially from literary circles. Research on play texts provides a broad understanding of the nature of drama as an essay, which describes contemporary thinking, as well as provides an overview of the moral standards prevailing in that era (Sumardjo, 2020). In the early days of the independence movement, theater was not only a way to spread the lingua franca, but also a way to spread the seeds of the struggle for independence, against Dutch colonialism.

Periodization research on Indonesian theater explores changes in the style and genre of theatrical performances that have occurred by looking at certain periods of time. Periodization can also occur within a smaller scope, for example within a province. In Bali, for example, a hybrid drama developed in the mid-1960s called *Dracula* (read: *Drasula*) which stands for drama, magic, and comedy. The writer of fairy tales, named I Made Taro, was one of the famous young comedians at that time (Putra, 2013, p. 173). Meanwhile elsewhere, in the mid-1950s until now, participants in the Makassar art theater have generally seen themselves as part of the national theater community. This is marked by the quality of the drama they create and stage, which they see as one of their contributions to presenting superior aspects of the nation's culture (Bodden, 2013).

There are not many researches on the history of theater in Indonesia that takes a biographical approach. However, some researchers have started to collect travel notes of a group or a theater figure in Indonesia. From such research, some key information is found to understand the creative process of a theater group or figure. Akhudiat, for example, has a tendency to work by incorporating elements he encountered in childhood as instinctive encouragement in his texts (Candra, 2020). This similar approach is also applied to exploring personal concepts, as was done for the concepts of Rendra's *Teater Mini*

Kata (Minimum Word Theatre), Wisran Hadi's *Teater Kata-Kata* (Rhetoric Theater), or Putu Wijaya's *Teater Piktografik* (Pictographic Theater) (Adda, 2019; Mohamad, 2000; Pramayoza, 2020, 2022; Yohanes, 2013; Yudiaryani, 2015).

The search for the history of theater then gave birth to basic concepts in the study of theater in Indonesia. All of these historical approaches provide knowledge about the meaning and position of the Indonesian National Theatre. This search resulted in an understanding that there is an essential difference between Indonesian modern theater and modern Indonesian theatre. Indonesian modern theater is the formation of a new type of theater in society, while modern Indonesian theater is a theater in relation to the emergence of layers of urban society. Modern society in Indonesia did not emerge in the 20th century through Dutch colonial political domination, because long before urban communities had started to grow in Indonesia. So that modern Indonesian theater is a theater that grows when Indonesian society begins to switch to modern life, and at the same time Indonesian modern theater has not yet emerged (Sumardjo, 1999, 2020).

Thus, seen historically, modern Indonesian theater has grown since the mid-19th century, with the emergence of cities known as *bandar*, namely mainly port cities. In this case, what is called *Maleisch tooneel* or "Malay opera" is modern Indonesian theater, namely a new form of entertainment, which was born from the emergence of new settlements in the Dutch East Indies, where the population was plural, consisting of indigenous people, Chinese, and Indo community (European Mestizos) and also from the Middle East. In the meantime modern Indonesian theater has only emerged since the use of the Indonesian language as a lingua franca, which crystallized as a movement to build a national culture, namely since Indonesia's independence. So, theater in Indonesia, from a historical perspective, moves from its meaning as a site for trying out modernization, towards a site for forming a common identity as a nation-state.

Anthropological Approach: Cultural Performances, Local Aesthetics, and Meaningful Experience

An anthropological approach to theater in Indonesia is generally carried out in research on the development of folk theater or traditional theater, although it is also associated with the development of the nation-state and nationalism. A basic understanding of traditional theater is built in several panoramic studies, which describe various forms of traditional theater in Indonesia. One of the key understandings from the study of traditional theater in Indonesia is that it is egalitarian, collective, fluid, and often closely related to local myths and mystical beliefs (Achmad, 2006; Bandem & Murgiyanto, 1996; Nalan, 2006).

This discussion of theater with an anthropological perspective provides its own perspective on various rites, both traditional and modern. From such studies, an understanding is obtained that theater is essentially a rite, which is held in the framework of understanding religiosity, community, identity, and even modernization. The existence of various traditional rites in Indonesia shows the interconnectedness between belief systems and theater. A theatrical performance as a rite is at the same time a social drama, which describes the conditions and layers of society. The concept of the rites even goes a long way, namely in the context of modern Indonesian theatre, where presence in theatrical events is always closely related to the world of experience of the audience, to reassess various values in everyday life (Kayam, 1981; Saini, 1988).

The understanding of theater events as rites also opens important understandings of various social and symbolic aspects of the Indonesian people's theatre. From there, views are obtained about the close relationship between the development of theater, both modern and traditional, and the anthropological social conditions of Indonesian society, both in the 1960s as a result of the guided democratic politics implemented by President Soekarno, and in life during President Suharto's New Order era, as seen in folk theatrical performances of *ludruk* and *ketoprak*, in which the national identity imposed through the language of unity actually triggers resistance symbolically in the form of theatrical expression (Hatley, 1971, 2008b; Hellman, 2003; Peacock, 2005).

Different understandings of the events of theatrical performances arise from an ethnographic-inspired approach. Instead of using theater theories taken from the West and then used in an “eagle eye” manner to look at various phenomena of theater and dramatic art in Indonesia, ethnographic research offers to build a conceptual or theoretical framework about Indonesian theater that is more down-to-earth or more rooted in tradition of Indonesian society. Nevertheless, anthropologists themselves realize that dialogue with Western concepts is impossible to avoid and is actually important (Simatupang, 2013, p. 21).

The later ethnographic method, among other things, proposed cultural hermeneutics, namely how to interpret a theatrical activity as a construction or “woven” of meaning created by humans in their efforts to give meaning to their lives. This type of interpretation is carried out, among other things, on various daily activities which that are in the nature of spectacles, which are seen as dramatic performances or theatrical phenomena, which are carried out by the perpetrators as a symbolic mechanism of struggle between classes, to simultaneously overcome various potential horizontal conflicts (Geertz, 1992).

The study of theater with an ethnographic approach also provides its own understanding that there are many types of activities and community activities that at first glance look similar to theater or drama, basically the people themselves are not seen as an art. That is, these activities are not intended solely for aesthetic purposes or to fulfill the need for beauty, but are carried out for other needs, for example as a form of ceremony or as a form of traditional activity and so on, where the theatrical and dramatic aspects are inseparable from the objective actually from the activity (Nalan, 2006; Simatupang, 2013).

In addition to the concept of “rites”, another crucial concept in theater anthropology is that of “cultural performances”. In these performances, diverse communities believe that what they showcase represents the best of themselves. It serves as a source of pride and a temporary expression of their

distinct societal identity. These performances also act as a means to maintain and practice various cherished values within their community (Murgiyanto, 2015; Simatupang, 2013).

The cultural performance approach to theater practice in Indonesia also offers a perspective to broaden the frame of the categorization of theater, to read various cultural performances and their aesthetics. This perspective is offered as a consequence of an understanding of the placement of others as a subject of study, which in an anthropological perspective should be understood from their own point of view (Simatupang, 2013, p. 94). This kind of discussion builds an understanding that various dramatic or theatrical activities carried out by the community are a form of expression of their pride in their own ethnic culture (Murgiyanto, 2015, p. 28).

An anthropological understanding of theater in Indonesia with this approach, in particular and in depth also limits its studies to certain traditional theater genres. The study is carried out on a type of dramatic performance which is often not identified as theater, which lives in a particular area or ethnic community. Studies using this emic approach, for example, were carried out on *ludruk* in the Madurese community, *lenong* in the Betawi community, *randai* and *sandiwara* in the Minangkabau community, *reyog* in the Ponorogo community, drama gong in the Balinese community (Bouvier, 2002; Kleden-Probonegoro, 1996, 2010; Pauka, 2002; Pramayoza, 2013, 2016; Simatupang, 2019; Yuliadi, 2005).

The result is an understanding of the life and development of ethnic aesthetics, namely the concept of beauty that only applies to one ethnicity, which cannot be generalized and equated arbitrarily with other ethnicities. What is seen as *le'bur* (fun) by the Madurese ethnic community (Bouvier, 2002), is not the same as *ndadi* (to be) for the people of Ponorogo (Simatupang, 2019), or *taraso* (feels) for the Minangkabau people (Pramayoza, 2013). However, these three are the highest aesthetic measurements used by each ethnic group in appreciating a dramatic performance of their own.

However, an anthropological perspective on theater often leads to the development of grounded theory, for example when theatrical and dramatic phenomena can be connected with what is known as myth. At this level, a structuralist view of theater in Indonesia emerged, which, among other things, resulted in an understanding of the parallels between theatrical and dramatic practices from different regions and ethnicities in terms of the substance of myths, which accompanied various rites and then some of them were transformed into play scripts (Abdullah, 2005; Ahimsa-Putra, 2006; Sumardjo, 2006).

However, modern theater in Indonesia is also sometimes looked at with an anthropological gaze, in this case with a biographical ethnographic approach, which results in an understanding of the way of life of individual artists. This approach results in an understanding of the dialectical relationship between a theater figure and his work with individual identity representations. A theatrical work, basically is an expression built through sources of experience and knowledge, which is heavily influenced by cultural processes, namely the interaction between individual artists and the society in which the artist resides (Agnesia, 2016; König, 1997).

Anthropological views on the practice of theater and the dramatic arts then trigger a new approach that leads to the study of performance. From the point of view of performance studies, the issue of “game” emerged which saw theater as part of human tendencies as *Homo Ludens* (Nazar, 2018; Pramayoza, 2009). This newer way of research also pays attention to the audience, a party that has so far been neglected in studies of theater in Indonesia. Thus, theater is no longer seen merely as an artistic entity that belongs to the actors, but also belongs to those who enjoy it, namely the audience. Thus, theater is also discussed from the point of existence and phenomenology (Sahrul, 2011; Simatupang, 2013; Swastika, 2004; Yudiaryani, 2019).

Today, the suggestion to use a “performance-centered approach” is perhaps one of the most appropriate methods to consider for use in theater research. In this way, the search for the meanings, norms, and values of a

theatrical event is fully taken from the phenomenological reality, namely the experience of the performers and the audience *in situ*, at the time and place of the theatrical performance itself. In short, the performance-centered approach provides a significant understanding of “performativity” —in Lono Simatupang (2013, p. 74) is: *pergelaran* (presentation)—, signifying something that is done, not just shown, by a theatrical or dramatic event for actors and spectators, as a new experience (Murgiyanto, 2015; Simatupang, 2013).

Thus, the anthropological approach to theater produces a new understanding based on three things that are interconnected with each other, namely emics, induction, and phenomenology. The meaning of theater is produced based on the actor's point of view or native point of view, which pays attention to the meaning of a language based on what is understood by the speakers of that language, not something determined by outsiders or something that is universal and general. Because of that, of course, knowledge about theatrical phenomena or phenomena of dramatic arts with an anthropological approach to theater must also prioritize the induction process as a way of building knowledge, namely by gathering various information from the field, based on direct phenomenological experience, and then building it into a separate knowledge.

Sociological Approach: Theatrical Protest, New (Media) Literacy, and Symbolic Capital

The sociological approach to theater in Indonesia began to appear in various studies in the late 1990s, through a series of writings that were actually triggered by discussions in literature (Budiman, 1994). From research on play scripts and theater performances using a sociological approach, the concept of social drama or socio-drama emerged. This concept departs from social drama which sees that in everyday life it is like a theatrical performance where people can be different in presenting themselves on the frontstage and backstage (Murgiyanto, 2017; Soemanto, 2001).

The meeting between theater and tyranny and the state is the most widely discussed from a sociological perspective in the study of theater in Indonesia. The transition to the Post-New Order era, or the Reform era, is one of the sociological observations that has paid the most attention to researchers, both in terms of traditional and modern theater (Bain, 2005; Bodden, 2006; Febriansyah, 2009). At this level, the theater is also a form of demonstration, where various protests are voiced, and at the same time, it is a site for independence, which presents a new form and meaning of performance called theatrical protest.

Changes in the political situation, among others with the birth of reform, basically gave rise to various new forms of performances involving the media, which indirectly showed a shift in understanding of the function and structure of theater socially (Hatley, 2008a, 2014). Theater then becomes a site for carrying out various social improvement efforts, including building a shared identity, integration process, and building new social cohesion after the crisis (Bodden, 2006; Hatley, 2009).

Sociological studies on theater in Indonesia also reveal the didactic side of theater as one of its social functions, both teaching in the context of certain communities, as well as for certain ages and groups, for example for street children (Nashir, 2001; Suryatmoko, 2014). One thing that is immediately apparent from this research with the sociology of theater approach is that theater is not only a form of artistic expression, but also a social site that is part of a social movement, even a political movement (Aberle, 2014; Bodden, 2006; Hatley, 2009, 2012).

The sociological approach to theater then triggers a discussion about semiotics, because various forms of socio-political aspirations in theater performances appear in the form of signs. This is consistent with the theoretical explanation that the study of theatrical performance itself in particular only emerged in the 1970s, when a new analytical knife called "theater semiotics" emerged (Fischer-Lichte, 2014). The same thing happened in Indonesia, especially at the beginning of the 21st century, when semiotics

began to be used in the study of theater in Indonesia. Several studies of theater with a semiotic approach began to emerge and see theater performances as a sign system, which contains ideology (Dahana, 2001; Sahid, 2013, 2016).

The current practice of theater in Indonesia shows the introduction of theater with various new media, which inevitably must be approached. The ontological issues of theater are increasingly being questioned, among others by seeing theater as no longer just a performance on stage but also as part of exploring new media possibilities. Theaters are now starting to appear on screens provided by various sites on the internet, or by trying to create their own streaming site. Ontological matters indirectly become discourses that immediately emerge from these various forms of experimental practice (Raditya, 2020).

Sociological review also sees theater in Indonesia as an arena, where there is a battle of artistic tastes or aesthetic dispositions between various generations. The younger generation, using theater as a means of producing knowledge, build new intellectual movements and at the same time become a means of resistance to the domination of the older generation (Birowo, 2018; Swastika, 2014). This understanding is increasingly complex with the presence of various forms of theatrical performances in public spaces, which are intended as a form of demonstration, and at the same time reclaiming space.

Thus, theater is not only seen sociologically as a form of artistic expression, but also as symbolic capital, which is used to win battles in a cultural arena. In short, it can be said that studies with a sociological approach to theater show the importance of context, in which the themes and characters displayed in the performance are symbolically related to the socio-historical conditions of Indonesian society itself (Sahid, 2010; Setyawan et al., 2017; Soemanto, 2001). Thus, the sociological approach to Indonesian theater results in an understanding of the essence of theater as a social instrument, reflecting socio-political conditions at a certain time and place. Furthermore, theater is a social tool that can be used to re-evaluate everyday socio-political relations, which is then useful in building new, better social attitudes.

Conclusion

Based on research on various theater studies that have been demonstrated, it appears that the sources of understanding of theater in Indonesia are at least generated through three approaches, namely history, anthropology, and sociology. Of course, there are also contributions from other approaches, such as philosophy, archeology and communication science, to further gain meaning for theater in Indonesia. Philosophy even makes many contributions to the study of theater in Indonesia, which need to be explained in a special paper. But at least, the three approaches that have been described can complement the understanding of theater in Indonesia, and complement the meaning obtained through the dramaturgical approach, which sees theater in itself as an artistic entity.

Historically, the meaning of theater in Indonesia is an artifact, which holds various traces of the development of Indonesian culture, in which different layers of culture exist, ranging from prehistoric rites to popular entertainment in the post-colonial nation-state. Anthropologically, the meaning of theater in Indonesia is as a rite that becomes a space for creating new experiences, for spreading values and meaning, both in traditional contexts and in modern life. Meanwhile, sociologically, the meaning of theater in Indonesia is a site where various social and political relations are reflected, critically assessed, and rearranged as a form of knowledge production, which can then crystallize as a symbolic capital.

Interaction with several other disciplines has resulted in a better understanding of theater itself in theater studies in Indonesia. Taking into account various findings from studies of other disciplines, theater in Indonesia cannot be understood or interpreted simply as a form of artistic work that originates from a written text or dramatic work. In other words, theater in Indonesia is any form of artistic work that makes human behavior the subject of its spectacle. Meanwhile, theater studies also contribute to other disciplines to develop new understanding. From a sociological perspective, the theater produces an understanding that all everyday human behavior can be seen as

a dramaturgy in itself. Meanwhile, to the historical review, theater contributes an understanding of non-drama sources, namely oral traditions, as materials for the creation of theatrical works. Meanwhile, for anthropology, theater opens up an understanding of the role of various ceremonies as a symbolic theatrical form which is not only intended as a cultural and spiritual means, but is also a form of expression of group or ethnic identity.

Conflict of interest

The author declares that there is no conflict of interest with any institution or association of any kind. Likewise, the Universidad Católica Luis Amigó is not responsible for the handling of copyrights that the authors make in their articles, therefore, the veracity and completeness of quotations and references are the responsibility of the authors.

References

- Abdullah, T. (2005). *Analisis struktural Levi-Strauss terhadap tiga lakon karya Arthur S. Nalan: Kajian transformasi tokoh dalam lakon Rajah Air, Kawin Bedil, dan Sobrat* [Levi-Strauss structural analysis of three plays by Arthur S. Nalan: Study of character transformation in the plays Rajah Air, Kawin Bedil, and Sobrat] [Unpublished doctoral dissertation]. Universitas Gadjah Mada.
- Aberle, T. (2014). *Socially-engaged theatre performances in contemporary Indonesia* [Unpublished doctoral dissertation]. Royal Holloway, University of London. https://pure.royalholloway.ac.uk/ws/portalfiles/portal/22783009/PhD_thesis_Tamara_Aberle.pdf
- Achmad, A. K. (2006). *Mengenal teater tradisional di Indonesia* [Recognize traditional theater in Indonesia]. Dewan Kesenian Jakarta.

- Adda, M. (2019). *Rendra 2.0: Cross-cultural theatre, the actor's work and politics in dictatorial Indonesia*. In P. B. Zarrilli, T. Sasitharan & A. Kapur (Eds.), *Intercultural acting and performance training* (pp. 217–245). Routledge.
- Agnesia, R. S. (2016). *The inter space shuttle journey of a dramatist: A narrative reading of the migration and the aesthetic transformation in the works of Nandang Aradea's modern theater* [Unpublished master thesis]. Indonesia University.
- Ahimsa-Putra, H. S. (2000). *Wacana seni dalam antropologi budaya: Tekstual, kontekstual dan post-modernistis* [Art discourse in cultural anthropology: Textual, contextual and post-modernistic]. In H. S. Ahimsa-Putra (Ed.), *Ketika Orang Jawa Nyeni* [When Javanese people do art] (pp. 399–432). Galang Press.
- Ahimsa-Putra, H. S. (2006). *Strukturalisme Lévi-Strauss: mitos dan karya sastra. Edisi baru*. [Lévi-Strauss structuralism: myth and literature. New edition]. Kepel Press.
- Bain, L. H. (2005). *Performances of the Post-New Order* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Tasmania.
- Balme, C. B. (2008). *The Cambridge introduction to theatre studies*. Cambridge University Press.
- Bandem, I. M., & Murgiyanto, S. (1996). *Teater daerah Indonesia* [Indonesian regional theater]. Penerbit Kanisius; Forum Apresiasi Kebudayaan.
- Birowo, P. (2018). *Teater 'Tanpa-Kata' dan 'Minim-Kata' di kota Padang dekade 90-an dalam tinjauan sosiologi seni* ['No-Words' and 'Minimum-Words' theater in the city of Padang in the 90s in a review of the sociology of art]. *Jurnal Ekspresi Seni*, 16(2), 314–335. <http://dx.doi.org/10.26887/ekse.v16i2.81>

- Bodden, M. (2007). Languages of traumas, bodies and myths: Learning to speak again in post-1998 Indonesian theatre. In M. Leaf (Ed.), *Arts, popular culture and social change in the new Indonesia: seminar proceedings* (pp. 119-151). Institute of Asian Research.
- Bodden, M. (2013). Regional identity and national theatre in South Sulawesi. *Journal of Southeast Asian Studies*, 44(1), 24–48. <https://doi.org/10.1017/S0022463412000604>
- Bodden, M. (2010). *Resistance on the national stage: Modern theatre and politics in late New Order Indonesia*. Ohio University Press.
- Bouvier, H. (2002). *Lébur! seni musik dan pertunjukan dalam masyarakat Madura* [Lebur! music and performing arts in Madurese society]. Forum Jakarta-Paris; Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan; Yayasan Obor Indonesia.
- Brandon, J. R. (2003). *Jejak-jejak seni pertunjukan di Asia Tenggara* [Traces of performing arts in Southeast Asia]. P4ST UPI.
- Budiman, K. (1994). *Wacana sastra dan ideologi* [Literary discourse and ideology]. Pustaka Pelajar.
- Candra, I. A. I. (2020). Akhudiat sebagai penulis naskah drama Indonesia [Akhudiat as an Indonesian play script writer]. *Jurnal Kajian Seni*, 6(02), 185–201. <https://doi.org/10.22146/jksks.53727>
- Cohen, M. I. (2006). *The Komodie Stamboel: Popular theater in Colonial Indonesia, 1891-1903*. Ohio University Press.
- Cohen, M. I. (2013). On the origin of the Komodie Stamboel. Popular culture, colonial society, and the Parsi theatre movement. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 157(2), 313–357. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003811>

- Dahana, R. P. (2001). *Ideologi politik dan teater modern Indonesia* [Political ideology and modern Indonesian theater] (A. Darmanto, Ed.). Indonesia Tera.
- Darwis, T. (2013). Mencari teater modern Indonesia versi Asrul Sani: Penelusuran pascakolonial [Looking for Asrul Sani's version of modern Indonesian theater: A postcolonial investigation]. *Panggung*, 23(2), 136–152. <https://doi.org/10.26742/panggung.v23i2.93>
- Febriansyah, M. (2009). *Performing arts and politics in New Order Indonesia: Compromise and resistance*. Humboldt-University, Department of Southeast Asian Studies.
- Fischer-Lichte, E. (2014). *The Routledge Introduction to Theatre and Performance Studies* (M. Arjomand & R. Mosse, Eds.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203068731>
- Geertz, C. (1980). *Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton University Press.
- Geertz, C. (1992). *Tafsir Kebudayaan* [Cultural Interpretation]. Kanisius.
- Gusrizal, Pramayoza, D., Afrizal, H., Saaduddin, & Suboh, R. (2021). From poetry to performance; a text analysis of *Nostalgia Sebuah Kota* by Iswadi Pratama (a review of post-dramatic dramaturgy). *Gramatika: Jurnal Penelitian Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia*, 7(2), 303–321. <https://doi.org/10.22202/jg.2021.v7i2.5008>
- Harymawan, R. (1993). *Dramaturgi* [Dramaturgy]. Remaja Rosdakarya.
- Hatley, B. (1971). Wayang and Ludruk: Polarities in Java. *The Drama Review: TDR*, 15(2), 88–101. <https://doi.org/10.2307/1144625>
- Hatley, B. (2008a). Indonesian theatre ten years after Reformasi. *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities*, 1(1), 53–72. <https://doi.org/10.14203/jissh.v1i1.4>

- Hatley, B. (2008b). *Javanese performances on an Indonesian stage: Contesting culture, embracing change*. National University of Singapore Press.
- Hatley, B. (2009). Social reconciliation and community integration through theater. In B. Bräuchler (Ed.), *Reconciling Indonesia. Grassroots agency for peace* (pp. 77-98). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203876190>
- Hatley, B. (2012). Performing identity and community in Indonesia in modern times. *ACCESS: Contemporary Issues in Education*, 31(2), 104-114.
- Hatley, B. (2014). Pertunjukan budaya Indonesia pasca Orde Baru [Post-New Order Indonesian cultural performances]. In B. Hatley, G. B. Subanar & Y. Devi Ardhiani (Eds.), *Seni pertunjukan Indonesia pasca Orde Baru [Post-New Order Indonesian Performing Arts]* (pp. 3-24). Penerbit Universitas Sanata Dharma.
- Hellman, J. (2003). *Performing the nation: Cultural politics in New Order Indonesia*. Nordic Institute of Asian Studies.
- Holt, C. (2000). *Melacak jejak perkembangan seni di Indonesia [Tracking the traces of the development of art in Indonesia]*. Arti Line.
- Hutari, F. (2009). *Sandiwara dan perang: Politisasi terhadap sandiwara modern masa Jepang [Theater and war: Politicization of modern theater during the Japanese occupation]*. Penerbit Ombak.
- Kayam, U. (1981). *Seni, tradisi, masyarakat [Art, tradition, society]*. Penerbit Sinar Harapan.
- Kleden–Probonegoro, N. (1996). *Teater Lenong Betawi: Suatu perbandingan diakronik [Lenong Betawi theatre: A diachronic comparison]* (J. Danandjaja, Ed.). Penerbit Yayasan Obor Indonesia.
- Kleden–Probonegoro, N. (2010). Mamanda theatre, the play of Banjar culture. *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia*, 12(1), 162- 180. <https://doi.org/10.17510/wjhi.v12i1.82>

- König, M. (1997). *Theater als Lebensweise — Theater als Ethnologie: Der indonesische regisseur Boedi S. Otong* [Theater as a way of life—theater as ethnology: the Indonesian director Boedi S. Otong]. Narr Francke Attempto.
- Mohamad, G. (2000). Tentang bip-bop mengapa teater mini kata [About bip-bop why mini kata theater]. In E. Hartono (Ed.), *Rendra dan teater modern Indonesia* [Rendra and Indonesia Modern Theatre] (pp. 47–53). Kepel Press.
- Murgiyanto, S. (2015). *Pertunjukan budaya dan akal sehat* [Cultural performance and common sense] (D. Pramayoza, Ed.). Fakultas Seni Pertunjukan IKJ; Komunitas Senrepita.
- Murgiyanto, S. (2017). *Kritik pertunjukan dan pengalaman keindahan* [Performance criticism and the experience of beauty] (D. Pramayoza, Ed.). Pengkajian Seni Pertunjukan dan Seni Rupa; Sekolah Pascasarjana; Universitas Gadjah Mada.
- Nalan, A. S. (2006). *Teater egaliter* [Egalitarian theater]. Sunan Ambu Press.
- Nashir, M. J. A. (2001). *Bela studio: Membela anak dengan teater* [Bela studio: Speak up for children with theater]. Kepel Press.
- Nazar, S. (2018). Pamenan as an aesthetic concept of creating a wayang padang theatre. *Dance & Theatre Review*, 1(1), 22–35. <https://doi.org/10.24821/dtr.v1i1.2248>
- Pauka, K. (2002). *Randai: Folk theater, dance, and martial arts of West Sumatra*. University of Michigan Press.
- Peacock, J. L. (2005). *Ritus modernisasi: Aspek sosial & simbolik teater rakyat Indonesia* [Rites of modernization: Social & symbolic aspects of Indonesian folk theater]. Desantara.
- Pramayoza, D. (2009). Dimensi permainan teater modern di Sumatera Barat [Playing dimensions of modern theater in West Sumatra]. *Ekspresi Seni: Jurnal Ilmu Pengetahuan Dan Karya Seni*, 11(1), 56–70.

- Pramayoza, D. (2013). *Dramaturgi sandiwara: Potret teater populer dalam masyarakat poskolonial* [The dramaturgy of sandiwara: A portrait of popular theater in postcolonial society]. Penerbit Ombak.
- Pramayoza, D. (2016). Tonel: teaterikalitas pascakolonial masyarakat Tansi Sawahlunto [Tonel: postcolonial theatricality of the Tansi Sawahlunto community]. *Jurnal Kajian Seni*, 1(2), 114. <https://doi.org/10.22146/art.11636>
- Pramayoza, D. (2020). *Melukis di atas pentas: selisik penyutradaraan teater Wisran Hadi* [Painting the stage: an insight into theater directing by Wisran Hadi]. Penerbit Deepublish.
- Pramayoza, D. (2022). The aesthetics of eternal paradox: Endless dialogue between islamic and minangkabau thought in Wisran Hadi's dramaturgy. *Cogito: Multidisciplinary Research Journal*, 14(2), 160–180. http://cogito.ucdc.ro/COGITO_IUNIE_2022.pdf
- Pramayoza, D., Simatupang, G. R. L. L., & Murgiyanto, S. (2018). Proses dramaturgi dari teks sastra syair Lampung Karam ke teks pertunjukan teater *Under The Volcano* [Dramaturgical process from the literary text of Lampung Karam poetry to the text of the theater performance *Under The Volcano*]. *Jurnal Kajian Seni*, 4(2), 206–225. <https://doi.org/10.22146/jksks.46448>
- Pramayoza, D., & Yuliza, F. (2023). Recreolization as decolonial dramaturgy: tansi language in tonel performance, Sawahlunto city. *ETropic: Electronic Journal of Studies in the Tropics*, 22(1), 53–78. <https://doi.org/10.25120/etropic.22.1.2023.3967>
- Putra, I. N. D. (2013). Perkembangan teater di Bali melalui sosok dramawan Abu Bakar [The development of theater in Bali through the figure of playwright Abu Bakar]. *Jurnal Kajian Bali*, 3(1), 159-190. <https://ojs.unud.ac.id/index.php/kajianbali/article/view/15700>

- Raditya, M. H. B. (2020). Urfear Huhu and the multitude of Peer Gynts sebagai tawaran liveness pada pertunjukan virtual [Urfear Huhu and the multitude of Peer Gynts as liveness offers on virtual shows]. *Jurnal Kajian Seni*, 7(1), 37–53. <https://doi.org/10.22146/jksks.63090>
- Sahid, N. (2010). Tema dan penokohan drama *Orde Tabung* Teater Gandrik: Kajian sosiologi seni [Theme and characterization of the drama *Orde Tabung* by Theater Gandrik: A sociological study of art]. *Jurnal Kajian Linguistik Dan Sastra*, 22(2), 157–170. <https://journals.ums.ac.id/index.php/KLS/article/view/4372>
- Sahid, N. (2013). Theatre performance communication from the perspective of theatre semiotics. *Humaniora*, 25(1), 50–57. <https://jurnal.ugm.ac.id/jurnal-humaniora/article/view/1812>
- Sahid, N. (2016). *Semiotika: untuk teater, tari, wayang purwa, dan film* [Semiotics: for theater, dance, wayang purwa, and film]. Gigih Pustaka Mandiri.
- Sahrul, N. (2011). Estetika teater modern Sumatra Barat [West Sumatra modern theater aesthetics]. *Mudra*, 26, 211–219.
- Saini K. M. (1988). *Teater modern Indonesia, dan beberapa masalahnya* [Modern Indonesian theatre, and some of its problems]. Penerbit Binacipta.
- Setiyanto, A. (2006, November 17). *Panggung Sandiwara Bung Karno: Semasa Pengasingannya di Bengkulu (1938-1942)* [Bung Karno's theater stage: During his exile in Bengkulu (1938-1942)] [Conference]. Konferensi Nasional Sejarah VIII, Jakarta. https://www.geocities.ws/konferensinasionalsejarah/agus_setiyanto.pdf
- Setyawan, B. W., Saddhono, K., & Rakhmawati, A. (2017). Sociological aspects and local specificity in the classical Ketoprak script of Surakarta style. *Journal of Language and Literature*, 17(1), 144–151. <https://doi.org/10.24071/joll.2017.170205>

- Simatupang, G. R. L. L. (2019). *Play and display: Dua moda pertunjukan reyog Ponorogo di Jawa Timur* [Play and display: Two modes of Ponorogo reyog performance in East Java] (M. Raditya, Ed.). Program Studi Pengkajian Seni Pertunjukan dan Seni Rupa; Sekolah Pascasarjana; Universitas Gadjah Mada.
- Simatupang, L. (2013). *Pergelaran: Sebuah mozaik penelitian seni-budaya* [Performance: A mosaic of arts and culture research] (D. Pramayoza, Ed.). Jalasutra.
- Soedarsono, R. M. (1983). *Wayang Wong in the Yogyakarta Kraton: History, ritual aspects, literary aspects, and characterization* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Michigan.
- Soemanto, B. (2001). *Jagad teater* [Theater universe]. Media Presindo.
- Sumardjo, J. (1999). Teater Indonesia Era 1900-1945 [Indonesian theater in the era 1900-1945]. In T. F. Awuy (Ed.), *Teater Indonesia: Konsep, sejarah, problema* [Indonesian theatre: Concept, history, problems] (pp. 209–223). Dewan Kesenian Jakarta.
- Sumardjo, J. (2006). *Estetika paradoks* [Paradoxical aesthetics]. Sunan Ambu Press.
- Sumardjo, J. (2020). *Perkembangan teater modern dan sastra drama Indonesia* [The development of modern theater and Indonesian drama]. Penerbit Media.
- Suryatmoko, J. (2014). Arsip bergerak: Mengarsipkan seni tradisi, mengolah interaksi [Mobile archive: Archiving traditional art, cultivating interaction]. In F. Wardani & Y. F. K. Murti (Eds.), *Arsipelago: Kerja arsip dan pengarsipan seni budaya di Indonesia* [Archipelago: Archival work and archiving of arts and culture in Indonesia] (pp. 129–142). Indonesia Visual Art Archive.
- Sutrisno, M. (2015). Caligula, sebuah pengalaman pendidikan seni [Caligula, an arts education experience]. In G. Bondowoso & S. J. Suyono (Eds.), *Pendidikan, birokrasi seni dan pergulatan teater timur dan barat: 80*

tahun A Kasim Achmad [Education, arts bureaucracy and the struggle between eastern and western theater: 80 years of A. Kasim Achmad] (pp. 45–54). Pentas Grafika.

Swastika, A. (2004). Biografi penonton teater di Indonesia: Yang retak dan bergerak [Biographies of theater audiences in Indonesia: The fractured and the moving]. *Lebur: Theatre Quarterly*, 2, 13–37.

Swastika, A. (2014). Teater garasi dua dasawarsa: Pandangan politik kaum muda [Two decades of teater garasi: Young people's political views]. In N. A. Arsuka (Ed.), *Bertukar tangkap dengan lepas: Sesisilang dan lintasan 20 tahun teater garasi dalam esai* [The trade-off between catch and release: The intersection and trajectory of 20 years of teater garasi in essays] (pp. 36–57). Garasi Performance Institute.

Thajib, F. (2010). Performativitas post-kolonial waktu batu-nya teater garasi [The post-colonial performativity of waktu batu by teater garasi]. In Budiawan (Ed.), *Ambivalensi: Post-kolonialisme membedah musik sampai agama di Indonesia* [Ambivalence: Post-colonialism dissects music and religion in Indonesia] (pp. 93–11). Jelasutra.

Van Kerckhoff, C. E. P. (1886). Het maleisch tooneel ter westkust van sumatra [Malay theater on the west coast of Sumatra]. *Tijdschrift Voor Indisch E Taal, Land- En Volkenkunde*, XXXI, 303–314.

Varney, D., Eckersall, P., Hudson, C., & Hatley, B. (2013). *Theater and spectacle in Asia-Pacific. Regional modernities in the global era*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137367891>

Wijaya, P. (2006). Tradisi baru teater Indonesia [New traditions of Indonesian theater]. In P. Yampolsky (Ed.), *Perjalanan kesenian indonesia sejak kemerdekaan: Perubahan dalam pelaksanaan, isi, dan profesi* [The journey of Indonesian arts since independence: Changes in implementation, content and profession]. Equinox Publishing.

Winet, E. D. (2010). *Indonesian postcolonial theater. Spectral genealogies and absent faces*. Palgrave Macmillan.

- Yoesoef, M., & Hum, M. (2005, August 2-6). *Perempuan dalam perjalanan teater modern Indonesia* [Women in the journey of modern Indonesian theatre] [Conference]. Pertemuan perempuan di panggung teater [Women's meeting on the theater stage]. Dewan Kesenian Jakarta.
- Yohanes, B. (2013). *Teater piktografik: Migrasi estetik Putu Wijaya dan metabahasa layar* [Pictographic theater: Putu Wijaya's aesthetic migration and the metalanguage of the screen]. Dewan Kesenian Jakarta.
- Yudiaryani. (2015). *WS Rendra dan teater mini kata* [WS Rendra and mini kata theater] (A. T. Retnaningrum, Ed.). Galang Pustaka.
- Yudiaryani. (2019). *Membaca pertunjukan teatrical dan ruang penonton* [Reading theatrical performances and audience spaces] [Monograph, ISI Yogyakarta]. Institutional Repository Institut Seni Indonesia Yogyakarta.
- Yuliadi, K. (2005). *Drama gong di Bali* [Drama gong in Bali]. Badan Penerbit Institut Seni Indonesia Yogyakarta.

CITY AND SPACE: A HERMENEUTIC PERSPECTIVE^a

Ciudad y espacio: una perspectiva hermenéutica

Reflection paper derived from research

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4647>

Received: February 6th, 2023. Accepted: July 10th, 2023. Published: January 29th, 2024

*Yobany Serna Castro**

Abstract

This paper presents a philosophical reflection on the city and the space. It proposes a different interpretation of the city, shifting the traditional focus on the historical and time-related aspects to a consideration of the space as a central category of analysis. This perspective seeks to define what a city is and to understand the different dynamics and processes that influence its constitution, development, transformation, or disappearance. In contrast to the traditional approach focused on the city with a temporal perspective, this paper highlights the relevance of the space as a fundamental element of analysis. The central premise lies in presenting an interpretation that highlights how the existence of the city is not only based on the processes of construction but also on the very act of inhabiting. This act, cemented by our relations with space, enables the existence of spatiality.

^a This paper derives from the research carried out by the author as part of the doctoral project about the city and the inhabit.

* MA in philosophy from the University of Caldas, Manizales, Colombia. PhD scholar in philosophy and teacher at the University of Caldas. Member of the research group in Philosophy and Culture of the Philosophy Department of the University of Caldas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5727-9856>. Contact: yobany.serna@ucaldas.edu.co

Keywords

Countryside; City; Space; Experience; Inhabiting; Territory.

Resumen

El artículo trata de una reflexión acerca de la ciudad y el espacio desde una perspectiva filosófica. Se trata de una interpretación de la ciudad en la que, en contraste con los elementos históricos y temporales con los que se ha pretendido entender y estudiar, se propone el espacio como una categoría de análisis que ayuda a entender mejor, no solo lo que es una ciudad, sino las distintas dinámicas y procesos que influyen en su constitución y desarrollo, así como en su transformación o desaparición. Se trata de una forma de hablar de la ciudad en la que, en lugar de predominar una mirada temporal de ella, se propone el espacio como una categoría principal de análisis. La idea central consiste en ofrecer una interpretación del modo como la ciudad es posible gracias al habitar mismo, y no tan solo a los procesos de edificación y construcción, desde los que suele entenderse esta. Teniendo en cuenta que el habitar es un proceso que se funda en nuestras relaciones con el espacio, en la medida en que este hace posible dicho proceso, y a que el habitar hace posible, a su vez, la espacialidad como tal.

Palabras clave

Ciudad; Campo; Espacio; Territorio; Habitar; Experiencia.

Introduction

Since its origins, the city, as a human construction, has been the subject of complex and diverse reflections that have contributed to how we represent and construct it. Its representation and construction contain heterogeneous elements that can enrich our conceptions of these places where many of us live and which have been populated by those who once inhabited other spaces and territories, such as rural areas or the countryside. Art, architecture, politics, economics, culture, and religion have been part of these and other dimensions through which we have historically tried to understand and organize those complex and intricate *mechanisms* called cities.

This effort to understand the place where we live is related to our need or interest in carrying out an exploration exercise that also helps us reveal many of the features of our social and cultural being. Although different in nature, we recognize ourselves in our creations, and by shaping them, we shape ourselves. It is a process that takes place throughout time, but also in space, and in a unique way.

Our condition as historical beings has led us to see temporality as a fundamental feature of our constitution and understanding. It is a condition determined by experience, but above all by mortality (Heidegger, 1927/1996). Thus, time emerges as an essential ontological category for talking about ourselves and what is related to us. Perhaps when we say that we are historical beings, we mean to imply that we are temporal subjects and that without this reference to temporality, any attempt at understanding is simply incomplete. The same applies to cities. The city in time: its origins, changes, triumphs, failures, mutations, and disappearances have mostly been seen from the perspective of the past, present, and future.

The temporal characteristics of cities can be clearly seen when we think of ruins, whether from war, abandonment, or some other social or natural force. The time elapsed from the birth to the decline of a city, characterized by

its abandonment or death,¹ reveals the obsolescence not only of things but also of places. Therefore, time is no longer an abstract category for talking about things but acquires concrete features materialized in space. As Prata (2017) would say, the city is a space in constant flux, oscillating between the drive of preservation and the drive of renewal. Moreover, to think about the city and its representations is to think about a space of conflict (p. 8).

On the other hand, we cannot ignore the fact that spatiality, and the geographical aspect associated with it, is as fundamental as time since the temporal features are a constitutive part of who we are and what we do, and without them, everything we can say about the world will be partial, even more so than it already is.

Therefore, this paper approaches the city from a hermeneutic perspective of spatiality. It is an attempt to understand the relations human beings weave with the environment they build and inhabit, and that significantly influence their identity and social aspects. This work also aims to approach the city from a human or anthropological perspective and think of it as a place that, in addition to being built, is, first and foremost, an inhabited place.

We build cities because we are dwellers, beings that inhabit. That is, we built because we inhabit, and we do not inhabit because we built (Heidegger, 1954/2001). Here, the fundamental concept is *inhabiting*² and not *building*. It is about an inhabitation possible through forms of social organization materialized in space. Thus, the material forms the city acquires are part of the reflection of a symbolism and normativity that transcends the purely concrete aspects of the city. When we think about building a city, our genuine desire is to answer the challenge of how we can inhabit or *be* in it. This makes us think of the close relationship between space and way of life. Therefore, it can be said that the way a city is conceived is a way of knowing how its inhabitants live in it.

¹ About death of cities is discussed in *Death and Life of Great American Cities* by Jane Jacobs (1961), which “is an attack on current city planning and rebuilding (p. 3). These activities, according to the author, have become a threat to urban life and what it means to city dwellers. A city can also die, according to Richard Sennett (2018/2023) when “is hostile to people whose religion, race, ethnicity or sexuality differs from the majority” (p. 121). In the opinion of this sociologist, these aspects make the city a closed space instead of an open one.

² On the concept of inhabiting, we can refer to *Topofilia o la dimensión poética del habitar* by Carlos Mario Yory (1998), in which the author highlights how this dimension of human life has been losing its ontological value, to the point of being understood merely as the activity of occupying a space.

It is a matter of talking about the city not only in terms of the material, the physical, which characterizes and even limits it, but also in terms of those layers or levels of experience without which the physical could not be called a city. To achieve this, an interpretation of how cities can be conceived physically, normatively, and symbolically will be provided. The goal is to explore the relations between built spaces and inhabited spaces. On the other hand, and in dealing with the subject of cities in time and space, we hope to be able to discuss a transition in our way of conceiving cities so that this may allow us to understand why we have seen the potentialities of space, and not only those of time, as a possibility to understand the events of urban life better³.

Toward an understanding of the city

Despite living in them, it is not always easy to explain what a city is. We might think that is enough to say that a *city* is a set of houses, streets, parks, markets, and buildings where complex forms of social and cultural organization take place. However, there are reasons to doubt this is a good definition. Although a city is something visible, maybe not everything that may characterize it is tangible or quantifiable. There are intangible and immaterial aspects that are decisive for its constitution.

Among the many definitions of *city*, some just say it is related to buildings, parks, markets, and streets, along with its inhabitants. Similarly, given the significant differences among countries, it is stated that, for example, a city is characterized by a population of at least fifty thousand inhabitants. In comparison, towns and other areas of intermediate density have a population of about five

³ By *urban life* we mean life that takes place in the city. However, this does not mean that those who live in *rurban* areas cannot live similarly to those who live in cities.

thousand inhabitants.⁴ Now, if we believed that these definitions were correct, we would have to say that other places with the same characteristics, such as towns, would be cities and not something different from them, as we suppose.

Of course, another complex problem is defining what exactly a city, a village, or a settlement is. Today, Tokyo, the world's largest city, is home to more than 37 million people, while Manizales, a small city in western Colombia, is home to just over 400,000. A town like Santa Rosa de Cabal in Risaralda (Colombia) has 60,000 inhabitants, and Hope in the United States has about 10,000 inhabitants. This seems to suggest that when talking about a city, it is necessary to go beyond the physical aspects to the political, cultural, and symbolic ones.

In Sudjic's (2016) words:

If anywhere can be defined as a city, then the definition runs the risk of meaning nothing. A city is made by its people, within the bounds of the possibilities that it can offer them: it has a distinctive identity that makes it much more than an agglomeration of buildings. Climate, topography and architecture are part of what creates that distinctiveness, as are its origins. Cities based on trade have qualities different from those that were called into being by manufacturing. Some cities are built by autocrats, others have been shaped by religion. Some cities have their origins in military strategy or statecraft (What is a City, p. 2).

One way of trying to characterize what is distinctive about a city seems to be through the urban-rural distinction. Nevertheless, although urban life is life in the city, such a distinction is not very appropriate when we see today that the boundaries (or other characteristics) that could help differentiate rural and urban are becoming more diffuse every day.

⁴ According to UN-Habitat, and thanks to the joint work of six international organizations, the degree of urbanization method can help develop a new global definition of a city. As Dijkstra et al., (2020) note, many countries employ diverse population thresholds to delineate urban areas. For example, the authors remark that in Denmark is 200, in Argentina is 2,000, in India is 5,000, in Japan is 50,000, and in China is 100,000. "Some countries don't use a statistical definition but designate urban areas by administrative decision. In other countries, the sectoral employment or provision of infrastructure and services is used to determine whether settlements should be classified as urban or rural" (Dijkstra et al., 2020, p.3).

The degree of urbanization method identifies three types of settlements: "1. Cities, which have a population of at least 50,000 inhabitants in contiguous dense grid cells (>1,500 inhabitants per km²); 2. Towns and semi-dense areas, which have a population of at least 5,000 inhabitants in contiguous grid cells with a density of at least 300 inhabitants per km²; and 3. Rural areas, which consist mostly of low-density grid cells (<300 inhabitants per km²)" (Dijkstra et al. 2020, p.6).

Desakotas or conurbations are, in this sense, an example of it. Certainly, this distinction would have been much easier to make when the urban and rural did not have the undifferentiated characteristics they have today.⁵ It may be that the growth of today's cities, staggering as it is, has influenced this in many ways. Everything seems to suggest that it is an expansion that, at least in many places, has eliminated, if not a border, at least a transition between one place and another and also between complex ways of being and living. However, although the liminal territories associated with the borders and thresholds between one place and another are often difficult to distinguish, we should not ignore the fact that these exact thresholds accentuate the particular ways of life of those who live in one territory or another.

In this sense, if a city is not defined by the number of streets, parks, schools, or buildings, then it should not be defined by its borders either. Therefore, we can recognize that a city is not just an intentionally built environment that has been given a name. A city is also a normative construct in the sense that it is made up of rules and norms that manifest in its social organization, government, mobility, or aesthetics (Urban Studies Institute National University, 2017).⁶ Nevertheless, this should not lead us to think that the concrete and the normative are mutually exclusive. On the contrary, it can be argued that while not mutually determining, there is at least a reciprocal influence between them since the normative is based on a specific spatiality⁷ and the latter is materialized or manifested in normativity.

⁵ Harvey (2012) understood this urban-rural distinction quite clearly, for whom “the fading of the urban-rural divide has proceeded at a differential pace throughout the world (...) Though there are plenty of residual spaces in the global economy where the process is far from complete, the mass of humanity is thus increasingly being absorbed within the ferments and cross-currents of urbanized life” (p. 15). This last point mentioned by the author may serve as a partial explanation of why it is said that there are currently more people living in cities than in places like the countryside, for example.

⁶ Aesthetics can also be understood in terms of hygiene and normativity, as Girado Sierra (2020) shows in his book *Estetópolis: Fantasía de pureza y sociodinámicas de estigmatización en las ciudades*. According to this author, the aesthetopolis can be understood as a set of built-in structuring structures from which ideals of order are projected and pursued, from which one values and classifies according to binomials such as capable/incapable (surplus), normal/abnormal, familiar/foreign, advantageous/defective or, in short, pure/impure (p.72).

⁷ As Stavrides (2010) says, “people experience space but also think through space and imagine through space. Space not only gives form to the existing social world (experienced and understood as a meaningful life condition), but also to possible social worlds that may inspire action and express collective dreams” (p.13).

Moreover, for Sudjic (2016),

in material terms, a city can be defined by how close together its people gather to live and work, by its system of government, by its transport infrastructure and by the functioning of its sewers. And, not least, by its economic potential (What is a city, p. 4).

In this sense, and even if we are talking about things that are present in every city, such as transportation or a form of organization, we cannot assume that these will produce the same results in one place or another.

If the physical and normative aspects are decisive for talking about a city, could it be said that if they are jeopardized, the city is also jeopardized? Think of cities destroyed by the consequences of war or the forces of nature, like Plymouth, the ancient capital of Montserrat. Undoubtedly, when such events occur, the collapse is not only physical but institutional in the broadest sense. Furthermore, it is precisely this collapse that can endanger a city or drive it into decline. The bombing of Dresden (Germany) in 1945, the seaquake in Lisbon (Portugal) in 1755, and the earthquake in Armenia (Colombia) in 1999 are examples of this.

The same thing happened in the ancient cities of the Americas at the time of the conquest through the plundering and destruction they faced. However, this does not occur only in such situations. Because of their characteristics and effects, there are others that can also endanger cities, even if their manifestations are not the same as those caused by earthquakes, volcanic eruptions, wars, or invasions. Violence, loss of jobs, and the various deprivations experienced by its inhabitants (especially the poor), such as corruption or lack of investment, among many others, can also endanger a city, but so can our negative way of thinking about it. For example, while some believe that cities are “wealth-generating machines,” as Sudjic (2016) argues, or that they offer a wide range of opportunities to the modern city dweller, as Adam Ford (2013/2017) states, others see the opposite and look at the city as a concrete jungle, a cradle of pollution, or a stage where corruption, unemployment, and poverty threaten the search for that wealth.

Whether they come from outside or within the city, the conditions that threaten it represent the possibility that it will lose the qualities that make it a city. It is not just about conceiving a city as a collection of houses or buildings. Its qualities go beyond that. Thus, if a city wants to be successful, it has “to offer its citizens security, safety and freedom of choice” (Sudjic, 2016, *What is a City*, p. 26).

It is possible to think that when the inhabitants of a city protest, they do so not only because they need to protect, recognize, or defend their rights⁸ but also to protect their city. Therefore, caring for the city is caring for citizenship and defending our right to it. This also happens in places like towns or settlements, where the goals may be similar.

This has been present in different ways and varying degrees of complexity in most, if not all, of the world's cities. Moreover, it usually takes the form of a protest or a political demonstration, which has to do with resistance, or more precisely with a spatiality of resistance, where the public space⁹ is conceived as a scenario in which power is confronted, and the conflicts generated by power find their maximum expression in space. Blocked roads, occupied squares, streets full of demonstrators, or painted walls are some ways this is demonstrated. It is an expression or a claim on the city by those who are or feel marginalized.

Perhaps it could be said that when this happens, it is not the things that are violated but the people and their way of life. What is ignored, however, is that a city is also about the lifestyles of the people who live in it. There is a reason why cities are built the way they are and where they are. Although, in many cases, the location may be random, this is not always the case.

⁸ It is about the right we have, according to Lefebvre (1968/1996), to the city, in the sense of manifesting it “as the highest form of rights: liberty, individualization in socialization, environs (*habitat*) and way of living (*habiter*)” (p.19).

⁹ According to Isaac Joseph (1999), Hannah Arendt, for example, defines the public space as a site for *action*, in contrast to work and labor, and of non-identifying modes of subjectivation, as opposed to communal identification processes and territories of familiarity (p.11). It is an action that makes public space possible and allows people to live and participate politically. On public space, the book *La ciudad habitable: espacio público y sociedad* (Burbano & Páramo, 2014) mentions that the city is not something static, nor finished, nor has it ever been the same as what we have known (p. 3).

Many cities are at the top of mountains, and others are in valleys or flatlands, near the sea or surrounded by roads. Without the sea, Cartagena or Havana would not be entirely what they are without their trade routes, and Athens, Rome, or Constantinople would not have become the magnificent cities they were in the past. However, location, climate, and topography are not the only factors that have an impact. Their architecture, distribution, spatial organization, trade, and political structures also affect them. These are essential traits in a city. Thus, as Adam Ford (2013/2017) argues, museum collections and art galleries, well-proportioned town squares and ancient architecture are not add-on extras for tourists, but have always been part of the essence of city life, their roots lying far back in history (p. 13).

It is possible to think that in order to understand adequately what a city is, we should be able to ask not only who inhabits it but also how they came to make it and why and how it has changed, developed, or disappeared. However, talking about who inhabits a city also requires discussing how they do it. Although most of us live in cities,¹⁰ this does not mean that our way of inhabiting them is identical, nor that the spaces are the same. Space strongly influences the complex ways we usually live in places because of how it is constituted, understood or signified, and experienced. This can make life in inhabited environments (whether cities or not) different for each of us in the sense that we live and perceive these environments from our reference points, be they aesthetic, hygienic, ecological, or social. These references can help us understand what a city is and guide us on how to be in it.

When we talk about inhabiting, we usually establish a relation between inhabiting and permanence, presenting the inhabitant as a dweller. While true, it does not exclude the possibility of relating inhabitation to transience. Thus, the inhabitant can appear as an itinerant. As Nancy (2011/2013) argues,

man inhabits as a passerby, not as a traveler who has set out for another world, but as a hurried or strolling passerby, who is busy or idle, walking alongside others passersby, so near and so far, familiarly alien, whose stops are only temporary, in the

¹⁰ On the subject of the growth of the urban population as opposed to the rural population, the author of *Metropolis* (2020), Ben Wilson, discusses in the introduction how the growth of cities has influenced the changes in the lives of many people, which have been instrumental in their move to cities.

midst of traffic, routes, transport, and journeys, of doors endlessly opened and closed in the secluded dwellings and yet penetrated by the rumors of the street, by the noises and the dust of a completely transient world (pp. 48-49).

Although they emphasize someone's passage through a place, Nancy's words also seem to suggest that a city is meant to be moved through. Therefore, life in it would be characterized by movement, though not only in the sense of the simple displacement from one place to another, rather than by stillness and permanence.

If cities are things that grow and disappear, some sort of evolving or mutating organism, it makes sense to talk about them in terms of movement and transformation, making their evolution, growth, or disappearance possible.

If a city changes and transforms, and through the processes that make this possible, we can get an idea of what it is, would it make sense to talk about the *ethos* of a city? That is, we might be led to say that it is, for example, progressive, dangerous, luminous, industrial, dirty, university, or liberal. It is an *ethos* made possible by convergence, by the communication of encounters, but also of oppositions and conflicts. It is about how we imagine or believe cities to be, the images we make of them, and how we represent them to ourselves.

Much like the general perception people have of a country, we tend to do the same with cities. In the case of Colombian cities, for example, we see that the way many people represent some of them reveals what a city is for each person. Naturally, these representations may vary depending on the reference points used, making a representation problematic or incorrect. However, the objective is not to determine the value of these representations but to allow us to understand what motivates people to talk about a particular place in the way they do.

When we try to characterize a city and its identity traits, we may be revealing which of these aspects allow us to perceive it in a certain way. It is something that is, or can be, due to a dialectical relationship between the way of being and the built environment, in the sense that one and the other

interweave the forms of urban life, in the words of Nancy (2011/2013), it is made up of non-totalizable coexistences (p. 78). These coexistences, through their openness, expansion, and projection, transform a city from a small settlement into a complex and immeasurable megalopolis.

When dealing with coexistences, the city reveals itself to us as a scenario where life is lived with others. That is why, as Sudjic (2016) suggests,

A city without people is a dead city. The crowd is the essential sign of city life. A living city is the embodiment of the people who inhabit it. They fill its streets and its public spaces; they pour in every day to find all that a city has to offer. (...) Without the possibility of a crowd, a city is incomplete (Crowds and Their Discontents, pp. 1-7).

As would be the case if it were to become completely isolated, which, although rare at present, can happen.

Having said this, we find that, in our attempt to understand what a city is, the relationship between inhabiting and space (not only between man and space) is crucial in this sense. In the same way that a city does not only obey or is something related to just a built or constructed space, many of the imaginaries or referents with which we pretend to identify and recognize ourselves as the species we are (such as the family or the state), it would not be right to think of them without their relation to those scenarios or places where we are, among others, passersby, students, workers, strikers, or athletes.

Certainly, this does not mean human life is reduced to a mere spatiality. Although it might be objected that this would lead to ignoring other human or vital dimensions, such as the spiritual sphere, the point is to emphasize that a good part of the conditions that decisively influence our way of life are determined by space.

In *Seeking Spatial Justice*, Edward Soja (2010), drawing on Foucault and Lefebvre, argues that “there are three rather than two fundamental or ontological qualities of human existence” (p. 70): the social/societal, the temporal/historical, and the spatial/geographical. For Soja (2010),

despite this “triple dialectic,” nearly all the knowledge that has been accumulated over the past century or so has been based primarily on a twofold ontology linking dynamically and dialectically the social and the historical dimensions of individual and societal development, with the spatiality of our sociohistorical being relatively neglected (p. 70).

Although the social/societal and the temporal/historical are such qualities of our existence, so is the spatial/geographical, as Soja (2010) himself warns, insofar as

we are thus inescapably embedded in the geographies around us in much the same way as we are integral actors in social contexts and always involved in one way or another in the making of our individual biographies and collective histories (p. 71).

Regarding these fundamental or ontological qualities of human existence, we will say that they apply to what we have said so far about cities. Rather than a particular place, they enable concrete ways of being that, in their relationship to the geographical, allow the birth and transformation of cities and other inhabited environments.

In this sense, the following section will explore this third fundamental quality, with the aim of understanding the reasons for the gradual (but not definitive) shift in our way of understanding cities from an essentially temporal perspective to one which is particularly centered on the spatial, without this implying an intentional disregard of the other two qualities.

In our attempt to explain what a city is, the ontological question about it is unavoidable. Thus, to ensure that what is said about the city adequately reinforces and expands the ideas we have about it, it is necessary to consider various elements that help us in our analysis and interpretation. From this point of view, it makes sense to go beyond the physical or material elements, which are necessary, to the symbolic, normative, and experiential, which are also fundamental prerequisites to a proper understanding of the city.

By drawing attention to the symbolic, the normative, and the experiential, the aim is to suggest that a city becomes a city when diverse and complex ways of being, with their networks of meaning and supported by the material, make

life in a city possible. This explains why a city is not a city if there are no inhabitants to walk, transform, endure, or enjoy it. The physical scenario alone is not sufficient to make this possible.

From the cities in time to the cities in space

According to Michel Foucault (1984/1986), the 19th century was dominated by a historical view of human events. A view in which the temporal seems to have been a key element for understanding or explaining the social reality that the human sciences wanted to carry out. This can be seen in German historicism, where reality can only be understood as the outcome of historical progression in the sense of being subject to temporal flows or processes, without which historical facts could not occur and be adequately understood or explained.

In philosophical thinking, for example, history has played a significant role in our representations of freedom, human development, or descriptions of nature. The German thinking in the 18th and 19th centuries illustrates this. In the tradition of German philosophy, the concept of history developed by Hegel in his *Philosophy of Right* (1820/1978) is of particular interest. For Hegel, history “is the necessary development, out of the concept of mind’s freedom alone, of the moments of reason and so of the self-consciousness and freedom of mind. This development is the interpretation and actualization of the universal mind” (p. 216). History as the last moment of development of the mind, where the reality of the Absolute Mind will be expressed.

The concerns and interests regarding temporality and the metaphysical explanations associated with it, as articulated by Hegel and other modern philosophers, underwent a transformative shift. This development meant that the interest in new ways of conceiving reality would be linked to a different ontological¹¹ conception of the world and a way in which new forms of understanding language and its relation to things would come to the attention of later philosophy. Such is the case of the so-called *linguistic turn*, in which our way of

¹¹ Among these conceptions is that of Martin Heidegger (1954/2001), for whom human existence must be understood in terms of inhabitation, because, according to him, to exist is to inhabit. Thus, when speak of an ontological sense of the city, we do so on the basis of what the lifestyles of its inhabitants represent for the city.

speaking about facts becomes important, as opposed to pure facts. In other words, it is a shift from things to ways of talking about them. The philosophy of the second Wittgenstein and the pragmatism of Richard Rorty had a decisive influence on this way of doing philosophy.

Now, what we say about philosophy is also correlated with studying the city and the territory. It is no exaggeration to say that these studies, like philosophy, considered time a privileged category for explaining urban and rural phenomena. However, although there is still an interest in the temporal ways of talking about these phenomena, the truth is that there has also been a shift towards the spatial. Therefore, in the same way, we speak of a linguistic turn in philosophy, it is possible to speak of a spatial turn in the social sciences.

That is to say, just as the analysis of language and the ways of using it have been important for philosophical work, the ways of talking about the city and the territory have seen in space, and not only in time, a possibility to understand better human events and, especially, the forms of human inhabitability. However, this is not to say that the spatial and temporal are mutually exclusive. Instead, they can be better understood as a dialectical relationship that allows the urban and the rural to be conceived in terms of time but also in terms of space and territory.

On this subject, Colom González and Rivero (2015) argue that the new perspective brought about by the spatial turn no longer takes time and chronology as the primary dimensions for the study of political relations but pays special attention to their *topological* constitution, that is, to their *space* and *place* as normatively constituted spheres. In this way, space is taken as the primary object of study, and some of the classical problems of political philosophy are approached from eminently spatial categories. It is important to understand that such a shift is not due to an intellectual whim or a mere exercise in theoretical sophistication but to the need to conceive certain social and political phenomena in constitutively spatial terms (p. 7).

The presupposition on which this new perspective is based has to do with the recognition that places and territorial contexts, as Colom González and Rivero (2015) argue, are crucial for our understanding of social relations and the generation of knowledge. Thus, it is essential to talk about the spatial dimension because being aware of *where* things happen is fundamental to knowing *how* and *why* they happen one way and not another (p. 7).

Moving from talking about cities in time to cities in space has to do with an interest in offering a reading of how we have interpreted the constitutive relations that make life possible in inhabited environments differently. It is about understanding the motives behind the spatial turn.

In *The City in History. Its Origins, its Transformations, and its Prospects* (1961), Lewis Mumford makes a statement that explains the importance of history for a proper understanding of the city, without which our images of what a city is would probably be incomplete. In Mumford words:

If we would lay a new foundation for urban life, we must understand the historic nature of the city, and distinguish between its original functions, those that have emerged from it, and those that may still be called forth. Without a long running start in history, we shall not have the momentum needed, in our own consciousness, to take a sufficiently bold leap into the future; for a large part of our present plans, not least many that pride themselves on being 'advanced' or 'progressive,' are dreary mechanical caricatures of the urban and regional forms that are now potentially within our grasp (p. 3).

We could say that without history, according to Mumford, we cannot adequately understand what a city is. However, the historical reference to what a city is should not make us forget that this historical view cannot be based on the idea that the city has always been, from its origins, something like a mature unit lacking a previous path.

What preceded the city? If we consider our first forms of organization (once we were nomads and then we settled down), we will see that before cities, we lived in caves or hills; later, we lived in camps and villages. Then we lived in hamlets, which over time became small towns and, in many situations, became cities. Although in different shapes and sizes, the organization of these

spaces also represented the birth of cultures and civilizations. Many of these buildings and settlements were located in the high mountains, such as Machu Picchu, Kuelap, or Teyuna (Lost City); or in the middle of lakes or wetlands, such as Tenochtitlan; and others in the middle of the desert and along rivers, as in ancient Egypt. A journey around the world could help us better understand the wide variety of these processes that have led us to the colossal territories we live in today.

Although our purpose is not to narrate the history of the city, we cannot ignore the fact that its evolutionary process has been decisive for the current development of our cities. Cities that, in perspective, give an account of how humankind has established itself in the societies and groups to which it belongs today. Cities can grow over time, but they may have had a different appearance in their origins than the one perceived by their current inhabitants.

How might the present cities have looked when they were founded? It is possible that many cities began as small communities devoted to rudimentary forms of trade, animal husbandry, food cultivation, and worship and veneration practices. Perhaps another way to put it is to say that the city began in the countryside or what we consider to be rural. From then on, as commercial relations became more complex and exchanges (of various kinds) between people also became more complex, the structures and inhabited spaces, in turn, acquired other dimensions and characteristics that marked, if not a rupture, at least a transition to the urban, that space in which commercial relations and social dynamics were no longer centered on the work of the land.

This transition to the urban has been permeated by a whole series of subsequent changes that have allowed for processes of transformation and even the disappearance of cities over time. It is not without reason that we speak of the ancient city, the medieval city, the pre-industrial city, the industrial city, the capitalist city, or the postmodern city.¹² We are not talking about labels or designations that simply refer to some cities or others, but about events that have influenced our way of understanding moments in time, as well as those

¹² On the topic of the postmodern city, the book *La ciudad postmoderna. Magia y miedo de la metrópolis contemporánea* by Amendola (1997/2000) can be consulted. In this book, the author proposes that this city is new compared to the traditional and old, because its spaces and social relations are different, which has led its inhabitants to see it as a city of fears or dreams, depending on the contexts and social situations in which we live.

complex forms of social organization that, through things like trade, war, agriculture, or the arts, among other human activities, have made possible forms of life that allow us to speak of cities in this way.

After the Spanish conquest, for example, the cities of the New World were not only different from those that existed in the Americas before the Spanish arrived, they almost disappeared.¹³ Cities were no longer associated with agriculture, massive pyramidal temples, or built in terraces. Instead, they adopted the forms of the Portuguese or Spanish cities. That is, the squares and churches dominate their surroundings. Cities like Quito, Lima, and Mexico City are recognizable to us because of the changes they have undergone since the arrival of the colonizers. We can no longer think or live in them as we did in pre-Hispanic times.

In addition to being a place of tourism and exploration, Tenochtitlan will no longer be for us the city of the ancient indigenous peoples, where ball games were played, where diverse ways of life of mythical and brave individuals took place, and where calendars, sacrifices, and extraordinary cleanliness and order gave way, despite their will, to a city that over time became a model of modern life, with all that this implies. Although it seems that we can no longer speak of Tenochtitlan without referring to the enormous city of Mexico City, we can say that what it is may not have been possible without what happened in the great lakes and wetlands before the arrival of the white men from Europe. Although they are two different cities, the vast metropolis that is Mexico City traces its origins to the territory that Hernán Cortés came to rule. As Suárez Mayorga (2020) says, the city of today always has features from yesterday, but at the same time, even if the change is practically imperceptible, it is different from the city of tomorrow (p. 30).

In addition to wars and expansionist projects, population growth and new social relations brought about important changes in the organization of small settlements. This created territories where, in addition to agricultural activities, commercial processes and new forms of economy began to develop more

¹³ To learn more about the cities of the New World and their impact on the processes of the Spanish conquest, see Romero (1999), *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, a work that attempts to answer the question of the role of cities in the Latin American historical process (p. 21).

intensively in the new urban centers. Thus, the direct relationships that initially existed with the land (and with the rivers and seas) were supplemented by relationships with institutional orders different from those previously known.

The study of these relationships has been fundamental to our understanding of the origins, dynamics, and evolutionary processes of cities. A study that, in its origins, recognized the importance of temporal elements for theorizing the city but now admits that its spatial characteristics cannot be excluded entirely from any explanatory and comprehensive attempt to make the city its center of reference. To return to Soja (2010), it is a dialectical relationship between the temporal or historical and the spatial or geographical.

When speaking of space, it is worth noting that it is no longer seen as a “relatively fixed and dead background” (Soja, 2010, p. 70) or as a simple surface on which things are found but rather as a dynamic socio-cultural construct that makes social realities possible but is also enabled by them. This does not mean, of course, that the distinction between natural space and social space should be forgotten as if the latter contained the former. On the contrary, the transformations and changes that man has made in natural spaces have led them to be conceived in different ways, such as when the landscape becomes an advertising product, or a green area becomes a commercial zone. Therefore, although our inhabited environments owe much to the natural world, the changes introduced to it have allowed us to construct or give meaning not only to objects but also to environments and places. Thus, although a city occupies a geographically delimited space, it also makes space itself possible; a space that, more than a vessel or container, is a generator of social phenomena.

If, in the 19th century, time was seen as something dynamic, today, space is no longer seen as something immobile and without the potential for change. Space's capacity for transformation and its ontological support of the city have allowed the city to be studied and conceived spatially. As Mejía Pavony (2020) says, we could affirm that the city is always a spatial expression of social relations. In other words, the city is not a container of social relations. On the contrary, it is always a mediator of social relations (p.14). In the city, human tensions of various kinds arise, are experienced, and take place.

The aim of discussing space in the terms mentioned above is to create a distance from the view of space that conceives it as essentially architectural and urbanistically constructed. Talking about the city in the space also has to do with those tensions and ways of life that, in the broadest sense, make the city itself possible.

In his book *Human Space*, Bollnow (1963/2011) proposes a way of understanding space in which it is part of our essence rather than us merely being located in it. Thus, space is no longer conceived from a pure exteriority, as something foreign or external to us, but as a feature of our intentionality. According to Bollnow (1963/2011),

one commonly says, without giving it very much thought, that man is located in space. But this objectivizing statement already conceals the actual dubiousness of the state of affairs and must be released from its apparent self-evidence. For this reason Heidegger pointed out emphatically that being-in-space means something different from what we mean when we say of an object that it is in a container. The difference lies in the fact that man is not a thing among other things, but a subject that reacts to its surroundings and which to that extent can be characterized by its intentionality. Man is, to the extent that he reacts to space—or, more cautiously, to the extent that he reacts to things in space—himself not something inside space, but his relationship to things is characterized by his spatiality. Or, to express it differently, the way in which we are located in space is not a definition of the universe that surrounds us, but of an intentional space with reference to us as subjects (p. 254).

The constitution (or possibility) of intentional space occurs around the human subject and through their relationships with other people and objects. Thus, when we speak of the geographical location of a house, we are referring to the space in which it is located. In contrast, when we speak of the house as a built and inhabitable place, we are speaking of space from a symbolic and social dimension, which makes it have a political connotation in the sense of the distribution and organization of communities or human groups. This consideration of space, however, does not exclude talking about it in terms of location or position, that is, geographically and physically.

According to Bollnow (1963/2011), “human spatiality as a whole is understood as dwelling” (p. 259). In the words of this phenomenologist, dwelling refers to the idea of having one’s own space. It is a space that will need to be

referenced for experiences and insights, for without it, the flow of time could hardly be adequately appreciated. There is a strong bond between space and time.

When we talk about the city in space, we are referring to a city whose events could be *spatialized*. A city as “a space which is fashioned, shaped and invested by social activities during a finite historical period” (Lefebvre, 1974/1991, p. 73). Thus, as a created space, the city is generated and reproduced thanks to forces that shape and modify the different life dynamics of its inhabitants. These forces have significantly influenced how we understand and approach the study of urban phenomena. Although the studies have focused on the built space, they have also considered the inhabited space. It is a space whose construction is always political due to the struggle of ever-present and emerging powers. This is reminiscent of the Aristotelian idea of the *polis*, the political community; the way, according to Aristotle himself (ca. 330-323 B.C./1998), the city should be understood. It is about understanding space as a set of physical, symbolic, and social spheres or dimensions in which we live and socialize with those who are part of our communities as we are. According to Lefebvre (1974/1991),

vis-a-vis lived experience, space is neither a mere “frame”, after the fashion of the frame of a painting, nor a form or container of a virtually neutral kind, designed simply to receive whatever is poured into it. Space is social morphology: it is to lived experience what form itself is to the living organism, and just as intimately bound up with function and structure. To picture space as a “frame” or container into which nothing can be put unless it is smaller than the recipient, and to imagine that this container has no other purpose than to preserve what has been put in it—this is probably the initial error (p. 94).

It is an error because seeing space as a container deprives it of the qualities that make it precisely a mediator of social relations. This is why it is crucial for Lefebvre to look at it in morphological terms rather than purely dimensional terms.

Therefore, the city, understood spatially, has to do with a particular way of understanding the complex dynamics that make it possible and that are permanent from a geographical or territorial point of view. That is, to recognize how

these dynamics have consequences in space, just as space has consequences in these dynamics. In this way, the physical or tangible aspect of the city can be understood as a result (not permanent, but variable) of the different practices that characterize us as spatial beings and that have to do simultaneously with forms of socialization, communication, struggle, and conflict.

All of this has to do with the behaviors that we could jointly conceive as characteristics of inhabiting, even if, between the transience and the high speeds to which we are subjected today, they seem to jeopardize the possibilities of dwelling itself. These are the possibilities offered by the characteristics of those complex scenarios we call cities. Cities whose environments have allowed us to build, inhabit, redefine, or forget them.

Conclusions

One of the purposes of the text was to think about the city not only in terms of its structural characteristics, but also in terms of what it can represent as an inhabited and inhabitable place for human beings. According to Duch (2015), the city and life should be seen as an always culturally determined construction of anthropological spaces and times that are, in reality, part of the citizens (p.11). Therefore, as indicated above, in addition to dealing with a physically constituted spatiality, it is also important to understand the city as a normative and symbolic construct whose interrelation of spheres (social, economic, political, religious, among others) leads us to see it as

the point of maximum concentration for the power and culture of a community (...)
The city is the form and symbol of an integrated social relationship: it is the seat of the temple, the market, the hall of justice, the academy of learning (...) Here is where the issues of civilization are focused. (Mumford, 1995, p. 21)

With this in mind, the article addressed questions such as: What can it mean to talk about the city in spatial terms? How does spatiality emerge as a category for analyzing the city? In other words, how important is space when we talk about a city?

Discussing the city in these terms is also an attempt to understand the cultural, social, and political aspects that determine the creation of these inhabitable spaces and the ways of life that take place there. Similarly, if a city is not only the built environment but also the entire complex network of social relationships that occur in that environment, then these relationships must be part of our analysis and reflection when it comes to understanding the city, not just philosophizing about it.

Conflict of interest

The author declares the absence of any conflict of interest with any institution or association. Likewise, the Luis Amigó Catholic University is not responsible for the management of the copyright that the authors carry out in their articles; therefore, the authors are responsible for the veracity and completeness of the citations and references.

References

- Amendola, G. (2000). *La ciudad postmoderna. Magia y miedo de la metrópolis contemporánea* [The postmodern city: magic and fear of the contemporary metropolis] (M. García Vergaray and P. Sustersic, Trans.). Celeste Ediciones. (Original work published 1997)
- Aristotle. (1998). *Politics* (C. Reeve, Trans.). Hackett Publishing Company. (Original work published ca. 330 and 323 B.C.)
- Bollnow, O. F. (2011). *Human space* (C. Shuttleworth, Trans.). Hyphen Press. (Original work published 1963)
- Burbano, A. M., & Páramo, P. (Comp.). (2014). *La ciudad habitable: Espacio público y sociedad* [The inhabitable city. Public space and society]. Universidad Piloto de Colombia.

- Colom González, F. & Rivero, Á. (Eds.). (2015). *El espacio político. Aproximaciones al giro espacial desde la teoría política* [The political space. Approaches to the spatial turn from political theory]. Anthropos.
- Urban Studies Institute National University. (2017, May 31). *#100ExpertosDicen Justicia espacial de la ciudad–Francisco Colom* [#100ExpertsSay Spatial justice of the city–Francisco Colom] [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=bPjzjs7ySqM>
- Dijkstra, L., Hamilton, E., Lall, S. & Wahba, S. (2020, March 10). *How do we define cities, towns, and rural areas?* *Sustainable Cities*. <https://blogs.worldbank.org/sustainablecities/how-do-we-define-cities-towns-and-rural-areas>.
- Duch, L. (2015). *Antropología de la ciudad* [Anthropology of the city]. Herder.
- Ford, A. (2017). *El arte de vivir en la ciudad. La atención plena y la vida urbana* [Mindfulness & the art of urban living: discovering the good life in the city] (E. Cruz, Trans.). Siruela. (Original work published 2013)
- Foucault, M. (1986). Of other spaces (J. Miskowiec, Trans.). *Diacritics*, 16(1), 22–27. <https://doi.org/10.2307/464648> (Original work published 1984)
- Harvey, D. (2012). *Rebel cities: from the right to the city to the urban revolution*. Verso.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Philosophy of right* (T. Knox, Trans.) Oxford University Press. (Original work published 1820)
- Heidegger, M. (1996). *Being and time* (J. Stambaugh, Trans.). State University of New York. (Original work published 1927)
- Heidegger, M. (2001). *Poetry, language, thought* (A. Hofstadter, Trans.). Harper Perennial Modern Classics. (Original work published 1954)
- Girado Sierra, J. D. (2020). *Estetópolis: Fantasía de pureza y sociodinámicas de estigmatización en las ciudades* [Aesthetopolis: purity fantasy and the sociodynamics of stigmatization in cities]. Universidad de la Sabana.

- Jacobs, J. (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. Vintage Books.
- Joseph, I. (1999). *Retomar la ciudad. El espacio público como lugar de la acción* [Reclaiming the city. The public space as a site for action]. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space* (D. Nicholson-Smith, Trans.). Blackwell. (Original work published 1974).
- Lefebvre, H. (1996). *Writings on cities* (E. Kofman & E. Lebas, Trans.). Blackwell Publishers. (Original work published 1968)
- Mejía Pavony, G. R. (2020). Apostillas a unos estudios sobre la ciudad [Notes on some studies about the city]. In S. Martínez Botero & A. M. Suárez Mayorga (Comp.), *Repensando la historia urbana: Reflexiones históricas en torno a la ciudad colombiana* [Rethinking urban history: historical reflections on the Colombian city] (pp. 13–23). Universidad Tecnológica de Pereira. <https://doi.org/10.18046/EUI/ee.6.2020>
- Mumford, L. (1961). *The city in history. Its origins, its transformations, and its perspectives*. Harcourt Brace Janovich, Inc.
- Mumford, L. (1995). The culture of the cities. In P. Kasinitz (Ed.), *Metropolis center and symbol of our times* (pp. 21–29). New York University Press.
- Nancy, J.-L. (2013). *La ciudad a lo lejos* [The city in the distance] (A. Sosa Varrotti, Trans.). Ediciones Manantial. (Original work published 2011)
- Prata, A. F. (2017). *Escribir la ciudad. Crónicas urbanas de Carlos Drummond De Andrade, Maria Judite De Carvalho y Jacques Réda* [Urban chronicles by Carlos Drummond De Andrade, Maria Judite De Carvalho, and Jacques Réda] Universidad de los Andes.
- Romero, J. L. (1999). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* [Latin America: cities and ideas]. Editorial Universidad de Antioquia.
- Sennett, R. (2023). *Building and Dwelling: Ethics for the City*. Yale University Press. (Original work published 2018)

- Soja, E. W. (2010). *Seeking spatial justice*. University of Minnesota Press.
- Stavrides, S. (2010). *Towards the city of thresholds*. Professional Dreamers.
- Suárez Mayorga, A. M. (2020). La historia urbana como campo de conocimiento [Urban history as a field of knowledge]. In S. Martínez Botero & A. M. Suárez Mayorga (Comp.), *Repensando la historia urbana: Reflexiones históricas en torno a la ciudad colombiana* [Rethinking urban history: historical reflections on the Colombian city] (pp. 25–41). Universidad Tecnológica de Pereira. <https://doi.org/10.18046/EUI/ee.6.2020>
- Sudjic, D. (2016). *The Language of Cities*. Penguin Books.
- Wilson, B. (2020). *Metropolis: a history of the city, humankind's greatest invention*. Doubleday Canada.
- Yory, C. M. (1998). *Topofilia o la dimensión poética del habitar* [Topophilia or the poetic dimension of dwelling]. Pontificia Universidad Javeriana.

HABITAR LA CONCHA

Dwell the Shell

Espacio literario

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4674>

Recibido: marzo 2 de 2023. Aceptado: julio 10 de 2023. Publicado: agosto 9 de 2023

*Paloma Marín Escobar**
*Isabel Murillo Lopera (ilustradora)***

* Especialista en Docencia Investigativa Universitaria por la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, y estudiante de la Maestría en Escritura Creativa en la Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, Chile. Docente en la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6154-0797>. Correo electrónico: paloma.marines@amigo.edu.co.

** Artista visual del Tecnológico de Artes Débora Arango. Fundadora del colectivo creativo Tinta y Dicha. Estudiante de Licenciatura en Artes Plásticas en la Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. Correo electrónico: imurillolopera@gmail.com.



Vai tu mesmo

Asómate a la hondura
de este laberinto vertical
donde funge delicada la raíz del yo,
aunque pierdas el equilibrio,
pese al vértigo,
contra las leyes de la caída de los cuerpos
y de la causalidad
según las cuales, estrellado contra el asfáltico fondo
te harás pedazos
y la tierra apenas se percatará.

Cuando las piezas pongas en su sitio, o en el que te plazca;

¡Avísame!
con un gesto
como el de encorvarse para oler la flor.

Te propongo un juego con las piezas de lo que fuiste:
un instante de creación con ensamblajes
de presentes continuos
en los que habites el verso medio de un haiku
para luego renunciar a la imagen y detenerte, absorto
en la contemplación de la vida profunda;
porque todo nos llega tarde
hasta las ganas de vivir.

Te propongo, pues, el juego de la vida
y la palabra firme que con los años se abandona
vencida por nuevos argumentos,
nuevas reglas de juego.
También te pido que traiciones el juego,
sabotees deliberadamente sus reglas
y le hagas trampa al yo colono,
lo destrones, lo aniquiles
y le impongas ser otros, ser rostros ajenos
desconocerse hasta el punto de la deformidad, hasta el punto en que tu rostro
sea un retrato de Bacon,
luego la mancha milagrosa de Pollock,
un poema desafortunado
un poema en blanco
cuyo verso inicial exhorte al deforme y ausente yo
escondido en la segunda persona del singular
asomarse al fondo de otro abismo.



Tanatocresis

Me encontré una casa en la montaña
río abajo
y en ella una pareja de ancianos que me ofrecieron agua de panela
y pan remojado.

Me hablaban del campo donde tenían maíz,
plátanos y hortalizas,
de sus cuidados, más acuciosos que los del hijo
ya ido, años ha.

Me advirtieron que, si de noche requería un baño
tendría que pasar algunos obstáculos:
insultar la bruja, ponerle zancadilla a la patasola,
pasarle un pañuelito a la llorona,
bendecir las ánimas del purgatorio
y no mirar pa' atrás, aunque oyera mi nombre.

—*A propósito, me llamo...*

—*¡Ya sabemos, hija!*

Igual y no voy al baño
nada más vengo de paso
me mojo los pies en la cascada
y me marchó con la mochila azul y los sueños escarlata
cual peregrina que va huyendo del compromiso de ser;
a ver si me encuentro una choza abandonada y me pongo a meditar
hasta que los pies se me vuelvan raíces
e inaugure mi propia religión en las lindes de estos maizales
a los que les vendría muy bien un profeta.

Voy de paso como un caracol
y me gusta vivir en casas que yo no construí;
escuchar los ecos de las lenguas de antiguos hospederos,
crear una gramática con los restos lingüísticos
y un poco de arte con los garabatos de las paredes,
incluso épocas y corrientes artísticas.
Me dedico a adjudicarle nombres al pasado;
el nombre requiere también significado
se lo doy;
y sentido, que también me precio en dar
con un buen andamiaje retórico.
Hablo lenguas muertas y vivas al tiempo,
en la mochila azul van los mitos y, en los sueños escarlata
las guerras y la enfermedad.
Yo creo el mundo desde cero en cada choza
caparazón o concha que visito.

Me tomo el agua de panela y el pan, profano
las tumbas de los muertos ancianos y me
declaro Dios por seis días
porque al séptimo tengo que mudarme
soy sagitario y no me gusta mucho la monotonía.
Agarro la mochila y me voy montaña arriba
montaña abajo
según el estado de ánimo
para buscar una lengua nueva qué habitar
y ponerme manos a la obra.
Tengo días de cangrejo, días malos;
días en que fundar la historia de un mundo es imposible
y voy desandando toda esta cosmología
que tanto esfuerzo requirió;
a esos días los llamo:
iconoclasia revelada.

Catacresis

Ahí va el escritor con su cafetera
directo a la tienda de empeños
para vender el único insumo de
su palabra;
humillado y resignado por la
imposibilidad de ser un genio
en días de charlatanería y
lenguajes trastocados,
remiendos con los que ya no se
puede ni escribir un diálogo.



Esos personajes se le quedaron ya sin nombre
y todas esas escenas, inconclusas.
El libro de ensayos que nunca terminó, ideas inconexas,
frases sueltas, algunas de gran vuelo, otras tan absurdas

como la del elefante al que una ventisca le enreda las pestañas
o los nubarrones que frustraron el encuentro de dos amantes
en la única novela romántica que escribiría.

Ahí viene el escritor con una bolsita de café soluble
¿Pensará que la palabra está ligada a la calidad del café?
¿Que podrá responder ahora con audacia las encomiendas
del siglo actual?

El escritor no duda ni un segundo
atribuye las condiciones del café
a las de la palabra y solapa una imagen con otra
hasta decir: *sorbo de café*
en lugar de verso.

El escritor no entiende que si dejó de
escribir
es porque la tinta de la máquina se le
secó,
no supo atender la llamada del silencio y,
frenético,
se entregó a la tarea de usar la palabra
como el madrugador utiliza al café
y no como el que dialoga-sorbe,
apaciguado por la escucha del otro
contemplador del mundo circundante,
lector honesto y de largo aliento,
interpelado por el fondo mismo
de la oscura y oracular taza.



Dioptría sensorial

La realidad está fabricada con velos de tul
tras los que aparece un puro extrañamiento
por los muertos anónimos del río,

los parentescos gramaticales entre los textos sagrados
y los revolucionarios,
entre la poesía amorosa y las cartas de los suicidas,
un cuadro realista y un garabato conceptual.

Hay vientos que saben moverlos,
se descorren y aparecen colecciones de imágenes
todas ajenas al pensamiento organizador,
la razón objetiva lo que ve
y los sentidos, afirman.

Pensar fue diagnosticado por un desasosegante Pessoa
como enfermedad de los ojos;
sentir, como la única vía de ascetismo y purificación.
Ya Borges desbordaba sueños ante nuestra ceguera
y Lispector, la inexplorada brújula de un lenguaje emancipado,
libre y danzante.

Uno de esos velos aparece el día en que el niño
deja de ver girar el trompo
y es llamado a la seriedad,
el juego deja de ser la más alta ocupación,
para convertirse en tiempo perdido.
Y el tiempo,
¡Ay! el tiempo,
ya no se puede uno quedar mirando el amanecer
porque le roban la cartera y las ideas;
ya no puede el viandante amigo cruzar miradas con la rosa
a ver si se le ocurre un mal poema;
no puede ya el mundo ser la medida de la palabra,
ser los puntos suspensivos de un diálogo eterno entre dos amigos
o el manantial por el que caen los encuentros que no van a ninguna parte.

Todo tiene propósito,
el lúdico despropósito de caminar por los charcos
y hacer saltar la piedra a través del lago
o sentarse en el parque para hablar con las estatuas
queda velado por cada dioptría sensorial,
tras la que se nos escapan los triples latidos del pulpo,
las pelusas que sirven de radar a las arañas,
los escarabajos con pesadillas humanas
y los encuentros eróticos
que bajo tierra
tienen las raíces de los árboles.