



Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 158 Volumen LX Setiembre - Diciembre 2021

ISSN - 0034 - 8252
EISSN - 2215 - 5589

EDITORIAL
UCR

Revista de

FILOSOFÍA

de la Universidad de Costa Rica

Número 158

Volumen LX

Setiembre-Diciembre 2021

Consejo Asesor Internacional

Dr. Juan José Acero Fernández
Universidad de Granada, España

Dr. Peter Asquith
Michigan State University, EE. UU.

Dr. Marco Antonio Caron Ruffino
*Centro de Lógica e Epistemología (CLE-UNICAMP)
da Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Dra. M. L. Femenías
Universidad de la Plata, Argentina

Dra. Rachel Gazolla
Revista Hipnis, Brasil

Dra. Esperanza Guisán (†)
Universidad de Santiago de Compostela, España

Dr. Alejandro Herrera Ibáñez
*Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,
México*

Dra. María Noel Lapoujade
Profesora jubilada de la UNAM, México

Dr. Andrés Lema Hincapié
Universidad de Colorado, Denver

Dra. María Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca, España

Dr. Sergio F. Martínez
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

Dr. Silvio José Mota Pinto
*Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma
Metropolitana, México, D. F.*

Dr. Manuel Pérez Otero
*Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona,
España*

Dr. Xavier Roqué
*Centre d'Estudis en Història de la Ciència, Universitat
Autònoma de Barcelona, España*

Dr. Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Director

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Directores honorarios

Dr. Rafael Ángel Herra R.
Lic. Luis Guillermo Coronado Céspedes

Asesor Dirección

Dr. Luis Camacho

Asesor Editorial, Dirección

Dr. Camilo Retana

Editor

Dr. Jethro Masís
Universidad de Costa Rica

Asesor Reseñas

Dr. Camilo Retana
Universidad de Costa Rica

Consejo Editorial

Dra. Laura Álvarez Garro
Universidad de Costa Rica

Dr. George García Quesada
Universidad de Costa Rica

Dr. Alexander Jiménez Matarrita
Universidad de Costa Rica

Dr. Jethro Masís Delgado
Universidad de Costa Rica

Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez
Universidad de Costa Rica

Dra. Elsa Siu Lanzas
Universidad de Costa Rica

Dr. Camilo Retana Alvarado
Universidad de Costa Rica

Directores de la Revista de Filosofía:

Dr. Enrique Macaya	(Enero-junio) 1957
Dr. Constantino Láscaris	1957-1973
Dr. Rafael Ángel Herra	1973-1998
Lic. Guillermo Coronado	1999-2013
Prof. Juan Diego Moya Bedoya	2013-2016
Dr. George García Quesada	(junio) 2018-

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica

Tel. (506) 2511-7257

Información editorial: revista.filosofia@ucr.ac.cr

Información de suscripciones y canjes: distribucionyventas@ucr.ac.cr

Descripción

Desde 1957, año de su creación, la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica ha publicado, sin interrupciones, artículos de gran calidad académica en todas las áreas de la filosofía. Actualmente la Revista publica tres números al año, cuatrimestralmente.

Las colaboraciones de académicos de cualquier parte del mundo son bienvenidas, siempre y cuando cumplan todos los requisitos, detallados en la hoja de Presentación de manuscritos, al final de este número.

Arbitraje e información

Los manuscritos presentados son evaluados de manera anónima. Los evaluadores, generalmente externos al Consejo Editorial, determinan si el artículo será publicado.

En los textos presentados como propuesta de publicación los autores deben incluir su dirección de correo electrónico, medio por el cual el editor mantendrá comunicación sobre el estado de los artículos (recibido, en evaluación, aprobado o rechazado, etc.). Direcciones de contacto

Suscripciones:

Editorial Universidad de Costa Rica
Apartado postal 11501
2060 Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
San José, Costa Rica

Canjes:

Universidad de Costa Rica
Sistema de Bibliotecas, Documentación
e Información
Unidad de Selección y Adquisiciones – CANJE
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Suscripción anual:

Costa Rica €12 240.00

Número suelto:

Costa Rica €3 060.00

Precios internacionales:

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

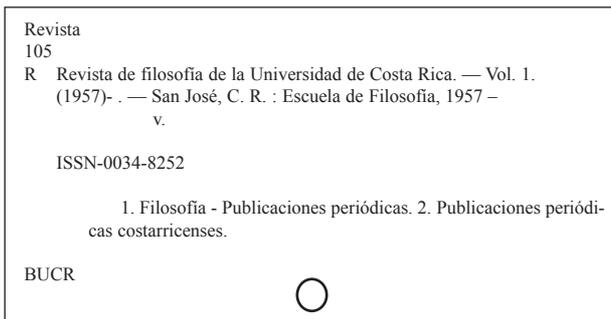
Resto del mundo US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Solo los asuntos estrictamente editoriales deben dirigirse directamente a la Revista, por cualquiera de los medios apuntados en esta página.

Diseño de cubierta: Boris Valverde G. SIEDIN.

Motivo de cubierta: *Encuentros*. Gioconda Rojas Howell. (Técnica mixta sobre tela, 111 x 100 cm., 2015). Colección Ortiz Gurdíán.



La Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica aparece indizada en:

- *The Philosopher's Index* www.philinfo.org
- *Latindex* www.latindex.org
- *Répertoire Bibliographique de la Philosophie* www.rbif.ucl.ac.be
- *Compludoc* (Universidad Complutense de Madrid) <http://europa.sim.ucm.es:8080/compludoc/>
- *CLASE* (Citas latinoamericanas en ciencias sociales y humanidades) <http://ahau.cichcu.unam.mx:8000/ALEPH>
- *HAPI* (Hispanic American Periodicals Index) <http://hapi.ucla.edu/0>
- *Sociological abstracts* www.csa.com/factsheets/socioabs-set-c.php
- *FRANCIS* (Institut de l'information scientifique et technique) www.inist.fr/PRODUITS/francis.php
- *Lechuza* (Biblioteca de la Fundación Gustavo Bueno) www.lechuza.org

Prohibida la reproducción total o parcial.
Todos los derechos reservados.
Hecho el depósito de ley.
© 2018
Editorial Universidad de Costa Rica
administracion.siedin@ucr.ac.cr
www.editorial.ucr.ac.cr
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio
Costa Rica

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

© Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.
Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511-5310 • Fax: 2511-5257 • E-mail: administracion.siedin@ucr.ac.cr • Pág. web: www.editorial.ucr.ac.cr

Índice del Volumen LX Setiembre - Diciembre 2021

Número 158

ISSN - 0034-8252 / EISSN - 2215-5589

1. Motivo de portada. “Encuentros” 7-8

1. Artículos

1. Pablo Rojas Olmedo. “Campanella y el *Mondo Nuovo*: una geopolítica tardorenacentista” . 11-25
2. Juan Antonio González de Requena Farré. “Esquema para una polemología pluralista de los registros del conflicto” 27-44
3. Rubén Darío Hernández Cassiani. “Pluralidad de conocimientos y diálogo epistemológico intercultural para el fortalecimiento de los saberes ancestrales. Segunda parte: Occidente y Arabia” 45-64
4. Gonzalo Seid. “Las clases en el papel y en la realidad social: una sistematización de la perspectiva de Bourdieu sobre las clases sociales” 65-79
5. Carlos Alberto Navarro Fuentes. “La humildad intelectual como problema ético, epistemológico y cognitivo” 81-92

2. Dossier: Cátedra de Estudios sobre Religiones

1. Roberto Fragomeno. “Neoliberalismo, neopentecostalismo y pandemia” 95-100
2. José Miguel Rodríguez Zamora. “La fenomenología de la religión y más allá” 101-122
3. Hanzel J. Zúñiga Valerio. “Después de Jesús”: la fe en la resurrección y la naciente cristología” 123-134
4. Andrea Leitón Redondo. “Jerónimo de Estridón y el ideal femenino en el tratado *Contra Elvidio*: de la perpetua virginidad de María Bendita” 135-145
5. Luis Diego Cascante. “Las 28 tesis heréticas de Meister Eckhart” (Introducción, versión bilingüe y apostilla) 147-153

3. Contribuciones especiales

1. Luis Camacho. “La lógica y las lógicas: sobre quejas inatendidas de Leibniz y Quine” ... 157-165

4. Recensiones

1. Vesa Oittinen. *Friedrich Engels and the Dialectics of Nature*. Kaan Kangal (Palgrave Macmillan, Londres, 2020. 213 páginas) 169-172

Encuentros
Gioconda Rojas Howell
(Técnica mixta sobre tela, 111x 100 cm., 2015)
Colección Ortiz Gurdián

Por George García Quesada

El encuentro ha sido desde la Antigüedad un motivo filosófico permanente. El encuentro a través del diálogo, de Sócrates a Gadamer; de la reconciliación (o de su imposibilidad), como en el Romanticismo y Hegel; el encuentro erótico (o, de nuevo, su imposibilidad), desde Platón a Lacan. No menos importante para la filosofía ha sido el tema del encuentro antagónico, de Heráclito a la Escuela de Frankfurt y Althusser, pasando por Hobbes. Es otro encuentro conflictivo de dimensiones globales el que inaugura la modernidad, no solo en términos del sistema-mundo sino también, como ha argumentado Dussel, en la filosofía específicamente. El tema del encuentro es, pues, el de las diferentes formas de interacción entre lo uno y lo otro, entre identidad y alteridad.

Varios de los artículos de este número de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica abordan distintas formas de encuentro: el diálogo entre diversos saberes, el análisis de las modalidades del conflicto, las relaciones geopolíticas como matriz de conocimientos. Es el caso también, en particular, del dossier que aquí incluimos, con varias ponencias de la Cátedra de Estudios sobre Religiones de la Escuela de Filosofía de nuestra universidad. Precisamente, retomando la etimología del término *religión*, podemos señalar allí cómo se exploran aspectos variados de la *re-ligación*, ese buscado encuentro entre lo humano y lo divino, pero antes que nada entre seres humanos en comunidad.

La obra de Gioconda Rojas que en esta edición presentamos como motivo de portada nos sugiere *Encuentros* amables, de reconciliación. La paleta es limitada y sobria: blanco y azul se mezclan en esta obra sin sobresaltos, mediante transiciones suaves en tonalidades de azul claro y sin contrastes. Solamente en la parte superior izquierda resaltan algunas superficies celestes sobre el azul ligeramente más oscuro.

En la tradición del *color field*, la obra juega con la expresividad y el simbolismo del puro color, buscando lo sublime. Pero, por ejemplo, frente a la experiencia de lo sublime lograda por Rothko mediante masas de colores que evocan lo telúrico inmenso e indefinido, *Encuentros* asciende suavemente a lo infinito. A pesar de no ser una obra figurativa, sus texturas blancas y *celestes* remiten a las alturas del día despejado o al mar cristalino que lo refleja. En ambos casos, nos pone en contacto, como personas espectadoras, con lo que es inabarcable para nuestros sentidos: con lo que, más allá de lo evidente, solo podemos pensar o imaginar.

El color azul nos evoca una calma y pacífica distancia, y eventualmente, como apunta Pastoreau (2001, 180), cierta lejanía e indiferencia. Está lejos del sobresalto y la amenaza; es *cool*. Pero, más allá de esto, valga recordar que las teorías del color y la semiología han asociado al azul en la modernidad occidental con la trascendencia: aquello más allá, ya sea en términos metafísicos o históricos. En relación con la conciencia anticipadora, la facultad del



sujeto de proyectarse lo que todavía no existe, el gran filósofo de la utopía Ernst Bloch (2004, 162) indicaba que, “como color lejano, este azul designa igualmente intuitiva y simbólicamente, lo que todavía no ha llegado a ser en la realidad, que es a lo que quedan referidas, en último término, como avanzadas todas las expresiones llenas de significación”.

Estos *Encuentros* de Rojas Howell tienen, pues, un contenido abiertamente utópico. Lo sublime aquí no intimida sino que, por el contrario, promete paz. En el contexto de la muestra de su *Caligrafía interior*, apunta hacia una experiencia de reconciliación íntima; por sí sola,

empero, la obra nos habla de otras posibilidades humanas por explorar, aún abiertas.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (2004) *Teoría estética*. Madrid.
- Bloch, Ernst (2004). *El principio esperanza*, tomo 1. Madrid: Trotta.
- Pastoreau, Michel (2001). *Blue. The History of a Color*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Sandler, Irving (1996). *El triunfo de la pintura norteamericana. Historia del expresionismo abstracto*. Madrid: Alianza.
- Shaw, Philip (2006). *The Sublime*. Londres y Nueva York: Routledge.

I.
ARTÍCULOS

Pablo Rojas Olmedo

Campanella y el *Mondo Nuovo*: una geopolítica tardorenacentista

Resumen: *El núcleo de la teoría política campanelliana tiene como centro la propuesta de un gobierno universal o imperial inspirado en una necesidad teológica. El imperio tiene como fin la unidad de los hombres y mujeres del mundo bajo el catolicismo en la pluralidad de territorios y costumbres. El descubrimiento del Nuevo Mundo trajo consigo la responsabilidad de la salvación de las almas de su población, además de la posibilidad de pensar estrategias efectivas del dominio político de la tierra americana. La hipótesis que guiará el desarrollo indicará que el interés en el pensamiento del fraile de Calabria sobre América puede dividirse en dos: por un lado, una ruptura epistemológica que pone en relieve una nueva actitud empírica (§2), y por el otro, la necesidad de incluirla bajo el gobierno imperio del mundo (§3-4). Teniendo en cuenta y señalando las influencias obvias de las crónicas americanas de la época, las obras del humanista Francisco López de Gómara y del jesuita José de Acosta.*

Palabras claves: *Campanella. Nuevo Mundo. Imperio. Teoría Política. Renacimiento.*

Abstract: *The nucleus of Campanella's political theory has as its center the aim of a universal or imperial government inspired by a theological necessity. The empire has as its purpose the unity of the men and women of the world under Catholicism in the plurality*

of territories and customs. The discovery of the New World brought him the responsibility for the salvation of the souls of its population, in addition to the possibility of thinking effective strategies for the political dominance of the American land. The hypothesis that will guide the argumentation will indicate that the interest of the Calabrian friar thought about America can be divided in two: on the one hand, an epistemological rupture that highlights a new empirical attitude (§2), and on the other hand, the need to include it under the empire government of the world (§3-4). Considering and pointing out the obvious influences of the American chronicles of the time, the works of the humanist Francisco López de Gómara and the jesuit José de Acosta.

Keywords: *Campanella. New World. Empire. Political Theor. Renaissance.*

A la memoria de la Dra. Silvana Filippi

§1. Introducción

La lectura común de la obra política de Tommaso Campanella (1568-1639) suele hacerse en dirección al tono utópico y profético que guardan parte de sus textos. A pesar de esto, el núcleo de la teoría política campanelliana tiene como centro la propuesta de un gobierno universal o



imperial inspirado en una estricta necesidad teológica. El imperio tiene como fin la unidad de los hombres y mujeres del mundo bajo el catolicismo en la pluralidad de territorios y costumbres. El descubrimiento del Nuevo Mundo trajo consigo la responsabilidad de la salvación de las almas de su población, además de la posibilidad de pensar estrategias efectivas del dominio político de la tierra americana. Las formas en que Campanella nombra al descubrimiento del territorio americano son muchas: *nuovo emisferio, altro emisferio, novis orbem, mondo nuovo*, etc. Sin dudas, este espacio nuevo del mundo no fue vivenciado de primera mano por el fraile de Calabria, puesto que jamás abandonó Europa, sumado al hecho que la mayor parte de su vida adulta la pasó en prisión. Las ideas y concepciones sobre América en su obra filosófica y política están formadas a partir de la lectura de los textos redactados por los cronistas y misioneros de su época, y recepcionada dentro de su pensamiento como una apertura a la capacidad del conocimiento humano, pero sobre todo como parte del cumplimiento del designio divino profetizado en las escrituras, puesto que nada en el calabrés queda sin pasar por el filtro mesiánico y escatológico.

El origen de la expresión “Nuevo Mundo” acogida por Campanella tiene varias influencias (Fournel, 2006, p. 45). Por un lado, suele ubicarse en la narración que Américo Vesputio realizó de la navegación al nuevo territorio en 1501, y que se popularizó en Europa por su traducción latina titulada *Epistola Albericij De Nouo Mundo* alrededor de 1529 (Levillier, 1957). En este opúsculo Vesputio revelaba sus especulaciones sobre las dimensiones geográficas del nuevo continente y el asombro de las innumerables gentes que habitaban esas tierras (“gentes tantas in illis regionibus, gentis multitudine” Vesputi, 1903, p. ii). Sin embargo, los lectores de la época influenciados por el espíritu milenarista de restitución de la sociedad humana reunida bajo el sueño político-mesiánico de la figura del *unum ovile et unum pastore*, leyeron en las palabras *terra novis* (Vesputi, 1903, p. i) –utilizadas por el explorador– un vínculo con las escrituras del Apocalipsis (21.1) en el que se anunciaban “caelum novum et terram novam” (Prosperi, 2003, p. 198).

Otra fuente que influyó en la recepción del *Mondo Nuovo* es la obra *Historia general de las Indias* de 1552 de Francisco López de Gómara, que tuvo una profunda repercusión en el ambiente intelectual del quinientos, reeditada múltiples veces y traducida al italiano inmediatamente en 1556 (Alden y Landis, 1980, p. 200; Durán Lucio, 1991). En este texto, el humanista demarca las acepciones de uso de *Nuevo Mundo* en la misma introducción, *Nuevo Mundo* se llamó al descubrimiento que se hizo de las nuevas Indias, sin embargo, no por ser nuevamente halladas –puesto que se encontraban llenas de habitantes– sino porque es una tierra tan grande como las viejas (como Europa, África y Asia) y todas las cosas son diferentísimas y nuevas por conocer (López de Gómara, 1979, p. 7).

Con el objetivo de analizar las formas en que Tommaso Campanella pensó al Nuevo Mundo se indagarán en el siguiente texto los diferentes tratados que hacen alusión al tópico, ya que no escribió uno sólo que agotara el tema, sino que está desperdigado a través de su obra. La hipótesis que guiará el desarrollo indicará que el interés en el pensamiento del fraile de Calabria sobre América puede dividirse en dos: por un lado, una ruptura epistemológica que pone en relieve una nueva actitud empírica [§2], y por el otro, la necesidad de incluirla bajo el gobierno imperial del mundo [§3-4]. Teniendo en cuenta y señalando las influencias obvias de las crónicas americanas de la época.

§2. *Auctoritates* versus Colón: ante el testimonio las opiniones no cuentan

La aparición del hemisferio occidental produjo en el calabrés una ruptura epistemológica: la legitimidad de las *auctoritates* ya no será más válidas ante los testimonios empíricos de los exploradores. En este sentido, la figura de Cristóbal Colón fue central de modo tal que el fraile lo interpretó como un *typos* de Cristo (“Ex nomine Christophorus, Interpretatur enim Christum, et ut Columbus, Columban Ecclesiam” [Campanella, 1633, p. 87]), y su hallazgo como una labor apostólica. En el proemio a su tratado *Universalis o Metafísica* –publicado en París en 1638

pero redactada en italiano alrededor de 1602 en la prisión de Castel Nuovo (Firpo, 1940, p. 119; Di Napoli, 1967, p. 4)– le dedica un desarrollo *in extenso* a este quiebre. Siguiendo a Campanella, aquellos que fueron considerados maestros y tutores de los hombres son todos “mentirosos”, puesto que ignoran y no han examinado el *codicem Dei*¹: “De hecho, no porque Aristóteles diga que el sol no es cálido ni luminoso, aunque produzca luz y calor, lo deberé creer, primero debo experimentar las doctrinas por medio de los sentidos” (1638, p. 2-3)².

Los errores en las doctrinas de los filósofos sucedieron por haber transcrito y falsificado sus libros a partir del libro de Dios que es la naturaleza. De este modo, todo aquello que indujeron tanto los escotistas como los tomistas³ los peripatéticos como los platónicos fue falso, puesto que no leyeron el código de Dios de primera mano, sino que lo hicieron de los libros de sus maestros, es decir, de una copia: así como el amante cree que todos los vicios de su amada son valiosos, o como aquel que a través de un cristal verde observa todas las cosas representadas en verde⁴. Por el contrario, el caso de Colón abre una nueva forma de verdad: el testimonio de la experiencia, una lectura del mundo a base del libro de Dios y no de la falsificación de las autoridades, opiniones obtenidas de las escuelas humanas. Por esto Tomasso establece un nuevo principio: se debe dar fe a los que hacen y testimonian, no a quienes opinen por más santos que sean⁵. En consecuencia, es necesario valorar más los productos de las experiencias que los productos silogísticos de los santísimos. Cuando antes era necesario creer entre la opinión de Avicena que afirmaba que existían hombres y mujeres en el hemisferio occidental y la de Tomás que lo negaba⁶, ahora, a partir de las atestiguaciones de Colón sobre la existencia de tal territorio, la verdad de las opiniones se anulaba ante la aseveración del testimonio.

En este sentido, la actitud campanelliana no se limitó a rechazar de cuajo a las autoridades antiguas abstractamente, se trató de un giro particular: enfrentar con las pruebas de los sentidos, con la verdad no especulativa del testimonio.

Un gran ejemplo es el tópico de las antípodas –es decir, si en la redondez de la tierra hay un contrario a nosotros– y si están habitadas o no, sirve de excusa al calabrés para iniciar un análisis negativo contra los filósofos tradicionales. Este *locus* fue común entre las especulaciones de los cronistas, y es una discusión establecida en la *Historia General de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, de López de Gómara (1979, pp. 10-18), y en la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) del jesuita José de Acosta (1792, pp. 3-41), en las que se repite la misma estructura crítica y los mismos criticados que en la obra de Campanella:

[...] Dejando aparte autores gentiles, digo que también hay cristianos que niegan haber antípodas. Los que tenían a la tierra por llana los negaron, y Lactancio Firmiano los contradice gentilmente, pensando que no había hombres que afirmasen los pies en tierra al contrario de nosotros; que, si tal fuese, andarían contra natura, los pies altos y la cabeza baja; cosa, a su juicio, fingida, y para reir. [...] San Agustín niega también las antípodas en el libro décimo sexto de la *Ciudad de Dios*, a los nueve capítulos. Négolos, según yo pienso, por no hallar hecha memoria de antípodas en toda la Sagrada Escritura; y también por quitarse de ruido, a lo que dicen. (López de Gómara, 1979, p. 15)

[...] queda que los Antiguos, ó no creyeron haber hombres pasado el Trópico de Cáncer, como San Agustín y Lactancio sintieron, ó que, si había hombres, á lo menos no habitaban entre los Trópicos, como lo afirman Aristóteles y Plinio, [...] Más todavía muchos con curiosidad preguntan, si de esta verdad que en nuestros tiempos es tan notoria, hubo en los pasados alguna noticia [*sic*]. (Acosta, 1792, p. 33)

Las similitudes señaladas entre estos dos autores pueden verse claramente en el *Della Monarchia di Spagna*⁷, en este texto Campanella realiza una crítica más detallada a las autoridades que negaron la existencia del otro hemisferio. Las tres autoridades que nombran son:

- a. Agustín de Hipona, quien en *De Civitate Dei* (XVI, 9)⁸ dijo que no hubo testimonios empíricos que avalaran la fábula de las antípodas –que haya otra tierra debajo de nuestros pies, donde se ubica el sol, y esté poblada– sino meras conjeturas que las Escrituras no apoyan.
- b. Lactancio, quien en *Divinae Institutiones* (III.24.1-8)⁹ no concibe cómo se puede caminar de los dos lados de las antípodas, ni dónde caen los frutos de los árboles, ni la lluvia, si del lado opuesto –en donde debe haber tierra– hay cielo.
- c. Por último, a Dante Alighieri, quien, si bien admite la esfericidad del mundo, y a pesar de ubicar el paraíso allí, no admite que el otro hemisferio estuviera poblado¹⁰.

En la posición contraria a las autoridades y en la visión del fraile, Colón, al límite de ser considerado un hereje por contradecir la opinión de Agustín, sólo con el valor de la experiencia cambió los paradigmas epistémicos de los sabios¹¹:

[...] y determiné de no aguardar otro tiempo, y volví atrás fasta un señalado puerto de adonde envié dos hombres por la tierra para saber si había Rey é grandes ciudades. Adovieron tres jornadas y hallaron infinitas poblaciones pequeñas y gentes sin número, mas non cosa de regimiento, por lo cual se volvieron [*sic*]. (Colón, 1880, p. 7)

Sin embargo, no toda la novedad epistémica se resume en la invención de América, a pesar de que sí representa un hito épico en la historia del hombre. Además, promovió una evolución en el conocimiento astrológico, puesto que el cielo podía ser observado desde otra perspectiva, y un nuevo conocimiento en las prácticas de navegación. (Fournel, 2006, p. 51)

§3. La autoridad imperial sobre el Nuevo Mundo

La invención del Nuevo Mundo contrajo consigo un nuevo territorio que gobernar, y fue absorbido inmediatamente por el paradigma

campanelliano imperial de unificación y universalización del gobierno monárquico y religioso del mundo (Fournel, 2010, p. 2). La palabra *invención* es sumamente importante, puesto que no sólo hubo el hallazgo de unas tierras y una población nueva, sino, además, en palabras de O’Gorman (1993, p. 79): “una realidad nueva imprevista e imprevisible”, un caso de moldear todo un futuro que no se había tenido en cuenta. El sistema imperial del calabrés intentó moldear a partir de la estructura filosófica política europea un modelo de gobierno para la tierra americana, este sistema se desprende de una pirámide de gobiernos naturales del hombre y que tienden al *bene vivere* de la comunidad; en la base se ubica el gobierno del padre por sobre su familia, y va ascendiendo a través de la villa, la ciudad, la provincia y el reino hasta el imperio que gobierna por sobre la humanidad (Campanella, 1854b, p. 11). El objetivo de la Monarquía universal no sólo es la superación de los diferentes reinos particulares a lo largo de la tierra, sino que responden al mismo orden de la creación en el que hay un solo Dios sobre todo lo creado. En consecuencia, el orden político es analógico al orden divino en el sentido que el gobierno universal del mundo respondería al mismo modelo de un pastor para todas las ovejas, es decir, un Rey para toda la humanidad no sólo en el aspecto material del gobierno, sino además en el sentido del alcance espiritual de la fe cristiana (Rojas Olmedo, 2019, p. 138). En este sentido, los textos políticos de Campanella que se refieren al Nuevo Mundo se dirigen teóricamente –y, en suma, geoestratégicamente– a este objetivo que resume el cumplimiento profético de la voluntad divina, al mismo tiempo que la elaboración de un plan que permita la salvación de la humanidad toda (Campanella 1854a, pp. 91-95).

En 1605 Campanella redactó un breve texto en vulgar que tituló *Discorso delle ragioni c’ha il Re cattolico sopra il mondo novo et altri regni d’infedeli secondo la Scrittura, contra li teologia che di ciò hanno scritto* y que sólo circuló en la publicación póstuma en latín en 1633 como un apéndice del *Monarchia Messiae*¹² (Firpo, 1940, p. 24; Manenti, 2011, pp. 264-65). En este tratado, el calabrés hace hincapié en el alcance del

dominio legal sobre el nuevo territorio del Rey de España, y la afirmación de la legitimidad de la ocupación del *novis orbis* no solo por parte de los hispánicos, sino, además, por parte de su cuerpo militar. De este modo, el Rey de España tuvo la obligación de instituir el derecho y la justicia para permitir la evangelización del nuevo pueblo, protegiendo a los predicadores misioneros. Esta obligación, al ser movilizada por una causa que Dios mismo dirige y que la Iglesia ejecuta, permite al Rey el uso de la guerra (es decir, del *ius bellum*) contra aquellos que se nieguen a recibir el evangelio¹³.

El pecado de los nativos, según Campanella, viola el derecho natural establecido por los escolásticos por medio de la actuación de impudicia pública, la idolatría, la antropofagia, etc. Sin embargo, si se siguiera la doctrina tomista, la ignorancia sobre la ley de Dios no implicaría ningún pecado puesto que ningún acto realizado por ignorancia es realizado con la malicia de la voluntad (*S. Th. I-II, q. 76, art. 1-2*), solo bastaría la evangelización para traer salvación sobre estas gentes. Por el contrario, en la opinión de Campanella si no rige el derecho no hay humanidad posible para estos hombre y mujeres, y, por lo tanto, su comportamiento sigue la moral de las bestias (“sine legibus, bestiarum more” [1633, p. 85]); por esto, era necesario subyugar estas tierras y su población bajo el derecho divino. En esta doble función de la conquista entre, por un lado, la necesidad del arraigamiento del derecho divino y la evangelización, y por el otro, de la ocupación imperial territorial, se cruzan las jurisdicciones entre el poder papal y el poder terrenal. ¿Puede ser el Rey un árbitro entre el poder papal y la población americana o posee su propia jurisdicción como creador de su propio derecho? El problema político que contrajo la convivencia de la jurisdicción espiritual representada por el poder papal y la jurisdicción en lo temporal representada por el rey atraviesa el pensamiento político medieval e hizo transcurrir ríos de tinta al respecto, desde Tomás de Aquino a Guillermo de Ockham y llega hasta el propio Francisco Suárez (Pasqualini, 2019). No obstante, el hallazgo de la tierra americana se resolvió en primera instancia entre la convivencia de

este doble poder: fue el mismo poder papal de Alejandro VI quien por medio de la *Bolla Inter* del 4 de mayo de 1493 realizó la donación legal del territorio descubierto al Rey español para que se hiciese cargo del dominio político a fin de extender el imperio cristiano.

En el caso de Tommaso Campanella se afirma una jerarquía de autoridades y de funciones: el Papa es señor y rector de todo el mundo en lo temporal y en lo espiritual. Aun así, su autoridad legal abarca específicamente a los infieles que violan la ley natural para darles a conocer la ley evangélica; en consecuencia, si los doctores de la iglesia no pueden lograrlo, tiene a su disposición legítima el uso de la milicia para instaurar el culto a Dios por la fuerza¹⁴. El oficio del Rey de España, en cierto modo, se establecería como el brazo armado del Papa, y su misión se enfocaría en defender a los predicadores de Cristo en su labor evangélica. De todas formas, como Rey de la *novum orbem*, su dominio del derecho no es el del árbitro, puesto que limitaría su capacidad de creación jurídica a la de juez ejecutor del derecho papal, sino que es poseedor de la potestad suprema del estado¹⁵. Así, la yuxtaposición de las jurisdicciones se resuelve bajo la teoría del equilibrio al interior de la Monarquía universal: el Papa es el legislador sobre lo espiritual, y el monarca ocupa su rol de guía temporal de las naciones (Fournel, 2010, p. 21).

Esta sujeción del monarca español es establecida en analogía bajo los mismos argumentos por los que la casa de España debe lograr el carácter imperial de su monarquía: su destino está marcado y legitimado por el derecho del imperio romano, es decir, por el Vicario de Cristo. Es por esto por lo que el Rey de España debe estar de parte de la Iglesia, puesto que la figura del monarca también es figura de Cristo (“[...] il Monarca perchè sarà l’ufizzio di Ciro, Cristo di Dio” [1854a, p. 94]). En la simbología campanelliana esta asignación al oficio real español entre Cristo y Ciro marca una doble obligación del monarca entre la misión salvífica y la misión imperial. Para el fraile el uso de la figura de Ciro, tal como es narrada en las Escrituras (Daniel 2), es un *exemplum* que describe la sabiduría del monarca en su labor expansiva y un *locus*

escatológico de la misión real: fue Dios mismo quien dispuso a Ciro a conquistar las naciones extranjeras y a sus civiles, y reunir a los pueblos de la tierra bajo un sólo rebaño (Ernst, 2010, p. 66)¹⁶.

Dentro de esta lógica, España es la nación indicada para convertirse en la potencia colonial imperial. Campanella lo explica muy bien en el discurso quinto de su *Discorsi ai principi d'Italia*, redactado en 1593/4. En la nación española coinciden las tres causas divinas del imperio humano: (a) la prudencia –por haber combatido a los moros y haber unido el reino bajo el cristianismo–, (b) el esplendor –la del Rey de Aragón por haberse unido en matrimonio con Isabel de Castilla–; y, (c) la fortuna o la ocasión, puesto que gracias al espíritu de Cristóbal Colón encontraron el nuevo hemisferio en el extremo occidente del mundo, pudiendo así adueñarse del dominio de navegación de los mares y la legítima ocupación de las tierras (Campanella, 1945, pp. 118-122¹⁷). Tal cual el objetivo de la motivación de la misión evangélica, que era el *unum ovile, unum pastore*, el sentido último de la política imperial es que, para toda la humanidad, haya sólo un pastor (o una sola ley). El imperio español, en esta construcción mesiánica de la política, cumple con la promesa abrahámica de heredar la tierra, constituyendo una forma de gobierno que engloba bajo una sola ley a todos los pueblos del mundo: el Rey cristiano es al mismo tiempo que Rey terrenal, el brazo del Mesías y de su ley, instrumento profético para la promulgación del evangelio¹⁸.

§4. El Nuevo Mundo: un territorio que gobernar

Si bien para consolidar la opinión sobre el Nuevo Mundo en Campanella hay que recorrer su obra, puede encontrarse una síntesis en una carta al Cardenal Odoardo Farnese de Roma redactada desde prisión en Nápoles el día 30 de agosto de 1606, y que repite en otra misiva de fines de agosto de 1606 al Rey Felipe III de España. Esta carta expresa el contexto en el que Campanella pensó al Nuevo Mundo, es decir,

desde prisión y sólo con los textos que circulaban de forma esporádica, además de mostrar que su interés no sólo era teórico, sino que buscaba su realización fáctica:

[...] *In primis*, estoy haciendo un libro en el que entra en juego el artículo magno de la promesa a Abraham “*ut heres esset mundi*”, y de la que parece haber llegado el tiempo. [...] Corresponde al Rey de España congregar [a la humanidad] y hacer un rebaño y ser el pastor, en cuyos auspicios el mundo empiece a girar. Y quien siendo un Ciro católico, universal y místico, ha hecho un sacrificio continuo en la tierra, celebrando en todo momento la misa en su Estado. [...] [En segundo lugar], hacer un libro secreto para el Rey, cómo él puede llegar fácilmente a esta monarquía y pronto, por cierto, de manera política y profética; y descubrir los muchos errores que retrasan la fortuna de su imperio, y hacer otro para el Papa del mismo modo. [...] [En cuarto lugar], un volumen para convertir a los gentiles de las Indias Orientales y Occidentales con los principios de cada una de sus sectas y con una razón común, ya que no creen en la autoridad: que por juicio y por juicio de todos los sabios no podrán responder, y podrán despojarlos de sus reinos y atraerlos con maravillas. [...] [En décimo lugar.] reconstruir la astronomía de nuevo, porque todo el cielo ha cambiado desde Cristo hasta aquí, además se descubrieron las estrellas del Mundo Nuevo por los héroes de la conquista, para la gloria de España y de la cristiandad. Así como lo hicieron los Caldeos y los egipcios en nuestra [tierra]; y descubrir la mortalidad del mundo por fuego, contra Aristóteles, Ptolomeo y Copérnico, y a favor del Evangelio, para mejorar el calendario [...]. (Campanella, 2012, Lettera XI)¹⁹

En el *Della Monarchia di Spagna* Campanella calcula las posibilidades para la que la corona española logre el sueño imperial tanto geográficamente como en la evangelización del mundo, para esto el dominicano desarrolla un programa –que funciona del mismo modo que un espejo de príncipe– para que el dominio del Rey pueda extenderse sobre los diferentes naciones y territorios (Pimentel, 2000, p. 23). Según cuenta

Firpo (1940, p. 56), el tratado fue redactado en italiano en la segunda mitad del 1600, y entre los textos filohispánicos es la mejor obra en su estructura²⁰. Sin embargo, como sucedió con la mayoría de sus textos, en su recepción ibérica no tuvo casi repercusiones; tanto su difusión manuscrita y, luego, su edición tuvo mayor resonancia en la Europa reformada –sobre todo en Inglaterra y Francia– (Sánchez García, 2007, p. 155; Di Mattei, 1969).

En el apartado titulado *Dell'altro Emisfero e del Mondo Nuovo* (XXXI), Campanella analiza a partir de las crónicas de los religiosos misioneros el actuar de los primeros conquistadores y evalúa ciertas estrategias para poder gobernar los países americanos desde la forma imperial. En la opinión de Tommaso fue desde el primer encuentro que la actitud de los primeros españoles en desembarcar estuvo fuera de propósito, caracterizada por la conducta avariciosa y la excesiva crueldad (“grandissime crudelta” [1854a, p. 217]):

Habiendo entrado los españoles en el Nuevo Mundo por Occidente, fueron vistos con enorme estupor por los indígenas, pues al no saber ellos nada de este nuestro mundo, creyeron que bajaban del cielo, y que las naves eran hijas de las nubes y se asombraban que se pudiese hablar a través del papel y de la escritura. Si los españoles no se hubieran demostrados ávidos por el oro, rebajados por sus excesos y envilecidos, los hubieran considerados como dioses si no se hubieran mostrados como seres terrestres. Así sucedió, precisamente por esto, que España no fue inmediatamente dueña de toda aquella tierra. (Campanella, 1854a, p. 216)²¹

Los desaciertos que Campanella enumera a partir de las crónicas de las indias son tres y están relacionados con el trato a las y los habitantes nativos y los métodos de conversión al cristianismo; quizás, el señalamiento de estos errores pueda encontrar su fundamento en la doctrina filosófica de los autores cristianos. En el caso de Tomás de Aquino (*S.Th.* II-II, q. 66, art. 8-10) puede encontrarse una condena a la adquisición de los bienes ajenos por el uso de la violencia y la coacción, puesto que la rapiña es considerada

en el mismo estatus pecaminoso que el hurto. Sin embargo, toda adopción de doctrina de los filósofos cristianos considerados como autoridades por parte del calabrés debe ser tomada con cuidado en consecuencia de su visión crítica y mordaz (y a veces hasta contradictoria). A pesar de todo, los errores que enumera son los siguientes:

- a. El primero, indica que los primeros españoles no deberían haberse aprovechado de la forma en que los habitantes los observaban, es decir, como *figliuoli delle Nubi*, sino como hijos de Dios con un comportamiento noble, y haberles predicado la verdad de inmediato, puesto que “a la verdad con sabiduría se persuade, y no por la fuerza de las armas. Siendo mejor el ejemplo para enseñar, que por medio del temor a la muerte”²². Es por medio de la persuasión, y no la violencia que hay que sembrar estas dos verdades: que Cristo murió por los pecados de la humanidad y volvió a los cielos, y que dejó como autoridades en lo espiritual al Papa, su Vicario, y en lo terrenal al Rey de España. La fuerza militar, del modo contrario a la que estaba siendo utilizada, debía ayudar a reivindicar a aquellos que habían violado la ley natural y se habían corrompido en la idolatría, y sólo luchar contra aquellos que impedían la prédica de la verdad.
- b. El segundo, indica que se debió buscar a aquellos que fisionómicamente parecieran más aptos para aprender e instruirlos en el conocimiento de la palabra, para luego enviarlo a sus comunidades. A estos, se los debió haber protegido con sumo cuidado y no con crueldad y sometimiento, convirtiéndolos en españoles y llevándolos al continente a que trabajasen como mano de obra o artesanos.
- c. El tercero, muestra las formas negativas en las que se trató de convertir a los habitantes del nuevo hemisferio: siendo los soldados gente ruda, entraron a los diferentes países sin importarles ni la misión apostólica que manda a predicar al mundo, ni las almas de sus integrantes, queriéndolos convertir sin ningún tipo de convicción y bajo cualquier método.

En síntesis, las recomendaciones que el fraile hizo al Rey fueron mayoritariamente del tipo pedagógicas: se debía atesorar a los hombres y las mujeres del Nuevo Mundo antes que las riquezas del territorio²³. En este sentido, las estrategias que plantea son cuatro: En primer lugar, confeccionar un catecismo en las lenguas nativas, en las que se explique la ley natural y el plan de salvación, para que ellos también puedan ser sacerdotes y predicadores, creando la orden de los *Predicatori del Mondo Nuovo* (1854a, p. 220). En segundo lugar, no matar a estos hombres y mujeres sino convertirlos y aquellos que se nieguen reducirlos a esclavos, así como habían hecho los romanos. En tercer lugar, instituir en cada provincia escuelas en donde formar soldados y marinos que defiendan el territorio –no sólo de otros conquistadores, sino también de la herejía protestante–. Además, instituir escuelas en las que se enseñe astrología, matemática, mecánica, navegación, astronomía, etc. Por último, la necesidad de unir el imperio bajo una sola forma religiosa, puesto que, si el imperio cayera o se dañara, la profunda unión de la fe crearía un lazo imperecedero. Por esto, es vital enseñar la autoridad del Papa, seguido de que solo hay un Rey. Esta unidad también debía ir acompañada de una unidad de la autoridad terrenal, no había que dejar que se establecieran en el territorio barones poderosos que tuvieran legitimidad territorial, así como lo podrían ser los herederos de Cortés o Colón, a estos posibles antagonistas el estado debía premiarlos y mantenerlos en suelo europeo para que no se convirtieran en un peligro fáctico.

Si bien, como se acaba de evidenciar, las recomendaciones misionales de Campanella son bastante escuetas, la cuestión de la preservación de los habitantes, –así como lo afirma Headly (1997, p. 330)– tiene como fuente indudable al tratado “De procuranda Indorum salute” del jesuita y misionero José de Acosta (1540-1600). Los temas tratados en esta obra surgieron como el esfuerzo colectivo del intercambio de experiencias de los sacerdotes evangelizadores (Pereña, 1987, p. 19), puesto que fue redactada a partir de las sesiones iniciadas en 1575 sobre la planificación misionera sobre el problema de la salvación del alma de

los “indios”, en los que se trataron cuestiones acerca de la necesidad de colegios para los hijos de los caciques, la necesidad de conocer las lenguas locales para que no se entorpezca la propagación de los evangelios y la traducción de textos cristianos²⁴; y, por último, sobre los obstáculos misionales que implicaron las actitudes avariciosas y violentas de los conquistadores (Huebeñak, 1990, p. 142). Ante todas estas similitudes entre ambos autores, Campanella y José de Acosta, la mayor recurre al acuerdo sobre la función de la fuerza militar. En el “Liber II” de *De procuranda*, el jesuita afirma que ninguna de las causas de las guerras desarrolladas contra los bárbaros, es decir, contra los nativos, fueron para desterrarlos o removerlos de sus tierras y apropiarse de sus campos, sino en beneficio de ellos: para que puedan alcanzar la libertad, la fe en Cristo y una vida digna de hombres, además de traerlos a derecho. Si bien ningún derecho afirma que en la guerra es legítima cualquier práctica inhumana, el objeto de predicar la palabra de Dios es argumento legal –tanto humano como divino– para tomar cautivos aquellos que se nieguen e intente tomar las armas, y dar libertad a los nuevos conversos²⁵. De este modo, el aparato militar debía servir para permitir el acceso seguro de los predicadores a los indios y a sus jefes, y, por lo tanto, ser de protección a la institución apostólica y sus predicadores²⁶.

A pesar de lo expuesto, esta posición conciliar con la población americana, se sostiene brevemente puesto que en el apéndice del *Discorso delle ragioni c'ha il Re cattolico sopra il mondo novo et altri regni d'infedeli secondo la Scrittura* defiende el uso de la fuerza ante la sola violación del derecho natural, como fue expuesto en la sección anterior [§3]. La legitimación del uso del *ius belli* contra los infieles, no sólo es una cuestión de opinión estratégica a favor del Rey Hispánico. Es, por un lado, el posible desconocimiento de la *Bolla Inter Caetera* de 1493 del Papa Alejandro VI que afirmaba a los indios eran aptos para abrazar la fe y las costumbres católicas²⁷, y por el otro, es una disputa específica de Campanella contra los filósofos defensores del derecho y la dignidad de los indígenas, a saber, Tomás Cayetano, Domingo Soto y Francisco de Vitoria

(Ernst, 2010, pp. 146-147)²⁸. Esta línea filosófica tuvo presente la doctrina tomista que explicaba que tanto el derecho humano, fundado en la razón natural, y el derecho divino, que proviene de la gracia, no privaba a nadie por sus pecados de sus derechos naturales (*S. Th.* II-II, q. 10, art. 10). Bajo esta influencia filosófica, por ejemplo, Tomás de Vio o Cayetano (1897, p. 94. q. 66, a. 8.) fijó su posición afirmando que ningún Rey o Emperador, ni siquiera la Iglesia Romana puede hacer uso del *ius belli*, ni ocupar las tierras, ni violar los derechos de los infieles que no hayan injuriado a los cristianos bajo el pretexto de la evangelización y, que toda evangelización debe realizarse de forma pacífica. Además de Francisco Vitoria quien su tratado *De los Indios* argumentaba sobre la imposibilidad del dominio del Papa en lo temporal sobre los infieles, y por lo tanto, el forzamiento mediante el uso de la guerra o los suplicios para su conversión (II.900 ss.); y en cuanto al poder legítimo de la corona española y a sus exploradores lo limitó al derecho a recorrer mientras no causarán daños, dejando el dominio territorial a los bárbaros (III.997 ss.). Este contraste, pueden localizarse dos posiciones campanellianas sobre el uso de la guerra, es decir, el uso de la violencia contra sus habitantes, una primera en *Della monarchia di Spagna* con un tono más conciliador y que se limita a garantizar la evangelización, y otra, en el *Discorsi delle ragioni...* de carácter más punitivista, en la que sólo por el hecho de ser infiel alcanza para penalizarlos (Fernández Rodríguez, 1994, p. 31).

§5. Conclusión: los significados del Nuevo Mundo

Para concluir, los significados de América para Campanella se sintetizan en tres aspectos (Headly, 1997, pp. 337-338). En primer lugar, el descubrimiento del nuevo territorio posee un significado epistémico y cognitivo; para los europeos –así como se presenta en de Gómara y de Acosta–, y no sólo para Campanella, significó una nueva obediencia hacia la autoridad directa de la experiencia y el corrimiento de las estimadas y veneradas *auctoritates*. En segundo lugar, el elemento más característico del planteo

político campanelliano: América sirvió como argumento perfecto para la idea imperial de la comunidad mundial. Esta escala de gobierno universal es descrita por el Fraile en el aforismo §3 de *Aforismi Politici* (corregida por última vez en 1637 para su publicación latina), el gobierno natural de la especie humana debe cubrir desde el espacio de la casa por el padre, al del monarca sobre un imperio. La misma aparición de Nuevo Mundo cierra la idea del gobierno global, propia de la monarquía cristiana cuyo propósito era el de la Gran Comisión (Mateo 28: 18 ss.) de hacer discípulos a todas las naciones. Por último, el elemento geoprofético, el inmenso significado escatológico, que es un elemento implícito en todo el desarrollo, aun así, observable sin dificultades (Fournel, 2008, p. 152).

Sin duda, a la luz de Mateo 24, 14 (*y será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, para testimonio de todas las naciones; entonces vendrá el fin*), Campanella comparte la profunda convicción religiosa que el descubrimiento del nuevo territorio es el cumplimiento de las profecías de las escrituras; y la aparición de una población no cristianizada movilizó la motivación para la tarea principal del cristianismo, la misión evangelizadora. La aparición geográfica del Nuevo Mundo, en este contexto de pensamiento, pertenece al diseño divino y pone en tensión los aspectos proféticos y mesiánicos con la elaboración política del utopista; a pesar de que su búsqueda se aboca para que la humanidad alcance su estado perfecto y su salvación. Aun así, el fraile calabrés no fue el único embebido en el espíritu milenarista, sino que su circulación fue profunda, por ejemplo, los cronistas del Nuevo Mundo franciscanos fray Toribio Benavente Motolinía, fray Jerónimo de Mendieta, fray Francisco de la Cruz (Rusconi, 2003, p. 2018), y se mantuvo como un fenómeno estable incluso hasta el siglo XIX con el destacable jesuita chileno Manuel Lacunza que redactó la implacable *Venida del Mesías en gloria y magestad* en 1812, publicada en Londres en 1816 con financiación de Manuel Belgrano. Conclusivamente, la novedad del nuevo territorio conmovió a los pensadores cristianos y leyeron en el encuentro entre civilizaciones el cumplimiento de la historia del cristianismo, así como lo hizo

Campanella: una profunda necesidad de moldear geopolíticamente aquello que en su efervescencia mesiánica venía a completar las profecías bíblicas.

Notas

1. Campanella, 1638, p. 2; 1967, p. 80: “Hi vero, qui collegerunt omnium experimenta, seceruntque artes, dicuntur magistri et praeceptores aliorum hominum qui huic vacare exercitio minime possunt. At hi magistri, ut dictum est, omnes mendaces sunt, vel quia ignorant, vel quia nolunt veritatem aperire, sed de industria ment”.
2. Campanella, 1638, p. 3: “Non enim quia Aristoteles dicit solem non esse calium, neque lucidum, sed atterendo erem facere lucem et calorem, credam illi, nisi prius per sensus hanc sententiam examinavero.”
3. El escotismo se refiere a una corriente filosófica que incluye al Doctor Sútil John Duns Scotus (1266-1308) y a sus seguidores a partir del siglo XIV con una gran influencia en el pensamiento europeo, y que se presenta como una alternativa al tomismo. El sistema escotista piensa a la naturaleza en sí misma, excluyendo a la libertad y la gracia, considerando bajo una estricta separación el orden natural, metafísico y teológico. Además, se presenta la tesis de la contingencia radical de las cosas, en el que Dios en su absoluta libertad puede crear la realidad de otra forma (Fischer, 1985, p. 231).
4. Campanella, 1638, p. 3: “Ecce Scotistae dicunt Thomistas esse indoctos, et Thomistae Scotistas, et Peripatetici Platonicos, et Platonici Peripateticos, et omnes sectarii omnes sectarios, quoniam non legunt autographum codicem Dei, ut discant quid Deus in illo scripsit, sed quid dicit magister, et legunt librum suorum magistrorum, tanquam autographum, non tanquam exemplatum; et sicut amator omnia vitia amasiae reputat venustates, sic hi magistrorum suorum errores [...] speculum viride omnia viridia repraesentant, et qui aliorum videt ocularibus, omnio illorum instar videt.”
5. Campanella, 1638, p. 3. “Hoc ergo principium ponimus: fidem praebendam esse testatibus, non autem opinantibus, quamvis sanctissimis, sed, si utrique sunt testificantes, credendum est sanctionibus, quoniam habent hoc plus quod nolunt sponte fallere. Si vero utrique opinantes credendum es sanctiori, si tamen alter non meliores affert syllogismos.”
6. La lista de los autores que son criticados en esta postura de Campanella son Aristóteles (*De Coelo IV*), Alberto Magno (*De Natura Locis VI*) y Avicena (*Doctrina Secundam*).
7. Campanella, 1997, pp. 339-40: “La mirabile invenzione del Mondo nuovo, toccata da santa Brigida e chiaramente predetta da Seneca in *Medea* a punto con quei modi e nomi che si ritrovò, secondo dalle Sibille avea inteso, ha fatto meravigliare il nostro emisfero tutto. Poiché si credevano i filosofi altri che quella parte fosse tutta acqua, come Senofane; altri che non vi fosse mondo sopra cui il sol giri, come sant’Agostino e Lattanzio Firmiano; altri che non vi fosse gente, ma il paradiso terrestre, come Dante; altri dubitaro, come Aristotele; altri l’asseriro, come Platone e con lui Origene. Laonde la Monarchia spagnola resta ammirabile e mostra grande ardire e dignità, massime avendo domati tanti mari e girato il mondo tutto attorno in poco tempo, con più arte e ardire che non fecero i Tirii, Cartaginesi e Salomone, che per mandar dal mar Rosso in Goa e alla Taprobana, stava tre anni a ritornare la sua armata, cosa che in tre mesi i nostri fanno oggidì. Si che, quantunque la distanza de paesi renda debole la Monarchia, la meravigliosa navigazione abbreviata e li altri modi di unione, che Spagna usa e può usare, la rendono ammirabile e più forte che altri non crede. E acciò che aumenti e tenga quel che ha, dirò li errori che si devono correggere, e i modi dell’aumento.”
8. Agustín de Hipona, *De Civ. Dei XVI, IX* (1958, p. 1097): “Quod vero et Antipodas esse fabulantur, id est, homines a contraria parte terrae, ubi sol oritur, quando occidit nobis, adversa pedibus nostris calcare vestigia nulla ratione credendum est. Neque hoc ulla historica cognitione diccise se afirmant, sed quasi ratiocinando coniectant, eo quod intra convexa caeli terra suspensa sit, eundemque locum mundus habeat, et infimum, et medium: et ex hoc opinatur alteram terrae partem, quae infra est, habitatione hominum carere non posse.”
9. Lactantius, *Div. Int. III, 24.1-8* (1880, p. 254-6): “Quid? Illi qui esse contrarios uestigiis nostris antipodas putant num aliquid locuntur? aut es quistuum tam ineptus qui credat esse homines quorum uestigia sint superiora quam capit? aut ibi quae aput nos iacent, inuersa pendere, fruges et arbores deorsum uersus crescere, pluuias et niues et grandines sursum uersus cadere in terram? [...] Itaque et aereosorbes fabricati sunt quasi ad figuram mundi eosque caelarunt

- portentosis quibusdam simulacris, quae astra esse dicerent. Hanc igitur caeli rotunditatem illut sequebatur, ut terra in medio sinu eius esset inclusa. quod si ita esset, esse etiam ipsam terram globo similem: neque enim fieri posse ut non esse rotundum quod rotundo conlusum teneretur. Si autem rotunda etiam terra esset, necesse esse ut in omnes caeli partes eandem faciem gerat, id est montes erigat, campos extendat, maria consternat.”
10. Dante, Purgatorio IV, 68-71, XXVIII.91-ss.
 11. Campanella, 2010, Lettera X: “Prudentissimo re, mentre nullo può parlar per me, io son forzato vantarmi in questo giudicio: e Plutarco mostra che in tal evento non è presunzione, tanto più che posso mostrar esser vero quanto dico, con l’esperienza. Colombo, quando disse voler trovar un mondo nuovo, fu burlato come pazzo, e da alcuni tenuto per eretico, perché sant’Agostino nega gli antipodi: e pur lo trovò e portò tanta gloria a Spagna; e quei chi fecero voltar le molina col vento e li spiedi col fumo, non erano creduti e lo han fatto. [...] Nòce la mutazione alli Stati piccioli, non capaci di grandezze, e la mutazion di religione a tutti, quando si peggiora: il che qui non avviene se non in meglio, soprastando la rinovazione del secolo ecc.”
 12. En este caso, el texto disponible es el de la traducción latina titulada *Sermo de Iuribus Regis Catholici super nouum Haemispherium, aliquid Regna Infidelium, succundum scripturas Dei, contra eos, qui hac in causa scripserunt, aut adulando, aut contradicendo*, incluida en la edición Campanella, 1633, pp. 84-92.
 13. Campanella, 1633, p. 84: “Ac proinde sequitur tunc solum cum Ecclesia Dei mittit praedicatores ad promulgandum Euangelium iuxá Christi iussioné posse Regem ad defensionem illorum milites armare, eorumq; terras occupare, qui Predicatoribus vim inferunt sin iustitia belli indutum. Hocq; solum esse ius bellicu illius, aliud vero nullim. Ego autem dico, Regem Hispanorum si huic soli innititur Iuri, inuistum esse, obligatumq; ad restituendum.”
 14. Campanella, 1633, p. 85: “Quae propter priorem assertionem confirmo, Papam esse Dominum, vel Rectorem totius orbis in temporalibus, ac spiritualibus. Cumq; praeuaricassent Infideles naturae legem per sodomiam publicam impunitam, per Idolatriam, et per antropophafiam se inuicem comedendo, non modo ex pietate Christi q. peaecepto, debere Papam mittere Doctores Euangelicae legis ad ipsos ferino more viuentes, nec rationi acquiescere volentes. Sed etiam milites qui Idolatriam exterminarent, [...] ad veri Dei cultum cogent [...]”
 15. Campanella, 1633, p. 92: “Toto igitur Caelo Pseudoteologus errat, cum docet Papam non partitum esse nouum orbem regibus Castellae, et Lusitaniae, tamquam Dominus, et iudex, sed tamquam Arbitr. Si enim id verum esset, nullum Ius haberent super portiones acceptas prefati Reges, quandoquidem arbitrio alterius subijcere non potatem defendendi Praedicatores Christi, sicut iste dicit. [...] Jaec autem acta non sunt Arbitri, cuius Iurisdictio post primum arbitramentum subito cuanescit: neq; Iudicis delegati, sed supreme potestatis perpetuo durantis. Et quidem ita est. Vicarius enim est Iudicis viuorum, et mortuorum, et Principis Regum Terrae. Regis Regum et domini dominantium sicuti precendenti opusculo fatis patefactum est.”
 16. Campanella, 1633, p. 88: “Cyrus itidem a Deo se missum aiebat ad occupandas regiones alienas, ut Civiles per ipsum reddentur. Nec dubium vera vtrunq; dixisse, cum Deus in Isaia et Hieremia se misisse doceat Nabucodonosor ad punitione Barbarau idolatrarumq; natuinu ide q eius ditioni hominis subiecisse Insuper iniquens, et bestias terrae dedi ei [...]”
 17. En *Della Monarchia di Spagna* II, Campanella también enumera las causas sin embargo lo hace de manera diferente. La primera causa fue la de combatir a los moros, ganando el título de Rey Católico, la segunda, la prudencia, fue la invención de la imprenta; y, por último, la oportunidad, el matrimonio del Rey de Aragón con Isabel, Reina de Castilla.
 18. Campanella, 1945, p. 130: “Ecco che fu data legge al nostro emisfero, ma il Mondo Nuovo, isolato dal nostro, aspettò finora; ed altrove dice Isaia *prope est Salvatore meus, parlando di Dio, et bracia mea populos iudicabunt et brachium meum sustinebunt*; ecco che tutte l’isole del nuovo emisfero e d’Asia e d’Affrica deveano aspettar tardi la legge di Cristo e che doveano sostenere il suo braccio: questo è il Re di Spagna, che li giudica, e pimo disse: *bracia mea populos iudicabunt*, perché tutti li re cristiano sono bracia del Messia, mo poi, parlando dell’isole e dell’ultima promulgazione dell’Evangelo, dice un braccio per antonomasia, che e lo spagnuolo, e mille volte si trova cio nelli profetti, e di piu dice Isaiache *ad dexteram et sinistram penetrabis*, parlando alla chiesa, *et semen tuum gentes hereditabit et civitates desertas inhabitatit.*”

19. Traducción propia del autor, Campanella 2010, Lettera XI “*In primis*, far un libro dove si mostra esser venuto l’articolo magno de’ tempi in cui s’adimpisca la promessa di Abram, “ut heres esset mundi”; e che, dopo tanti scompigli del mondo avvenuti per la diversità di principati e di leggi varie, è naturale e conveniente al governor del mondo unir tutte le genti sotto una sola legge e uno principato felicissimo, cantato da poeti per secolo d’oro, da filosofi descritto per stato d’ottima republica ancor non vista, da profeti antevista nella tranquillità di Gerusalem liberata da Babilonia d’eretici e infedeli, e da sapienti di tutte nazioni predicata, e aspettata dalli popoli, come pregamo che si faccia la volontà di Dio in terra come si fa in Cielo; e che tocca a’ re di Spagna congregarla e far una greggia e un pastore, sotto li cui auspicii si cominciò a girar tutto il mondo. E ch’egli è cattolico, universale e mistico Ciro, ch’ha da metter il continuo sacrificio in terra, in ogni momento celebrandosi messa nello suo Stato; e così è antevisto da tutti profeti e astrologi e prefigurato in Esdra, Neemia, Isaia ecc. E farò che ’l sommo Pontefice n’abbia gran contento, e tutti principi sian forzati a crederlo e volerlo senza invidia, e assicurarli con grand’arte certa e sicura dalla gelosia di Stato; e che tutti popoli d’ogni nazione, anche infedeli, lo desiderino e facciano che sia; perché, dove inchina per profezia e opinione di savii il ben comune, per natura inchina anche l’imperio, come fanno i politici dotti nell’istorie. 2. Far un libro secreto al Re, come possa arrivar facilmente a questa monarchia e presto, per via politica e profetale sicura, e scoprir molti errori chi tardaro la fortuna del suo imperio; e far un altro al papa del medesimo modo. [...] 4. Un volume per convertir li Gentili dell’Indie orientali e occidentali con li principi di ciascuna setta loro e con la ragion commune, poichè non credeno autorità: che per prova e per giudizio d’ogni savio non potranno rispondere: e sarà atto a scompigliar i regni loro e tirarli a sé con meraviglia. [...] 10. Componer l’astronomia di nuovo, ché tutto il cielo è mutato di Cristo in qua, e figurar nelle ignote stelle del Mondo Novo gli eroi della conquista, con gloria di Spagna e della Cristianità, come han fatto li Caldei ed Egizi nel nostro; e scoprir la mortalità del mondo per fuoco, contra Aristotele, Tolomeo, Copernico, in favor del Vangelo; e migliorar il calendario [...]”
20. A saber, *Discorso sui Paesi Bassi* (1593-1594), *Discorsi ai Principi d’Italia* (1593-94), y el pequeño tratado *Sui diritti del Re Cattolico sul Mondo Nuovo* (1605).
21. “Essendo entrati i Spagnoli nel Mondo nuovo per l’occidente, furo visti con gran stupore dalli terrazzani, si che non sapendo essi niente di questo nostro mondo, stimaro che essi dal cielo scendesero, e che fossero le navi figlie delle nubi, e che li archibugi fossero tuoni, che essi dal ciel portavano, e si stupiro assai che la carta parlasse, e la scrittura, e che gli uomini andassero a cavallo, le quali ammirazioni appresso noi furo quando furo trovate queste cose, come oggi cessano e ne restaro le favole solamente, e non fur tutte ad un tempo a noi come a loro. Talché questa gente si sarebbe data tutta in mano de Spagnoli, stimati dei da loro, se essi non s’avessero troppo abbassato e avvilita l’opinione della divinità loro, con mostrarsi terrestri, ingordi dell’oro della terra che quelli sprezzavano, e con usar grandissime crudeltadi. Laonde furo astretti i popoli paesani ad unirsi insieme nelle montagne per difesa loro, e così avvenne che Spagna non fu patrona di tutta quella terra che il Perù si dice, due volte forse più grande d’Africa, e ne tiene solamente i regni maritimi e piani, e così sopra la Florida Spagna e Nuova Francia e sopra Baccalaos e sopra Messico nel settentrione non hanno potuto entrare, sendo ributtati da terrazzani. Per tanto dico che si dovevano mantenere nell’opinione con la quale entrarono, e averiano occupato ogni cosa.”
22. Campanella, 1854a, p. 218: “[...] a verita con sagge persuasioni, e non per forza d’arme; e che egli ha fatto con esempio quel che ha insegnatio, e che avendo insegnato che per timor della morte non volessimo abbandonare e ‘suo culto [...]”
23. Campanella, 1854 a, pp. 219-20: “Pertanto io giudico che il Re di Spagna debba attendere a tessozzare nel Mondo Nuovo piu sopra gli uomini che sopra l’oro e l’argento.”
24. Acosta, 1589, p. 170: “Quod lingua difficultas non deterrere debeat ab Evangelij propagatione.”
25. Acosta, 1589, pp. 234-35: “[234] Haud parum perfectum est, quod omnes belli causas aduersus barbaros, que nostrum ad illos ingressum antecedunt, remouimus, vt vulga ri errore profiligato putantium beneficij loco ponendum esse, quod barbaris pro agris, et libertate praerepta, Fidem Iesu Christi, et vitam hominibus dignam reddamus [...] Nunc universe, ius, et iniuriam indicendi belli tractamus: atq; illudo tanquam

totius actae causae firmamentum adjicimus, quod cum in omnibus regnis Indiarum tam multa praelia commissa sin, et tot nationes subactae; nullum tamen genus Indorum seruituti subiecit regia lex, quin potius Indos omnes, et liberos esse, et suis rebus libere uti declaravit, grauissimis poenis porpositis, ijs, qui veluti iure belli captos, sibi manciparent. Imo vero in omnibus expeditionibus quae siunt, faciendae u e sunt, siue ad nouas gentes quarendas, siue ad iam quasitas peuestigandas, inuiolabili lege sancitum est, ut neque nostri milites aggediantur non lacessiti ad vezandos, caedendos uue barbaros, aeq, illos undecumq, captosseruire cogant. Qua una lega plenissime demonstrat nullum belli ius nostris ex quantauis Indorum Barbarie, et inhumanitate concedi. Super est ut quonia, et diuinis, et humanis legibus bello lacessendi Indos omnis causa sublata est, hac exclusa via praedicandi Euangelium ijs, quos armorum vis subegisset, persequamur, an alius aliquissaditus pateat ad annuntiandum gentibus Christum.”

26. Acosta, 1589, pp. 235-36: “Tribus igitur modis, quantum mihi diligenter cogitante occurrit, ad praedicationem Fidei [236] apud barbaros insisti potest: quorum noster aequitatem, tum prudentiam expendere ne cesse est. Primus est, ut more, et instituto Apostolico, gratia Dei freti eant praedicatorum ad gentes, et praedicent Euangelium, omni militari remoto apparatu. Alter, ut gentes nouae non adeantur, sed quae iam fuerint principibus Christianis subiectae siue per ius, siue per iniuriam, ijs demum operam suam impendant uerbi Dei ministri.”
27. La *Bula Inter Caetera* de Alejandro VI reconoce a los indios como aptos para el recibimiento de la fe y las costumbres católicas: “Inoltre, come ritengono i vostri suddetti inuati, questi popoli che vivono nelle dette isole e paesi credono in un unico Dio, creatore nei cieli, e sembrano sufficientemente disposti ad abbracciare la fede cattolica e ad essere educati nella buona morale. E si spera che, una volta istruiti, il nome del Salvatore, nostro Signore Gesù Cristo, possa facilmente essere introdotto nelle dette terre e isole.” SS Alexander VI - *Inter Caetera* [1493-05-04] *Documenta Catholica Omnia De Ecclesiae Magisterio, Magisterium Papatum, Cooperatorum Veritatis Societas* quoad hanc editionem iura omnia asservantur.
28. Campanella, 1633, p. 84: “Quoniam, elicit ex D. Thomas Caietanus, et post eu Sotus, et Victoria,

alijq.; non posse Christicolos ullo iure pugnare contra infideles, nisi in eos. [...] Hispanorum Regem nouo orbi posse bellum inferre, incolarum subiugare: at qui ad restituendum obligari quicquid armorum vi occupat.”

Referencias

- Acosta, J. (1589). *De natura novi orbis Libri duo. De Promulgatione Evangelii apud Barbaros, sive De Procuranda Indorum Salute Libri Sex*. Apud Guillemun Foquel.
- Acosta, J. (1792). *Historia natural y moral de las Indias* (Tomo I). Pantaleon Aznar.
- Aquino, T. (2001). *Suma de Teología* (edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España). BAC.
- Alden, J. y Landis, D. (1980). *European Americana: A Chronological Guide to Works in Europe Relating to the Americas. 1473-1776* (Vol. I: 1493-1600). Readex Books.
- Campanella, T. (1633). *Monarchia Messiaem*. Apud Gregorium Arnazzinum.
- Campanella, T. (1638). *Universalis Philosophiae seu Metaphysicarum Rerum, Iuxta Propria Dogmata*. Apud Langlois.
- Campanella, T. (1854a). *Della Monarchia di Spagna*, en *Opere scelte, ordinate ed annotate da Alessandro D'ancona* (Vol. II). Cugini, Pomba e Comp. Editori.
- Campanella, T. (1854b). *Aforismi Politici en Opere scelte, ordinate ed annotate da Alessandro D'ancona* (Vol. II). Cugini, Pomba e Comp. Editori: Torino.
- Campanella, T. (1945). *Discorsi ai Principi de Italia ed Altri Scritti Filo-Ispanici a cura de L. Firpo*. Chiantore.
- Campanella, T. (1967). *Metafisica A cura di Giovanni Di Napoli Volume Primo*. Zanichelli editore.
- Campanella, T. (1997). *Politica*. Editorial Altaya.
- Campanella, T. (1997). *Monarchia di Spagna*, a cura di Germana Ernst. Presses universitaires de France.
- Campanella, T. (2010). *Lettere [1591-1639] a cura di Germana Ernst su materiali preparatori inediti di Luigi Firpo, con la collaborazione di Laura Salvetti Firpo e Matteo Salvetti*. Olschki.
- Colón, C. (1880). *Cartas y Pensamientos*. Biblioteca Universal.

- Di Mattei, R. (1969). Le edizioni inglesi della Monarchia di Spagna di TC. *Giornale critico della filosofia italiana*, XLVIII, s. III, (Vol. XXIII).
- Di Napoli, G. (1967). *Introduzione*, en *Metafisica A cura di Giovanni Di Napoli Volume Primo*. Zanichelli editore.
- Durán Luzio, J. (1991). Bartolomé de las Casas y Michel de Montaigne: Escritura y lectura del Nuevo Mundo. *Revista Chilena de Literatura* (37), 7-24.
- Ernst, G. (1989). Introducción a Della Monarchia di Spagna. En Campanella, Tommaso. *Monarchia di Spagna, Prima stesura giovanile*. Istituto italiano per gli studi filosofici.
- Ernst, G. (2010). *Tommaso Campanella, The Book and the Body of Nature* (David L. Marshal, Trad.). Springer.
- Fernández Rodríguez, P. (1994). *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México (1526-1550)*. Ed. San Esteban.
- Firpo, L. (1940). *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*. Bona.
- Fisher, J. M. (1985). Scotism. *Mind. New Series* 94(374), 231-243.
- Fournel, J. L. (2006). Il Nuovo mondo non è nuovo: caratteri di una geopolitica campanelliana. *Storica (Viella)*, 11(33), 41-65.
- Fournel, J. L. (2008). Quand un Italien pensait au monde: géosophie, géo prophétie et géopolitique chez Tommaso Campanella. *Laboratoire italien* (8), 145-162.
- Fournel, J. L. (2010). La présence de l'Italie dans la pensée politique de Campanella: les ambiguïtés d'une logique Impériale. Cremoux, R y Fournel, J. L. *Idées d'empire en Espagne et en Italie (XIV-XVIIe siècle)*. PURH.
- Headley, J. M. (1997). *Tommaso Campanella and the transformation of the world*. Princeton University Press.
- Hipona, A. (1958). *De Civitate Dei, Obras de San Agustín Tomo XVII*. BAC.
- Hubeňák, F. (1990). El "De procuranda indorum salute" como guía para la evangelización, en Saranyana. En J. I. Tineo; P. Pazos, A.M.; M. Lluch-Baixaulli, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)* Vol. 2. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Lactancio. (1880). *Opera Omnia, Pars I, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Bibliopola Academiae Litterarum Caesarea Vindobomensis.
- Levillier, R. (1957). *Mundus Novus*. Edición de los Anales de la Universidad de Chile.
- López de Gómara, F. (1979). *Historia General de las Indias y Vida de Hernán Cortés*. Biblioteca Ayacucho.
- Manenti, L. (2011). Monarchia del Messia e Discorsi, sulle Ragioni del Re Cattolico in un Codice della Biblioteca Comunale di Piacenza. *Bruniana et Campanelliana* 17(1), 263-266.
- O'Gorman, E. (1993). *La invención de América, Investigaciones acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. FCE.
- Pasqualini, M. (2019). La polis de Dios. El doble poder medieval y una sobre naturalización de lo político. *Res Publica* 22(1), 1-14.
- Pereña, L. (1987). Prólogo. En Acosta, José. *Corpus Hispanorum Pace*. CSIC.
- Pimentel, J. (2000). The Iberian Vision: Science and Empire in the Framework of a Universal Monarchy, 1500-1800. En *Osisis, Nature and Empire: Science and the Colonial Enterprise* (2nd Series, Vol. 15, pp. 17-30).
- Prosperi, A. (2003). América y Apocalipsis. *Teología y Vida*, 44, 196-208.
- Rojas Olmedo, P. (2019). Saber gobernar el imperio. Utopía y ciencia política en Tommaso Campanella. *Protrepis*, 15, 127-143.
- Rusconi, R. (2003). La historia del fin: cristianismo y milenarismo. *Teología y Vida*, 44, 209-220.
- Sánchez García, E. (2007). *Imprenta y cultura en la Nápoles virreinal: los signos de la presencia española*. Alinea Editrice.
- Vespucci, A. (1903 [1501/2]). *Mundus Novus*. Heitz und Mündel.
- Vitoria, F. (1967). *Escritos Políticos*. Ediciones Depalma.
- Vio, T de [Cayetano]. (1897). *Commentaria in Secundam Secundae Sacrae Theologiae*. Roma.
- Pablo Rojas Olmedo** (pablorojasolmedo@gmail.com). Rosario, Argentina. Licenciado en Filosofía, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Becario de FHumyAr/UNR. Coordinador de las Jornadas de Filosofía UNR desde 2015. Sus áreas de estudio implican los conceptos de monarquía e imperio

medieval y tardo renacentistas; además de la obra de Judith Butler, realizando talleres desde 2018. Cuenta con publicaciones y traducciones especializadas en su área, entre ellas: “Sociedad Humana y Derecho en el DRN V de Lucrecio” Saga N°2, 2017; “Saber Gobernar el Imperio, Utopía y Ciencia Política en Campanella” *Protrepis* N°15,

2018; y “Observaciones sobre las Formas Políticas de Gobierno (1652) de Sir Robert Filmer”, *Mutatis Mutandi*, N° 14, 2020.

Recibido: 18 de julio, 2020
Aprobado: 17 de agosto, 2020

Juan Antonio González de Requena Farré

Esquema para una polemología pluralista de los registros del conflicto

Resumen: *En algunos ambientes intelectuales contemporáneos se da una fascinación por el antagonismo político como constitutivo de lo social, sin prestar suficiente atención a los diferentes tipos de conflicto. A pesar de la riqueza descriptiva de algunas teorizaciones sociológicas del conflicto, también se repiten los tratamientos dicotómicos que distinguen un conflicto constructivo y otro destructivo, para reducir funcional o pragmáticamente la heterogeneidad de las luchas. En este artículo, se apuesta por una descripción sistemática y una esquematización teórica de los registros imaginarios, simbólicos y reales del conflicto (bajo un modelo cuasi lacaniano de nudo borromeo). Se esboza así una polemología pluralista, capaz de dar cuenta de los matices, los entrelazamientos y la convertibilidad de los conflictos humanos, sin caer en la tentación de idealizar el antagonismo.*

Palabras claves: *conflicto social. polemología. registros lacanianos. antagonismo político.*

Abstract: *In some contemporary intellectual settings, there is a fascination with political antagonism as constitutive of the social, without paying enough attention to the different types of conflict. Despite the descriptive richness of some sociological theories of conflict, dichotomous treatments that distinguish constructive and destructive conflict are also repeated, in order*

to reduce the heterogeneity of the struggles functionally or pragmatically. In this article, we opt for a systematic description and a theoretical schematization of the imaginary, symbolic and real registers of conflict (under a quasilacanian Borromean knot model). Thus, a pluralistic polemology is outlined, capable of accounting for the nuances, intertwining and convertibility of human conflicts, without falling into the temptation of idealizing antagonism.

Keywords: *social conflict. polemology. Lacanian registers. political antagonism.*

En la década de los noventa, Albert Hirschman ya reflexionaba sobre el modo en que la fascinación por el conflicto como fuente de los vínculos sociales reaparecía recurrentemente como un planteamiento supuestamente radical, decisivo y original en el pensamiento contemporáneo:

De este modo, en cualquier momento dado, la idea de que el conflicto (o algún grado de conflicto) puede jugar un rol constructivo en las relaciones sociales despierta la atención de quienes la consideran una idea no conformista, paradójica y absolutamente original. En consecuencia, no les importa parecer los precursores, y la idea resurge con considerable regularidad. (Hirschman, 1996, p. 121)

El argumento de Hirschman se enfocaba en autores como Helmut Dubiel, quien desde la



Teoría Crítica ha defendido la posibilidad de que las sociedades democráticas basen su solidaridad en el modo de dar forma a sus antagonismos y contenerlos al servicio de la cohesión social. Según Dubiel, en una sociedad secularizada es inevitable que irrumpa el conflicto en el vínculo social; pero, a través del conflicto *cultivado*, se introducen modalidades de autodomínio de los actores encarnadas en formas jurídicas e institucionales, y en cualidades personales y culturales, de modo que emerge una reserva de compromisos morales sobre los cuales se sustenta la política democrática, sin necesidad de suponer un consenso prepolítico sobre algún tipo de bien común o visión sustantiva de la vida buena. Así pues, cuando el conflicto se cultiva más allá de cruda lógica estratégica de la guerra, se perfilaría una convivencia política y un sistema de instituciones, basados en la escenificación de posiciones irreconciliables dentro de la sociedad, las cuales se civilizarían al adherir a ciertos modos democráticos de poner en escena el conflicto y de disputar la esfera pública democrática (Dubiel, 1998, pp. 214-220).

Hirchsman también aludía a Marcel Gauchet, quien en un texto de finales de los setenta sobre Tocqueville ya había afirmado que la democracia no supone algún tipo de consenso espiritual de fondo, sino cierta unión en la oposición, la fragmentación del sentido y el antagonismo intelectual. Según Gauchet, a pesar de la valoración tocquevilleana del espíritu comunitario en la democracia americana, el conflicto político resulta constitutivo del experimento democrático moderno, que se forjó precisamente a través de la oposición a la propia democracia, del conflicto de concepciones del orden político, del debate social e, incluso, del conflicto de intereses sociales contrapuestos. En fin, la democracia moderna presupondría cierta existencia de lo irreconciliable en la sociedad y desplegaría una puesta en escena de la conflictividad, mediante una representación legítima de las divisiones sociales, de los intereses antagónicos y de la confrontación de partidos (2007, pp. 98-103). En todo caso, más allá de las reflexiones de Dubiel y Gauchet, hay numerosos precedentes intelectuales para esta idea de que el conflicto puede cumplir

una función positiva en la articulación del vínculo social; pero Hirchsman entiende que este planteamiento polémico tiende a repetirse como original por su aparente radicalidad.

Los episodios más recientes de rescate de la idea de que el conflicto puede cumplir una función social positiva pueden atribuirse a cierto pensamiento político postfundacional y a la actual izquierda lacaniana. Oliver Marchart ha caracterizado cierta izquierda heideggeriana (representada por figuras como Nancy, Lefort, Badiou o Laclau) que se habría tomado en serio la imposibilidad de fundamentación última, al remarcar el carácter eventual, histórico y decisonal del sentido social y de la ontología política, ineludiblemente atravesada por la diferencia entre lo político constituyente y el orden de la política, pero también marcada por la negatividad que impediría la clausura de lo social. Desde esta perspectiva posfundacional, si no hay fundamento de lo político ni clausura de lo social, es en última instancia por la división, discordia y antagonismo que fragmentan el campo social y difieren cualquier opción de reapropiación plena de lo social o de fundamentación del orden político (Marchart, 2009, pp. 15-21). La dislocación de lo social y la diferencia política serían, por tanto, inseparables de la instancia ontológica decisiva del antagonismo, por más que haya intentos de desplazar este aspecto desfondado y negativo de lo político, al despolitizarlo en alguna forma política de ordenamiento racional o en alguna perspectiva pospolítica de superación final del conflicto. En palabras de Marchart, “en este caso, se deniega la existencia misma del antagonismo en el fundamento de lo social” (2009, p. 212).

Además de los heideggerianos de izquierda, también cierta *izquierda lacaniana* (así ha designado Yannis Stavrakakis a pensadores como Castoriadis, Laclau, Žižek o Badiou) habría reivindicado el antagonismo político irreducible, como ese aspecto de lo real y ese momento negativo que disloca lo social y hace posible la invención democrática radical. A través de este frente heterogéneo de una izquierda lacaniana, Stavrakakis ve esbozarse algo semejante a una *política de lo real*, esto es, de la falta, de la fractura, de lo que se resiste a la simbolización

y, en última instancia, de la negatividad que se resiste a la positivización en algún orden representacional (Stavrakakis, 2010, pp. 30-31). Más allá de los fantasmas de la clausura y la identidad sociales definitivas, más allá de la fantasía utópica de la superación del antagonismo en alguna forma de administración posdemocrática del goce en el orden consumista del capital, la izquierda lacaniana apostaría por experimentar la revolución democrática como un tipo de subjetividad política que goza de la falta social, la eventualidad, negatividad y el antagonismo. En suma, el antagonismo democrático se perfilaría como el momento instituyente de cualquier hegemonía política parcial, de modo que la radicalización de la democracia pasaría por institucionalizar la falta y el antagonismo; esto es, se trata de asumir apasionadamente la irreductibilidad de lo real y lo negativo del conflicto, el cual desborda los límites de la comunidad y el reparto de lo social, para hacer posible la transformación de los órdenes hegemónicos existentes (Stavrakakis, 2010, pp. 286-299).

Como se puede apreciar, tanto en el pensamiento político posfundacional de los heideggerianos de izquierda como en la izquierda lacaniana, parece esbozarse una suerte de *polemología negativa*: el conflicto resulta instituyente y decisivo en la constitución de lo social y en la radicalización de la democracia, siempre que permanezca más allá del orden de la representación y resulte diferido como falta o imposibilidad que no se deja positivizar. Extrañamente, esta polemología negativa del *conflictus absconditus* ontologiza el antagonismo como una instancia sustractiva, en falta, sin fundamento y diferida, sustraída al reparto de las partes, a la competencia de intereses o a alguna forma de enemistad histórica concreta. Paradójicamente, en nombre de este antagonismo sustractivo y faltante, ontologizado como negatividad constitutiva de lo político, la polemología negativa denuncia la neutralización del conflicto bajo formas pospolíticas y posdemocráticas; como si la ontologización del conflicto no fuese una forma de neutralización metafísica de los antagonismos políticos.

En este trabajo, nos proponemos analizar la gramática del conflicto desde una perspectiva

pluralista, que no solo eluda las tentaciones de ontologización metafísica del antagonismo, sino que además registre los sutiles matices opcionales del conflicto, sin forzar su reducción funcional a alguna distinción dicotómica entre conflictos racionales e irracionales, reales e irrales, o bien manejables e inmanejables. Al fin y al cabo, tras esas dicotomías subordinantes podría ocultarse alguna forma de jerarquización e idealización ética, política o, simplemente, pragmática del conflicto bueno, constituyente o funcional (frente a otro tipo de conflicto indeseable, mal valorado y negativo). Anteponemos, pues, la descripción de los distintos registros del conflicto (y sus solapamientos y entrecruzamientos) a cualquier intento de idealización ético-política o domesticación operacional de las distintas formas de hostilidad, división y antagonismo.

Polemologías pluralistas y dualistas

A pesar de la profusa bibliografía sobre las funciones positivas del conflicto social, Hirschman (1996) considera preciso someterla a cierta crítica, al preguntarse por las condiciones en que el conflicto contribuye paradójicamente a la cohesión y progreso colectivos. Al fin y al cabo, hay conflictos constructivos y antagonismos destructivos. En ese sentido, Hirschman distingue entre aquellos conflictos que generaron integración en las sociedades pluralistas democráticas de mercado, al ser negociables en términos de una distribución gradual (*más o menos*) y, por otro lado, los antagonismos innegociables que desintegran la sociedad al plantear disyuntivas excluyentes (*o uno u otro*), como ocurre en el caso de los conflictos identitarios o doctrinales. Los conflictos distributivos han sido muy frecuentes y variados en las sociedades de mercado pluralista, y generarían la posibilidad de cultivar el arte de la negociación, la moderación gradual y el compromiso, en vez de buscar ilusoriamente alguna solución final o definitiva, como ocurre en el caso de los conflictos identitarios y de los fundamentalismos religiosos (Hirschman, 1996, pp. 126-127). Precisamente, solo con relación a los conflictos distributivos y negociables resulta

verosímil la tesis de Gauchet y Dubiel respecto a la función positiva del conflicto en la sociedad democrática; pero no podría afirmarse lo mismo de las políticas identitarias, las luchas étnicas o los fundamentalismos. Aunque Dubiel (1998, pp. 213-214) ha contrargumentado que los conflictos aparentemente indivisibles de carácter identitario o doctrinal involucran aspectos distributivos e implican modalidades estratégicas de persecución racional de intereses colectivos en competencia (del mismo modo que los conflictos estratégicos movilizan identificaciones grupales y expectativas morales), la distinción entre conflictos divisibles y antagonismos indivisibles parece aportar una herramienta analítica muy valiosa a la hora de sopesar si los conflictos emergentes pueden enriquecer el vínculo social en las esferas públicas democráticas.

Así como Hirschman consideró recurrente la idea aparentemente original de que el conflicto puede cumplir una función social positiva, no resulta difícil comprobar que también tiene una larga data la distinción entre tipos de conflicto abordables e irreconciliables. No obstante, cabe reconocer teorías sociológicas de la oposición y del conflicto más matizadas y decididamente pluralistas a la hora de establecer distintas opciones de división y confrontación sociales. En su libro 1898 titulado *Las leyes sociales*, Gabriel Tarde consideraba necesario que el estudio científico de los fenómenos sociales no se limitase a dar cuenta de las formas de repetición y adaptación, sino que también investigase las oposiciones, luchas y combates. Para Tarde, se trataba de reemplazar las oposiciones vagas, superficiales y exteriores, por oposiciones más sutiles profundas e inherentes; de ese modo, los antagonismos mitológicos y antitesis metafísicas deberían dar paso a oposiciones más matizadas e individualizadas, como las que se despliegan en la concurrencia y competencia económicas. No en vano, Tarde estimaba que la diferencia diametral es solo un tipo de oposición, pero existen otras como la diferencia de grado o la evolución serial a una fase heterogénea (1906, pp. 53-57).

Según Tarde, las oposiciones externas entre grupos humanos (partidos, sectas o facciones) presuponen cierta lucha interna en cada persona, que puede discriminar, matizar el grado de sus

creencias o evolucionar a una nueva figura; no obstante, a diferencia del conflicto psicológico, la lucha social abierta requiere la oposición externa de los contrarios y la negación recíproca de la otra posición (los juicios, creencias, costumbres o deseos ajenos) (1906, pp. 58-62). Además de distinguir entre conflictos psicológicos y luchas entre facciones sociales, Tarde diferenció los grandes conflictos bélicos y su objetivo de conquista pacificadora, respecto de otras formas de oposición social: la competencia económica, que establece una concurrencia entre consumidores y productores y cierta lucha entre los deseos de estos; o bien la discusión, que consiste en una oposición verbal respecto a creencias y pretensiones, con cierta capacidad para generalizar conclusiones (1906, pp. 67-79). En Tarde, esta diferenciación de modos de oposición respondía a cierta ordenación histórica: “de la época en que la guerra predomina, se pasa a otra en que lo predominante es la concurrencia y finalmente la discusión” (1906, p. 82), marcada por la civilización de sus manifestaciones.

En su reconocido trabajo sociológico de 1908 sobre el conflicto, Georg Simmel también afirmaba que la lucha constituye paradójicamente una forma de socialización, la cual intensifica la acción recíproca y rechaza la indiferencia; además, sostenía que la lucha actúa no solo a través de la vida personal como un supuesto anterior a la unificación, sino que atraviesa cualquier unidad social con sus dinámicas divergentes (1986, pp. 266-267). Así, en casos de estructuras sociales divididas en clases, estamentos o grados, el antagonismo cumple una función positiva e integradora en la preservación de la diferenciación y la adscripción sociales, al tiempo que la oposición permite tolerar la opresión (Simmel, 1986, pp. 269-270). En la vida urbana, las antipatías aportan opciones de socialización frente a la indiferencia (Simmel, 1986, p. 271). En general, en cualquier comunidad anímica –incluidas las relaciones eróticas–, afecto y distancia, o bien estima y desprecio, se entretienen como factores convergentes y divergentes del vínculo social (Simmel, 1986, pp. 272-273).

Al describir sociológicamente la lucha, Simmel registraba formas muy matizadas del conflicto social. En ciertos tipos de antagonismo violento, se persigue la aniquilación o exterminio

del otro, pero resulta posible que la hostilidad no concluya con la muerte del enemigo, como ocurre al esclavizar al prisionero, con quien establece un vínculo social (1986, pp. 275-276). Eventualmente, la lucha puede darse por el simple placer de combatir, pero también puede deberse a alguna finalidad exterior u objeto determinado, en cuyo caso el conflicto puede someterse a normas compartidas o restricciones recíprocas, y resultan concebibles medios alternativos para obtener el fin perseguido. En ese sentido, los conflictos atribuibles a la motivación subjetiva y al placer personal de luchar son más difíciles de contener, pues no hay medios alternativos, al ser la lucha un fin en sí mismo, un modo de autoafirmación mediante la negación del otro, o bien la impredecible y espontánea manifestación de hostilidad preexistente, que crea artificialmente un objeto de disputa aparente (Simmel, 1986, pp. 277-280). Según Simmel, los conflictos regulados bajo el orden social y puramente objetivos, como un litigio jurídico, pueden exhibir rasgos de una contienda implacable e incondicional, precisamente en la medida en que se sitúan al margen de consideraciones personales; la misma ausencia de reservas y atenuaciones se observa en las luchas por causas trascendentes o ideales objetivos suprapersonales (1986, pp. 285-287). Con todo, los conflictos más incontenibles son aquellos que se sostienen con quienes hay algún lazo y convivencia, como ocurre en el antagonismo entre cercanos, en la lucha interna en comunidades íntimas o pequeñas o bien en el caso de quien reniega de su pertenencia; entonces, la diferencia se hace personal y se intensifica constantemente la tensión entre la hostilidad y la pertenencia, el vínculo y el antagonismo, como atestiguan los celos (Simmel, 1986, pp. 290-300).

Simmel le atribuye una particular virtud socializadora a la competencia, en la medida en que la lucha es indirecta: no implica necesariamente vencer al adversario en tanto que recompensa subjetiva, sino que persigue un objetivo independientemente del rival, como ganar el favor del público y satisfacer a terceros, y provee así valores sociales objetivos. Ese es el potencial socializador de la competencia como “una lucha en que se combate con prestaciones objetivas, destinadas a favorecer a terceras personas”

(1986, p. 322). En todo caso, la competencia no evita la posibilidad de cierta crueldad asociada a la eliminación de consideraciones personales y factores subjetivos, incluida la conciencia moral (Simmel, 1986, pp. 300-324). Por lo demás, según Simmel, la lucha no solo establece cierta relación social entre las partes en conflicto, sino que también contribuye a la estructuración interior de cada parte, ya sea favoreciendo la unificación y concentración grupales (como ocurre en la guerra), o bien al fijar las expectativas y opciones de negociación de los grupos en conflicto (1986, pp. 325-336).

La teorización del conflicto propuesta por Simmel sería retomada y sistematizada décadas más tarde por el sociólogo Lewis Coser desde una perspectiva funcional (a propósito de los enfoques funcionalistas en polemología, véase Lorenzo Cadarso, 2001). En su libro 1956 *The functions of social conflict*, se introduce una definición estipulativa del conflicto como “una lucha con respecto a valores y derechos sobre estados, poderes y recursos escasos, lucha en la cual el propósito es neutralizar, dañar o eliminar a sus rivales” (Coser, 1961, p. 8). Además, Coser convirtió algunas afirmaciones del ensayo de Simmel en proposiciones teóricas a partir de las cuales pretendía conceptualizar y sistematizar los rendimientos funcionales del conflicto en la vida social. Así, en esta teoría funcional del conflicto se formula explícitamente la proposición de que el conflicto tiene rendimientos para la cohesión e identidad grupales (1961, p. 35). En cuanto a la presencia de tensiones y hostilidades en el conflicto, Coser (1961) plantea una serie de proposiciones: en prácticas como el duelo, la brujería o los espectáculos de lucha, los sistemas sociales disponen de instituciones para canalizar el conflicto mediante válvulas de seguridad que desplazan la hostilidad sobre algún objeto sucedáneo (p. 43); no todo conflicto va acompañado de impulsos hostiles, pues requiere de algún objeto (p. 62); las motivaciones divergentes se entrelazan ambivalentemente con las motivaciones convergentes en las relaciones de carácter íntimo (p. 69). Hay proposiciones de Coser (1961) que conciernen a los conflictos dentro de un grupo social: como ilustran las figuras del apóstata, el hereje o el renegado, la intensidad

del antagonismo aumenta cuanto mayor es el vínculo íntimo entre las partes en conflicto (p. 75); el conflicto impacta de modo variable en las estructuras del grupo, dependiendo de si cuestiona el principio de la relación y las bases del consenso o no, pero la interdependencia y pluralización de los conflictos (laborales, profesionales, comunales, etc.) puede frenar las escisiones fundamentales (p. 81); asimismo, el conflicto puede contribuir a la estabilidad de una relación cercana, como muestran las diferencias en un matrimonio (p. 92).

Este tipo de planteamientos sobre la funcionalidad del conflicto para la preservación interna del orden social ya se había ilustrado, desde una perspectiva antropológica, en *Costumbre y conflicto en África* de Max Gluckman (originalmente publicado en 1955):

Primero, las querellas se originan entre los hombres debido a que viven juntos en sociedad. Segundo, cada sociedad posee costumbres que configuran la forma que toman estas querellas. Pero, en tercer lugar, hasta cierto grado las costumbres también dirigen y controlan las disputas mediante los conflictos de lealtades, de forma que, a pesar de las rebeliones, el mismo sistema social sea restablecido sobre amplios sectores de la vida comunitaria y a través de períodos más largos de tiempo. (2009, 77)

Por otro lado, un grupo de proposiciones de Coser se refiere al conflicto intergrupual: en caso de conflictos con grupos extraños se favorece la cohesión y concentración interna del grupo, como ilustra la función de la guerra durante el nacimiento del moderno Estado central (Coser, 1961, p. 98); el conflicto con otros grupos no solo afecta y caracteriza a la estructura grupal, sino también al tipo de relación con la disidencia, el conflicto interno y a las reacciones consecuentes (p. 109); los grupos sociales pueden buscar enemigos para mantener la cohesión y concentración grupales (p. 119). Coser reflexiona también sobre el nexo entre ideología y conflicto: cuando concurre algún tipo de convicción ideológica el conflicto se puede radicalizar al dejar de lado consideraciones personales, como se apreciaba en los movimientos obreros marxistas (1961,

p. 128). Algunas proposiciones insisten en la capacidad unificadora del conflicto: el conflicto puede vincular normativamente a los contendientes (Coser, 1961, p. 138); eventualmente, las partes pueden estar interesadas en la unificación del enemigo, como se ha observado en los conflictos entre sindicatos y patronal (p. 147); de ese modo, el conflicto puede establecer y mantener equilibrios de poder (p. 153). Por último, el conflicto puede requerir la formación de alianzas, asociaciones y coaliciones grupales que estimulan la participación social, como ejemplifican los partidos y grupos de intereses de la política estadounidense (Coser, 1961, p. 159). En esta teoría funcional del conflicto, la matizada descripción del juego de aspectos subjetivos y objetivos en distintos tipos de conflicto en el ensayo de Simmel se reduce a una dicotomía analítica entre dos tipos ideales de conflictos:

Los conflictos que surgen de la frustración de demandas específicas dentro del marco de relaciones, y de la estimación sobre las ganancias que los participantes pueden lograr, y que benefician al presunto objeto frustrador, pueden llamarse conflictos reales, en cuanto son medios para lograr un resultado específico. Por otra parte, los conflictos irreales, aunque también implican la interacción entre dos o más personas, no son ocasionados por los fines rivales de los antagonistas, sino por la necesidad de liberar cuando menos la tensión de uno de ellos. En este caso la elección de antagonistas depende de determinantes que no están directamente relacionadas con el asunto en disputa, y no está orientada hacia el logro de resultados específicos. (Coser, 1961, 55)

Según Coser, los conflictos reales se dan cuando en el sistema social hay demandas antagónicas relacionadas con derechos pretendidos y valores conflictivos de las partes; pero, en los conflictos ficticios, interviene una frustración personal que solo busca relajarse mediante la hostilidad dirigida a objetivos variables, de modo que se obtiene satisfacción en la agresión misma (1961, p. 62).

En un repaso del pensamiento polemológico del siglo XX, no podría faltar la figura de Julien

Freund, creador del *Institut de Polémologie* en Estrasburgo (respecto a la polemología de Freund, véase Molina, 2000). Como ocurría en la teoría funcional de Coser, en el libro en de Freund *Sociologie du conflit* se formula una definición explícita del concepto de conflicto, bajo el supuesto de que el vocabulario disponible para designar formas de confrontación interhumana sería demasiado disperso, pues comprende términos tan disímiles como el antagonismo, la guerra, la competencia, la revolución, la pelea, la discusión, el desacuerdo, la rivalidad, etc (Freund, 1983, p. 63). En la definición propuesta por el polemólogo francés, resuena ciertamente la propuesta por Coser:

El conflicto consiste en una confrontación o choque intencional entre dos seres o grupos de la misma especie que manifiestan entre sí una intención hostil, generalmente en relación con un derecho, y con quién mantener, afirmar o restaurar el derecho, y que intentan romper la resistencia del otro, posiblemente recurriendo a la violencia, la cual si es necesario puede tender a la aniquilación física del otro. (Freund, 1983, p. 65)

En todo caso, Freund enriquece su definición del conflicto con algunas explicaciones adicionales: la confrontación ha de ser voluntaria e intencional; además, los antagonistas deben compartir la especie o ser congéneres, de modo que no hablaríamos de conflicto entre humanos y animales; la intencionalidad del conflicto se asocia a la voluntad hostil y a la agresión, incluso aunque una de las partes no experimente el impulso hostil; el objeto del conflicto consiste en algún derecho, no entendido solo como garantía formal legal, sino como demanda de justicia, en nombre de los cuales las partes buscan legitimarse (Freund, 1983, pp. 65-68). Asimismo, el polemólogo francés aclara que el conflicto no es un simple procedimiento de litigio o un juego, ya que intenta quebrar la resistencia del otro y, en esa medida, involucra una manifestación de poder y la derrota ajena, por medios tan diversos como la intimidación, la amenaza y la violencia directa o indirecta; el conflicto, particularmente cuando hay equilibrio de fuerzas, lleva implícita

como posibilidad extrema la escalada violenta y, eventualmente, la radicalización de la violencia puede conducir a la aniquilación del rival (Freund, 1983, pp. 68-69).

Freund comparte con Coser la perspectiva de que el conflicto es un fenómeno social normal, el cual puede desempeñar un papel de integración y regulación en la vida social (Freund, 1983, p. 88), si bien el polemólogo francés enfatiza el papel central de la violencia como medio radical que puede rematar eventualmente el antagonismo y se mantiene latente como núcleo del conflicto (Freund, 1983, p. 97). Así como Coser distinguía entre el conflicto real y el irreal, Freund establece cierta dicotomía entre dos formas del conflicto: la lucha y el combate. En la lucha, se da una forma indeterminable y confusa de conflicto: la violencia puede volverse desproporcionada y brutal, al margen de las normas legales o morales; las partes y participantes no son claramente reconocibles; el curso del conflicto resulta impredecible; puesto que no tienen un objetivo determinado ni un enemigo especificable, sus medios son incalculables y, a menudo, incontralables (Freund, 1983, pp. 70-74). Como contrapartida, Freund considera que el combate es un tipo de conflicto sujeto a reglas o convenciones relacionadas con la declaración, desarrollo, salida y trato de los combatientes; se caracteriza por el control de la violencia y su contención dentro de ciertos límites; además, en el combate existen partes identificables y organizaciones destinadas a ese objetivo (en el caso de los ejércitos en guerra, uniformadas, jerarquizadas y disciplinadas); en definitiva, el combate se da como una forma de conflicto moderado mediante la disciplina de las partes y la invocación de las normas para regular el enfrentamiento (1983, pp. 74-78).

La dicotomía entre lucha y combate le permite a Freund establecer cierta comprensión de la política como transformación de la lucha en combate regulado; en esa interpretación, resulta decisiva la distinción entre estado polémico y estado agonal. La condición polémica remite a una situación de conflicto en que se ejerce la violencia abierta o se da un combate establecido con enemigos, a los cuales se enfrenta con intención hostil y con la pretensión de eliminarlos físicamente si fuera preciso (1983, pp. 81-83).

En el estado agonal, el conflicto se desactiva al ser reemplazado por la rivalidad de una competencia, en la cual las partes se comportan como oponentes o adversarios, sin enemistad a muerte ni intención hostil; se trata de triunfar sobre la resistencia ajena por medios regulados que excluyen la eliminación del rival, de manera que el resultado regular no se impone discrecionalmente por el ganador. En todo caso, Freund entiende –siguiendo a Carl Schmitt– que el estado agonal no puede lograr una armonía plena ni subordinar toda la vida social a la regulación y la legalidad, pues así se neutralizaría la iniciativa política, y se podría desencadenar una nueva forma de confrontación violenta, así como un regreso del estado agonal al estado polémico (1983, pp. 83-87).

Para disponer de otro ejemplo más reciente de representación dicotómica de las opciones del conflicto, vamos a recurrir a una de las figuras prominentes en el campo de la resolución de conflictos: Peter Coleman, director del *International Center for Cooperation and Conflict Resolution*. En un texto titulado “Intractable Conflict”, Coleman establecía las características de los conflictos inmanejables, es decir, de los conflictos intensos, prolongados y profundamente arraigados que tienen efectos particularmente destructivos, persisten de modo duradero y parecen irresolubles (como los de la antigua Yugoslavia a finales del siglo XX o el persistente conflicto entre Israel y Palestina). Desde la perspectiva de la resolución de conflictos, la dicotomía funcional entre conflictos manejables e inmanejables concierne básicamente a cuatro dimensiones: los contextos asociados, los temas centrales, las relaciones, los procesos y los resultados (Coleman, 2006, p. 534).

En el caso de los conflictos manejables, se suponen contextos históricos de igualdad relativa, con atenuación de las desigualdades e irrupciones contadas de la dominación y la injusticia, de modo que se conserva cierto orden estable, equilibrio de poderes y marcos institucionales efectivos. Los tópicos centrales del conflicto estable conciernen a problemas acotados y resolubles, relacionados normalmente con asuntos de distribución o integración, susceptibles de acuerdos negociados. En ese sentido, al centrarse en asuntos acotados y concretos, no dependen de

marcos simbólicos o ideologías comprensivas que interconecten los problemas en alguna narrativa de conjunto. El patrón de relación que suscita el conflicto se caracteriza por la posibilidad de eludir las relaciones hostiles y destructivas, en la medida en que existen estructuras inclusivas, y las motivaciones se combinan con aspectos negociables; por eso, las identidades de los grupos en conflicto no se polarizan rígidamente en virtud del antagonismo, sino que exhiben cierta apertura, complejidad y capacidad de adaptación al margen del conflicto; así pues, la dinámica interna del conflicto responde a necesidades y motivaciones conscientes de las partes, cuyas agendas pueden explicitarse, sin que exista faccionalismo o división intragrupal. En cuanto a los procesos involucrados en los conflictos manejables, las emociones no juegan un papel decisivo, sino más bien periférico y pasajero, ya que existen constricciones sociales; por otro lado, la malignidad y violencia son muy moderados, en la medida en que hay algún foco normativo inclusivo. De ese modo, los conflictos de este tipo no son complejos ni transversales, al exhibir límites acotados, cierta estabilidad, así como pocos niveles y partes. Las consecuencias de este tipo de conflicto manejable no se asocian a traumas prolongados, sino a trastornos y ansiedades pasajeros y definidos; por su duración limitada y debido a la disponibilidad de soluciones sostenibles, normas y compromisos, no se normaliza la hostilidad (Coleman, 2006, pp. 535-536).

Como contrapartida, los conflictos inmanejables responden a contextos históricos de dominación cultural y estructural, opresión, violencia, victimización e injusticia; se desarrollan en períodos agitados y de cambio sustancial, que comprometen los marcos institucionales y normativos, al modificarse las aspiraciones, competencias y poderes. Los conflictos inmanejables suelen centrarse en asuntos que generan polarización y dilemas paradójicos irresolubles; además, exhiben una interconexión de temas en narrativas comprensivas, bajo marcos simbólicos y posiciones ideológicas fundamentales. La pauta relacional de los conflictos manejables se caracteriza por ser ineludible, debido a lo intrincado y confuso de las motivaciones, de modo que la relación tiende a la ruptura. En ese sentido,

surgen identidades colectivas polarizadas, monolíticas y excluyentes; en última instancia, las dinámicas internas involucran necesidades y mecanismos de defensa inconscientes, por lo cual hay una agenda oculta del conflicto y numerosas fracturas intragrupalas. Los conflictos inmanejables despliegan emociones intensas, con expresiones encendidas de humillación, pérdida, ira, pero también de lealtad y dignidad; además, desencadenan intensos procesos malignos, con escaladas de violencia, atrocidades y ausencia de compromisos morales. Por su carácter complejo, penetrante y transversal, son conflictos muy fluidos e invasivos. Finalmente, el desenlace de un conflicto inmanejable se traduce en prolongados y difusos traumas individuales y colectivos, con una marcada pérdida de confianza; las hostilidades se normalizan y se convierten en rivalidades históricas intergeneracionalmente perpetuadas bajo compromisos normativos destructivos, férreas adhesiones a la causa y antagonismos existenciales (Coleman, 2006, pp. 534- 541).

Como se puede apreciar, la dicotomía funcional entre conflictos manejables e inmanejables no parece ponerse al servicio de la idealización de algún conflicto valioso, supuestamente constructivo para la vida social; sirve para remarcar las consecuencias desastrosas que algunos conflictos siembran en la convivencia humana. Así pues, desde la perspectiva de la resolución de conflictos, hay formas odiosas de antagonismo que hunden a las sociedades en la miseria, la intransigencia y la desesperanza, de modo ineludible:

En resumen, los conflictos intratables son complejos, volubles, agotadores y plagados de miseria. Su persistencia puede ser el resultado de una amplia variedad de causas y procesos diferentes. Sin embargo, en última instancia, sugiero que es la interacción compleja de muchos de estos factores en los diferentes niveles del conflicto (desde el personal al internacional) durante largos períodos de tiempo lo que los lleva a un estado extremo de desesperanza e intransigencia. (Coleman, 2006, p. 541)

La posición de Coleman plantea, sin duda, una clamorosa admonición frente a todas

aquellas posiciones teóricas que han idealizado el conflicto o lo han ontologizado como un elemento metafísicamente constitutivo de lo político. Sin embargo, queda la duda de si acaso la dicotomía valorativa entre conflictos manejables e inmanejables (lo mismo que cualquier representación dicotómica de naturaleza funcional o pragmática) permite describir adecuadamente los registros y matices de las variadas experiencias de división, confrontación y antagonismo.

Los registros imaginario, simbólico y real del conflicto

Para reconstruir sistemáticamente los matices y solapamientos de los conflictos humanos, vamos a servirnos –muy libremente y, a la vez, con mucha cautela– de la teorización lacaniana de los tres registros de la condición humana: lo imaginario, lo simbólico y lo real. Aunque Jacques Lacan le confirió una importancia crucial a esa tripartición de registros en su versión del psicoanálisis (e incluso le dedicó un seminario completo, entre 1974 y 1975, al asunto de los nexos entre lo real, lo simbólico y lo imaginario), no resulta fácil sistematizar las definiciones y relaciones de estos conceptos en los escritos lacanianos. El sentido de estos conceptos varía plásticamente y se redefine con nuevas connotaciones paradójicas a través de la enseñanza y la escritura de Lacan, quien nunca pretendió ser lacaniano ni fijar una doctrina maestra. Por tanto, si buscamos análisis conceptuales acotados de estos registros, no parece insensato recurrir a cierta vulgata lacaniana (tal como se recoge en algunos diccionarios especializados de psicoanálisis). Al fin y al cabo, nuestra apropiación de los registros no puede considerarse militantemente *lacanista* ni tampoco doctrinalmente lacaniana; solo proponemos una reconstrucción *cuasilacaniana* o *paralacaniana* de las dimensiones interpersonales, discursivas, culturales y normativas de los conflictos humanos, sin omitir el carácter inestable, incompleto y fallido de las identificaciones simbólicas y posiciones subjetivas de las partes en conflicto. Lejos de la tentación de ontologizar el antagonismo y

circunscribirlo en alguna lógica totalizante o teorización unificadora, los registros lacanianos pueden aportarnos un circuito conceptual para describir y esquematizar las diferentes manifestaciones del conflicto y sus inestables modos de interacción y entrecruzamiento.

Lacan caracterizó tempranamente el registro de lo imaginario en su elaboración teórica del *estadio del espejo* en 1936: la imagen especular del cuerpo unificado en el reflejo, y la experiencia alienante de la propia imagen como otro, posibilitarían cierto reconocimiento imaginario del yo, con marcados componentes narcisistas. El registro de lo imaginario no solo se entiende a partir de la imagen especular, sino que involucra la relación dual con la imagen del semejante y, por ende, una relación intersubjetiva que siempre tiene algo de proyección ficticia; introduce la posibilidad del engaño, la seducción y la impostura en la identificación, así como el desconocimiento, la alienación y eventualmente la agresión (Chemama, 1998, pp. 218-220; Evans, 2007, pp. 108-110; Laplanche y Pontalis, 2004, pp. 190-191; Roudinesco y Plon, 2008, pp. 521-522).

En la obra de Lacan (concretamente desde su seminario sobre las psicosis), el registro de lo simbólico comprende el orden de los fenómenos humanos estructurados como un lenguaje. A partir de las enseñanzas de la lingüística estructuralista y de la antropología estructural, Lacan pudo sostener que no hay un vínculo interno entre significante y significado (salvo el nexo imaginario del sentido), de manera que las significación se constituye en virtud de las relaciones diferenciales entre significantes; además, las dimensiones de la vida cultural y las estructuras sociales pueden entenderse como sistemas simbólicos y circuitos de circulación e intercambio de significantes, en los cuales el sujeto humano resulta constituido en tanto que animal parlante. Como criatura regida por el lenguaje y capaz de simbolización, el sujeto del registro simbólico se constituye al ser interpelado mediante la nominación e inscribirse en el orden normativo de la ley, siempre en función de un *Otro* (Chemama, 1998, pp. 405-410; Evans, 2007, pp. 179-181; Laplanche y Pontalis, 2004, pp. 405-406; Roudinesco y Plon, 2008, pp. 1026-1028).

En cuanto al registro de lo real, Lacan le asigna una compleja significación, pues connota lo heterogéneo e indeterminado, imposible de simbolizar y opuesto a la imagen; asimismo, concierne a lo que se resiste como obstáculo a nuestros deseos y como resto inaccesible a los pensamientos subjetivos; pero también termina aludiendo a aquello que es objeto de rechazo y que la intervención de lo simbólico desplaza, para retornar traumáticamente (Chemama, 1998, pp. 372-376; Evans, 2007, pp. 163-164; Roudinesco y Plon, 2008, pp. 923-925). Estamos, quizá, ante uno de los conceptos más complejos, esquivos y sujetos a variación en la de suyo veleidosa escritura lacaniana. Algunas interpretaciones recientes han vinculado lo real a la falta, incompletitud e imposibilidad constitutiva que atraviesan cualquier orden simbólico e impiden la clausura del sentido, ya sea como lo real presimbólico inaccesible y presupuesto por la representación, lo real en tanto faltante, o bien el resto inasimilable y el fracaso de la simbolización, eso que introduce la dislocación del orden simbólico. Se trata, en suma, de aquello que atraviesa y disloca cualquier pretendida homogeneidad o continuidad de una presunta realidad, para exhibir su incompletitud. En ese orden de ideas, Stavrakakis ha reivindicado la pertinencia de una ética y una política centradas en el carácter constitutivo de lo real como dislocación de la estructura social, la cual siempre se organiza en torno a una imposibilidad, una resistencia y una falta no suturable:

[...] lo real es lo imposible, es decir, imposible de representar de alguna manera imaginaria o de inscribir en algún sistema simbólico. [...]. Es esa misma Cosa que escapa a la mediación del discurso; escapa a su representación y simbolización y retorna siempre a su lugar para mostrar los límites de estas. La constitutividad de lo real es aquello que revela al sujeto como sujeto de la falta. La constitutividad de lo real es aquello que crea la falta en el Otro; la constitutividad e irreductibilidad de lo real imposible es aquello que escinde el campo social. (Stavrakakis, 2007, 185)

En su seminario de 1974 a 1975, Lacan insistió en la imbricación y anudamiento de los registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario, al representarlos como tres anillos entrelazados en forma de nudo borromeo, de manera que, si uno de los redondeles se corta, también los otros se desvinculan (Chemama, 1998, p. 247; Evans, 2007, p. 139). Respecto al anudamiento de los registros, Slavoj Žižek nos ha recordado que “debemos tener presente la compleja interconexión de la tríada lacaniana Real-Imaginario-Simbólico: toda la tríada se refleja a sí misma en cada uno de los elementos” (2004, p. 140). Desde esa perspectiva, existirían tres modalidades de cada uno de los registros, en la medida en que se solapan y anudan con los otros: además de lo real mismo, habría un real simbólico y un real imaginario; junto a lo simbólico en sentido propio, se podría reconocer un simbólico real y un simbólico imaginario; por último, lo imaginario coexistiría con lo imaginario real y lo imaginario simbólico (Žižek, 2004, pp. 140-141).

En nuestra reconstrucción esquemática de los registros del conflicto humano, vamos a suponer una estructura de anudamiento y entrelazamiento análoga a la propuesta por Lacan y Žižek. Existen conflictos imaginarios, derivados de la relación dual con la imagen de un semejante; se trata de conflictos vinculados a las expectativas interpersonales, así como a la seducción y agresión a través de las cuales el yo autoafirma su imagen, a la vez que se ve expuesto a la alienación en el otro y a la frustración. Por otro lado, hay conflictos simbólicos en los que están en juego las divisiones y exclusiones asociadas a los órdenes significantes de la cultura y a la normatividad de la ley; y es que, a través de la distribución de un orden simbólico, se deciden y reparten las posiciones de sujeto, las adscripciones fundamentales y las construcciones valorativas que estructuran la vida social, siempre por medio de sutiles fronteras simbólicas, de la calificación o descalificación de los sujetos de la enunciación, de la imposición o reproducción de discursos y del recorte de circuitos controlados de significación. Finalmente, encontramos conflictos reales, los cuales conciernen a las fracturas, dislocaciones y privaciones que atraviesan traumáticamente la estructura social; en lugar de

reafirmar las expectativas mutuas imaginarias o el reparto simbólico de la realidad social, la experiencia real de la falta pone de manifiesto la fragilidad e incompletitud de cualquier vinculación interpersonal u ordenamiento simbólico.

El registro imaginario del conflicto

Si especificamos las modulaciones y matices de los conflictos imaginarios, cabe reconocer un formato puramente imaginario de relaciones conflictivas interpersonales. En su propuesta de análisis discursivo de inspiración lacaniana, Michel Pêcheux estableció que la producción del discurso humano involucra formaciones imaginarias: cada una de las partes involucradas en la interacción dual de la comunicación se forma una imagen del lugar de sí mismo, del interlocutor y del referente (1978, pp. 49-51). Así pues, cada formación imaginaria anticipa una posible respuesta a alguna pregunta subyacente; ese tipo de interpelaciones nos permite concebir los tipos de tensión imaginaria que se hace presente en las interacciones personales cotidianas: ¿Quién es él para hablarme así? ¿Quién se cree? Las antipatías cotidianas a que se refería Simmel como tejido de lo social podrían vincularse a este tipo de relación imaginaria con el otro, que no necesita de la formulación simbólica para manifestarse, sino simplemente de la imagen y la expresión imaginaria del otro (la mirada o el gesto ajenos). No obstante, existen conflictos imaginarios con una impronta simbólica, en los cuales la frustración personal o los sentimientos desagradables se remiten a otra persona, quien resulta significada como culpable y nominalmente imputada. Theodor Adorno y Max Horkheimer reconocieron que este tipo de conflicto imaginario, basado en la proyección, constituye el núcleo del antisemitismo y de su irreflexiva locura paranoica:

[...] la falsa proyección traspone lo interno, a punto de estallar, en lo externo y configura incluso lo más familiar como enemigo. Los impulsos que el sujeto no deja pasar como suyos, y que sin embargo le pertenecen, son atribuidos al objeto, a la víctima potencial. (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 231)

Además de las modulaciones imaginarias e imaginarias-simbólicas, en el registro de lo imaginario se inscriben ciertos conflictos imaginarios marcados por lo real, esto es, por la falta del objeto de deseo, de manera que la relación imaginaria con el otro aparece mediada por el deseo mimético: se persigue como objeto de deseo lo que el otro desea, y solo porque el otro desea eso mismo, de modo que uno mismo se pregunta por qué el otro quiere o tiene lo mismo que yo. Sabemos, gracias a René Girard, en qué medida el mimetismo del deseo introduce la rivalidad y puede exasperarse bajo la forma de una violencia contagiosa y de la reciprocidad violenta, la cual disloca el sistema organizado de diferencias del orden cultural:

La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los dos deseos sobre el mismo objeto. El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea. [...] El sujeto espera de este otro que le diga lo que hay que desear para adquirir este ser. (Girard, 1983, p. 152)

El registro simbólico del conflicto

En el registro de lo simbólico, no solo existen conflictos eminentemente simbólicos, relacionados con el control del discurso, con la distribución o exclusión de los sujetos de la enunciación y, eventualmente, con esa imposición de significantes en la que consiste la violencia simbólica:

Quien pueda imponer la validez de determinados significados, determinada por jerarquías “verticales” de valor y materialización horizontal de signos, ejerce “violencia simbólica”. La violencia simbólica es el poder de imponer a otros seres humanos la validez de significado mediante signos, con el efecto de que otros seres humanos se identifiquen con el significado validado. (Pross, 1983, 113)

En el registro simbólico se dan también conflictos vinculados a la yuxtaposición de sistemas

de representación simbólica, y a los distintos compromisos normativos, creencias fundamentales, pertenencias identitarias y diferencias culturales. De manera amplia, cabe reconocer un tipo de violencia cultural asociada a la legitimación de la desigualdad y la agresión:

Por “violencia cultural” entendemos aquellos aspectos de la cultura, la esfera simbólica de nuestra existencia [...] que pueden ser utilizados para justificar o legitimar la violencia directa o la violencia estructural. Vienen a la mente las estrellas, las cruces y las medias lunas; las banderas, los himnos y los desfiles militares; el retrato omnipresente del líder; los discursos inflamatorios y los carteles incendiarios. (Galtung, 1990, 291)

Los conflictos identitarios y la violencia fundamentalista constituyen ejemplos nítidos de conflicto en el registro simbólico: invocan la comunidad idiomática, la idiosincrasia cultural, o bien la verdadera doctrina, para marcar la diferencia y, eventualmente, excluir al otro, bajo el argumento de que *ellos son distintos*. En ese sentido, las comunidades históricas acuñan conceptos contrarios asimétricos que enmarcan el reconocimiento mutuo y excluyen al otro, como ocurre con los pares *heleno-bárbaro* o *cristiano-pagano*; en palabras de Reinhart Koselleck:

[...] las unidades históricas de acción suelen adaptar los posibles conceptos generales a la singularidad para determinarse y concebirse a sí mismos. Para un católico “la Iglesia” puede ser solo la suya, “el partido” puede ser solo el comunista, “la Nation” para los revolucionarios franceses fue solo la suya. Aquí, el artículo realiza la singularización política y social. (1993, 206)

Asimismo, el registro simbólico integra conflictos simbólico-imaginarios, en los cuales las pretensiones discursivas, las posiciones de sujeto interpeladas y los compromisos normativos resultan condicionados por la posición, creencias y valoraciones de otros sujetos sociales (como ocurrió típicamente en la relación entre socialismo real o comunismo y, por otro lado, capitalismo demoliberal durante la Guerra Fría).

En ese caso, topamos con los típicos conflictos ideológicos, atribuibles a identificaciones imaginarias en torno a representaciones simbólicas y a la movilización de los significantes con fines de autoafirmación simbólica. Slavoj Žižek reconoce este aspecto especular de la ideología como una característica universal de la interpelación y el reconocimiento ideológicos:

[...] no hay ideología que no se afirme a sí misma por medio de su demarcación respecto de otra “mera ideología”. Un individuo sometido a la ideología nunca puede decir por sí mismo “Estoy en la ideología”, siempre necesita *otro* corpus de doxa para poder distinguir de ella su propia posición “verdadera”. (2003, p. 29)

De ese modo, en la disputa ideológica, las creencias y valoraciones de los oponentes se relativizan, desenmascaran e, incluso, descalifican especularmente, bajo el supuesto imaginario de que *ellos solo se autojustifican y nos quieren manipular*.

Por último, también existe una modulación real de los conflictos en el registro simbólico: en la medida en que el orden simbólico se concreta y materializa en un reparto estructural de posiciones y competencias, esto es, un sistema social estratificado y segmentado, cabe hablar de conflictos estructurales atribuibles a las tensiones derivadas de la distribución desigual de recursos, oportunidades, titularidades y derechos. Aunque aparentemente se trata de una desigualdad cristalizada e institucionalizada en la estructura social, en la cual no destaca un agente personal o un sujeto de la violencia, no por ello deja de producir privación y sufrimiento muy concretos, como la pobreza, el hambre o la enfermedad (Galtung, 1969, pp. 170-173). En palabras de Galtung:

La estructura violenta arquetípica, en mi opinión, tiene la explotación como pieza central. Esto significa, simplemente, que los privilegiados consiguen mucho más (medido en el equivalente de las necesidades) de la interacción en la estructura que otros, los desvalidos. Hay “intercambio desigual”, un eufemismo. (1990, p. 293)

No en vano, las diferencias, asimetrías y exclusiones estructurales en que se materializa el orden simbólico de la sociedad pueden traducirse en un tipo de violencia estructural y, por ende, contribuir a la reproducción de la desigualdad, la explotación económica, la represión política o jurídica, la marginación institucional y la alienación o autoextrañamiento (como ocurre bajo la tolerancia represiva del capitalismo de consumo y de la sociedad del espectáculo), con el consiguiente daño o menoscabo a los derechos, necesidades fundamentales y potencialidades humanas; a su vez, esta violencia estructural asociada a la injusticia social puede desencadenar violencias directas y contraviolencias con efectos decisivos (Galtung, 1981, pp. 97-102).

El registro real del conflicto

En el registro de lo real se manifiesta, en primera instancia, un conflicto sin atributos, irrepresentable y destructor de cualquier relación interpersonal; es el tipo de conflicto crudo e indeterminado que se despliega en la lucha por la nuda supervivencia y en las formas más directas de violencia, en las cuales están en juego las necesidades más elementales, esas que exponen radicalmente la fragilidad, carencia, sufrimiento y humillación de los seres humanos. Lo real de ese tipo de conflicto radica en la imposibilidad de la apropiación simbólica o en la articulación en algún tipo de discurso; se trata de una dislocación tajante del ordenamiento simbólico, de la normatividad cultural y del vínculo interpersonal, y en sus manifestaciones límites sume a los participantes en la espiral autorreferencial de la agresión sin propósito, a lo sumo acompañada del grito ininteligible o de la expresión apasionada. En ese sentido, el conflicto crudo y la violencia directa tienen un aspecto disruptivo, que interrumpe la reproducción estructural y la normalización cultural del orden social, como una erupción de crueldad perpetrada sin tapujos (Galtung, 1990, p. 295). Al fin y al cabo, a través de las formas de ordenamiento simbólico y de reconocimiento imaginario que conforman la vida social, bajo las estructuras de distribución y los discursos de legitimación del orden

establecido, así como bajo modalidades cotidianas de humillación y menosprecio (e incluso tras las prácticas y discursos que impugnan pública o resisten veladamente el *statu quo*), se encuentran concretamente prácticas de apropiación directa, explotación material y dominación violenta de los cuerpos vivientes y de la fuerza de trabajo, de las capacidades humanas y las necesidades físicas. Como sostiene James Scott:

Las relaciones entre amos y esclavos, entre brahmanes e intocables, no son solo un enfrentamiento de ideas sobre la dignidad y el derecho de mandar; son también un proceso de subordinación sólidamente arraigado en prácticas materiales. Cada caso de dominación personal está de hecho íntimamente relacionado con un proceso de apropiación. (2000, p. 222)

De esta dimensión real del conflicto se sigue que, a pesar de cierta monserga sobre el carácter simbólico, discursivamente articulado, normativamente regulado o, incluso, virtualmente mediatizado de las actuales relaciones de poder, no hay que subestimar la presencia de la fuerza bruta y la violencia física (Graeber, 2015, pp. 31 y 58).

No obstante, existen articulaciones simbólicas del conflicto real, esto es, conflictos reales-simbólicos, en los cuales la dislocación y fragmentación del orden simbólico resulta atribuible a la presencia de diferentes demandas que eventualmente pueden integrarse en cierta cadena de equivalencias y escindir el campo social. En ese sentido, como ha argumentado Ernesto Laclau, las demandas sociales heterogéneas y parciales patentizan una deficiencia e insatisfacción a través de la petición o la solicitud. Sin embargo, las demandas pueden convertirse en reclamos y peticiones de explicaciones, hasta articularse en cadena y unificarse simbólicamente como una fuerza antagónica, la cual fractura el sistema social y patentiza la falta y exterioridad de lo social; así resulta posible la irrupción un sujeto político antagonista, que, al representar simbólicamente la heterogeneidad de las demandas, desborda y disloca las identidades diferenciales y el reparto de roles en

el orden simbólico (Laclau, 2005, pp. 98-114). Desde esta perspectiva, a diferencia de las contradicciones u oposiciones entre posiciones objetivamente dadas, los antagonismos simbólicamente articulados no solo patentizan una división interna de la sociedad que subvierte cualquier pretensión de positivizar la presencia de la sociedad como un todo ordenado, sino también involucran la constitución discursiva de las subjetividades políticas enfrentadas y ponen de manifiesto la imposibilidad de fijar identidades plenas:

(...) es porque un campesino *no puede ser* un campesino, por lo que existe un antagonismo con el propietario). En la medida en que hay antagonismo yo no puedo ser una presencia plena para mí mismo. Pero tampoco lo es la fuerza que me antagoniza: su ser objetivo es un símbolo de mi no ser y, de este modo, es desbordado por una pluralidad de sentidos que impide fijarlo como positividad plena. (Laclau y Mouffe, 1987, p. 145)

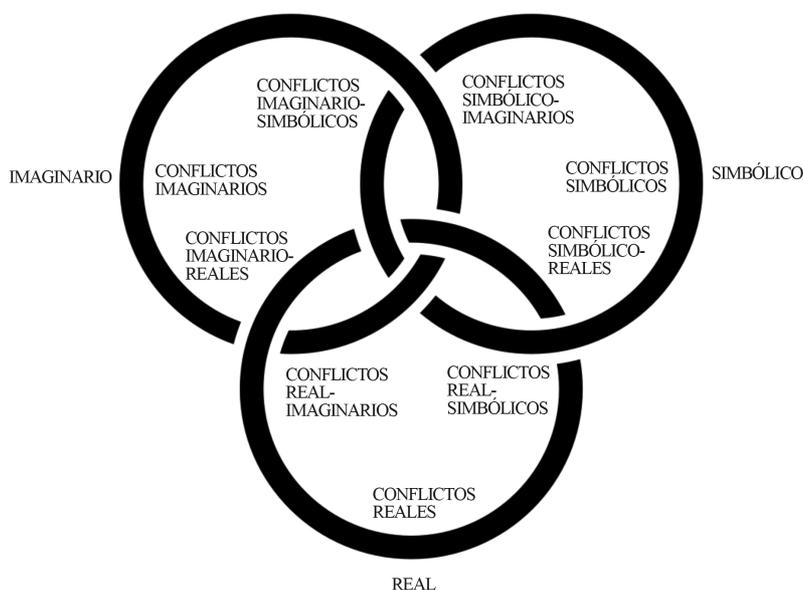
Por último, se da un tipo de conflicto real-imaginario en el ámbito de los intereses humanos: hay algo exterior a los actores de la relación social, el incentivo de todo un juego de expectativas recíprocas y anticipaciones estratégicas, algún objeto faltante que desencadena la rivalidad; y eso que se sitúa entre las partes (cierto *inter-esse*) desencadena interacciones cuyo curso e implicaciones dislocan el reparto simbólico y el marco normativo del vínculo social. El momento imaginario de estos conflictos de interés radica en que, a pesar de girar estratégicamente en torno a algún objeto externo faltante, cada una de las partes rivales se conduce a través de la imaginación de los movimientos y expectativas de la otra; se identifica imaginariamente con los cálculos ajenos y, de ser necesario, despliega señuelos instrumentales para la maximización del propio interés. En *Las pasiones y los intereses*, Albert Hirschman ha descrito de qué modo, en la Modernidad, se estableció esa economía pasional que reemplazó las pasiones violentas del Antiguo Régimen (como la ambición de poder y gloria) por un tipo de pasión inocua y realista, menos heroica y más cercana a como

es realmente el ser humano, a saber: el interés, vinculado a la eficacia calculable y marcado por la motivación razonada y el cálculo de expectativas, tal como ocurre en el afán de lucro disciplinado y racionalmente conducido (1978, pp. 49-63). Aunque este desplazamiento parecía esbozar una dulcificación y previsibilidad de las motivaciones, lo cierto es que, bajo el lenguaje del interés y los supuestos de cierto individualismo posesivo, se ha autoconcebido en gran medida la experiencia del conflicto social desde Hobbes hasta el marxismo. Ya sea que se apele al autointerés individual o al interés de clase, en

el conflicto de intereses, las partes se ven constreñidas “por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás” (Marx, 1976, p. 27).

En fin, para representarlo de modo cuasi-lacaniano, resulta concebible cierto nudo borromeo de las formas del conflicto humano, en el cual los registros imaginario, simbólico y real se entrelazan de modo complejo y exponen las matizadas modulaciones del enfrentamiento interpersonal, las divisiones y exclusiones impersonales o los antagonismos transpersonales. Tendría el aspecto de la figura 1:

Figura 1
Tipos de conflicto en los registros imaginario, simbólico y real



Nota. Fuente: elaboración propia.

Conclusión: una polemología pluralista de los registros del conflicto

Más allá de cualquier idealización ético-política u ontologización del conflicto, la reconstrucción esquemática de los registros del conflicto pone de manifiesto la compleja heterogeneidad, entrelazamiento y convertibilidad de las luchas interpersonales, las exclusiones simbólicas y los antagonismos reales. En ese sentido, no cabe

concluir con alguna ética o política que identifique lo real del conflicto con el antagonismo político; como si el conflicto fuese constitutivo de lo social (y, particularmente, de la democracia) a través de la dislocación o torsión de la estructura simbólica del orden social. Nuestra reconstrucción esquemática de los registros del conflicto conduce más bien a la conclusión de que hay diferentes modulaciones imaginarias y simbólicas del conflicto en el propio registro de lo real,

así como existen modulaciones reales de los conflictos imaginarios y simbólicos; en ese entramado de registros trenzados, no resulta evidente ni es siempre concebible la reapropiación simbólica del conflicto bajo la forma del antagonismo político, de modo que se constituya cierto potencial ético-político democrático. Tras la descripción matizada de los distintos registros y anudamientos del conflicto humano, tampoco cabe concluir simplemente con alguna representación dicotómica que reduzca funcional o pragmáticamente esa pluralidad a algún tipo de oposición subordinante entre el conflicto positivo o constructivo (el conflicto manejable, regulado, real u objetivo) y el conflicto negativo o destructivo (el conflicto inmanejable, indeterminado, irreal o subjetivo). Y es que, como el esquema del nudo borromeo ilustra, los registros imaginario, simbólico y real del conflicto se reflejan, convierten e interactúan de modo complejo, fluido e inestable.

En cierto modo, nuestro esquema de los registros del conflicto constituye un rescate de las matizadas descripciones y de las conceptualizaciones pluralistas de las luchas y antagonismos en sociólogos como Simmel, solo que con un andamiaje conceptual que permite apreciar sistemáticamente el entrelazamiento y convertibilidad de los conflictos humanos. Desde esta perspectiva, no se consagra algún tipo de *estasiología* (como la esbozada por Jean Baechler, 1974, pp. 23-24) que identifique el conflicto social con los fenómenos revolucionarios y, por tanto, solo con las formas de contestación o de desacuerdo con el orden establecido de la sociedad que introducen una ruptura social o conducen a alguna antisociedad. De nuestra reconstrucción de los registros del conflicto, tampoco se sigue alguna clase de *irenología* (como la propuesta por Johan Galtung, 1981), la cual registre las formas de la violencia y, por ende, los modos en que se obstaculiza la autorrealización humana, para así estudiar las maneras de superar la violencia y concebir las condiciones de la paz. En ningún caso, nuestro esquema de polemología pluralista se asimila a los empeños del pensamiento gerencial por tipificar las fuentes de poder en las organizaciones y por la resolución del conflicto organizacional, ni entronca con la industria disciplinar y editorial de la *mediación en conflictos*

o la resolución alternativa de conflictos, con sus abigarrados repertorios de estrategias de intervención y afrontamiento del conflicto grupal o intergrupal (al respecto, valga de muestra el trabajo de Josep Redorta, 2005).

En el pensamiento contemporáneo, hay otros intentos críticos de clarificación de la diversidad de motivos y modos de menoscabo asociados a los diferentes conflictos sociales. La influyente línea de reflexión abierta por Axel Honneth se ha propuesto analizar la gramática moral de los conflictos sociales en términos de distintas formas de lucha por el reconocimiento: el reconocimiento afectivo del individuo en la esfera de relaciones íntimas del amor familiar y la amistad, que hace posible la autoconfianza; el reconocimiento formal de la autonomía personal en la sociedad civil, mediante el sistema del derecho y las relaciones jurídicas, base del auto-respeto; o bien el reconocimiento efectivo del sujeto y la valoración de sus capacidades en virtud de la solidaridad social y en el marco de las instituciones políticas, condición de posibilidad de la autoestima (Honneth, 1997, p. 159). Desde la perspectiva de esta teoría del reconocimiento, no solo se patentiza la pluralidad de ámbitos, objetos y medios del conflicto, sino que además se pone el énfasis en las formas de menoscabo, privación y agravio moral que se asocian a cada tipo de conflicto: las vulneraciones que afectan al bienestar individual como consecuencia del maltrato físico; el desprecio de la responsabilidad moral y el daño al autorrespeto, como sucede en el fraude o la exclusión de derechos y la desventaja jurídica; por último, la humillación social, la falta de respeto, la estigmatización y la vulneración de la dignidad y honra del ciudadano (Honneth, 2009, p. 322).

No obstante, a pesar de su carácter pluralista y del foco puesto en lo real de la humillación, el menoscabo y la exclusión, la teoría de Honneth reconstruye la gramática de los conflictos sociales a partir de las expectativas normativas incumplidas, desde el punto de vista de la intersubjetividad. De ese modo, esta propuesta enfrenta dificultades a la hora de dar cuenta de los conflictos estructurales latentes e inimputables, o bien de las formas reales de antagonismo político, en las cuales está en

juego una dislocación del orden simbólico o una desestructuración del vínculo social, más allá de las relaciones interpersonales y las expectativas intersubjetivas. Al parecer, la gramática del reconocimiento gira demasiado en torno a las expectativas morales interpersonales; sin embargo, existen registros impersonales o transubjetivos del conflicto, que no se dejan reducir al reconocimiento intersubjetivo. No resulta muy convincente el contraargumento de Honneth, según el cual los conflictos distributivos también conciernen en el fondo a luchas simbólicas sobre un *dispositivo socio-cultural* de legitimación de los derechos y titularidades (2010, p. 43); como si, en la desigualdad y exclusión económicas, solo estuviera en juego otra forma de lucha moral por el reconocimiento personal y la apreciación intersubjetiva, de espaldas a la cruda experiencia de la privación real y la nuda necesidad, que disloca radicalmente cualquier vínculo social. Por eso, acierta Nancy Fraser cuando considera irreducibles las luchas por el reconocimiento cultural o identitario, las luchas por la justicia distributiva y, finalmente, las luchas por la representación política, concernientes al marco y modalidad de la participación democrática (2008, pp. 39-43). En ese sentido, nuestra polemología pluralista de los registros del conflicto también asume la irreducibilidad de los conflictos identitarios o culturales, los conflictos distributivos y los antagonismos políticos, a la vez que concibe formas más matizadas del conflicto derivadas de la interrelación, anudamiento y conversión de los conflictos a través de los registros imaginario, simbólico y real. Desde nuestra perspectiva pluralista, en los conflictos socio-históricos estos registros resultan irreducibles, aunque las modulaciones imaginarias, simbólicas y reales pueden entrelazarse y transformarse complejamente en virtud de procesos concretos y contextualmente específicos.

Podría objetarse que nuestra reconstrucción conceptual de la polemología no se asocia a descripciones históricas concretas, aunque esa limitación resulta consustancial a un intento de sistematización teórica y filosófica relativa a categorías fundamentales. También podría considerarse que una limitación aparente de este esquema de polemología pluralista radica en no

haber definido formalmente qué se entiende por conflicto. En todo caso, dado el carácter heterogéneo y proteico de los conflictos humanos, tal vez resulte más sensato y honesto describir estructuralmente opciones y variaciones de las oposiciones, luchas y antagonismos, de modo que se pueda concebir prototípicamente un repertorio de parecidos de familia a través de los distintos registros imaginarios, simbólicos y reales del conflicto. A ese propósito de descripción sistemática y esquematización conceptual responde nuestra polemología pluralista de los registros del conflicto.

Referencias

- Baechler, J. (1974). *Los fenómenos revolucionarios*. Península.
- Chemama, R. (Ed.). (1998). *Diccionario del Psicoanálisis*. Amorrortu.
- Coleman, P. (2006). Intractable Conflict. En M. Deutsch, P. T. Coleman y E. C. Marcus (Eds.), *The handbook of conflict resolution: theory and practice* (2ª ed). Jossey-Bass.
- Coser, L. (1961). *Las funciones del conflicto social*. Fondo de Cultura Económica.
- Dubiel, H. (1998). Cultivated Conflicts. *Political Theory*, 26 (2), 209-220.
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Paidós.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Herder.
- Freund, J. (1983). *Sociologie du conflit*. Presses Universitaires de France.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6 (3), 167-191. <https://doi.org/10.2307/422690>
- Galtung, J. (1981). Contribución específica de la irenología al estudio de la violencia: tipologías. En UNESCO (Ed.), *La violencia y sus causas*. Editorial de la Unesco.
- Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27 (3), 291-305. <https://doi.org/10.2307/423472>
- Gauchet, M. (2007). Tocqueville, América y nosotros. Sobre la génesis de las sociedades democráticas. En D. Roldán (Ed.), *Lecturas de Tocqueville* (pp. 81-154). Siglo XXI.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.

- Gluckman, M. (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Graeber, D. (2015). *The Utopia of Rules: On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy*. Melville House.
- Hirschman, A. (1978). *Las pasiones y los intereses*. Fondo de Cultura Económica.
- Hirschman, A. (1996). Los conflictos sociales como pilares de la sociedad de mercado democrática. *Ágora*, 4, 118-131.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral*. Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2010). *Menosprecio y reconocimiento*. Katz.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Koselleck, R. (1993). Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos. En *Futuro pasado*. Paidós.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Siglo XXI.
- Laplanche, J., y Pontalis, J. B. (2004). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Lorenzo Cadarso, P. L. (1995). Principales teorías sobre el conflicto social. *Norba. Revista de historia*, 15, 237-253.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1976). *El manifiesto comunista*. Editorial Ayuso.
- Molina, J. (2000). Conflicto, política y polemología en el pensamiento de Julien Freund. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, 2-3, 177-217. <https://doi.org/10.20932/barataria.v0i2-3.232>
- Pêcheux, M. (1978). *Hacia el análisis automático del discurso*. Gredos.
- Pross, H. (1983). *La violencia de los símbolos sociales*. Anthropos.
- Redorta, J. (2005). *El poder y sus conflictos*. Paidós.
- Roudinesco, E., y Plon, M. (2008). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Scott, J. (2000). *La dominación y el arte de la resistencia*. Era.
- Simmel, G. (1986). La lucha. En *Sociología, I. Estudios sobre las formas de socialización*. Alianza.
- Stavrakakis, Y. (2007). *Lacan y lo político*. Prometeo.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. Fondo de Cultura Económica.
- Tarde, G. (1906). *Las leyes sociales*. Sopena.
- Žižek, S. (2003). El espectro de la ideología. En S. Žižek (Ed.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2004). *Repetir Lenin*. Akal.

Juan Antonio González de Requena Farré

(jgonzalez@spm.uach.cl) de nacionalidad española y residente en la ciudad chilena de Puerto Montt, es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y se desempeña como académico del Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt. Investiga primordialmente en los campos de la filosofía política, los estudios del discurso y la retórica. Recientemente (2021) ha publicado: “Las dos torres de Babel en el pensamiento de Michael Oakeshott”, *Veritas*, 48; “La filosofía del troleo: una revisión interpretativa”, *Revista Humanidades*, 11(2); “De necios a idiotas. Transformaciones discursivas del léxico de menosprecio intelectual”, *Nóesis*, 30(59).

Recibido: 14 de julio, 2020
Aprobado: 31 de agosto, 2020

Rubén Darío Hernández Cassiani

Pluralidad de conocimientos y diálogo epistemológico intercultural para el fortalecimiento de los saberes ancestrales. Segunda parte: Occidente y Arabia

Resumen: *El artículo analiza el devenir histórico del proceso de construcción de conocimientos teniendo presente las contribuciones de las distintas matrices culturales que confluyen en el suelo de la humanidad. Esta segunda parte, analiza los aportes al conocimiento desde las perspectivas de occidente y el mundo árabe islámico con sus distintas tendencias y enfoques epistemológicos y metodológicos. Se insiste en la necesidad de articularse mediante un diálogo interepistemológico con el propósito común de ponerlos al servicio de bienestar colectivo de los pueblos y conjuntamente enfrentar los desafíos existentes en el discurrir de la humanidad como resultado de los impactos generados por concepciones científicas que ponen en riesgo al planeta, la naturaleza y la misma vida, lo cual implica salvaguardar los saberes ancestrales y sus sistemas de conocimientos arraigados en concepciones armónicas con la naturaleza y la sociedad.*

Palabras clave: *Conocimientos. epistemología. ciencia. saberes ancestrales. identidad.*

Abstract: *The article analyzes the historical evolution of the construction of knowledge, taking into account contributions of the different cultural matrices that converge on the soil of humanity. In this second part, the contributions to knowledge from the perspectives of the*

West and the Islamic Arab world are analyzed with its different trends and epistemological and methodological approaches. It stresses the need to be articulated through an inter-epistemological dialogue, with the common purpose of putting them at the service of the collective well-being of the people and jointly face the existing challenges in the course of humanity, as a result of the impacts generated by scientific concepts that put at risk the planet, nature and life itself, which implies safeguarding ancestral knowledge and its knowledge systems, rooted in conceptions in harmony with nature and society.

Keywords: *Knowledge. epistemology. science. ancestral knowledge. identity.*

Introducción

Este artículo analiza el discurrir histórico del proceso de producción de conocimientos, teniendo como referente el mundo cultural en que están inmersas las civilizaciones que integran la humanidad y que de una u otra forma, todas hacen ingentes aportes en la configuración del tejido humano y del planeta. En esta segunda parte analizamos el proceso histórico de construcción de conocimientos desde las perspectivas de occidente y el mundo árabe occidental, identificando los distintos paradigmas que lo configuran



a lo largo de su existencia y que se han erigido intencionalmente como ombligo epistemológico del mundo, configurando de esta manera lo que se ha denominado eurocentrismo. Como parte de esto destacamos la existencia de paradigmas que, perteneciendo a la matriz occidental, toman distancia de algunos de sus presupuestos y tienden puentes de diálogo intercultural con los restantes.

No obstante, la tesis central que subyace en esta segunda parte sigue siendo que las ciencias, el conocimiento y los métodos de abordaje de estos, son productos eminentemente culturales, inmersos en el conjunto de relaciones en las que transcurre la vida del género humano. En ese sentido, es falsa la idea que el patrimonio científico es potestad de una matriz cultural determinada que, con arbitraria y perversa intencionalidad, se erige como ombligo, fuente y centro del saber a lo largo y ancho de la historia de la Humanidad.

Por consiguiente, este artículo ayuda a comprender que el acervo científico de la humanidad es patrimonio colectivo de todas las matrices culturales y por lo tanto, no es exclusividad de Occidente, por el contrario, desde Asia, India, África, Latinoamérica y el Caribe llegaron a la humanidad saberes milenarios recogidos en el mundo de conocimientos existentes en las sociedades contemporáneas y emerge el imperativo de avanzar en la comprensión de los aportes que se hace al mosaico del conocimiento, desde las múltiples perspectivas que lo formaron. El artículo aporta a la comprensión de la pluriuniversalidad histórica del conocimiento como parte de las diversas y múltiples racionalidades forjadas históricamente que, desde sus saberes, contribuyen a edificar las ciencias desde los albores de la humanidad.

Con este análisis, aportamos también elementos importantes que legitiman los procesos alternativos que se impulsan en diferentes latitudes de América, Asia, Oriente, África y sus descendientes, como ideas y procedimientos que ayudan a una mayor comprensión de la realidad y a facilitar el camino de la convivencia, entendimiento y tolerancia, a partir de un diálogo franco de las pluriepistemologías surgidas en la diversidad de ciencias que integran el mundo de la científicidad de las sociedades.

A la luz de estas consideraciones, al develar la dinámica de conocimiento occidental,

el artículo también ayuda a contextualizar los esfuerzos metodológicos alternativos y su lugar en el panorama de la producción de conocimientos y las metodologías empleadas con tales propósitos como parte de las epistemologías puestas en escena en el ámbito universal y local, legitimando de esta manera, su quehacer desde diferentes miradas culturales.

El proceso histórico de construcción de conocimientos: una mirada desde Occidente

...La historia del pensamiento filosófico y científico moderno (cada uno por su lado, evidentemente) puede ser vista como un intento de reconstruir un cosmos, de reunificar un universo, de redescubrir un orden. El problema se sitúa cuando se trata sobre qué orden elegir y sobretodo sobre cuál fuente de orden privilegiar. Este aspecto es importante, por cuanto según el punto de vista elegido, las diversas revoluciones científicas, las diversas innovaciones conceptuales constituyen entonces otros tantos acontecimientos susceptibles de permitir a un orden escondido, son otros tantos puntos de Arquímedes a partir de los cuales se intenta reconstruir las jerarquías rotas. Rotas fundamentalmente en el orden social. (González Moena, 2001, p.15)

Las transformaciones sufridas por la sociedad griega y el papel de las filosofías cosmogónicas propias del periodo homérico o micénico, el paso a las llamadas filosofías de la naturaleza, el papel de los sofistas y la emergencia de la polis o ciudades estado, posibilitó a partir del Siglo V a. de C que, en el proceso histórico de construcción de conocimientos, dos perspectivas desde la visión occidental, se disputan el escenario del horizonte guía, modelo o paradigma que regenta en forma efectiva y objetiva la producción teórica científica de conocimientos. Estos dos paradigmas son el platónico en su versión neoplatónica encarnada en Galileo y el aristotélico (Mardones, 1991, p. 20).

Estas dos perspectivas, constituyen todo un sistema filosófico que no solamente tiene como preocupación el problema del conocimiento, sino también la sociedad en su conjunto y al hombre en su expresión ética y ontológica como su principal actor social. Este amplio objeto de sus tesis filosóficas permite entender su concepción integral, dirigida también a soportar el gran edificio social en el que estaban inmersos y para el cual producían conocimientos que se convertirían en el sostén de la cultura occidental. En una mirada general de sus planteamientos más importantes dice De Echano:

Para Platón, las ideas son realidades independientes de la opinión de los hombres y constituyen la realidad verdadera que se imponen a todo espíritu razonable y por tanto constituye también el objeto del conocimiento verdadero. Platón concibe dos mundos, el mundo visible y el mundo inteligible. El mundo visible constituido por los objetos sensibles y las imágenes, las cuales son percibidas mediante creencias e imaginación respectivamente, en ese sentido, los conocimientos que se desprenden de aquí son meras opiniones o doxa. (1996, p. 115)

El mundo inteligible está constituido por las ideas, los objetos matemáticos y son captados mediante la inteligencia y el pensamiento, configurando así el ámbito del episteme o ciencia. En otras palabras, la opinión está integrada por creencias e imaginación, mientras que la ciencia está integrada por inteligencia y pensamiento como aspectos sustantivos de la razón. Para Platón el conocimiento es recuerdo, a través del alma y en él la imitación y participación juega un papel importante. El método para acceder al conocimiento es la dialéctica entendida como la disposición, perseverancia y transformación del alma, el diálogo a partir de opiniones contrarias y contradictorias y el fluir del mundo visible al mundo inteligible.

Estas ideas filosóficas tenían como fundamento la búsqueda de una verdadera y auténtica democracia en la sociedad griega, cuyo carácter más importante era su fragmentación, elitismo y división social. Es decir, parafraseando a Platón, la sociedad es una organización estratificada y

jerarquizada en tres grupos rígidos, cada uno de los cuales cumple una función social y están representados por los productores (campesinos, artesanos y comerciantes); guardianes (guerreros o militares) y gobernantes o filósofos, esta división social se corresponde con la división tripartita del alma en concupiscible, irascible y racional. En otras palabras, los filósofos son los portadores de racionalidad e inteligencia y los demás grupos sociales, en particular los campesinos, actúan en el plano de lo sensible y lo susceptible como algo prácticamente despreciado por el platonismo como fuente de conocimiento.

Las ideas de los portadores de un alma concupiscible no tienen la densidad epistémica necesaria para constituirse como ciencia e inclusive para actuar como ciudadanos capaces de incidir en las decisiones de la polis. Siglos siguientes, estas ideas serán profundizadas por el ideario conquistador-esclavista, quien concebirá a los aborígenes y africanos y exponentes de otras matrices culturales, como carente de alma, salvaje, bárbaro e incivilizado y de hecho carente de cualquier racionalidad.

El pensamiento aristotélico concibe el hombre como cuerpo y alma, unidos indisolublemente. Distingue tres clases de almas: vegetativa (plantas), sensitiva (animales) e intelectual o racional (hombre-humano), siendo esta última inmortal y realizadora de la función de las otras dos. Mientras Platón concibe el conocimiento a partir del alma-idea, como integralidad –totalidad–, Aristóteles, lo asume desde la particularidad, o individualidad al reconocer el saber articulado en diversas ciencias particulares, cada una de las cuales es autónoma y en su conjunto abarca todos los procesos de la realidad. En correspondencia con esto, la metafísica es la verdadera ciencia y tiene como objeto el aspecto fundamental de la realidad. Para Aristóteles al no admitir la preexistencia del alma, quien con el cuerpo constituye un todo único, la investigación científica inicia con la observación de los fenómenos, correspondiéndole luego a la razón explicarlo e imprimirle el sentido, de esta manera, se conjuga una pluralidad de situaciones donde los sentidos, la imaginación y el pensamiento posteriormente juegan un papel preponderante.

La visión aristotélica del conocimiento presupone un proceso de lo inductivo a lo deductivo y viceversa, entendido como el examen particular de los fenómenos y la construcción de principios o leyes generales que explican el movimiento del ser, mediante la concurrencia de cuatro tipos de causa: material, formal, eficiente y final o teleológica. La causa material es la materia inmanente, o la materia prima que origina el fenómeno, mientras la formal hace referencia a los aspectos de forma y modelo, y la eficiente de donde procede y finalmente la causa final como el telos, entendido como el fin y quien a la postre es lo que determina.

Desde este punto de vista, la concepción del conocimiento aristotélico es teleológica en tanto que responde a un fin determinado. Las explicaciones aristotélicas se expresaban en términos de potencias, facultades o propiedades asociadas a la esencia de una sustancia determinada y tales explicaciones tienen un carácter conceptual que las diferencia de las hipótesis causales y las aproxima a la teleológica. Aristóteles concibe tres tipos de ciencias: teoréticas, representadas por la física y la metafísica; la práctica representada por la ética y la política y la lógica en su expresión formal y material (Mardones, 1991, p. 22).

Para Aristóteles, la base de la ciencia es la demostración, fundada en los primeros principios, que consiste en el silogismo deductivo integrado por los juicios en el que se relacionan los conceptos. Al igual que Platón, su sistema filosófico justificó la esclavitud y la fragmentación de la sociedad al reconocer la existencia de diversos tipos de ciudadanos, en los cuales el verdadero ciudadano era quien desempeñaba funciones de administración de justicia y de gobierno, los demás metecos y esclavos eran ciudadanos de quinta clase. Los tres principios de la lógica aristotélica (identidad simple, no contradicción y tercero excluido) en la práctica constituyen una negación de las diferencias ya que en una sociedad dos seres diferentes pueden coexistir, como también la contradicción es inherente a todos los fenómenos y cosas, entre estos, al mismo acto de hablar. Igualmente, sus teorías de las ideas (superiores y subordinadas) conducen a cierta absolutez ya que llega un momento en que todo

depende de la que está en la cúpula de la pirámide (ideas de las ideas).

Con esto sentaron las bases del separatismo, desigualdad o asimetría y jerarquización social, económica y política, legitimando las ideas que rompieron el equilibrio dinámico que debe existir entre todos los seres vivos y su relación armónica con todos los seres de la naturaleza, convirtiéndose en la fuente del antropocentrismo como sustento del desprecio de los otros reinos que confluyen en el tejido natural. Este antropocentrismo, tiene una connotación eurocéntrica, derivando en lo que antropológicamente se conoce con el nombre de eurocentrismo, como matriz cultural que considera a Occidente el ombligo del mundo, fuente de civilización, progreso y desarrollo superior respecto a otras culturas.

El paradigma simplificador, reductor, fragmentador y causalista (no procesal) de Aristóteles, impide leer la complejidad de la realidad que para Ciurana (2001, p. 65) “no solo es lógica, sino también dialógica”, es decir, no es posible reducir el pensamiento a la lógica, porque se estaría incurriendo en logicismo y precisamente ese logicismo aristotélico, impuesto por Occidente como logocentrismo, es el fundamento de la razón instrumental presente en las ciencias y en la sociedad con todos los efectos catastróficos generados y develados científicamente.

La legitimación discursiva de la esclavitud que realiza el sistema platónico-aristotélico y sus consecuencias posteriores al ser instituida como orden social en latitudes diferentes a Occidente, constituye un acontecimiento epistémico-ideológico clave en los desarrollos de la tragedia histórica que afecta la humanidad, en la medida que tiene como trasfondo el racismo emparentado con otras prácticas sociales. Esta visión de tragedia para la humanidad, es sustentada desde otra lectura también occidental, como la expresada por el filósofo Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos* (1889) y en *El nacimiento de la tragedia* (1872), donde critica al platonismo-aristotelismo como desvirtuadores del pensamiento presocrático, racionalizadores-moralizadores de la filosofía desde una óptica homogeneizante y forjadores a partir de ese momento de la falacia del conocimiento occidental y todos los engaños

y enmascaramiento que agencia su lógica dominante en la humanidad.

El saber filosófico idealista platónico y aristotélico tiene una prolongación en tiempos medievales y está asociado principalmente a la concepción providencial y escatológica que caracteriza esta época histórica signada por los mandatos divinos, siendo sus dos conspicuos representantes San Agustín y Santo Tomás de Aquino. San Agustín, originario de Hipona-África, contempla el conocimiento como sensible, racional y contemplativo vinculado a las ideas eternas como constituyente del verdadero conocimiento o conocimiento objetivo. Santo Tomás, destaca la capacidad del hombre para captar el universo y sus leyes para lo que no necesita más que su propio esfuerzo intelectual, logra conciliar razón y fe, al admitir también que existe la verdad fundamentada en la fe y la verdad procedente de la razón, ambas son convergentes, pero el objeto final de todo conocimiento es Dios.

Como disidente de estos dos postulados, mencionamos a Guillermo de Ockham, quien piensa en el poder y libertad absoluta de Dios, rechaza la conciliación razón y fe, y su teoría de conocimiento se fundamenta en el papel de la intuición y la abstracción, a partir de las posibilidades individuales, es decir, el nominalismo mas no los universales. En los albores del siglo XIV, con la emergencia del Renacimiento como movimiento cultural y científico, y algunos cambios sociales importantes como el auge de la burguesía producto de la incipiente expansión comercial y el desarrollo de los burgos, se produjeron desarrollos de las ciencias desde una óptica distinta, adquiriendo una funcionalidad diferente, al servicio del mecanicismo y los intereses económicos del grupo social emergente.

De modo que surgen nuevas teorías que explican de manera diferente el mundo, en tanto tienen mayores preocupaciones por el hombre y desarrollan una nueva concepción del orden celeste al afirmar que la tierra es esférica y gira alrededor del sol, conocida comúnmente como teoría copernicana. En este contexto, aparece el otro paradigma macro, llamado tradicionalmente galileo o neoplatónico, representado por Galileo Galilei, Rogelio Bacón, Duns de Escoto y otros, quienes consideran que nada ocurre de la noche

a la mañana y todo se produce lentamente hasta incubarse con propiedad, en correspondencia con los acontecimientos sociales, económicos, políticos y religiosos.

Estas perspectivas imprimen un rasgo funcionalista y mecanicista a la ciencia, vinculándola a conceptos mecánicos y de corte instrumental funcionalista y en el que, lo experimental juega un papel importante como condición para hacer explicaciones causales de los fenómenos y no simplemente teleológica. Esta realidad explica el porqué del auge de las ciencias físico-mecánicas inspiradas en los nuevos avances de las matemáticas y las físicas puestas al servicio de las herramientas necesarias para la satisfacción de las necesidades e intereses sociales predominantes. Este racionalismo y empirismo es empujado, según De Echano (1996, pp. 422-446), por Bacón, Descartes, Spinoza, John Locke, David Hume, Berkeley, Leibniz, quienes también aportan su granito de arena al resaltar el papel de la experiencia y la razón metódica como fuente de conocimiento. De allí se infiere a nuestro juicio que Locke y Hume fueron más empiristas e inspirados en el origen de las ideas en las sensaciones e impresiones empíricas; mientras Descartes y Leibniz más racionalistas desde el punto de vista que dimensionan el papel de las ideas innatas y la razón como fuente de verdad.

En particular Descartes, guiado por el “pienso, luego existo”, construye un método deductivo que comprende dos modos de conocimiento: la intuición como luz natural que permite captar inmediatamente conceptos simples sin posibilidad alguna de dudar; implica tener claridad y distinción. El otro modo es la deducción que descubre las conexiones entre las ideas simples como intuiciones sucesivas (De Echano, 1996, p. 424). En los tiempos de la Ilustración y su visión enciclopedista del conocimiento, el racionalismo positivista continua, imprimiéndole una connotación humanista y social a sus principales tesis encarnada en pensadores como Rousseau, Voltaire y Montesquieu, a los que se le suma los enciclopedistas con Diderot y D’Alembert. El más sobresaliente es indiscutiblemente Rousseau y su reconocida tesis del contrato social y la concepción predeterminada del hombre de ser corrompido por la sociedad, alimentando una

visión escéptica del papel de la educación y el conocimiento como herramienta que humaniza al hombre.

Los encopetados enciclopedistas, no fueron tan ilustrados respecto al devenir de la sociedad, tal como lo promocionan algunos pasajes de los textos de historia y filosofía que se enseñan en las instituciones de Latinoamérica y el mundo, al respecto Laurente (2002, citado por García, 2018, p.60) dice que Montesquieu en su libro *El espíritu de las leyes*, afirmaba que “la mayoría de los pueblos de la Costa de África son bárbaros y salvajes. No tienen industrias, no tienen un punto para el arte, tienen metales preciosos que obtienen de las manos de la naturaleza”. Las limitaciones del racionalismo empirista generaron las condiciones para la entrada en escena del trascendentalismo kantiano, quien desde tres direcciones construye una concepción filosófica y un ideal de conocimiento recogida en los siguientes compartimentos de su producción filosófica, según De Echano:

La estética trascendental y su concepción del conocimiento sensible y las condiciones que requiere. La analítica trascendental y el papel del conocimiento intelectual y las condiciones que lo hacen posible. La dialéctica trascendental. Fundamento de la razón, sus límites y las posibilidades de la metafísica como ciencias. (1996, p. 513)

En estas tres fuentes, el sistema kantiano conservará algo de cada uno de los movimientos y del racionalismo tomó la idea de que en la mente hay algún tipo de conocimientos de carácter universal, del empirismo, recogió la idea del conocimiento fruto de la experiencia. Conocimientos a priori y a posteriori, constituyen dos categorías que fundamentan la metafísica del conocimiento de este filósofo, dejando claro la imposibilidad de la metafísica como verdadera ciencia total de la realidad, o ciencia del ser, al no acceder a lo trascendental representado por el alma, cuerpo y Dios, de los cuales, solamente accedemos a ilusiones. Para Kant, las tres disciplinas más importantes: la psicología, cosmología, y la teología racional, basada en la existencia de Dios, no pueden romper estas barreras y se

quedan en el plano de los paralogramas. Es decir, falsos silogramas o antinomias, que consisten en afirmar dos juicios dogmáticos, para concluir con las pruebas de la existencia de Dios. En otras palabras, de la mano del conocimiento intelectual se concibe un conocimiento que pasa de lo sensible al entendimiento como capacidad de pensar, bajo la directriz o regla de la razón.

Desde esta racionalidad epistemológica, su idea de historia y sociedad, de la mano del ideal de progreso lineal y la concepción teleológica aristotélica, es contemplativo con una sociedad que por “autonomía” y la égida de la providencia, las cosas humanas de conjunto no transcurre de lo bueno a lo malo, sino que, poco a poco, se desenvuelve de lo peor a lo mejor; y la misma naturaleza llama a cada uno para que, en la parte que le corresponde y en la medida de sus fuerzas, colabore en ese progreso. Inspirado en este idealismo de historia y sociedad, Kant construyó todo un ideario racista y eurocéntrico ya que clasificó a los humanos en:

blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos). Con respecto a los africanos, afirmaba que sus costumbres estaban basadas en impulsos naturales, carecen de “principios éticos” y no son propiamente humanos; no han desarrollado el “carácter”, no tienen auto-conciencia adecuada ni voluntad racional. Los americanos, los africanos, los hindúes son incapaces de madurez moral porque carecen del talento que es un don de la naturaleza... Los africanos que están llenos de afecto y pasión, pueden ser entrenados como esclavos y sirvientes. (Eze, 2001 citado por Lamus, 2012, pp. 26-27)

Se cierra el cuadro del racionalismo positivista con Hegel y la dialéctica como un método de conocimientos que contempla los sentidos como fuente de error y recurre al pensamiento puro, abstracto como única vía de acceso a la verdad, a través de un proceso de deducción lógica. La dialéctica es concebida por Hegel como totalidad del movimiento e involucra la realidad y el pensamiento propiamente dicho y en el cual el espíritu absoluto está siempre presente. El término espíritu es fundamental en la concepción de

la dialéctica hegeliana, es un concepto paradójico y oscuro; lo más fácil en principio es asociarlo a la idea de Dios de las teologías emanacionistas producto de su afinidad con el neoplatonismo y con algunos pensadores de la tradición místico-panteísta alemana. En cualquier caso, no sería identificable con la idea de Dios, según lo define la ortodoxia como un Dios trascendente. El concepto de espíritu en Hegel apunta abiertamente a la acción humana divinizada y toma aquí como modelo la misma acción cósmica.

Las tres fuentes importantes de la filosofía de Hegel (1980) son:

- Filosofía del espíritu: concibe el espíritu como subjetivo, objetivo y espíritu absoluto. El subjetivo está en relación consigo mismo en su nivel de alma natural hasta ascender dialécticamente al espíritu libre. El espíritu objetivo es la objetivación del subjetivo y está representado por el derecho, la moral y el estado, constituyendo la realización de las acciones humanas en la historia. La historia aparece en el sistema hegeliano como ese dramático despliegue dialéctico por el que el espíritu del mundo se realiza finalmente como razón y libertad. Hegel siguiendo los postulados racistas y eurocentristas de Kant y otros pensadores alemanes, divide el amplio escenario de la Historia así:

La oriental, la grecorromana y la germano-cristiana. Los orientales no han alcanzado el conocimiento de que el espíritu es libre; los griegos fueron los primeros con conciencia de libertad y por tanto eran libres, pero ellos, como los romanos, sabían que algunos son libres, pero otros no porque tenían esclavos. Las naciones germánicas, bajo la influencia del cristianismo, fueron las primeras en alcanzar la conciencia de hombres libres. Por tanto, las naciones restantes, latinoamericanas, africanas y asiáticas, no son libres y nacieron para ser esclavos. (Hegel, 1980, pp. 67-68)

En esas perspectivas y conectadas con lo que se dice seguidamente del espíritu absoluto, el espíritu europeo (alemán) es la verdad absoluta que se determina y realiza a sí misma, sin deber

nada a nadie (Dussel, 1999 citado por Lamus, 2012, p. 26). En consecuencia, Hegel afirma “entre los negros el caso es que la conciencia no llegó aún, ni la intuición de ninguna clase de objetividad, tal como, por ejemplo, Dios o la ley, en la cual el hombre está en relación de su voluntad y tiene la intuición de su esencia” (Hegel, 1980, citado por Lamus, 2012, p. 26). Respecto al espíritu absoluto, el paso dialéctico del espíritu subjetivo al objetivo, no es suficiente y el espíritu necesita ahora replegarse sobre sí mismo y alcanzar una esfera de experiencia superior, representada por lo absoluto y se despliega en las tres dimensiones más importantes: arte, religión y filosofía.

- Filosofía de la naturaleza: el espíritu sale de sí mismo y se aliena en el otro sí que es la naturaleza, cuyo devenir está en función del espíritu.
- La lógica: ciencia del pensar vista como una ontología del ser y en la cual se supone la identidad entre el ser y lo ideal representado por el pensar. La idea absoluta es el único objeto y contenido de la filosofía (De Echano, 1996, p. 561). Durante el siglo XIX, en reacción contra el hegelianismo y el marxismo, se consolida y logra configurar uno de los horizontes con mayor tradición en la historia del conocimiento, como es el positivismo, que previamente encuentra un ambiente favorable generado por la Revolución Francesa y la Revolución Industrial en una de sus fases que, de hecho, recoge aspectos sustantivos de la época anterior.

Entre los representantes más destacado de este paradigma mencionamos: A. Comte y Stuart Mill, E. Durkheim y un grupo bastante conocido de científicos valorados por sus huellas imborrable en las mentalidades de los círculos académicos más sobresalientes en las ciencias y en particular la educación en América Latina, quienes desde ese momento no han hecho otra cosa que rendirle culto a esta concepción epistemológica. La acepción de lo positivo, se concibe con palabras antinómicas como lo real y no lo ficticio, la útil, y no lo inútil, lo preciso y no lo vago, certeza y oposición, relativo y absoluto,

organizar y no destruir, es decir, está impulsado por un ideal de pensar positivamente y desechar las pretensiones negativas presentes en algunos pensamientos científicos.

Las posturas De Echano puntualizan los aspectos claves de la teoría de Comte así:

El espíritu humano y las distintas ramas del conocimiento progresan desde tres estados: teológico, metafísico y positivo o científico. En el estado teológico, el espíritu humano dirige sus investigaciones a la identificación de las causas primeras y finales de las cosas, como fuente de conocimientos absolutos, a partir de la incidencia de agentes sobrenaturales. En el estado metafísico, operan fuerzas abstractas inherentes a los seres del mundo y capaces de engendrar por sí misma los fenómenos observados. En el tercer estado positivo o científico, el espíritu humano se dedica a descubrir a través del razonamiento y la observación, las leyes que regulan efectivamente, sus relaciones invariables de sucesión y similitud. (1996, pp. 642-643)

Con base en esto establece una teoría de conocimiento en la que sobresalen ideas centrales como la verdadera observación es la base del conocimiento fiable y su regla fundamental: “lo que no puede reducirse a la enunciación de un hecho no tiene sentido” (De Echano, 1996, p 647). Para Comte, la ciencia está constituida por dos elementos: el hecho observado y la ley como aspecto sustantivo. Evidenciándose de esta manera una pretensión de objetivar las ciencias, de tal manera que los hechos al margen de las circunstancias históricas, hablen por sí misma y aporten los datos que definen los productos científicos. En el caso de Durkheim (1895), como fiel seguidor de Comte, desarrolla su teoría y en las reglas del método sociológico, la llena de contenido, destacando tres aspectos claves que caracterizan la rigurosidad científica: descartar sistemáticamente las prenociones; la ignorancia metódica, el método sociológico centrado en tratar los hechos sociales como cosas, es decir, objetivar aquello que se investiga.

El positivismo construye un discurso científico cuyos rasgos más significativos que de acuerdo con Torres son los siguientes:

Reducir la complejidad de la realidad social a la lógica de la naturaleza y procurar aplicarles a aquellos métodos de investigación apropiados para esta, en especial de la física (fiscalismo). A partir de procedimientos reconstructivos, se pretende imponer como único y verdadero el método empírico de las ciencias naturales. La diferencia entre el investigador y la población o hechos asumidos como “objetos” de estudio. Desde el presupuesto planeado por Emilio Durkheim, el estudioso de lo social debe ver los hechos como cosas, el sociólogo positivista asumía su objetividad como el distanciamiento total de los actores sociales de su estudio. La separación entre teoría y práctica; la división tajante entre el trabajo de los investigadores sociales, entre quienes toman las decisiones políticas y entre quienes las ejecutan. La ciencia se auto representa como conocimiento neutral que no tiene nada de responsabilidad en el uso que hagan de ella en el terreno de las decisiones y acciones sociales. La supuesta separación entre producción de conocimiento y compromiso con el poder. Los investigadores aparecen como neutrales a las contiendas y conflictos sociales y políticos desde donde investigan y de los contextos donde los hacen. Del poder se ocuparían los políticos, del saber los científicos. El énfasis en el operacionalismo y el cuantitativismo. La simplificación de la realidad en variables e indicadores, centrado sus esfuerzos en usar y perfeccionar técnicas e instrumentos estadísticos que lo controlen. La desconfianza por las perspectivas holísticas o globalizantes de investigación social. Dada la imposibilidad de controlar toda la amplitud de variables, se privilegia la definición de aquellas con las cuales puedan establecerse correlaciones. A esta característica se le conoce como atomismo. El supuesto de que sus estudios son objetivos e imparciales; esto es, que sus trabajos están libres de prejuicios e intereses. La neutralidad valorativa de los investigadores es una de las reglas de oro del investigador positivista. La identificación de la verdad con los rasgos generales (leyes y modelos).

Ello lleva a desconocer los intereses y particularidades culturales de las poblaciones y sociedades estudiadas. Estas son vistas como muestra que confirman o no alguna teoría o afirmación de carácter universal. La valoración de los fenómenos que puedan ser captados como datos observables por los sentidos, impide abordar niveles más profundos de realidad no susceptibles de ser “vistos”, ni tocados, ni contados. La vía empírica de abordaje de lo social, así esté respaldada por complicados modelos formales o matematizados, proporciona visiones superficiales de la realidad de estudio. (1996, pp. 133-137)

Frente a los anteriores encuadramientos de la ciencia en el hecho fáctico-natural, idealista y experiencial o la razón analítica y técnico-instrumental, surge otro paradigma denominado hermenéutico que tiene como principal escenario Alemania y sus más conspicuos exponentes son: Max Weber, Dilthey, Windelband y Rickert, al igual que Croce en Italia y Collingwood en Inglaterra. El descubrimiento de los hermeneutas es que la manifestación de lo singular es comprendida como una manifestación o expresión de lo interior en cuanto se retrotrae a lo interior. El ser humano expresa su interioridad mediante manifestaciones sensibles y toda expresión humana sensible refleja su interioridad. No captar, por tanto, en una manifestación, conducta, hecho histórico-social esa dimensión interna, equivale a no comprenderlo. En otras palabras, la explicación es reemplazada por la comprensión vía interpretación como principal método de conocimiento de los fenómenos (Mardones, 1991, p. 31).

Desde los horizontes de Carrillo (2013, p. 68), Dilthey opondrá a la razón física-matemática, la razón histórica y enfatizará la correspondencia entre el investigador y la realidad como parte del mismo universo histórico cultural. De esta forma, incurre en lo que se denomina el historicismo como perspectiva que sobredimensiona la objetividad de los hechos históricos y subestima la subjetividad del investigador. Como parte del paradigma hermenéutico, se sustenta la autonomía de las ciencias del espíritu, sociales o humanas de las ciencias naturales y por consiguiente, la necesidad de utilizar otros procesos

metodológicos. En esa dirección, los hermeneutas establecen la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, ubicando a las primeras en la categoría de ciencias nomotéticas o sujetas a leyes, mientras que las ciencias sociales y humanas son ideográficas, centradas fundamentalmente en procesos particulares cuya comprensión no pasa por establecer leyes generales. La hermenéutica propone una lógica de preguntas y respuestas al estilo socrático-platónico que tiene como fundamento el diálogo y el lenguaje.

De ahí que para Carrillo considera que:

La tesis básica de la hermenéutica sitúa como eje central del análisis de la comprensión, al fenómeno lingüístico, ya que el lenguaje es la forma primordial de circulación de todo conocimiento. De esta manera, el lenguaje, a través de distintas expresiones textuales, no solo encierra toda una semiótica que, debe ser interpretado para su cabal comprensión, sino que coloca el diálogo en el centro del proceso de construcción de conocimientos. (2013, p. 68)

El positivismo tiene otro desarrollo a partir de la primera guerra mundial, sobre todo en Viena, Austria, surge un paradigma conocido como el Círculo de Viena, cuyo énfasis principal es vincular las ciencias a la lógica matemática como perspectivas reales y únicas fundadoras de conocimiento y de ahí su denominación como positivismo lógico y en una perspectiva más amplia filosofía analítica, siendo sus principales representantes Bertrand Russell, R. Carnap y L. Wittgenstein. Sus tesis más importantes según Mardones son:

a) La superación de la pseudociencia, mediante el análisis lógico del lenguaje. Carnap tuvo como ideal principal un lenguaje científico universal hecho de signos, y símbolos nuevos, neutrales, unívocos, sin lastre histórico. b) La comprobación y verificación empírica de todas las afirmaciones, como condición imprescindible de su objetividad y en última validez. (1991, pp. 33-34)

La fenomenología representada por Edmund Husserl entendida como método y también como forma que permite ver todas las realidades, incluso las ideales, en el fundamento de toda ciencia y de todo saber, en filosofía primera, introduce algunas variantes a las perspectivas positivistas. Su planteamiento principal es recuperar la rigurosidad científica de la filosofía, liberándola del psicologismo y el positivismo y su método comprende las siguientes etapas, de acuerdo con De Echano (1996, pp. 730-731), a través de la reducción trascendental asumida por el sujeto trascendental o yo trascendental entendido como el conocimiento que se dirige, no a los objetos, sino a nuestro modo de conocerlos. En ese sentido, comprende:

Reducción existencial o crítica. Realizada la epoché (colocar entre paréntesis), liberarse de prejuicios y evitar emitir juicios previos sobre lo que se nos da, el mundo que nos rodea deja de ser existente para pasar a ser fenómeno de existencia, es decir, algo dado a la conciencia como intencionalidad.

Reducción eidética. Descubrimiento de la esencia de lo universal y necesario de las cosas, es decir, el fenómeno, dejando de lado lo que esta tiene de mutable e individual”.

Reducción ergológica. Remite las esencias capturadas al sujeto trascendental, al yo como principio unitario que las justifica constituyéndolas, lo que sustenta el principio de que no hay objeto sin sujeto.

El profesor Ríos de manera sencilla comprende la fase existencial diciendo que:

consiste en que se debe aceptar solamente las vivencias que una persona tiene del mundo, de los fenómenos, los actos de conciencia..., la intención es que se renuncie a todo aquello que se ha aceptado como algo común y corriente: teorías, opiniones, creencias, religiones etc., para dejar que las cosas hablen por sí mismas, el fenómeno como tal. (2007, p. 140)

En términos generales para Mantilla, los objetivos de la fenomenología desde el punto de vista de Husserl, son:

- 1) funcionar como una crítica del conocimiento para alcanzar ideas fundamentales de logicidad; 2) describir las estructuras especiales de la experiencia como psicología eidética (referidas a ideas como esencias); 3) ofrecer una explicación completa del papel que juega el entendimiento en la experiencia; 4) proporcionar una teoría unificada de la ciencia y el conocimiento; 5) definir explícitamente el dominio universal de la investigación filosófica; 6) contribuir a la consecución de una filosofía genética descriptiva completa. (2000, p. 28)

En el ámbito de la sociología este paradigma tiene aspectos distintivos, mediante los aportes de Alfred Schultz (etnometodología), Peter Berger y Thomas Luckman, iniciadores de lo que se conoce como sociología fenomenológica, la cual gira alrededor del concepto de mundo de la vida, como escenario donde se tejen relaciones intersubjetivas y actúa como articulador del conocimiento filosófico. Igualmente, mediante el racionalismo crítico representado principalmente por K Popper, el positivismo experimenta una especie de reactualización. Popper considera que la pretensión de verificar empíricamente todo enunciado científico, conduce a la muerte de la ciencia. A renglón seguido dice según Mardones (1991, p. 36): “no se puede acudir al principio inductivo para resolver el problema... La ciencia tendrá que ser deductivista en su justificación, o no será un edificio racional”. Para el positivismo lógico, el edificio de la ciencia se construía sobre las piedras elementales de los enunciados elementales, básicos, protocolarios, cuya certeza venía dada por la percepción inmediata de los sentidos. A esto opone Popper la razón como criterio que permite hacer enunciados que justifiquen otros enunciados, sometidos a revisión conjetural e hipotética, además no hay percepción de los sentidos que no suponga interpretación; adicionalmente, Popper reemplaza la verificación por la falsificación.

Para Popper, perdiendo de vista las circunstancias históricas prevalecientes y que inciden en

el quehacer científico, la ciencia no es una verdad absoluta, sino una búsqueda incesante a partir de hipótesis conjeturables que tienen que pasar por el tamiz del razonamiento crítico permanente, el ensayar y errar, en ese sentido, el mismo Mardones considera que:

en la ciencia no existen fundamentos infalibles, sino problemas y un convencionalismo crítico que se apoya en la fe, en la fuerza crítica de la razón. La ciencia no es posesión de la verdad, sino búsqueda incesante, crítica, sin concepciones de la misma. Toda explicación científica, adopta la forma de un esquema lógico básico, donde el hecho o fenómeno que hay que explicar, será la conclusión de una inferencia lógica deductiva, cuyas premisas están constituidas por la teoría y las condiciones iniciales. (1991, p. 37)

Algunos discípulos de Popper, como Lakatos, no comparten la teoría de la falsificación de su maestro y consideran que las teorías e hipótesis científicas constituyen un conjunto de concepciones complejas y abigarradas que integran todo un marco de referencia a seguir; Lakatos denomina programa de investigación científica a este conjunto de hipótesis que definen el cuerpo de una teoría científica.

El conocimiento no solo es para interpretar, es para transformar

Como expresión alternativa a los racionalismos anclados en el logos inmanente del pensamiento y la necesidad de construir una teoría del conocimiento desde lo histórico social con propósitos transformacionales de las circunstancias imperantes, surge el paradigma epistemológico y político del marxismo, representado en sus inicios por Marx y Engels y actualizado sucesivamente por pensadores como Antonio Gramsci en los tiempos de la emergencia fascista y en pleno desarrollo de los acontecimientos propios del intervalo que separa las dos guerras mundiales.

El marxismo tiene como tres fuentes principales las siguientes:

- Materialismo dialéctico y materialismo histórico, en el que sustenta la concepción dialéctica de la realidad y el pensamiento, teniendo como soporte principal las contradicciones propias de la sociedad capitalista y la necesidad de su transformación. Mediante las leyes de la dialéctica en su expresión de las contradicciones inherentes a la sociedad, o ley de los contrarios, el cambio de lo cuantitativo a lo cualitativo y viceversa al igual la negación de la negación se explica la movilidad y alteraciones permanentes que experimenta la naturaleza y la sociedad.

Estas leyes contemplan categorías como cantidad, calidad, singularidad y pluralidad del transcurrir social y científico, pero que igualmente son aplicables al discurrir histórico de la humanidad teniendo presente las contradicciones que se generan entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, cuya contradicción se manifiesta en el ámbito social, mediante la lucha de clases y se resuelve en el ámbito de la revolución social como estrategia fundamental para arribar a la sociedad deseada.

Teniendo como telón de fondo estos planteamientos, el marxismo considera que la realidad históricamente determinada, es decir, las circunstancias sociales, económicas, políticas y culturales, constituyen el fundamento principal del conocimiento y que, en ese sentido, la verdadera ciencia debe reflejar críticamente la realidad de las relaciones sociales de producción imperantes en una sociedad como la capitalista.

- Teoría de la economía política encarnada principalmente en el capital. Examina la realidad de la economía de la sociedad capitalista y la forma como esta en su desenvolvimiento histórico incuba las contradicciones sociales entre la burguesía como propietaria de los medios de producción y el proletariado como trabajadores. Categorías como salario, precio, ganancia, plusvalía, trabajo asalariado y capital permiten descubrir los hilos de sometimiento y explotación de la sociedad capitalista.
- Teoría del socialismo científico y el comunismo que establece las características del

socialismo como primera fase del comunismo como sociedad carente de lucha de clases y en las cuales impera la igualdad, relaciones de cooperación entre las distintas colectividades sociales y en la que la ciencia responde a propósitos eminentemente sociales y generadores de bienestar.

La forma dogmática como se interpreta el marxismo, los reduccionismos propios de algunos de sus análisis, y su carácter total como doctrina científica, económica, y política, lo mismo que las perspectivas logoeurocéntricas a las cuales responde, lo sumerge en una profunda crisis paradigmática que experimenta procesos de renovación y actualización a partir de diversas experiencias que ocurren en disímiles latitudes del mundo. Precisamente, uno de los pensadores e intelectuales que más aporta a la actualización del marxismo, es el italiano Antonio Gramsci, cuyos postulados más importantes, recogidos en diversos escritos y que, por las circunstancias vividas por su exponente, no adquieren la difusión y socialización de otros. No obstante, los postulados más conocidos de su teoría son simplificados así:

- El papel de la sociedad civil como principal fuente de democracia y desarrollo social por encima del Estado,
- El papel de las ciencias y las artes en la construcción de sociedades libres de ataduras alienantes y en las cuales se exprese la libertad, actuando de esta manera, como herramienta que dinamiza la hegemonía que se ejerce desde el bloque histórico, concebido como la articulación de distintos actores de la sociedad civil, entre estos maestros, artistas, trabajadores y ciudadanos en general que contradicen y enfrentan al Estado.

En correspondencia con lo anterior, Gramsci (1975, p. 195) acuña la categoría de intelectuales orgánicos, entendido como aquel ciudadano que, desde el conocimiento, asume la tarea de fortalecer la sociedad civil a partir de una formación integral, científica y al servicio de la sociedad. Estas perspectivas de conocimiento de Gramsciano se enmarcan en la concepción

filosófica de la praxis como articulación de la teoría y la práctica, o más bien el pensamiento y la acción para la transformación de la sociedad desde la cotidianidad y en consonancia con las circunstancias sociales, económicas y políticas. La filosofía de la praxis tiene como génesis principal, la crítica de Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, en la cual Marx resalta el papel de la práctica como fuente de conocimiento (*Tesis sobre Feuerbach*). La teoría crítica como variante interpretativa del marxismo rechaza los planteamientos del racionalismo, abre lisa contra sus tesis más importantes y contextualiza la razón histórica y socialmente.

La teoría crítica surge en Frankfurt y está fundamentada en perspectivas innovadoras del marxismo, principalmente el materialismo histórico y dialéctico, siendo sus principales representantes Max Horkheimer, Teodoro Adorno, Herbert Marcuse, J. Habermas, entre otros. Cuestionan la perspectiva positivista popperiana al plantear que el ver y percibir los fenómenos está mediado por la sociedad (burguesa capitalista) en la que vive. Si renuncia a percibir esta mediación de la totalidad social del momento histórico, se condena a percibir apariencias. La teoría crítica no niega la observación, pero sí niega su primacía como fuente de conocimientos. Tampoco rechaza la necesidad de atender a los hechos, pero se niega a elevarlos a la categoría de realidad por antonomasia. Lo que es, no es todo, dirá Adorno (Mardones, 1991, pp 37-39).

Las lecturas de Habermas como representante en esta última fase de este paradigma, además de resaltar el papel de lo comunicacional y lo dialógico como fundamento de la democracia en todos los ámbitos y particularmente en el conocimiento, considera que todo conocimiento implica un interés y por lo tanto, en el devenir científico se presentan tres tipos de ciencias así: a) las empírico-analíticas o naturales, a las cuales le asiste un interés técnico; b) las histórico-hermenéuticas o interpretativas, movidas por un interés práctico en el orden social; c) las ciencias crítico-sociales, orientadas por un interés emancipatorio. De estas últimas se desprende que la razón comunicativa como interpretación y explicación arraigada al mundo social, expresa toda una intencionalidad crítica como momento

hermenéutico emancipador de la realidad social en que están inmersos los sujetos sociales, en su condición de sujetos epistémicos históricamente constituido.

La idea que recorre el pensamiento de Habermas consiste en que el conocimiento (el habla, la dinámica de la estructura social y la acción), al igual que toda teoría, es falible, cuestionable, es decir, que toda teoría epistemológica de un saber, es una teoría sociológica, o una metodología más que una epistemología (Londoño, 2004, p. 8). Lo comunicacional como manifestación de la acción dialogal, rompe la separación sujeto-objeto, articula horizontalmente las teorías previas y los conocimientos existentes en el mundo social como savia bruta que sustenta el proceso de conocimiento que se construye. Pero Carrillo sintetiza mejor el horizonte epistemológico-metodológico que propone Habermas al decir:

La doble tarea hermenéutica de las ciencias sociales que propone Habermas hace referencia, por una parte, a la necesidad de realizar una labor de interpretación de la acción social desde el marco de la teoría o teorías utilizadas, y por otra parte, que esa interpretación social no podría llevarse a cabo sino mediante la participación en los procesos de entendimiento a partir de los cuales los individuos que participan del grupo social constituyen su propia realidad. El investigador social no puede limitarse a describir la realidad que interpreta desde las posibilidades conceptuales que le ofrezcan sus teorías, sino que es necesario que este se involucre en los procesos de entendimiento a través de la cual estructuran simbólicamente su realidad. (2013, p. 63)

La teoría crítica, en su expresión de Herbert Marcuse, se alimenta también del psicoanálisis y su teoría de la libido o energía general que fundamenta las pulsiones instintivas, de origen y naturaleza sexual y cuya liberación, a través de su expresión libre en función del placer, permite la libertad del eros y la desaparición de la agresividad arraigada en las contradicciones sociales. Es oportuno recordar que el psicoanálisis es una de las principales escuelas de la psicología,

fundada por el médico Sigmund Freud, se fundamenta en el estudio del inconsciente humano y cuyo mérito principal es su contribución al estudio de los factores psíquicos e intangibles del ser humano, desde la práctica médica hasta la psicología como ciencia, aportando a sentar las bases de un paradigma científico desde la construcción epistemológica de las ciencias sociales, construyendo su problema de investigación con un método concreto que produce unos resultados (Aguirre, 1996, p. 95).

Al sustentar Marcuse la teoría crítica desde el psicoanálisis, como teoría y método especial de investigación útil para hacer evidente las significaciones del inconsciente en las palabras, sueños, imaginación y la memoria en general; establece una mixtura metodológica importante entre esta y la filosofía. Sin embargo, la mayoría de los exponentes de este paradigma, no hacen mayores reparos a las concepciones homogeneizantes establecidas en el discurso general del método científico, por el contrario, acepta sin mayor reparo aspectos discursivos anclados en la concepción de lo científico como patrimonio cultural eurocentrista, es decir, el problema del otro no está presente, se quedan en el plano de la crítica en la medida que no establecen cómo generar otras condiciones sociales y en ese sentido, evidencia cierto reduccionismo al examinar lo social y su articulación con el conocimiento.

Conocimiento y subjetividad desde las diferencias

Sin reconocerse propiamente dicho como partidario de la teoría crítica y referenciado por muchos como estructuralista, Michael Foucault, sin construir un método literalmente hablando, en textos como *Las palabras y las cosas* (1968), *La arqueología del saber* (1972), *La hermenéutica del sujeto* (1984) entre otros, hace un aporte importante a la teoría del conocimiento y la epistemología en general, a partir del análisis de la formación de subjetividades. En estos pocos párrafos, se abordarán las generalidades de su teoría del conocimiento, la cual será profundizada en el capítulo siguiente. Se identifica en él

varios momentos importantes, entre los cuales resaltamos el paso de la arqueología del saber a la genealogía del poder, en donde asocia los anteriores elementos con las múltiples relaciones de poder que moldean las prácticas sociales de los seres humanos. En sus distintos momentos, su pensamiento tiene como preocupación fundamental, historiar los diferentes modos de subjetivación del ser humano en la cultura. Este cometido lo logra a partir de identificar tres modos de objetivación concebidos a nuestro juicio así:

- El primer modo tiene su manifestación en la objetivación del sujeto hablante en la gramática. Filología y lingüística son los principales medios; la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja en el análisis de la riqueza, la economía y la objetivación del sujeto vivo en la biología.
- El segundo modo estudia la objetivación del sujeto a través de las prácticas divisorias. El sujeto se encuentra dividido en su interior o dividido en los otros. Ejemplo: el loco, el cuerdo, el enfermo, el criminal, etc.
- El tercer modo identifica la manera en que se convierte a sí mismo, eligiendo para este ámbito la sexualidad y los placeres.

Los aspectos que permiten acercarse a una comprensión de sus postulados están asociados al problema de la verdad y el saber, transversalizado por un discurso sobre el poder que trasciende las perspectivas socioeconómicas o estructurales propias del marxismo, para instalarse en micro escenarios aparentemente alejados de este, pero en el cual se reproduce de manera lacerante relaciones de autoridad. La verdad no es el simple reflejo del objeto, la verdad es un constructo social, debe ser entendida como un sistema ordenado de procedimientos para la producción, regulación, distribución, circulación y operación de juicios.

Para Foucault, el sujeto de conocimiento no está formado definitivamente, es fundado y vuelto a fundar, construido y deconstruido en el contexto de un conjunto de relaciones. El discurso entendido como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales, no

constituye meros enunciados lingüísticos, sino que encierra signos y simbologías de poder que legitiman relaciones de dominación. Las diferentes objetivaciones del sujeto, mediado por diversas relaciones en la que está inmerso, sitúan la verdad en dependencia de la multiplicidad de epistemes y la disuelve en una muchedumbre de verdades, todas ellas válidas según Reynoso (2008, p.18) ya que, testimonian la pluriuniversalidad de formas de conocimiento. El pensamiento de Foucault y su aporte a la emergencia de las subjetividades diferentes y más exactamente las diversas racionalidades, se encuentra en algunos aspectos con Jacques Derrida, quien ubicado también en las perspectivas postestructuralistas, desde un análisis del discurso, la escritura, los signos y símbolos, construye también un método, en el que la crítica del logocentrismo está presente y la emergencia de la pluralidad de lógicas y su conexión epistémica constituye un elemento fundamental para los desarrollos de la ciencia.

Más allá de la crítica de Foucault a la arbitrariedad de los paradigmas en la construcción de categorías, conceptos y explicaciones, Derrida desde el concepto de deconstrucción ataca y des-sedimenta ya no las afirmaciones parciales, las hipótesis específicas o los errores de inferencia, sino las premisas, los supuestos ocultos, las epistemes desde las cuales se habla (Reynoso, 2008, pp. 17-19).

El conocimiento: una casa para todos

El ideario de Tomás Kuhn y su teoría de las revoluciones científicas aporta al debate resaltando el carácter procesal de lo científico y la visión pluriparadigmática que caracteriza el mundo de las ciencias y que debe ser comprendida. De ahí que, en medio de muchas dudas respecto a temáticas como la relación teoría y práctica, el uso de conceptos, lo descriptivo y analítico, lo subjetivo y objetivo, lo dialéctico y lo metafísico, entre otros, lo importante es generar un puente de entendimiento que permita aclarar que, el conocimiento está vinculado a todo un sistema cultural en el cual caben diversas formas y modos de acceder, a través de diversas herramientas e instrumentos de análisis. En ese sentido, el rechazo

a los exclusivismos está al orden del día y las perspectivas plurimetodológicas tienen toda legitimidad en la actual complejidad de la realidad.

La actualización del concepto de paradigma entendido como modelo teórico y la existencia de comunidades científicas unidas o identificadas con un cuerpo teórico determinado, constituye uno de los referentes importantes en la teoría del conocimiento de Kuhn. La noción de paradigma, destaca que una teoría del conocimiento se legitima cuando una comunidad científica la abraza, la asume como tal y sustenta con su práctica científica la legitimidad de la misma. Actúa la comunidad científica como filtro seleccionador del cuerpo teórico que consideran, interpreta y explica mejor la realidad que investigan con la intencionalidad de develar los intrínsecos ocultos en la complejidad en que se desenvuelve.

La psicología y la epistemología genética de Piaget

Amparados en estudios psicológicos y pedagógicos, Piaget construye una concepción del conocimiento que tiene como fundamento la capacidad de adaptación del organismo al medio durante distintos momentos de la vida y desarrollo de los individuos. Para Piaget, el conocimiento y en términos generales la inteligencia está asociada a distintas fases y momentos de desarrollo de la personalidad y la conducta humana, que imprime un rasgo característico a los procesos cognoscitivos y en particular de enseñanza-aprendizaje. La epistemología genética de Piaget, según Mantilla (2000, p. 79) sustenta la interacción entre el sujeto y el objeto, estableciendo con claridad que lo exterior y epistemológicamente representado por el objeto, no constituye el único factor incidente, como tampoco lo interior u organismo, representado epistemológicamente por el sujeto, tampoco exclusivamente, resuelve la apropiación de la realidad. De esta forma, toma distancia, tanto del racionalismo empirista, como también del positivismo innatista, como paradigmas que sustentan el conocimiento a partir del papel preponderante de lo objetivo, lo experimental y demostrable principalmente.

La epistemología genética considera pertinente tener en cuenta las distintas fases de desarrollo del niño, quien en su crecimiento de acuerdo con Mantilla (2000, p. 80) atraviesa por las siguientes fases:

Inteligencia sensorio motriz: El desarrollo de la inteligencia sensorio motriz tiene lugar desde el nacimiento hasta los 18/24 meses. A partir de la modificación de los reflejos innatos de la succión y de la prensión, el niño empieza a desarrollar su inteligencia, práctica y manipulativa (sensorio motriz), que consiste fundamentalmente en una diferenciación entre él y el mundo o los objetos: los objetos externos se hacen independientes y estables y el niño puede actuar sobre ellos, y éstos a la vez producen una acomodación en el niño, que consiste en la producción de nuevos esquemas de acción con los que actúa sobre los objetos de manera más coordinada.

Inteligencia conceptual: se realiza en diversas etapas: tras la aparición del lenguaje, o de la función simbólica que lo hace posible (18/24 meses) y hasta más o menos los 4 años, se desarrolla el pensamiento simbólico y preconceptual; desde los 4 a los 7/8 años, aproximadamente, aparece el pensamiento intuitivo y pre operativo; de los 7/8 años a los 11/12 se extiende el período de las operaciones concretas, u operaciones mentales sobre cosas que se manipulan o perciben; a los 11/12 años, más o menos, y a lo largo de la adolescencia, aparece el período de las operaciones formales, que constituye la inteligencia reflexiva propiamente dicha.

El método que utiliza Piaget es el clínico-crítico o psicogenético entendido como el origen y evolución de la mente y la adquisición de capacidad de razonamiento o construcción de conocimientos, jugando un papel importante la observación y la identificación de la lógica del error, en la cual se hace seguimiento a todo el proceso que sigue el individuo, a través de la asimilación o incidencia en el objeto y la acomodación o incidencia en el sujeto, hasta identificar los momentos más importantes. Si bien es cierto,

que la relación organismo-medio o sujeto-objeto, en algunos pasajes del pensamiento de Piaget, sobre todo con la incidencia del enfoque pedagógico histórico-cultural de Vygotsky, no excluye el papel de las relaciones sociales, es evidente que el peso de lo mental o psicológico, asigna un fuerte rasgo subjetivista que limita hasta cierto punto la pretensión de validez de sus postulados. La epistemología genética de Piaget, tiene un impacto enorme en los procesos educativos en curso y soporta el constructivismo como modelo pedagógico que tiene como paradigma de aprendizaje que el estudiante construye y reconstruye sus conocimientos a partir de la acción, lo cual está previamente enlazado a las estructuras previas mentales de estos. Estos horizontes pedagógicos han generado muchas discusiones en la medida que propician un activismo-academicismo que desemboca en cierto aislacionismo y alejamiento de escenarios importantes donde se teje la densidad epistémica de los estudiantes más allá de lo que representa la vida institucional.

El paradigma de complejidad y su lectura del conocimiento

Reivindica la ontología relacional como sustento de la sociedad y de los individuos que en ella confluyen y complejizan su tejido social como un todo diverso, plural y heterogéneo que expresa principios organizacionales generales que se manifiestan diversamente en correspondencia con su cultura como un todo dinámico o en movimiento. Para el paradigma complejo hay que pensar el equilibrio en movimiento, la estabilidad en proceso interconectado, intercomunicado y dialógico. Ese es el sentido de la complejidad concebido más allá de lo enredado, complicado y entendido por Morín (1990, p. 35) como: “la complejidad no comprende solamente cantidades de unidades e interacciones que desafían nuestras posibilidades de cálculo; comprende también incertidumbres, indeterminaciones, fenómenos aleatorios”.

En un sentido, la complejidad siempre está relacionada con el azar. Somete a una dura crítica la visión lógica unidireccional presente en el

aristotelismo y los paradigmas que se alimentan de su legado, al plantear la identidad como complejidad propia de un ser cuya individualidad es fruto de la sociabilidad. Desde estas perspectivas es necesario superar la unidad sustancial propia del paradigma aristotélico y entender la multiplicidad presente en la unidad, es decir, la unidad en la diversidad. El hombre es un ser social cuya vida o devenir transcurre en múltiples escenarios o esferas que definen la multidimensionalidad del ser humano y otros seres con quien interactúa.

Esta multidimensionalidad del devenir social, económico y político del género humano, permite entender la permanente y constante contradicción inherente a su existencia que lo vincula a un hacer y deshacer, ajustar y desajustar, aprender y desaprender como parte de la lógica de vida que lo guía en su peregrinaje por la tierra. De ahí que, para este paradigma existe la necesidad de nuevas formas y rutas de conocimiento que trasciendan el viejo esquema deductivo/identitario simple y arribar a formas de conocer que develen la complejidad de la realidad, pero sin renunciar a la misma lógica imperante, explorando nuevos caminos o vías que inclusive desde una redefinición del papel de la epistemología, posibiliten un segundo orden o conocimiento del conocimiento.

Considera Morín como uno de sus exponentes que:

Creemos que hay que superar, englobar, relativizar la lógica deductivo-identitaria, no solo en una lógica debilitada, sino también en un método de pensamiento complejo, que sería dialógico...no se puede prescindir de la lógica deductiva-identitaria: es también un instrumento de control del pensamiento que la controla. Esta es la razón de que la dialógica que proponemos no constituya una nueva lógica, sino un modo de utilizar la lógica en virtud de un paradigma de complejidad; cada operación complementaria del pensamiento dialógico obedece a la lógica clásica, pero no su movimiento en conjunto. (1980, p. 196)

De modo que, anclado en la lógica clásica, se propone una actualización incorporando nuevas formas de comprender la realidad desde

la complejidad que la caracteriza, sin perder el sentido profundamente humano, en ruptura con el antropocentrismo y el encefalocentrismo, pero abriendo las compuertas para que se exprese la concepción biocéntrica y ecocéntrica.

Sin embargo, recientemente otros exponentes del paradigma complejo, invocando el pluralismo lógico, sostienen la necesidad de apropiarse y fortalecer las llamadas lógicas no clásicas o lógicas alternativas, en tanto responden a concepciones de mundo diferentes y desde estas diferencias, aportan a la formación de la humanidad y al desarrollo de las ciencias desde la óptica de transdisciplinariedad y de la mano de los saberes que han construido ancestral o históricamente.

En este contexto, Maldonado afirma:

Sin lugar a dudas, una de las áreas más promisorias en complejidad y en el mundo actual y hacia futuro será el trabajo con la apropiación y la enseñanza de sistemas lógicos distintos al de la lógica formal clásica, que ha sido, grosso modo, el que ha imperado en la historia de los últimos 2500 años de civilización occidental. (2013, p. 63)

En correspondencia con todo lo anterior, establece métodos complejos donde prima lo interaccional, global y dialógico como expresión del transitar del análisis a la síntesis concebidos como procesos no acabados y en el que la incertidumbre está presente y el caos puede jugar un papel ordenador. Todo esto transversalizado por el metaconcepto de devenir como ideal de temporalidad histórica que comprende los procesos históricos dialécticamente y por consiguiente, sujeto a sus respectivos cambios en consonancia con las condiciones existentes. En síntesis, el pensamiento occidental fracasó en su pretensión de construir una metafísica como principio último de todas las cosas y el universo, como verdad absoluta o única, sin embargo, los impactos fueron enormes desde el punto de vista de las consecuencias generadas en toda la humanidad al intentar construir concepción de mundo homogeneizada y uniforme que desembocó en terribles desastres humanos, naturales y planetarios.

Occidente y el mundo Árabe islámico

Estas culturas tienen algunos elementos en común propios del proceso de construcción histórica y las dinámicas de unificación a partir de la expansión alejandrina y el rompimiento que genera el aislacionismo predominante entre múltiples culturas y pueblos antiguos. Los procesos de unificación generada en el medioevo, tiene para Samir Amín la siguiente periodización:

un primer tiempo helenístico (tres siglos más o menos), un segundo tiempo cristiano que se desplegará primero en Oriente (siglo I al VII), y luego, mucho más tarde en Occidente a partir del siglo XII) y un tercer tiempo islámico (siglo VII al XII de la era cristiana) y el fundamento de este proceso de unificación alrededor de una metafísica única, lo constituye indiscutiblemente el neoplatonismo. (1989, p. 37)

Estas unificaciones tienen en común el papel de lo religioso o al menos la revelación divina y la construcción de una metafísica entendida como principio último del mundo o la búsqueda de la verdad absoluta. En ese sentido, el mundo árabe-islámico, lograría avanzar en una metafísica cuyos rasgos más importantes según Amín (1989, p. 53) son:

- Una metafísica moral y racional de aspiración individualizada y universalista.
- La confianza en la razón deductiva.
- Respeto a los textos sagrados.

En este contexto, es entendible que la concepción del conocimiento comprende básicamente dos tendencias que, para el mismo Samir Amín, oscila entre una postura plural que concibe diversos caminos para acceder al conocimiento y una postura dogmática exégeta de los libros sagrados que actúa en correspondencia con los intereses del Estado y en particular, de los Califas. En el primer grupo identificamos a los Motazilis, quienes según Amín (1989, p. 50-51) optan por la solución helenística: “Dios opera por medio de las leyes de la naturaleza que él ha establecido y dado que no se ocupa

de detalles, rechaza el milagro". También Al Kindi, siglo IX, el primer filósofo de lengua árabe, es prudente y reconoce la existencia de diversas vías de acceso a la verdad: los sentidos, que son suficientes para aprender la naturaleza mediante la práctica empírica de las relaciones que podemos tener con aquellas; la razón (deductiva), que alcanza su plenitud en las matemáticas; la inspiración divina, único medio para acceder al conocimiento de lo absoluto. No concebía conflictos entre estas vías, sino por el contrario su complementariedad, dado que los sentidos y la razón fueron dados al hombre por Dios. Al Farabi, siglo X, quien, en lucha con la cuestión central de las leyes de la naturaleza, integra a su vez la cosmogonía caldea a la nueva metafísica islámica, subordinando la revelación y religión a la filosofía, difundió al interior de los árabes los ideales de Platón y Aristóteles.

Desde las perspectivas de Ibn Sina, conocido en Europa como Avicena, incorpora el ideal cosmogónico, reforzándolo con el concepto de la eternidad del universo coexistente con la de Dios; con cierta visión materialista, intentó oponer a la fe, los conocimientos fundados en la experiencia, en la observación y en las pruebas lógicas. Consideraba la razón divina como la fuente de la universalidad y de la unidad. Los horizontes de Ibn Rochd o Averroes en Europa, durante el siglo XII, intentan conciliar el aristotelismo con el islamismo, planteando que la verdad se puede acceder a través de la filosofía y la religión. Produce una especie de síntesis de la metafísica helénica y afirma que la verdad racional, cuya independencia con la verdad revelada proclama, podrá entrar en conflicto, sino con la fe, con el dogma. Planteó la separación del Estado y la religión, lo cual desembocó en una condena del califato y la quema de sus libros.

Para Ibn Safuán, como partidario del sector ortodoxo y perteneciente a los sectores ilustrados a fin al califato, existe una preeminencia del destino, determinado en todos sus detalles por el poder divino. Desde las lecturas de Al Asari, siglo X d.C, en su condición de pensador sunita, rechazó los postulados anteriores y actuó como uno de los partidarios de la letra de los

textos, invocando argumentos como la razón no es suficiente y no permite llegar a la verdad absoluta. La intuición, el corazón, la inspiración divina son aquí irremplazables. Esto refuerza el razonamiento deductivo y conducirá al ascetismo, como expresión del fracaso de la metafísica helenística-islámica (Amín, 1989, p. 52). En estas mismas perspectivas se ubica a Al-Gazali concebido más bien como antifilósofo por la defensa a ultranza de la religión tradicional.

Estos argumentos legitimaron la tendencia sufista que proclama claramente su duda con respecto a la razón y asigna mayor importancia al conocimiento absoluto (Amín, 1989, p. 53-52). Considera la práctica y la experiencia intuitiva como fuente de conocimiento directo de la realidad espiritual, a través del desvelamiento y la inspiración. De modo que, la sociedad árabe-islámica, caracterizada según Roberts (2009, pp. 41-44) por su rasgo patriarcal y el peso de lo parental en un tejido social fragmentado entre el pueblo y quienes ostentan el poder (Califas) se consolida básicamente dos paradigmas epistemológicos envueltos por el manto religioso representado por el islamismo en sus diversas expresiones o matices. Desde estos paradigmas, Braudel (1975, p. 77) dice que también aportaron a la trigonometría (seno, tangente), álgebra, observatorios astronómicos retomando los aportes de Mesopotamia (sumerios, acadios y babilonios) desarrollaron la astronomía, en y desde otras perspectivas a la óptica, química y medicina. De esta manera, los árabes irradiaron su cultura y sus conocimientos por todas las latitudes, testimoniado con la presencia imborrable de productos propios de la gastronomía como los quibbes, tabules, falafel y otros. Tanto el Occidente cristiano como el árabe islámico, utilizaron las ciencias y sus innovaciones en las distintas revoluciones científicas e industriales, al igual que la religión, como punta de lanza de empresas de expansión, guerra e imposición, mediante las cruzadas, la evangelización, el peregrinaje, la esclavización, el colonialismo y las políticas contemporáneas del capitalismo y otros sistemas socio-económicos.

Conclusión

De la mano del ideario platónico-aristotélico de corte grecorromano, Occidente construyó referentes filosóficos y epistemológicos jerarquizados, dicotómicos y legitimadores de las prácticas sociales como el racismo, esclavismo, colonialismo entre otras propias de su devenir histórico, las cuales impactaron a la humanidad de manera hegemónica generando múltiples conflictos en el orden social, económico, político, y científico de la humanidad. No obstante, surgieron referentes epistemológicos que, sin dejar de ser occidental, reivindicaron las diferencias en todos los ámbitos de la vida, aportando ideas científicas que permiten transitar por caminos epistemológicos diferenciados cultural y socialmente. La construcción de conocimientos desde los horizontes de las diferencias permitirá mayor intercambio y todo esto redundará en la generación de un clima de mayor tolerancia, aceptación y convivencia entre las culturas.

Referencias

- Aguirre, E. (1996). *Enfoques teóricos contemporáneos en Psicología*. Unisur: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.
- Amin, S. (1989). *El Eurocentrismo*. Siglo XXI.
- Braudel, F. (1975). *Las civilizaciones actuales*. Editorial Tecno.
- Carrillo, Y. (2013). *Cientificidad y racionalidad en la ciencia jurídica*. Universidad de Cartagena.
- Ciurana, R. (2001). Complejidad: Elementos para una definición. En Morales, O (comp). *I Congreso Internacional de Pensamiento Complejo*. ICFES.
- De Echano, J. (1996). *Historia de la Filosofía*. Editorial Ministerio de Educación de España.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1972). *La Arqueología del Saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1984). *Hermenéutica del sujeto*. De la piqueta.
- García, J. (2018) Afro epistemologías. En Campoalegre Septien, R. (Ed.), *Afrodeseñados: voces en resistencia* (pp 59-70). CLACSO.
- González, S. (2001). El acto creativo: un eslabón central de la investigación social. En Rueda-Serna (comp.), *Investigación, Cultura y Política*. Universidad Distrital.
- Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel*. Editorial Era.
- Hegel, F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Alianza Universidad.
- Lamus, D. (2012). *El color negro de la (sin) razón blanca*. Universidad autónoma de Bucaramanga: Instituto de estudios políticos.
- Londoño, A. E. (2004). *J Habermas. Lenguaje, realidad y racionalidad*. Alejandria Libros.
- Laurente, E. (2002). *Montesquieu, Rousseau, Diderot. Du genre humaine au bios d'èbene*. UNESCO.
- Maldonado, C. (2013). *Significado e impacto social de las ciencias de la complejidad*. Editorial desde abajo.
- Mantilla, W. (2000). *El Científico y la Ciencia II*. UNAD.
- Mardones J. M. (1991). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Anthropos.
- Morín, E. (1980). *El método*. Multiversidad mundo.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Editorial Gedisa.
- Nietzsche, F. (1889). *El crepúsculo de los dioses*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1872). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.
- Reynoso, C. (2008). *El surgimiento de la Antropología posmoderna*. Editorial Gedisa.
- Ríos, J. H. (2007). *Epistemología: Fundamentos generales*. USTA.
- Roberts, J. (2009). *Historia Universal. Del nacimiento del islam a la Europa Moderna*. Printer industria gráfica.
- Torres, A. (1999). *Aprender a investigar en comunidad I*. UNAD.

Rubén Darío Hernández Cassiani (rubenhernandezca@hotmail.com). Historiador; Magister en Filosofía Latinoamericana, Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas, Especialidad Sociología. Director Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella. Integrante del Proceso de Comunidades Negras de Colombia (PCN). Integrante de la Red de investigadores Afrodescendientes de las Américas y el Caribe. Docente invitado Maestría en Conflicto Social y Construcción de Paz Universidad de Cartagena. Docente Maestría en Educación Intercultural Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Sus trabajos

más recientes son: El método de consulta a la memoria colectiva y perspectivas de la investigación, saberes ancestrales soberanía alimentaria y políticas públicas, Etnoeducación, educación propia, interculturalidad y saberes ancestrales, la investigación en curso sobre saberes ancestrales, epistemologías propias e interculturalidad epistemológica en el marco de la convalidación del

doctorado en Ciencias humanas de la Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela, en el cual se inscribe o es parte el presente artículo.

Recibido: 19 de abril, 2020

Aprobado: 26 de julio, 2020

Gonzalo Seid

Las clases en el papel y en la realidad social: una sistematización de la perspectiva de Bourdieu sobre las clases sociales

Resumen: *En este artículo se sistematiza la perspectiva teórica de Pierre Bourdieu sobre las clases sociales. Se presentan sus críticas a los puntos de vista objetivista y subjetivista en teoría social, los fundamentos de su propuesta, el concepto de habitus de clase, y las luchas de clasificaciones mediante las que se constituyen las clases.*

Palabras clave: *clases sociales. espacio social. habitus. constructivismo estructuralista. Bourdieu.*

Abstract: *This article systematizes Pierre Bourdieu's theoretical perspective on social classes. We expose his criticisms to the objectivist and subjectivist points of view in social theory, the foundations of his proposal, the concept of class habitus, and the struggles of classifications through which classes are constituted.*

Keywords: *social classes. social space. habitus. structuralist constructivism. Bourdieu.*

Introducción

En este texto se procura ofrecer un panorama general de la perspectiva teórica de Pierre Bourdieu sobre las clases sociales. En primer lugar, se presentan las críticas que el autor realiza a los puntos de vista objetivista y subjetivista

en teoría social, así como las rupturas con la teoría marxista y con algunos aspectos de la concepción weberiana de las clases sociales. A continuación, se exponen los fundamentos de su propia propuesta, síntesis de legados clásicos pero también original, en la cual la noción de espacio social multidimensional puede considerarse el punto de partida teórico. En los siguientes apartados se define *habitus* de clase y se puntualiza sobre la relación entre clases, estilos de vida y disposiciones corporales. Luego se abordan las relaciones de sentido: las luchas simbólicas a través de las que se constituyen las clases. Por último, se enumeran las complejizaciones que su concepción de las clases sociales introduce respecto a las definiciones de clase más extendidas en la teoría social.

La perspectiva teórica de Bourdieu, muy presente hace varias décadas en la teoría sociológica, ha tenido gravitación en variados campos temáticos. Sin embargo, creemos que la teoría de las clases sociales no es aprovechada al máximo en las investigaciones específicas sobre clases y estructura social, a menudo enfocadas desde marcos teóricos neoweberianos o neomarxistas. A su vez, cierta tendencia al uso fragmentario de las contribuciones del autor parece hacer perder de vista la sistematicidad de su concepción teórica y su potencial para superar reduccionismos en el análisis de clases sociales.



Críticas y rupturas

En *El sentido práctico* [1980] (2010), Bourdieu sostiene, respecto de los modos de conocimiento en la teoría social, que es necesario superar la artificial oposición entre objetivismo y subjetivismo, entre fenomenología y física social, conservando ciertos logros de ambas posiciones y teniendo en cuenta los cuestionamientos recíprocos. Las críticas que realiza a lo que considera “falsas dicotomías” en la teoría social están en la base de la construcción teórica de Bourdieu y constituyen el punto de partida para comprender el sentido de los conceptos que ha elaborado.

Desde el punto de vista objetivista los fenómenos sociales son tratados como cosas, clasificados como objetos. El objetivismo, representado por las tradiciones estructuralistas, pretende establecer regularidades objetivas independientes de las consciencias y voluntades individuales. Si bien Bourdieu recupera del objetivismo la necesidad de ruptura epistemológica con el conocimiento práctico, critica que se deje de lado la descripción científica de la experiencia ordinaria del mundo, la cual permite poner en relación el sentido vivido y el sentido objetivo. El objetivismo traslada al objeto los principios de su relación con el objeto, como si este estuviera destinado al conocimiento y se ofreciera como un espectáculo que se comprende desde fuera, desde lejos y desde arriba, como representación, desde un punto de vista soberano —que generalmente se adopta desde posiciones elevadas en el espacio social—. Uno de los efectos de la proyección en el objeto de una relación de objetivación no objetivada consiste en dar por principio objetivo de la práctica lo que se ha construido mediante el trabajo de objetivación, proyectando en la realidad lo que es una construcción del científico. Al reificar abstracciones, el discurso objetivista trata a sus construcciones como entidades trascendentes dotadas de eficacia social, capaces de constreñir directamente las prácticas o de actuar en la historia. Se pasa del modelo de la realidad a la realidad del modelo, como si las prácticas tuvieran como principio el modelo teórico que se construye para explicarlas.

En el polo opuesto, el punto de vista subjetivista afirma que los agentes construyen la realidad social. El subjetivismo, representado por las tradiciones constructivistas y fenomenológicas, reflexiona sobre la relación primera de familiaridad con el ambiente de la vida cotidiana que aparece como evidente. Según Bourdieu, este punto de vista no es capaz de ir más allá de la experiencia “vivida” del mundo social y deja de lado el estudio de las condiciones de posibilidad de esa experiencia, incluso las condiciones de posibilidad del propio conocimiento constructivista o fenomenológico. Desde el subjetivismo no sería necesario, para la construcción de conocimiento científico, el momento de ruptura con la experiencia social primaria.

En tanto modos de conocimiento intelectual, tanto subjetivismo como objetivismo soslayan en el análisis la relación subjetiva del científico con el mundo social y la relación social objetiva que supone dicha relación subjetiva. Ambos modos de conocimiento intelectual llevan a que se coloque como fundamento de las prácticas analizadas la relación con el mundo social del observador, mediante las representaciones construidas para explicar las prácticas. Bourdieu enfatiza que es necesario someter a una objetivación crítica las condiciones epistemológicas y sociales de la práctica de la objetivación, analizando la lógica específica y las condiciones sociales de posibilidad del conocimiento docto, para evitar proyectar una relación teórica no objetivada en la práctica que el científico pretende objetivar, esto es, eludir la reflexión acerca de lo que la teoría del objeto debe a la relación teórica con el objeto (Bourdieu, 2010; Seid, 2015).

La crítica epistemológica y teórica a esta dicotomía en la teoría social se hace extensiva a la problemática de las clases sociales. Bourdieu piensa la problemática de las clases sociales partiendo del cuestionamiento a la oposición entre objetivismo/estructuralismo y subjetivismo/constructivismo. En el artículo “¿Cómo se hace una clase social?” [1987] (2000a), el objetivismo y el subjetivismo como posturas sobre el modo de conocimiento de lo social aparecen emparentados con posturas teóricas —y también políticas— acerca de la cuestión de la existencia o inexistencia de las clases sociales.

Por un lado, los que afirman la existencia de las clases tienden a adoptar el *realismo de lo inteligible*, postura realista ingenua de que las clases ya están constituidas en la realidad objetiva antes de que se las pretenda estudiar. Entonces procuran determinar empíricamente los miembros, las características y las fronteras de las clases, reificando el concepto de clase. Por otro lado, los que niegan que las clases existan tienden a una postura *nominalista relativista*, que sostiene que las clases son construcciones arbitrarias de los científicos o nociones populares, simples artefactos teóricos obtenidos de cortes arbitrarios del indiferenciado *continuum* social, en el que no existen discontinuidades claras. De esta dificultad para trazar divisiones entre clases como grupos homogéneos en su interior y diferenciados de los demás –la misma dificultad que para dividir grupos etarios–, infieren que este principio de diferenciación no tiene mucho sustento. Nuevamente, Bourdieu encuentra algo en común entre ambas posturas, en este caso en lo que respecta a las clases sociales. Ambas “aceptan una filosofía sustancialista, en el sentido que Cassirer da a este término, que sólo reconoce la realidad que viene directamente ofrecida a la intuición de la experiencia ordinaria” (2000a, p. 104). Tanto la afirmación como la negación de la existencia de las clases se basan en un modo sustancialista de pensar la cuestión.

Asimismo, Bourdieu ha reformulado la problemática de las clases sociales mediante críticas y aportes respecto de las teorías clásicas. En *Espacio Social y Génesis de las clases* [1984] (1990), el autor expone una serie de rupturas con el marxismo, cuya preocupación política por afirmar la existencia de las clases se emparenta con una concepción realista ingenua. Básicamente, las críticas apuntan contra el objetivismo, el economicismo y el sustancialismo que Bourdieu atribuye a la concepción marxista de las clases.

La “*forma estrictamente objetivista* que suele revestir” (2011, p. 201, cursiva del autor) la teoría marxista de las clases lleva a que se soslayan las luchas simbólicas, las luchas de clasificaciones por la representación legítima del mundo social. Las representaciones que se hacen los agentes contribuyen a la construcción del mundo social y, de este modo, son parte constitutiva

de las clases como objeto de estudio científico. Asimismo, el objetivismo del marxismo está en la base de la problemática distinción entre clase en sí y clase para sí. El paso de las condiciones objetivas a la conciencia de clase tiende a ser concebido de formas insatisfactorias, sea como un efecto necesario y mecánico de la maduración de las condiciones objetivas, o bien como una voluntarista toma de conciencia.

El sustancialismo es el modo de pensar en términos de cosas o propiedades sustanciales. En lo referido al mundo social, consiste en concebir a los individuos, los grupos o las instituciones como realidades que existen por sí mismas, con propiedades necesarias e intrínsecas. Al suponer que las clases son grupos reales, con un número determinado de miembros y fronteras de clase definibles, el marxismo tiende a privilegiar las sustancias en detrimento de las relaciones. El objetivismo y el sustancialismo conducen a la ilusión intelectualista de considerar la clase construida desde la teoría como una clase real, como si fuera un grupo efectivamente movilizado.

El economicismo implica la reducción de la clase a la economía en sentido estrecho. Además del capital económico, para Bourdieu también existen otras formas de poder y recursos, principalmente de tipo cultural y simbólico, que son pertinentes en el estudio de las clases sociales. El hecho de que las relaciones de producción económica sean para el marxismo las que establecen la posición social constituye para Bourdieu una reducción inadecuada de la pluridimensionalidad del espacio social.

Bourdieu atribuye a la teoría marxista el error de confundir las clases teóricas –las que construye el investigador “sobre la hoja de papel”, con clases en práctica –existentes como grupos reales–. “Paradójicamente, Marx que, más que cualquier otro teórico, ejerció el *efecto de teoría*, efecto propiamente político que consiste en mostrar (*theorein*) una «realidad» que no existe completamente mientras no se la conozca y reconozca, omitió inscribir este efecto en su teoría...” (Bourdieu, 1997, p. 23). Lo que induce a error es la validez misma de las clasificaciones, el hecho de que las divisiones tiendan a corresponderse con diferencias reales y que dentro de cada agrupamiento ficticio –si está bien construido

por el teórico— exista una potencialidad objetiva de que se forme un grupo unificado.

También algunos aspectos de la conceptualización weberiana de las clases sociales son criticados por Bourdieu (1990, 2002). Para Weber, la situación de clase es la posición en el mercado, entendida como el poder de disposición sobre bienes, servicios, medios de producción, patrimonio, etc. Por ende, la esfera económica es el terreno al que está referido el concepto de clase, tal como se pone de manifiesto en la distinción entre clase, estamento y partido como formas de distribución del poder económico, comunal y político respectivamente. Según Bourdieu, Weber opone la clase y el grupo de status como dos tipos de unidades reales, pero resultaría más adecuado entenderlos como unidades nominales que realizan, respectivamente, el aspecto económico o el simbólico, los cuales coexisten en la realidad y sólo son disociables en el análisis. El status no es sino las diferencias de clase del espacio social cuando son percibidas desde categorías derivadas de la misma estructura de este espacio. El prestigio no es independiente de la clase, puesto que el capital simbólico traduce las dotaciones de capital en términos de prestigio social mediante operaciones de conocimiento y reconocimiento de los agentes. Asimismo, los estilos de vida están indisolublemente unidos a las clases sociales, puesto que consisten en gustos y prácticas a la vez emanadas y constitutivas de la clase.

Estas críticas a las conceptualizaciones clásicas acerca de las clases sociales se comprenden cabalmente con la propia perspectiva de Bourdieu sobre el tema, que integra aportes teóricos de los clásicos en su propia teoría. El enfoque de Bourdieu es sintético porque pretende conjugar las concepciones de clase objetivas y subjetivas, realistas y nominalistas, así como las relaciones materiales de fuerza —señaladas sobre todo por Marx— con las relaciones culturales de sentido —puestas de relieve por Weber—.

El espacio social

Ya en un texto temprano como *Condición de clase y posición de clase* [1966] (2002), Bourdieu

proponía “tomar en serio la noción de estructura social”. Esto significaría para el autor comprender que las clases no son meros elementos yuxtapuestos, sino partes que pertenecen a una totalidad. Por ende, además de propiedades intrínsecas, relativas a las condiciones de vida y prácticas, existen propiedades relacionales, de posición, que recibe una clase del sistema de relaciones con las demás clases en una determinada estructura social históricamente definida. Por ejemplo, hay condiciones de vida comunes a los campesinos derivadas de su relación con la naturaleza mediante el trabajo de la tierra, pero en distintas sociedades pueden tener posiciones distintas —dentro del margen de variación posible definido por su condición campesina—. En el mismo sentido, suele ocurrir que “la clase superior de una pequeña ciudad presenta casi todas las características de las clases medias de una gran ciudad” (2002, p. 123). Inversamente, dos clases con diferentes condiciones de existencia pueden tener posiciones similares en distintas estructuras. Por ejemplo, las clases medias de distintas estructuras sociales pueden tener rasgos en común debidos a su posición estructural respecto a las clases superiores y a las clases populares.

Bourdieu deduce de esto que las comparaciones entre clases tienen que efectuarse teniendo en cuenta las estructuras en que están insertas. “La comparación sólo puede establecerse entre estructuras equivalentes o entre partes estructuralmente equivalentes de esas estructuras” (2002, p. 124). La equivalencia entre estructuras sociales puede existir incluso cuando las características objetivas de las clases que las constituyen difieran profundamente. Se requiere describir la estructura específica de una sociedad particular para comprender la singularidad de cualquiera de sus partes, y se requiere la comparación entre partes pertenecientes a totalidades diferentes pero estructuralmente equivalentes para establecer regularidades ligadas a homologías de posición.

Sin embargo, en ocasiones es posible analizar grupos enfocándose primordialmente en sus condiciones de vida cuando estas condiciones tienen ciertas implicancias independientemente de sus relaciones con otras clases. Las propiedades

de posición son irreductibles a las de condición, pero en distintos grados. Por ejemplo, los subproletarios de distintas sociedades, debido a la inseguridad económica y la inestabilidad laboral propias de su condición objetiva, pueden asumir características semejantes respecto a actitudes y representaciones, por efecto de la interiorización de las condiciones.

Asimismo, la posición no puede definirse por completo con un enfoque exclusivamente sincrónico. Cada punto o posición está inscrito en un trayecto social, con una pendiente determinada. El devenir histórico de la estructura social y de la posición definen la experiencia en la posición. Nuevamente, dos posiciones aparentemente idénticas pueden revelarse diferentes si se observa el devenir, y dos posiciones distintas pueden tener propiedades comunes debidas a una pendiente o trayectoria semejante.

En *Espacio social y génesis de las clases* [1984] y en *¿Cómo se hace una clase social?* [1987] Bourdieu sostiene que las clases sociales son construcciones analíticas, pero bien fundadas en la realidad. Son construcciones analíticas porque no se ofrecen como algo dado, independientemente de la mirada teórica. Están bien fundadas en la realidad porque las clasificaciones no son arbitrarias, sino que se fundan en desigualdades reales, en propiedades objetivas. Ahora bien, para comprender en qué consiste lo real de las clases, debe advertirse que las clases no deben ser cosificadas, pues no existen como sustancias. Desde su perspectiva, lo que existe no son “clases sociales” tal como se las concibe en el modo de pensar sustancialista, sino un espacio social multidimensional, con diversos factores de diferenciación, poderes sociales o formas de capital.

El espacio social es multidimensional porque es una estructura compuesta por múltiples campos. Cada campo es un ámbito de actividad determinada, diferenciado de los demás, que se caracteriza por tener algo que está en juego, por lo que vale la pena luchar y que los actores sociales que toman parte se esfuerzan por obtener: el capital específico del campo. Las formas de capital más generales son el capital económico, el cultural, el social y el simbólico. Estas especies de capital no tienen el mismo peso ni cumplen

el mismo papel, y su orden de relevancia varía históricamente (por ejemplo, en algunos países del bloque socialista durante la Guerra Fría, el capital político era más determinante que el económico). No obstante, tienen en común constituir recursos que operan con la lógica de la acumulación de capital. Las distintas variedades de capital, al igual que el capital económico, son bienes acumulados que se producen, se distribuyen, se consumen y se invierten. Los agentes en distintas posiciones en los diferentes campos luchan por adquirir, conservar o acrecentar diferentes variedades de capital, siendo las estrategias económicas –en sentido restringido– un caso particular (Seid, 2016).

Cada campo tiene autonomía relativa respecto a los demás campos, puesto que posee reglas de juego propias, que definen los modos legítimos y las estrategias válidas para luchar en pos de la obtención del capital específico. Los campos están estructurados como un sistema de posiciones ordenadas jerárquicamente, desde las dominantes hasta las dominadas, pasando por todas las situaciones intermedias. Cada posición es relativa porque está definida de acuerdo con el cómo se ubica respecto a todas las demás, especialmente según su distancia a las posiciones dominantes en los distintos ejes de diferenciación.

Los distintos campos suelen tener una estructura homóloga, a la vez que cierto grado de dependencia entre sí. El hecho de que Bourdieu use conceptos como capital, acumulación y distribución para analizar la dinámica de distintos campos no implica que extrapole a otros ámbitos la lógica del *Homo oeconomicus*. Al contrario, su intención es que las acciones e instituciones económicas sean analizadas como prácticas y estructuras sociales. En este sentido, nada autoriza a universalizar el cálculo racional como principio explicativo, ni siquiera en el campo económico. Para evitar reduccionismos, se requiere historizar la génesis de cada campo y la generalización de las disposiciones al cálculo racional como principio orientador de las prácticas en el campo económico –y también en otros campos en los que emergen disposiciones calculadoras– (Bourdieu, 2003, pp. 17-19).

Como los campos tienen autonomía relativa, la posición ocupada por un mismo agente varía entre un campo y otro, pero tiende a guardar algunas correlaciones. En muchas ocasiones, la posesión de un tipo de capital puede facilitar la obtención de otros, puesto que algunas especies de capital son en cierta medida susceptibles de ser reconvertidas. Junto al capital económico, el capital cultural es una de las variedades más importantes de capital de las sociedades contemporáneas, puesto que el campo de la cultura es uno de los que mayor peso tiene en la estructuración del espacio social global. El capital cultural está compuesto por conocimientos adquiridos –sobre todo referidos a ciencias y artes–, bienes culturales que se poseen –como libros y objetos artísticos– y títulos educativos. Asimismo, Bourdieu añade dos formas de capital estrechamente interrelacionadas, como las que siguen en importancia al capital económico y cultural. El capital social es un capital de contactos y relaciones sociales, de recursos basados en los vínculos y pertenencias grupales, “el conjunto de recursos actuales o potenciales ligados a la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento e interreconocimiento” (2011, p. 221). El capital simbólico es la forma que adoptan los distintos tipos de capital al ser percibidos y reconocidos como legítimos: “cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguir) y reconocerla, conferirle algún valor” (Bourdieu, 1997, p. 108).

Los agentes están distribuidos en el espacio social según el volumen global de capital que poseen, según la composición de su capital de acuerdo con los pesos relativos de cada especie y según su trayectoria en el espacio social. El volumen global de capital es la “suma” de distintas especies de capital, el conjunto de recursos y poderes efectivamente utilizables, que definen las principales diferencias en las condiciones de existencia entre clases en un alto nivel de agregación (clase dominante, clase obrera, pequeña burguesía, etc.). La composición relativa es la estructura patrimonial, la forma particular de

distribución entre distintas especies de capital poseídas, que determina diferencias entre fracciones de clase al interior de las principales condiciones de clase. El capital económico y el capital cultural son los de mayor importancia, pero el capital social puede tener una incidencia específica, lo cual se pone de manifiesto en los rendimientos diferenciales de similares dotaciones de capital económico y cultural. A través del capital simbólico, las demás especies de capital adquieren su valía, de modo tal que patrimonios formalmente idénticos pueden ser percibidos como desiguales –por ejemplo, títulos de una misma carrera en distintas universidades–.

Por último, la trayectoria en el espacio social es la evolución en el tiempo del volumen y la estructura patrimonial, incluyendo las diferencias en los modos de adquisición del capital. Las trayectorias implican desplazamientos que se pagan con trabajo, esfuerzos y fundamentalmente tiempo. La movilidad social puede ser vertical cuando se modifica el volumen de capital, y/o transversal cuando cambia la preponderancia relativa entre capitales, mediante conversiones. La misma condición de clase, incluso la misma posición relacional en una estructura social en un momento dado, puede ser para distintos agentes el producto de distintos trayectos sociales y distintas estrategias, lo que impone una mirada diacrónica que atienda al origen e itinerario social. Los desplazamientos de los individuos en el espacio social no ocurren al azar sino en relación con un haz de trayectorias probables, trayectorias de clase colectivas. Eventualmente algunos individuos pueden desviarse de la trayectoria modal de su clase de origen, a partir de apuestas y reconversiones entre los capitales poseídos, pero incluso las desviaciones tienen determinada probabilidad objetiva de ocurrir según la posición y trayectoria de clase.

A partir de la construcción del espacio social, el sociólogo puede determinar clases teóricas, clases en el sentido lógico del término. Bourdieu considera que la clase probable o “clase en el papel”, definida por el sociólogo, se construye en base a posiciones próximas en el espacio social. Los agentes situados en posiciones cercanas en el espacio social comparten condiciones de existencia homogéneas y poseen

un conjunto de capitales comunes, lo cual produce condicionamientos homogéneos, de los que tiende a resultar un *habitus* semejante. Por ello, la proximidad implica cierta probabilidad de que los agentes se asocien y movilicen como clase real, pero no es suficiente para afirmar que efectivamente exista allí una clase real. Las fronteras de clases no están preestablecidas en la realidad, sino que dependen de los criterios que se tomen para establecer particiones, los cuales son objeto de disputas.

El trabajo sociológico de establecer criterios para definir clases sociales se orienta a reunir en cada clase agentes con la máxima similitud entre sí a la vez que con la máxima diferenciación posible respecto de otras clases. Se trata de un trabajo de clasificación para la construcción de un objeto sociológico, objeto que no puede ser tomado como real independientemente de dicha construcción. Ahora bien, sostener que las clases construidas por quien investiga no son clases reales no significa afirmar que sean arbitrarias, sino que tienen un fundamento en la realidad social (*cum fundamento in re*), aunque ésta sea siempre más compleja de lo que cualquier esquema de clases permite reconstruir.

En suma, la proximidad en el espacio social no constituye una clase real hasta que es reconocida y conocida como tal. La clase real es la clase que, reconociéndose como tal, se moviliza y se realiza. Por ende, las clasificaciones son para el autor un aspecto fundamental en el proceso de formación de las clases, es decir, en el pasaje de la clase probable/potencial a la clase real, realizada, movilizada. Además de lucha de clases, existen luchas de clasificaciones, luchas simbólicas y políticas por la imposición de la definición legítima del mundo social, con efectos reales en su estructura. En este sentido, los propios debates científicos sobre la adecuación o inadecuación de distintos esquemas de clase inevitablemente están tomando parte en esta lucha de clasificaciones.

Habitus de clase

La mirada sobre las clases sociales de Bourdieu procura poner en relación los

aspectos objetivos y los subjetivos, es decir, las condiciones de existencia y las maneras de ver el mundo y de actuar de los agentes. *Habitus* es el concepto teórico clave que deviene en mecanismo explicativo del vínculo entre las prácticas y la estructura social. Puesto que el concepto de *habitus* atraviesa la obra de Bourdieu, está presente en la mayoría de sus textos y ha sido profusamente analizado, a continuación, se efectúa una síntesis de los denominadores comunes del concepto, proponiendo que las variantes en las maneras de definirlo (v. gr. sistema de disposiciones subjetivas, estructuras estructuradas y estructurantes, esquemas mentales de percepción y apreciación, disposiciones corporales) pueden integrarse en un núcleo conceptual.

El núcleo conceptual puede sintetizarse de la siguiente manera. El *habitus*, en tanto sistema de disposiciones adquiridas por los sujetos a través de la experiencia duradera de una posición social, constituye tanto un principio cognitivo y evaluativo mediante el cual se perciben y aprecian las prácticas (a), como un principio generador y organizador de prácticas y representaciones (b). Integrando ambas dimensiones, puede decirse que el *habitus* interioriza como disposiciones la posición social multidimensional, constituye formas básicas de visión del mundo y se exterioriza en prácticas (c).

- a) Los *habitus* se constituyen por la experiencia duradera en una posición o por haber atravesado una trayectoria determinada entre posiciones. Los *habitus* son los esquemas mentales y corporales que un agente adquiere, internalizando los condicionamientos objetivos propios de las posiciones ocupadas en el espacio social y los campos. La socialización primaria es un momento determinante en la formación del *habitus* de los individuos, pero también al atravesar nuevas experiencias vitales este *habitus* se irá modificando parcialmente en función del tránsito por distintas posiciones y relaciones materiales y simbólicas.
- b) El *habitus* es un conjunto de esquemas que originan prácticas y representaciones. Estos esquemas adquiridos suponen una forma de ver el mundo, de percibirlo, de evaluarlo y,

por lo tanto, también orientan las acciones. Mediante la elaboración de este concepto, Bourdieu pretendía explicar que las prácticas no se realizan siguiendo intencionalmente una regla o norma determinada, ni mediante el cálculo racional, sino más bien sobre una base pre-reflexiva. Tampoco las prácticas son necesariamente inconscientes ni determinadas mecánicamente por la estructura, sino orientadas por un sentido del juego, por la familiaridad con ciertas condiciones que permite tomar decisiones prácticas e improvisar, para adaptarse a situaciones concretas de maneras apropiadas y razonables.

- c) El *habitus* es, entonces, un sistema de disposiciones, lo que implica que está integrado por varias disposiciones interrelacionadas, complementarias, afines entre sí. La sistematicidad de los *habitus* es lo que produce prácticas también sistemáticas, armonizadas entre sí y mutuamente comprensibles. Las correlaciones entre prácticas que en principio no tendrían por qué estar vinculadas, como el gusto por determinado tipo de música, el nivel educativo y la clase de deporte que se practica, se explican por el *habitus* como principio de construcción subyacente que las unifica. Las regularidades, la continuidad en el tiempo y la orquestación de las prácticas, obedecen a que son producto de esquemas de acción duraderos y transferibles de un campo a otro y de una situación a otra. La afinidad entre las prácticas de distintos agentes de una misma clase social obedece a que sus *habitus* son producto de similares posiciones objetivas y experiencias, de la misma historia objetivada.

El *habitus* de clase es el sistema de disposiciones común a todos los agentes que son producto de las mismas condiciones objetivas. Las experiencias y la secuencia de las experiencias puede variar entre unos individuos y otros, pero al interior de una clase lo más probable es que los condicionamientos, situaciones y experiencias que atraviesan sean suficientemente similares como para producir esquemas equiparables. Cada *habitus* individual es una variante estructural del *habitus* de clase, expresa la diversidad

dentro de la homogeneidad. “El principio de las diferencias entre los *habitus* individuales reside en la singularidad de las *trayectorias sociales*” (Bourdieu, 2010, p. 98; *italica en el original*). La heterogeneidad al interior de una clase teórica se explica fundamentalmente por las variaciones en las trayectorias, que suponen que distintos agentes ubicados en posiciones próximas han atravesado experiencias diversas y han adquirido el volumen y la composición patrimonial de distintos modos. La heterogeneidad de los *habitus* y de las trayectorias implica que existen infinidad de variantes, de casos particulares de lo posible. Se trata de integraciones singulares, mas no individuales, de diversas experiencias vitales derivadas de las posiciones sociales.

Las nuevas experiencias pueden modificar los *habitus*, a partir de distintas integraciones con las experiencias anteriores. Aunque las combinaciones posibles sean muchas, el *habitus* tiende a resistir el cambio, a asegurar su propia constancia. Esto ocurre porque los *habitus* desfavorecen la exposición a experiencias e informaciones que lo podrían modificar, y favorecen las selecciones e interpretaciones que mejor se ajustan a sus esquemas.

En lo que sigue, nos detenemos en el concepto de estilo de vida. Los estilos de vida expresan en prácticas el *habitus* de las distintas clases sociales y simultáneamente contribuyen, mediante dichas prácticas, a la producción y reproducción de las clases entendidas como posiciones en un espacio social multidimensional.

Estilos de vida y disposiciones corporales

Los agentes situados en posiciones objetivas próximas en el espacio social con toda probabilidad estarán constituidos subjetivamente por un *habitus* similar, que tenderá a generar prácticas semejantes. De dichas prácticas afines y armonizadas resultará un estilo de vida determinado, unificado por el gusto, que contribuye a configurar la misma clase. Si para las teorías clásicas las clases se conforman en las relaciones de producción (Marx) o de intercambio y distribución en el

mercado (Weber), Bourdieu agrega que las clases se forman también en el terreno del consumo. Los estilos de vida son la contracara inescindible de las condiciones de existencia, contribuyen a configurar la clase y son condicionados por ésta. Las condiciones de existencia, mediante el *habitus*, condicionan las prácticas y las unifican en estilos de vida. Los estilos de vida constituyen conjuntos de prácticas que producen y reproducen las condiciones objetivas de existencia.

En *La Distinción* [1979] (2012), Bourdieu analiza, para el caso de Francia de posguerra, cómo los gustos en lo que respecta a consumos culturales de lo más diversos (música, libros, pintura, muebles, deportes, comidas, etc.) se organizan en un sistema de gustos, en el que cada estilo se define por su relación con el gusto legítimo, aquel que logra ser reconocido como “buen gusto”, opuesto al gusto vulgar, y que proporciona beneficios simbólicos a una minoría que dispone del capital cultural y del tiempo necesarios para adquirirlo. Bourdieu encuentra conjuntos coherentes de preferencias en distintas clases y fracciones de clase, de acuerdo con su volumen de capital, estructura patrimonial y trayectoria. El sistema de diferencias en los gustos en el espacio de los estilos de vida se corresponde con las diferencias de clase en el espacio social.

Las tendencias que encuentra Bourdieu en las clases sociales francesas son las siguientes. El gusto legítimo es el gusto de las clases dominantes, que disponen de las distintas formas de capital requeridas para consumir y para adquirir la aptitud de consumir los bienes culturales refinados. Así, en las clases dominantes los gustos aparecen como testimonio de la calidad intrínseca de la persona. En las clases medias, en cambio, los gustos están signados por la “buena voluntad cultural”: la pretensión de asemejarse al gusto legítimo y de distinguirse simbólicamente de las clases populares. Sin embargo, el capital económico y cultural de los sectores medios no les permite consumir plenamente los bienes más refinados a los que aspiran, ni tampoco gozar de la familiaridad con estos bienes que tiene la clase dominante. De allí suele devenir una ansiosa preocupación por las reglas y una falta de soltura o inseguridad. En las clases populares tiende a imponerse el gusto pragmático, sencillo,

dictado por la necesidad y la conformidad, vinculado a un sentimiento de incompetencia, fracaso o indignidad en relación con lo que los valores dominantes imponen como gusto legítimo.

Un aspecto vinculado a los estilos de vida de las clases sociales es el referido a las percepciones, usos y actitudes corporales. Las propiedades corporales están desigualmente distribuidas entre las distintas posiciones en el espacio social. Por ejemplo, las condiciones de trabajo y los hábitos de consumo como la alimentación tienen efectos sobre los cuerpos, en su estado de salud y belleza. Pero además de la contextura física, existen diferencias en lo que Bourdieu denomina *hexis* corporales, es decir, las disímiles maneras de experimentar y usar el cuerpo. Las *hexis* corporales difieren según la clase social, el sexo-género y la edad, entre otros principios de diferenciación. Así, el cuerpo es un producto social y la relación con el propio cuerpo expresa toda una relación con el mundo social.

Además, los cuerpos son socialmente valorados según su posición en un sistema de signos distintivos. Las propiedades corporales son interpretadas como algo que expresa la naturaleza moral de las personas. Según cuánto se aproximan a las formas corporales consideradas legítimas, se percibe que algunos expresan distinción o refinamiento, mientras que otros, vulgaridad o dejadez. Este sistema de signos distintivos se correlaciona con el sistema de posiciones sociales, de modo tal que las propiedades corporales más frecuentes en las clases superiores tienden a ser las consideradas legítimas, mientras que las más frecuentes entre las clases populares, vulgares. Cuanto menor sea la distancia entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo, es mayor la probabilidad de experimentar el propio cuerpo con seguridad y soltura, mientras que cuanto mayor sea la distancia al cuerpo legítimo, es más probable la experiencia de la incomodidad, la torpeza o la timidez.

El hecho de que las posiciones en el espacio social tiendan a replicarse en las propiedades y disposiciones corporales es una de las formas más poderosas en que se naturalizan las relaciones objetivas de fuerza entre clases, que se traducen así en experiencias prácticas de los cuerpos y en evidencias de las identidades

sociales. Las percepciones y clasificaciones cotidianas tienden a esencializar, a percibir a los otros como si los indicadores de posición informaran sobre la calidad intrínseca de las personas, desconociendo las relaciones de fuerza en que se funda el reconocimiento de las diferencias simbólicas (Bourdieu, 1986, pp. 184-186).

Luchas de clasificación y violencia simbólica

Las desigualdades en las relaciones materiales de fuerza entre las clases tienden a legitimarse en el plano simbólico, reforzándose como relaciones de sentido. Las clases dominantes producen su sociodicea, la justificación del orden social del que resultan privilegiadas. El grado en que llega a imponerse esta visión está sujeto a luchas simbólicas por la producción de la visión legítima del mundo. Y estas luchas para definir el sentido del presente tienen lugar mediante la reconstrucción retrospectiva del pasado y la construcción prospectiva del futuro. Como puede advertirse, para Bourdieu las luchas de clasificaciones –por la imposición simbólica de las divisiones relevantes del mundo social– son una faceta fundamental de la lucha de clases.

Las clasificaciones de distinto tipo, desde los veredictos oficiales de las instituciones hasta los insultos más vulgares, se construyen a partir de esquemas clasificatorios incorporados, que surgen bajo ciertas condiciones materiales y relaciones de fuerza. Mediante estrategias clasificatorias, los agentes procuran conservar o cambiar el espacio de posiciones sociales y constituir grupos organizados para la defensa de sus intereses colectivos. Toda vez que se disputan clasificaciones sociales, incluyendo los debates entre científicos sociales acerca de las divisiones de clase, hay luchas de poder simbólico.

Bourdieu se interroga sobre el carácter aparentemente mágico del poder simbólico, el poder performativo de hacer existir entidades o grupos sociales mediante el acto de nombrarlos. Para que funcione esa “magia” social, se necesita que quienes enuncian tengan un gran capital simbólico adquirido en luchas anteriores, especialmente

capital simbólico oficialmente sancionado o jurídicamente instituido. La eficacia simbólica depende también de la adecuación de la clasificación propuesta a la realidad objetiva. Un grupo, como puede ser una clase social, comienza a existir cuando es seleccionado y designado como tal, entre otros agrupamientos posibles. Pero no cualquier pretensión de hacer existir un grupo será eficaz, sino solo aquella que esté fundada en proximidades objetivas en el espacio social. Así, el poder simbólico es el poder de hacer visibles las divisiones sociales implícitas o potenciales (Bourdieu, 1988, p. 141).

En la formación histórica de las clases como grupos reales, el poder simbólico es fundamental en el proceso de institución del grupo. Este proceso típicamente supone que un portavoz autorizado del grupo, como puede ser el líder de un partido o sindicato, pase a ser percibido como el representante del grupo, el mandatario que recibe del grupo el poder de hacer el grupo. Al personificar al grupo, puede hablar y actuar en su nombre y de este modo hace existir al grupo. “La clase existe en la medida, y sólo en la medida, en que mandatarios dotados de la plena *potentia agendi* puedan estar y sentirse autorizados a hablar en su nombre (...) y hacerla existir así como una fuerza real dentro del campo político” (Bourdieu, 1990, p. 227). La clase es real, pero no necesariamente por estar movilizada como grupo, sino por el trabajo histórico de invención, representación e institucionalización.

El poder simbólico es constitutivo de los grupos y es objeto de luchas por la imposición de la visión legítima del mundo. En cada momento determinado del estado de estas luchas, los sistemas simbólicos vigentes tienen funciones políticas, son instrumentos de la dominación que contribuyen a legitimarla, mediante operaciones de reconocimiento y desconocimiento.

Un concepto emparentado es el de violencia simbólica: la adhesión tácita que los dominados conceden a los dominadores al pensarse a sí mismos y a la relación de dominación a partir de categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores. Los únicos instrumentos de conocimiento que los dominados disponen son la forma incorporada de la estructura de la dominación. Los esquemas de percepción y apreciación

asimilados en la relación de dominación hacen que las clasificaciones resulten naturalizadas y que la misma relación parezca evidente por sí misma.

Este concepto de violencia simbólica permite comprender que las clases dominadas tiendan a no rebelarse a la dominación, no por temor ni por la coerción física, sino sobre todo por la legitimidad y naturalización de la dominación de clase. Existe una complicidad pre-reflexiva de los dominados, que adhieren a la dominación porque sus esquemas mentales la reconocen en la práctica como legítima y la desconocen como arbitraria. El reconocimiento de la legitimidad se debe al arraigo de la costumbre incorporada, a que las instituciones tienen su correlato en los cuerpos y las mentes. Por ejemplo, las expectativas de alguien sobre lo que espera alcanzar son producto de sus probabilidades objetivas, de su evaluación de las posibilidades presentes según su posición en las relaciones de fuerza. Este ajuste de las esperanzas a las posibilidades funciona reproduciendo las desigualdades de clase, por ejemplo, mediante la resignación o incluso la reivindicación de la propia condición de dominado.

Si bien puede existir un poder simbólico difuso, lo más habitual es que la eficacia simbólica tenga un garante institucional: el Estado. Bourdieu complementa la célebre definición weberiana del Estado como monopolio de la *violencia física legítima*, añadiendo que el Estado es también el conjunto de campos en que se disputa el monopolio de la *violencia simbólica legítima*. El Estado certifica identidades y actúa como árbitro en las luchas por las categorizaciones, mediante la imposición de leyes y clasificaciones burocráticas. La potestad de sancionar leyes es el poder simbólico por antonomasia, puesto que la ley al nombrar y clasificar las cosas y los grupos sociales, les confiere entidad como realidades definidas y permanentes. El Estado instituye formas simbólicas de pensamientos comunes, inculca sentidos comunes, produce *habitus*. Este poder performativo, de producir lo que nombra mediante el propio acto de nombrarlo, es un poder simbólico, poder de hacer ver y hacer creer, que impone un marco a las prácticas. La violencia simbólica se ejerce en distintos ámbitos, pero es en el Estado donde los agentes luchan por lograr que sus visiones del

mundo se transformen en definiciones oficiales, es decir, luchan por el monopolio de la violencia simbólica legítima.

El Estado es, en último análisis, la gran fuente de poder simbólico que realiza actos de consagración, tales como el otorgamiento de un grado, un documento de identidad o un certificado (actos a través de los cuales quienes están autorizados para detentar una autoridad declaran que una persona es lo que es, establecen públicamente lo que es y lo que tiene que hacer). Es el Estado, como el banco de reserva de la consagración, el garante de estos actos oficiales y de los agentes que los efectúan (...). (Bourdieu y Wacquant, 2013, p. 151)

El poder simbólico del Estado le permite imponerse regularmente sin necesidad de recurrir a la fuerza física. Este explica por qué la legitimidad del Estado y del orden instituido no es cuestionada, salvo en situaciones de crisis. Una institución crucial del Estado en que se lleva a cabo esta producción e imposición de las categorías de pensamiento es la escuela, que contribuye a la naturalización del orden social y la reproducción de las desigualdades de clase.

La clasificación escolar, una forma de poder simbólico del Estado, opera seleccionando a aquellos que logran ciertos objetivos de aprendizaje que son iguales para todos, independientemente de su origen social. Sin embargo, existe una afinidad entre la cultura de las clases sociales más elevadas y las exigencias del sistema educativo. Las disposiciones que son valoradas positivamente por el sistema educativo tienden a ser las mismas que conforman el *habitus* de la clase dominante (Bourdieu y Passeron, 2004, p. 36). Los privilegios culturales son así transformados por el poder simbólico de la autoridad pedagógica en inteligencia o mérito individual, consagrando las desigualdades previas como legítimas.

Las clasificaciones escolares son imposiciones de arbitrariedades culturales como legítimas y, por lo tanto, implican un ejercicio de violencia simbólica. La propia acción pedagógica es una acción de inculcación e imposición de la cultura legítima. Las clases dominantes,

sin proponérselo conscientemente, legitiman su dominación mediante el sistema educativo, que tiende a transmutar las desigualdades sociales de clase en diferencias individuales de inteligencia o mérito. Las clases dominadas difícilmente están en condiciones de cuestionar estas clasificaciones, porque los instrumentos de conocimiento con los que cuentan para pensarse a sí mismos han sido forjados en la propia relación de dominación de clase e inculcados mediante la institución escolar.

La multidimensionalidad de las clases sociales

Llegados a este punto, pueden mencionarse varias advertencias y complejidades puestas de relieve hasta aquí por la perspectiva bourdieusiana que han de tenerse presentes para comprender las clases sociales: a) no sustancializarlas, sino concebirlas relacionamente; b) no reducirlas a la dimensión económica, sino tomar en cuenta la dimensión cultural de las posiciones sociales; c) no limitar su estudio a una estructura estática, sino incorporar la mirada diacrónica de las trayectorias; d) no estudiar una dimensión desconociendo la otra, sino integrar condiciones objetivas y disposiciones subjetivas; e) las disputas sobre las definiciones de las clases no son algo previo ni separado, sino parte fundamental de las clases sociales como realidad a estudiar; y, por último, f) no analizar los factores por separado, sino examinar cómo se imbrican todas las propiedades determinantes.

La clase social no se define por una propiedad (aunque se trate de la más determinante como el volumen y la estructura del capital) ni por una suma de *propiedades* (propiedades de sexo, de edad, de origen social o étnico –proporción de blancos y negros, por ejemplo, de indígenas y emigrados, etc.–, de ingresos, de nivel de instrucción, etc.) ni mucho menos por una cadena de propiedades ordenadas a partir de una propiedad fundamental (la posición de las relaciones de producción) en una relación de causa a efecto, de condicionante a condicionado,

sino por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes, que confiere su propio valor a cada una de ellas y a los efectos que ejerce sobre las prácticas. (2012, p. 121)

La afirmación de que la clase teórica se define no por una propiedad fundamental ni por una suma de propiedades, sino por la estructura de relaciones entre todas las propiedades pertinentes, como pueden ser sexo, etnia o edad; implica una concepción estructural y relacional de la causalidad, en tanto red de elementos explicativos irreductible al efecto agregado de factores. En *La Distinción*, las distintas características demográficas, como género, edad, etnia, lugar de residencia, nacionalidad, etc. no son distintas bases de dominación o estratificación, sino atributos distribuidos en el espacio social de formas determinadas cuya diferenciación opera conjuntamente con la clase (Seid, 2018). El volumen, la estructura patrimonial y la trayectoria dan forma específica y valor a la determinación que los factores demográficos imponen en las prácticas.

Esta concepción teórica y epistemológica implica un pluralismo metodológico. En *La Distinción*, Bourdieu combinó métodos cualitativos y cuantitativos, integrando fuentes variadas. En sus análisis cuantitativos, se destacó el uso que le dio a la técnica estadística de análisis de correspondencias múltiples. Bourdieu consideraba que los supuestos de esta técnica se adecuaban a su perspectiva teórica, porque permitía observar la correspondencia u homología entre la estructura de posiciones de clase y la estructura de estilos de vida. Se trata de una técnica descriptiva que, en lugar de segmentar el objeto en variables, toma todos los factores simultáneamente, de modo tal que el peso de las demás relaciones magnetiza cada relación. Esto permitiría representar en el espacio factorial la complejidad de un espacio social multidimensional. (Baranger, 2012, p. 140)

Recapitulación y conclusiones

Lo desarrollado en el artículo se puede sintetizar de la siguiente manera:

- La concepción de las clases de Bourdieu critica, recupera y sintetiza elementos de las tradiciones clásicas. Las críticas apuntan sobre todo al marxismo, por su punto de vista objetivista y sustancialista de las clases sociales. La relevancia de las relaciones económicas de producción es admitida por Bourdieu, pero considera que la clase no puede reducirse a ellas, porque el consumo, los recursos culturales y las relaciones simbólicas son también constitutivos de las clases. En este sentido, Bourdieu reunifica los conceptos weberianos de clase y status, por considerarlos dos facetas de una misma realidad, desde el punto de vista material o simbólico, respectivamente.
- El concepto de espacio social puede entenderse como el punto de partida teórico de su concepción de las clases. El espacio social multidimensional supone que los agentes están distribuidos según múltiples principios de diferenciación que actúan conjuntamente. Los distintos campos o ámbitos de actividad específica están organizados como sistemas de posiciones relacionales desde las cuales se entablan luchas por la consecución de capitales específicos. De acuerdo con el volumen y la estructura de distintas especies de capital –económico, cultural, social y simbólico–, los agentes tendrán distintas condiciones y posiciones de clase en el espacio social. Asimismo, la trayectoria que han seguido al interior de los campos y entre campos, así como el modo de adquisición de las formas de capital, configuran variaciones al interior de las clases. Estas condiciones y posiciones refieren a las clases probables o teóricas, definidas por el sociólogo, que no siempre devienen en grupos reales.
- A partir de los condicionamientos producidos por las diferentes condiciones de vida, la experiencia duradera de los agentes en una posición en la estructura objetiva del espacio social, genera *habitus* o sistemas de disposiciones para actuar, pensar y sentir. Los *habitus* de aquellos que comparten posiciones próximas en el espacio social son *habitus* semejantes, *habitus* de clase, que engendran prácticas afines, armonizadas y sistemáticas. Los estilos de vida, entendidos como conjuntos de prácticas y consumos unificados por los gustos, configuran sistemas de diferencias culturales y simbólicas entre las clases, condicionados por las condiciones de vida y que a su vez contribuyen a producir dichas condiciones. Asimismo, las maneras de experimentar, percibir y clasificar los cuerpos conforman uno de los mecanismos más poderosos de la naturalización de las desigualdades de clase.
- Además de luchas de clases, existen luchas de clasificaciones, luchas por la imposición simbólica de la visión legítima del mundo y de las divisiones relevantes, que son constitutivas de las clases. La existencia de las clases y los criterios para definir las son cuestiones sujetas a estas luchas. Asimismo, las clases dominantes tienden a lograr imponer sus propias clasificaciones como las legítimas, justificando su posición y reforzando las relaciones de fuerza mediante relaciones de sentido. El Estado, como monopolio de la violencia simbólica legítima, tiene un eficaz poder performativo a través de sus definiciones y clasificaciones oficiales. Por ejemplo, las clasificaciones escolares acerca del mérito o inteligencia de los alumnos tienden a consagrar simbólicamente a aquellos de las clases más favorecidas, cuyas condiciones de vida les permitieron adquirir previamente el capital cultural que la escuela valora.
- Por último, las clases en la perspectiva de Bourdieu son complejas y multidimensionales. Las condiciones de vida materiales, culturales y simbólicas, expresadas en un determinado volumen, composición y trayectoria patrimonial, interactúan con otros principios de diferenciación, como el género y la etnia. Las relaciones de fuerza entre clases tienden a traducirse en relaciones de sentido mediante la violencia simbólica. Esta consiste en que los dominados incorporan la estructura de la dominación en sus propias disposiciones subjetivas, lo cual favorece la perpetuación de las desigualdades de distinto tipo.

Puesto que Bourdieu es un autor muy leído y citado, las proposiciones anteriores son ampliamente conocidas (ver Weininger, 2005). Sin embargo, no siempre son tomadas en conjunto. En las investigaciones empíricas sobre clases sociales no predomina el enfoque bourdieusiano. Los usos de esquemas de clase predefinidos, clasificaciones burocráticas o extrapolaciones de categorías usadas en países centrales, son muy habituales en los estudios cuantitativos de clases sociales, en particular en economía y sociología, mientras que aún pueden encontrarse, en antropología o historia, algunos estudios cualitativos centrados en aspectos culturales y subjetivos que omiten el “momento objetivista” o que solo ven en las clases una identidad cultural sin profundizar en las condiciones objetivas que la posibilitan. Está claro que cada investigación y cada tradición de investigación selecciona y construye su objeto de interés. Es tan legítimo estudiar las clases a través de deciles de ingreso como mediante una etnografía de la vida doméstica de una familia. Retomar el aporte de Bourdieu en este tema permite una mirada de conjunto que sitúe investigaciones específicas, volviéndolas más capaces de reconocer sus contribuciones y límites, y desarrollando la necesaria reflexividad en una cuestión en la que todo lo que se afirma es siempre ya una toma de posición en las luchas.

Notas

1. Una primera versión de este texto surgió en 2015 como material didáctico para estudiantes de Sociología (cátedra Iacobellis) del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Las lecturas y discusiones con estudiantes y colegas a lo largo de los años me permitieron ampliarlo para que devenga este artículo. Agradezco especialmente a los evaluadores anónimos de la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica por sus comentarios.
2. Para un análisis sobre la génesis y las transformaciones sucesivas del concepto, véase Martínez (2007). Para revisar algunas críticas sobre la polisemia y vaguedad del concepto, véanse King (2000) y Belvedere (2012).

Referencias

- Baranger, D. (2012). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Prometeo.
- Belvedere, C. (2012). *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo. En *Materiales de sociología crítica*. La Piqueta.
- Bourdieu, P. (1988). Espacio social y poder simbólico. En *Cosas dichas*. Gedisa.
- Bourdieu, P. (1990). Espacio social y génesis de las clases. En *Sociología y Cultura*. Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1997). Espacio social y espacio simbólico. En *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000a). ¿Cómo se hace una clase social? Sobre la existencia teórica y práctica de los grupos. En *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2000b). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002). Condición de clase y posición de clase. En *Revista Colombiana de Sociología*, 7(1), 119-141.
- Bourdieu, P. (2003). *Las estructuras sociales de la economía*. Manantial.
- Bourdieu, P. (2010). *El sentido práctico*. Siglo Veintiuno.
- Bourdieu, P. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Siglo Veintiuno.
- Bourdieu, P. (2012). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (2004). *Los Herederos. Los estudiantes y la cultura*. Siglo Veintiuno.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2013). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo Veintiuno.
- King, A. (2000). Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A ‘practical’ critique of the habitus. *Sociological theory*, 18(3), 417-433.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*. Manantial.
- Seid, G. (2015). Algunas controversias sobre los postulados de Bourdieu respecto a la construcción del objeto de investigación. *Prácticas de Oficio*, 16, 1-15.
- Seid, G. (2016). La familia como ficción realizada, cuerpo integrado y campo de lucha en Pierre Bourdieu. *Unidad Sociológica*, 5, 75-83.
- Seid, G. (2018). Clase, género y emancipación en Erik Wright y Pierre Bourdieu. *Journal De Ciencias Sociales*, 10, 66-86. <https://doi.org/10.18682/jcs.v0i10.721>

Weininger, E. (2005). Foundations of Pierre Bourdieu's class Analysis. En Wright, E. (Comp), *Approaches to Class Analysis*. Cambridge University Press.

Gonzalo Seid (gonzalseid@gmail.com)
Sociólogo y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Actualmente investiga sobre sectores medios en la Argentina, bajo la dirección de Gabriel Kessler. Temas de interés: desigualdades, clases sociales,

género, redes, metodología de la investigación social. Artículos recientes: "Sombras de la bancarrota: trayectorias de desclasamiento en familias de pequeños comerciantes en Buenos Aires" (2021, Revista Sociologia On Line, Portugal); "Etnia/raza y clase: articulaciones en la antropología y la sociología argentinas" (en coautoría con Gisele Kleidermacher, 2021, Revista Temas Sociales, Bolivia).

Recibido: 2 de octubre, 2020
Aprobado: 21 de octubre, 2020

Carlos Alberto Navarro Fuentes

La humildad intelectual como problema ético, epistemológico y cognitivo

Resumen: *Argumento sobre la importancia de la humildad intelectual en el ámbito académico; sobre la relevante relación que esta guarda con la ética de la virtud, la epistemología y la cognición, cuya teorización y práctica puede contribuir a resolver problemas complejos de la realidad relacionados con el conocimiento y su transmisión.*

Palabras clave: *Humildad. Humildad intelectual. Ética. Epistemología. Cognición.*

Abstract: *I argue about the importance of intellectual humility in the academic field; on the relevant relationship that it has with the ethics of virtue, epistemology and cognition, whose theorization and practice can contribute to solving complex problems of reality related to knowledge and its transmission.*

Keywords: *Humility. Intellectual Humility. Ethics. Epistemology. Cognition.*

Introducción

En este trabajo se intenta abordar el campo de la humildad intelectual en términos generales, recayendo y empleando fuentes principalmente del campo de la filosofía, la ética (la virtud, la tolerancia, etc.), la epistemología (de la virtud) y la relevancia cognitiva que esta mantiene con la subjetividad, el conocimiento (la ciencia en

términos generales) y la educación (transmisión teórica y práctica de saberes), por lo que las reflexiones críticas aquí emitidas, podrán aplicar o no en particular a otro campo del conocimiento, como sería el caso de la psicología. Consideremos ¿cuáles podrían ser las formas en las que se manifiesta la humildad intelectual en el estudio de la filosofía, la ciencia, y la producción de conocimiento derivado del planteamiento de hipótesis, de la verificación de pruebas o evidencias en el ámbito experimental, de la divulgación de resultados y las labores directa e indirectamente relacionadas con la transmisión de los conocimientos? Preguntas que habrían de pensarse junto con preguntas como: ¿Cómo nos volvemos intelectualmente humildes?, ¿qué nos puede decir la cognición humana sobre la humildad intelectual? Aquí se torna necesario pensar en aquellos aspectos que pueden ayudar a los seres humanos a facilitar o a impedir el desarrollo de los ‘insumos’ necesarios para practicar la humildad intelectual, ¿o se nace humilde?, ¿o depende de la religión o de la condición socioeconómica de la persona? ¿Se aprende más fácilmente, mejor y más siendo intelectualmente humildes? ¿Las emociones afectan la posibilidad de ocurrencia de comportamientos o conductas intelectualmente humildes? La investigación sobre el impacto de la emoción en nuestro pensamiento y nuestra interacción con otros en el intercambio de ideas puede informar el estudio de la humildad intelectual.



¿Cómo identificar a alguien que es intelectualmente humilde?, y ¿por qué ha de considerarse a la humildad intelectual una virtud moral o relacionada con un conjunto de virtudes morales necesarias para poner en práctica otros valores y principios relacionados con la democracia y la justicia social? Resulta importante no perder de vista –como ya imaginó el lector– que el ‘estatus’ intelectual de la humildad intelectual es de una muy baja preocupación e interés por parte de la comunidad científica e intelectual a nivel mundial. Por lo que habrá ya ‘adivinado’ que se trata de un problema tanto global como ontológico-antropológico, ético-político, epistemológico-gnoseológico y cognitivo, en particular porque se le concede una muy escasa importancia social, cuando debiese ser todo lo contrario, por la implicación en el tendido de puentes que podría establecer en el espacio social, por ejemplo, con la soberbia científica ligada a la ‘economía-política’ de los premios, los castigos y la ‘puntitis’ que prevalece en los centros de investigación, academias y universidades donde irrumpe ininterrumpida y permanentemente el estado del arte de la producción de conocimiento científico, social y humanístico.

Por cuestiones de espacio no intentaremos responder con exhaustividad todos estos cuestionamientos, pero sí, es del interés de quien esto escribe presentar la complejidad en la cual la humildad intelectual se mueve, siendo no solo de por sí difícil su estudio, sino las relaciones de tensión y vasos comunicantes que esta guarda con la cultura, el saber, la ética y la inmensa dificultad que implica que esta pueda enseñarse, es decir, educarse para ser humilde intelectualmente tanto en términos teóricos como prácticos en los ámbitos de la ciencia, la filosofía y la ética principalmente. Tal vez la humildad deba comenzar por el reconocimiento de uno mismo a partir de tener una opinión sencilla y humilde sobre sí mismo. David Hume solía (d)escribir a/sobre la humildad como si esta se tratase de un sentimiento de vergüenza. ¿Puede darse la humildad intelectual sin este fáctico humilde reconocimiento?

Humildad intelectual. ¿Qué es y de qué se trata?

En toda historia de la filosofía encontraremos como origen o punto de arranque del estudio de la ciencia, de la naturaleza y de la ética (y de prácticamente cualquier forma de investigación racional) a los antiguos griegos. Algunas de estas disciplinas y muchas otras que de aquí se desprenden han cambiado en los siglos subsiguientes, ya no apareciendo bajo la tutela del término filosofía. Sin embargo, otras aún siguen considerándose bajo el dominio de la filosofía, como la ética, la posibilidad del conocimiento y el estudio sobre la naturaleza de la realidad, aunque ya otras ciencias y campos epistemológicos abrevan en estas esferas sin por ello desplazar a la filosofía, como las neurociencias solo por citar un ejemplo. Algunas personas piensan hoy que este tipo de cuestiones, especialmente la ética, no pertenecen a la investigación racional. En este trabajo no se estará de acuerdo con esta última corriente de pensamiento, puesto que la humildad intelectual es aquí considerada como una actitud propiamente ética para ejercer, producir y transmitir el conocimiento. Esto es en sí una tesis filosófica que no resulta en lo absoluto ajena a la humildad intelectual. Ian Church y Peter Samuelson (2016) se preguntan: ¿qué es la humildad intelectual y por qué debemos considerarla algo lo suficientemente importante como para considerarla un objeto de estudio teórico y práctico importante, sobre todo en el ámbito científico, epistemológico, teórico y académico? Ambos autores de la Universidad de Edimburgo consideran que:

Con demasiada frecuencia, cuando se hace frente a preguntas difíciles, las personas tienden a ignorar y marginar la disidencia. En todo el mundo, la política suele polarizar en magnitudes significativas; y, en muchas partes del orbe resultar peligrosa en extremo. Ya sea el fundamentalismo cristiano, el yihadismo islámico o el ateísmo militante, el diálogo religioso sigue teñido por una arrogancia aterradora y deshumanizadora, plagado de dogma e ignorancia. Por lo anterior, el mundo necesita más personas que

sean sensibles a reconocer posibles fallas en sus propios intereses intelectuales; que sean más propensas a considerar “que es posible» que sus creencias políticas, religiosas y morales «puedan estar equivocadas». El mundo necesita más humildad intelectual. Pero el significado de “humildad intelectual no es del todo práctico; tiene importantes implicaciones teóricas y científicas, y es fundamental sobre todo en proyectos del ámbito filosófico y psicológico. (Church & Samuelson, 2016, p. 2)¹

Habitamos en un planeta en el que los acontecimientos de índole social, económica y política como la migración forzada, las violencias que esta provoca o que se derivan de ella, la disputa por los recursos naturales entre los intereses de las transnacionales asociados con las oligarquías que habitan en torno al estado y el estado mismo, por un lado; y los pueblos originarios o poblaciones campesinas no favorecidas materialmente por la sociedad capitalista contemporánea, se vive en permanente confrontación aun en medio de los discursos sobre la democracia, los derechos humanos y el desarrollo sustentable, entre otros. Por lo que la humildad intelectual debe permitir a un investigador crítico tanto en las ciencias duras como en las ciencias sociales y las humanidades, abrir espacios para la investigación transdisciplinar de problemas complejos.

Podríamos esperar que la humildad se correlacione fuertemente con la humildad intelectual, pero no en su totalidad, ya que representan diferentes constructos. Lo anterior, podría ser sin duda un obstáculo endógeno al ser de la humildad misma, que complica –más no impide absolutamente– su existencia, su posibilidad, su puesta en práctica y su transmisión como enseñanza, tal como se expresaba Aristóteles de las virtudes morales, las cuales no podían ser enseñadas mediante la instrucción, pero sí aprendidas mediante la observación y la imitación en el espacio público, y su posterior reflexión. En Sócrates por otra parte, encontramos ese ejemplo de humildad intelectual de la cual Aristófanes y muchos otros de sus contemporáneos se burlaban, la cual ciertamente más que funcionar como una actitud, era parte integral de su método filosófico de indagación, lo cual no contraviene ni el

objeto ni la utilidad de la humildad intelectual. La humildad intelectual es la virtud de rastrear con precisión lo que uno podría tomar sin culpa como el estado epistémico positivo de las propias creencias. No sería el mismo caso en cambio, lo que acontece con la duda metódica cartesiana.

Trasladándose a la esfera de la cognición es posible afirmar que existen diversos rasgos de personalidad, como la necesidad de cognición entendida como la tendencia de las personas a participar y disfrutar de una actividad cognitiva esforzada y la necesidad de cierre cognitivo, que se caracteriza por la necesidad de tomar decisiones, tener un problema cerrado, a partir del cual podría entrarse a estudiar la humildad intelectual. Se podría esperar que aquellos con una gran necesidad de cognición, que disfrutaban de participar en el pensamiento y el aprendizaje, tengan una mayor humildad intelectual. Ser intelectualmente humilde implica valorar el testimonio, la experiencia, la observación empírica y por supuesto, reconocer las limitaciones propias y del conocimiento mismo. Los profesores y las profesoras, trabajando intelectualmente de manera humilde tienden a crear comunidades dialógicas y participativas-proactivas (Lave & Wenger, citado en Pallas, 2001, p. 7), donde resulta factible recuperar recuerdos, reconstruir memorias, compartir testimonios de dolor, de sufrimiento e injusticia, entre otros, pero también recrear mediante su propio ejercicio epistemológico: conocimientos, saberes, prácticas, procesos y metodologías. “Todo esto validado por el conocimiento común y no por creencias individuales basadas en la ignorancia, la arrogancia o las distintas formas de servilismo o dominación existentes” (Freire & Macedo, 1995, p. 379). Toda verdadera humildad intelectual debe ser incompatible con ser al mismo tiempo arrogante intelectualmente.

¿Es la humildad intelectual un rasgo estable, duradero y permanente, o esta se ve arrastrada por la corriente de las circunstancias y los cambios de estas? La respuesta es indudablemente afirmativa. Tanto el contexto como la especificidad del ‘gen’ interactuando, tienen un peso considerable en la posibilidad de ser una persona intelectualmente humilde. Por lo que resulta posible desarrollar dinámicas crítico-pedagógicas en

el ámbito educativo para desarrollar disposiciones, conocimientos y habilidades de humildad intelectual en las personas, de la mano de la adquisición de saberes y capacidades alusivas a la práctica de virtudes éticas y morales como: el respeto a la diferencia cultural, la tolerancia, la alteridad, la solidaridad, habilidades dialógicas, entre otras. Así como examinar aquellas situaciones que promueven o inhiben la expresión de la humildad intelectual, resulta en una línea crítica de investigación. Poner a prueba el rasgo de la humildad intelectual en diversas situaciones epistémicas proporcionará un conocimiento crítico de cómo se desarrolla la humildad intelectual. Esto tiene implicaciones políticas significativas importantes también, puesto que podría someter a estudio situaciones de gran complejidad en las cuales intervienen diversos factores que implican igualdad de posiciones (sin jerarquías) para dialogar sobre problemas sociales, ambientales, legales, económicos, de derechos humanos, entre otros, sobre todo en aquellos donde la polémica y el desacuerdo son la norma, y por tanto requieren de la necesidad de intercambiar posiciones encontradas de manera intelectualmente humilde en provecho de la urgencia deficitaria que en materia de democracia guardan las sociedades latinoamericanas.

Autores como Mark Alfano, Kathryn Iurino, Paul Stey, Brian Robinson, Markus Christen, Feng Yu y Daniel Lapsley en su artículo intitulado “Development and Validation of a Multi-dimensional Measure of Intellectual Humility” (2017), presentan los resultados de diversos estudios realizados por ellos sobre el desarrollo y la posible validación de un modelo basado en la posibilidad de establecer una escala de humildad intelectual. Dicho estudio incorpora componentes –que deben considerarse ‘correlatos’ de la humildad intelectual– que ya hemos mencionado como los cognitivos, los motivacionales, los afectivos y los conductuales, basándose en el establecimiento de cuatro dimensiones fundamentales de la humildad intelectual:

Mente abierta (versus arrogancia), Modestia intelectual (versus vanidad), Corregibilidad (versus Fragilidad) y Compromiso (versus aburrimento). Estas dimensiones muestran

un adecuado acuerdo autoinformante y una adecuada validez convergente, divergente y discriminante. En particular, la mentalidad abierta agrega poder predictivo para una medida conductual objetiva de la humildad intelectual, hallando que la modestia intelectual se relaciona de manera única con el narcisismo. (Alfano, Iurino, Stey, Robinson, Christen, Yu & Lapsley, 2017, p. 2)

El estudio realizado a estudiantes de los Estados Unidos ha encontrado también –según dicen los investigadores que aparecen en esta publicación–, que una estructura de factores similar surge cuando los ítems de dicha escala son traducidos al alemán y respondidos por participantes germanoparlantes, dando evidencia inicial de la relevancia de la humildad intelectual en poblaciones no estadounidenses. Sin embargo, es necesario trabajar en países fuera de Europa occidental y central para evaluar mejor la relevancia transcultural de la humildad intelectual según se mide en este estudio. Lo importante de este estudio y de este tipo de estudios para la filosofía y para lo que a este trabajo le interesa, es que estos podrían y deberían replicarse en Latinoamérica, lo cual podría arrojar más evidencias sobre la interrelación compleja existente entre la cognición, el razonamiento científico, el conocimiento humano, la ética e incluso las neurociencias, todas estas en conjunto enfocadas a producir una mayor comprensión sobre la posibilidad de producir aprendizajes que permitan entender y estudiar mejor aquellos saberes, prácticas y dinámicas necesarias para generar y transmitir aprendizajes que contribuyan al desarrollo de la humildad intelectual.

Otra área para la investigación futura sobre la humildad intelectual es predecir consecuencias y comportamientos importantes basados en nuestra escala de humildad intelectual, en donde elementos emocionales, cognitivos y epistémicos se interrelacionan. Para ello tendríamos que comenzar por preguntarnos: ¿cómo afectan las emociones nuestra capacidad para ser intelectualmente humildes? Debido a que las emociones juegan un papel importante en la cognición en general, tenemos buenas razones para esperar que jugarán un papel importante en la humildad

intelectual. Las emociones ayudan a enfocar la atención, interrumpen otras entradas conductuales y cognitivas. Las emociones organizan a las personas hacia metas, necesidades y preocupaciones, y motivan a las personas a abordar esas acciones específicas. Las emociones pueden ayudar a guiar la toma de decisiones. Las emociones también pueden inhibir la humildad intelectual, abrumar el pensamiento y hacer que regresemos a posiciones aprendidas y arraigadas; o, podría llevar al sujeto a estar demasiado centrado en pensar en el propio valor para ser considerado virtuosamente humilde, todos estos comportamientos o sesgos dirigidos a la autoprotección. Por ejemplo, existe evidencia de que las personas sesgan o distorsionan sus percepciones, conceptos y juicios para protegerse de estados emocionales negativos. Pensemos en escenarios tales como la guerra, donde a veces las delaciones y traiciones pueden ser la única vía para intentar salvar la propia vida, independientemente de nuestras convicciones éticas y morales, distorsionando totalmente las ideas sobre el bien, la solidaridad y el otro como correlatos de la humildad intelectual.

De lo que no hay duda y, por tanto, no hay que perder de vista cuando estudiamos la humildad intelectual sin importar la perspectiva que se asuma, es que las emociones influyen en nuestra cognición. Un lugar natural para estudiar el papel de la emoción en la humildad intelectual es la arena del desacuerdo, del conflicto, de la sublevación. Naturalmente, se espera que las personas intelectualmente humildes promuevan el florecimiento epistémico de sus colaboradores (quizás incluso a un costo epistémico para ellos mismos) en contextos sociales de resolución de problemas, mientras que las personas intelectualmente arrogantes promoverían su propio florecimiento epistémico (quizás incluso a un costo epistémico para sus colaboradores). Además, parece plausible que las personas intelectualmente humildes estén en mejores condiciones de participar en un discurso público sobre temas polémicos y controvertidos, como las consecuencias para la salud de la vacunación frente al brote de epidemias y pandemias, o la reconstrucción de la memoria por parte de las generaciones actuales sobre el

Holocausto y los campos de exterminio como parte de las atrocidades cometidas por generaciones anteriores.

Ética de la virtud y epistemología (de la virtud)

¿Cómo pensar entonces estas urgentes y delicadas situaciones en términos teóricos y prácticos con humildad intelectual y lo que podría llamarse “epistemología de la virtud”?

La epistemología de la virtud se centra en el proceso mediante el cual se forman las creencias, y se analiza específicamente si la creencia fue formada o no por un ‘conocedor’ intelectualmente virtuoso. Algunos han afirmado que la humildad intelectual se encuentra entre las virtudes intelectuales. De esta manera, la humildad intelectual puede considerarse fundamental para el conocimiento mismo. Es más, la humildad intelectual puede parecer incompatible con la noción de que uno puede aferrarse a sus armas (intelectualmente hablando) cuando se enfrenta a otros que son igualmente inteligentes y están bien informados, pero que tienen puntos de vista opuestos, incluso incompatibles. Y, sin embargo, aunque ceñirse a sus armas y ser intelectualmente humildes parece incompatible, incluso los individuos paradigmáticamente humildes, intelectualmente a veces (con razón suficiente) mantienen sus posiciones ante tal desacuerdo. La importancia epistémica del desacuerdo entre pares es un tema candente en la actualidad, epistemológicamente relevante para la humildad intelectual (y viceversa). (Church & Samuelson, 2016, pp. 2-3)

La humildad se encarga de llamar la atención del intelectual, del académico-docente y del investigador –sin distinción de género– acerca de que el reconocimiento público, académico y científico no son lo más importante de su trabajo, sino lo que hace su trabajo de él o ella y lo que con este hace por la sociedad y el bien común. Una de las más sabias y necesarias virtudes de las cuales se ha encargado de estudiar la filosofía occidental desde los griegos clásicos hasta

nuestros días, es la de la tolerancia. En *A Small Treatise on the Great Virtues*, el filósofo moral André Comte-Sponville definió la virtud moral de la tolerancia como “tolerancia activa por el bien de otro» (1996, pp. 157-172). Si bien puede parecer muy reducida la ‘idea’ sobre tolerancia que este autor tiene y ser por tanto objeto de crítica, lo significativo aquí sería pretender entender equivocadamente la ‘tolerancia’ como una virtud moral funcionando en un contexto de interacción humana ideal, en la que no existiesen conflictos sociales ni disputas por el poder, sin jerarquías sociales, diferencias culturales y socioeconómicas históricas marcadas, y en el que los deseos superfluos y pautas de consumo de unos no se convierten en las necesidades inalcanzables de otros. Aclarado lo anterior, la concepción de la tolerancia –aspecto clave constitutivo de toda actitud de humildad intelectual– que se está considerando en este trabajo resultaría más próxima al ‘reino de los fines’ kantiano-deontológico que al principio milliano-utilitarista de ‘la mayor utilidad para la mayoría’, por resultar en un estado –teóricamente en principio al menos– más afín al bien común, la solidaridad, el conocimiento compartido y la posibilidad de la tolerancia como virtud moral pensada en términos de humildad intelectual y dignidad humana. La tolerancia no es un bien necesario, pero sí preferible.

La epistemología de la virtud vendría a empatarse analógicamente con la ética de la virtud. Es sabido que la ética estudia las acciones correctas que conducen al bien y cuál es la naturaleza de dichas (decisiones que conllevan a la realización de buenas) acciones y por qué es debido considerarlas como tales en un contexto histórico y cultural determinado. Esto dicho de manera general. Otra de las cosas que la ética de la virtud estudia es ¿qué hace que algo sea o no valioso para la vida y por qué? Estas preguntas podrían hacerse de manera distinta y los objetivos, metas, fines, bienes y valores a perseguir dependería de la ‘teoría’ ética en cuestión, pero sin duda se le llame virtud o no, todas persiguen el Bien por considerarlo el mayor bien (*Summum bonum*), traducido este último como: felicidad, utilidad, placer, autorrealización, ausencia de dolor, la realización del deber, etc. Otra pregunta básica en ética es: ¿Qué hace que una vida se

considere buena, valiosa, digna de ser vivida? Lo cual implica tender un puente entre el ‘ser’ y el ‘deber ser’, es decir, la ‘distancia’ existente entre el estado actual de las cosas y aquél al que se debiese aspirar a llegar (por considerarse mejor a aquel del cual se parte). Y otra pregunta muy importante en ética, aunque de alguna manera ya está contenida en las anteriores, es: ¿qué hace a una persona virtuosa o buena? Es en esta última pregunta, así como se encuentra aquí transcrita, donde tal vez puede verse de mejor manera el ‘cruce’ entre ética y epistemología.

La teoría de la virtud se centra en las acciones de la persona y en el concepto de persona, en los cuales ‘lo virtuoso’ resulta fundamental: ¿cómo se logra? y ¿cómo se alcanza?, intentando explicar y contestar básicamente las preguntas que se expusieron en el párrafo anterior, como por ejemplo: ‘acciones correctas’, ‘cosas valiosas’, ‘vida buena’, ‘vida digna’, entre otras, todas ellas dignas de considerarse propias de una persona virtuosa. Las virtudes son el aspecto fundamental que definen a una persona virtuosa y a que una ética pueda considerársele ‘de la virtud’. ¿Dónde entra la epistemología? En el momento en el que nos preguntamos: ¿Qué hace que una creencia se justifique como racional o razonable? La epistemología además de necesaria puede resultar muy útil. ¿Imaginaste ya lector, cuántas y qué tipo de preguntas puedes formular de este tipo?, ¿sobre cuantos temas, vertientes y perspectivas, más allá del tema de la humildad intelectual? Si a las preguntas del párrafo anterior se les hubiese agregado o se hubiesen formulado del tipo: ¿Qué hace que tal cosa sea considerada intelectualmente valiosa?; o, ¿por qué y con qué elementos racionales los intelectuales habrían de considerar su trabajo de investigación en torno a la pandemia intelectualmente valiosos, por estar relacionados con la posibilidad de que aquellos que se encuentran en terapia intensiva pudiesen llevar una vida digna a pesar de la gravedad de su padecimiento?; o, simplemente, ¿qué tipo de cosas son intelectualmente valiosas?; o ¿por qué estudiar la humildad intelectual puede mejorar la investigación en torno al tema en las universidades y la labor de los y las que lo investigan? De lo que aquí se habla es de bienes y valores

epistémicos que atañen a la ética, al razonamiento y al quehacer científico.

¿Es posible hablar de una epistemología de la virtud sin conocer o partir de una definición sobre el conocimiento? No, y aunque no es el tema central de este trabajo, no puede perderse de vista ni obviarse porque la humildad intelectual gira precisamente en torno a este, medular también para conocer la ética de la virtud y para el sujeto epistémico-cognoscente. Conocer en sí mismo virtuoso en filosofía, puesto que se separa de la doxa o mera opinión acerca de algo, por lo que afirmar que la verdad que subyace a ese conocimiento adquirido resulta de una formación virtuosa, es decir, que no es resultado de un accidente o de la casualidad. Es así a grosso modo como suele formarse un producto del conocimiento, como fruto de la virtud intelectual. De forma empírica y un tanto intuitiva, sería posible afirmar que algunos de los rasgos posibles para identificar a una persona intelectualmente humilde, se encuentran la curiosidad intelectual (sujeto cognoscitivo), el interés por aprender (sujeto epistémico), la modestia, tener cierta orientación de servicio e interés por el otro (sujeto ético) y por lo otro (sujeto político) en una sociedad en la que la cognición y la humildad dependen en gran parte de la psicología genética (herencia) y del contexto sociohistórico de desarrollo (entorno y cultura). ¿Qué nos puede decir la cognición humana sobre la humildad intelectual? Desde la ciencia sería posible esperar que la humildad intelectual navegue sobre un proceso atemperado en el que se asignaran valores heurísticos, probabilísticos, dicotómicos, lógicos, entre otros, a ideas, conjeturas, eventos o escenarios que dan lugar a teorías o hipótesis sobre la realidad y el mundo según experiencias, accidentes o creencias, en busca de la verdad. Aquí es donde nace el problema que ha dado lugar como tema a este trabajo.

¿Cómo no sobreestimar —arrogantemente— la capacidad propia, la fortaleza, para conocer lo que se supone ha logrado conocerse, y que, por lo tanto, funciona como verdad, más allá de la subestimación de los sesgos e información asimétrica e incompleta con la que el sujeto cuenta, como sería el simple caso alusivo a las limitaciones propias para conocer? Por ejemplo,

tendemos a favorecer la evidencia o los datos recibidos al principio de nuestras investigaciones (impacto de los acontecimientos recientes), y tendemos a descontar el peso de la evidencia en contra de las hipótesis que respaldamos. Lo anterior, sin considerar los argumentos y retazos de información (nociones, creencias, fantasías, tergiversaciones inconscientes, recuerdos borrosos, reminiscencias postraumáticas, anfibologías y paralogismos, entre otros defectos de naturaleza neurocognitiva y lógica) equívocos o erróneos, por adaptación o reelaboración, como sería el caso de la toma de decisiones basadas en adquisiciones de tipo heurístico, cuya desventaja radica en que no siempre nos ayudan a rastrear la verdad. La ciencia cognitiva ha recorrido un largo camino hacia la comprensión de las raíces de estos sesgos: ¿Cómo nuestro sistema cognitivo utiliza los sesgos como una forma de almacenar y clasificar de manera eficiente el conocimiento?, conocimiento en el que basamos nuestras acciones. Un descubrimiento de la ciencia cognitiva que tiene relevancia y peso específico mayúsculo en las razones y motivos que gobiernan sesgadamente muchas veces, nuestras decisiones y acciones, y no siempre son factibles de ser analizadas o conocidas conscientemente. De hecho, casi nunca lo son.

Ahora, ¿cómo saber quién es intelectualmente humilde? Cualquier estudio científico de un fenómeno exige la posibilidad de medir de manera que los resultados puedan ser comprobados, verificados, replicados y contrastados si es el caso. Si el deseo es simplemente descubrir la existencia de un fenómeno, se requiere algún tipo de medida, al menos de tipo cualitativo. El caso es que si queremos conocer la fuerza relativa ('de aparición bajo ciertas condiciones', 'de modificación o de impacto en presencia o en ausencia...') de un fenómeno, se necesita una medida. Si queremos evaluar la ocurrencia de un fenómeno en un caso y compararlo con una ocurrencia en otro caso, necesitamos un estándar de comparación, una medida. Si queremos idear una intervención que aumente la presencia del fenómeno deseado, necesitamos una medida para saber si la intervención funcionó, si se puede detectar un aumento, y la humildad intelectual no es ajena a todo esto. La reflexión crítica no es ajena a este tipo de

ejercicio en lo absoluto, un ejemplo de ello es este trabajo. Este ejercicio que aquí se lleva a cabo demuestra que la medición es un lugar natural para que la filosofía (y la ética) y la ciencia se encuentren. Cuando los psicólogos intentan operacionalizar un concepto ideando elementos de prueba que pueden medir cualquier construcción dada, tienen algo de teoría en mente. Los ítems o procedimientos para la medida se generan a partir de una teoría del constructo (componente básico de la ciencia y de la filosofía [en torno al quehacer científico]).

Educando para la humildad intelectual

El hecho de que pueda ‘darse’ la posibilidad de transmitir un conocimiento en una escuela, un taller, una línea de ensamblaje, un centro de capacitación, un salón o campo deportivo, entre otros espacios y prácticas que requieren del desarrollo de habilidades, la adquisición o mejoramiento de capacidades o técnicas, entre otros, requiere que se haya establecido una relación de confianza mutua y humildad (apertura intelectual). Para ello, la confianza no resulta suficiente aun si parece existir en la relación que se establece entre el aprendiz y el maestro, dado que es indispensable que en principio quien se dispone a aprender confíe en sí mismo/a. Para que esto sea posible se presupone que la persona deberá tener cierto desarrollo físico, social y cognitivo, sobre los cuales habilidades y capacidades se combinen para la adquisición de conocimientos teóricos para ser –por lo general– puestos en práctica. Lo anterior, establece una relación de ida y vuelta con la confianza, y de la cual cabría esperar que aumentase a medida que se interioriza y se experimenta cotidianamente, entrando así en un círculo virtuoso.

Estas formas de confianza intelectual serán a menudo implícitas y muy difíciles de reconocer, pero por supuesto se volverán más visibles cuando se pierdan o falten; por ejemplo, si una persona disfruta de un alto grado de confianza, excepto cuando se encuentra en determinadas situaciones

o entre determinadas personas: ante una audiencia pública, por ejemplo, o alrededor de compañeros que intimidan. (Baehr, 2015, pp. 55-56)

Más allá de la teoría y práctica de la humildad intelectual en el ámbito científico y académico, no es secreto para nadie que la posibilidad de esta afronta muchos obstáculos y posee sus propias limitaciones, como por ejemplo la arrogancia y el servilismo intelectual dentro y fuera del contexto académico y científico-intelectual, universitario y no universitario, sumado esto a las limitaciones mismas del sujeto pensante, por lo que reconocer las propias barreras –o concederle importancia excesiva a estas al grado de la parálisis del pensamiento– de conocer es el primer paso que debe atravesar ‘humildemente’ el sujeto cognoscente. Simon Blackburn se pregunta:

¿Existe el conocimiento moral? ¿Hay progreso moral? Estas preguntas no las responden la ciencia, la religión, la metafísica o la lógica. Tienen que ser respondidas desde nuestra propia perspectiva moral. Entonces, afortunadamente, hay innumerables cosas pequeñas y sin pretensiones que sabemos con perfecta certeza. La felicidad es preferible a la miseria, la dignidad es mejor que la humillación. Es malo que la gente sufra, y peor si una cultura hace la vista gorda ante su sufrimiento. La muerte es peor que la vida; el intento de encontrar un punto de vista común es mejor que el desprecio manipulador que pueda acarrear. (2001, p. 134)

En tanto no se tenga la fortaleza requerida para reconocer esto, la arrogancia (o la indiferencia que no ignorancia como otro modo en el que la arrogancia suele manifestarse) o sinónimos de esta continuarán gobernando la mente intelectual y científica, sea por verse excedida en sus propias limitaciones o por prestar demasiada atención a sus limitaciones, siendo presa del servilismo intelectual. Los niños y las niñas, por ejemplo, pueden considerarse poseedores de rasgos intelectualmente humildes y arrogantes que actúan simultáneamente, ya que por momentos suelen manifestarse como si lo supieran todo, y

al mismo tiempo, mostrar gran ansiedad e interés por aprender, con la diferencia con respecto al mundo adulto, de que los primeros suelen mostrar una tendencia considerablemente mayor con relación a los segundos, de reconocimiento de sus errores, y siendo más optimistas en torno a la posibilidad efectiva de que la inteligencia se pueda desarrollar. De igual manera, muestran los infantes tener un menor ‘sesgo de confirmación’ con relación a sus padres, los cuales tienden a buscar la confirmación de aquello en lo que ya creen y descartar la evidencia de aquello con lo que no están o no va de acuerdo con sus creencias, hipótesis o consideran como verdadero.

La humildad intelectual, desde este punto de vista, es ciega a las fortalezas intelectuales. Y todo esto conduce a algunos resultados que no estoy seguro de que debamos poseer en un relato viable de humildad intelectual. Considerando estas dos preocupaciones. La primera es que las limitaciones propias de la humildad intelectual permiten que las personas sean intelectualmente humildes e intelectualmente arrogantes sobre lo mismo al mismo tiempo. (Whitcomb, Battaly, Baehr, Howard-Snyder, 2017, pp. 511-512)

En un mundo en el que la competitividad aunada a la injusticia social, la insensibilidad social, cuando no arteras y culturalmente formadas –y hasta validadas y practicadas con impunidad– formas de discriminación o racismo sistemáticos, la marginación y la exclusión producidas por el abandono y la inexistencia de políticas públicas en virtud de las cuales la ciudadanía o la sociedad civil puedan hacerse acompañar para trabajar con los mínimos índices requeridos de confianza intelectual y sociocognitiva, la humildad corre el grave riesgo de confundirse o pervertirse, degenerando o cayendo en conductas serviles o violentas producidas por el resentimiento y los deseos de venganza conscientes e inconscientes en contra de ‘los otros’. La confianza y la humildad por tanto resultan en una relación siempre compleja, polémica y siempre contingente, se puede ganar y se puede perder, se puede conocer y ponerse en práctica, se puede amalgamar al carácter y la subjetividad, por un lado; y, usarse situacionalmente y por

conveniencia no siempre de la manera más ética pensable, por otro lado. Relación, no obstante, esencial para el reconocimiento y el ejercicio adecuado de las propias capacidades individuales. Por lo que para Jason Baehr:

El alcance y la fuerza de la confianza de uno moldean el sentido de una persona de las actividades y proyectos que podrían emprender de manera plausible, las situaciones y personas en y con las que podrían vivir y trabajar, y su sentido más amplio de sus perspectivas y ambiciones. De hecho, el papel crucial de la confianza se ilustra negativamente por el hecho de que una forma eficaz de oprimir a otras personas es erosionar su confianza, por ejemplo, sometiéndolas a estrategias de derogación, como la burla y el ridículo. (Baehr, 2015, p. 56)

Robert Roberts y Jay Wood en su artículo de 2003 “Humility and Epistemic Goods” y en su libro de 2007, *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, ofrecen una concepción bastante novedosa de lo que es y lo que no es la ‘humildad intelectual’. Para ellos, la humildad intelectual suele tener un estatus de importancia sumamente bajo, al grado de considerarla como mero opuesto de la arrogancia o la soberbia intelectual. Carlos Pereda en su obra “Crítica de la razón arrogante” define a una persona arrogante de la siguiente manera:

...Un arrogante cree que su meticuloso causar mengua o descrédito, e incluso su subrayado fastidio y hasta su estudiada repugnancia, funcionan ya como suficiente respaldo de la propia nobleza. Dicho de otra manera: cualquiera arrogante deja entender que su preeminencia se desprende de su capacidad de negar. Además, tanto el exceso de autoafirmación como de desprecio son sistemáticos. De quien presume mediante el desaire accidental o teniendo en menos el hacer o decir del otro, pero solo en cierta ocasión, pero no hay por qué predicar arrogancia. La persona arrogante hace del “engrandecimiento por medio de desechar y envilecer” un aceitado mecanismo que se pone a funcionar al menor estímulo. Por otra parte, en la arrogancia se desea exhibir

la propia superioridad, se le muestra y se le exalta; en algún sentido, podría señalarse que hasta se le escenifica y, a menudo, con lujo de detalles [...] La o el arrogante no hacen más que ‘pavonearse’, que ‘pavonear’ su pretendida excelencia; en realidad sólo muestran, sin proponérselo claro está, su vana de soberbia. (1999, p. 12)

Incluso si una persona parece ser internamente racional por completo, no resulta sencillo para esta atender siempre de forma apropiada –aun reconociéndolo– sus propias limitaciones, mientras que consciente e inconscientemente sobreestima sus fortalezas y atributos intelectuales. Como tampoco hay nada de irracional en no prestar atención a las consecuencias lógicas de las creencias personales. Lo anterior se debe principalmente según Roberts & Wood a que:

Estos vicios se centran en la promoción del bienestar social del poseedor. Y como tal, la humildad intelectual resulta en una indiferencia sorprendente o inusual por la importancia social y, por lo tanto, en una especie de insensibilidad emocional hacia las cuestiones de estatus. La idea aquí es que la persona intelectualmente humilde no se preocupa por el estatus que podría adquirir al perseguir esfuerzos intelectuales. En cambio, persiguen los bienes intelectuales por sí mismos. (2007, p. 513)

De esta manera, la crítica de los autores se refiere a que el logro o el estatus intelectual (académico o tecnocrático) se convierte en sinónimo de la posibilidad de hacerse acreedor a ascensos en la escala social y laboral, los cuales suelen venir acompañados de incentivos económicos y reconocimientos sociales diversos. La humildad intelectual pone al alcance de los maestros y las maestras actuar con más ética y honestidad en el desempeño de su profesión y la transmisión del conocimiento a través de las prácticas educativas que emprenden, actuando así con mayor equidad y conciencia en el contexto sociocultural en el que laboran. Por lo anterior, en su texto intitulado *The Concept of Education* (2012), R.S. Peters considera que en el espacio educativo: “El profesor debe fomentar [en el alumno] la confianza en

sus propios poderes y la confianza en sí mismo ... necesaria para elegir» (2012, p. 20). Por su parte, Nancy Carvajal se pregunta: ¿Qué caracteriza a un académico activista del siglo XXI involucrado en estudios culturales? ¿Cómo puede responder al llamado de una sociedad oprimida y narcotizada por el distorsionado discurso neoliberal sobre la justicia social? ¿Qué roles debería asumir este académico activista como miembro de una comunidad académica y como ser humano en evolución? (2019, p. 2).

Conclusiones

Este trabajo como pudo notar el lector no tuvo un enfoque de carácter interpretativo y mucho menos, semántico. Reflexionar sobre las diferentes –que las hay– concepciones que se tienen sobre lo que es la ‘humildad’ y la combinación de este sustantivo con el agregado ‘intelectual’, varía de acuerdo con la metodología y el enfoque empleados: cuantitativo, cualitativo, experimental, mixto, entre otros; así como también la perspectiva y aspectos culturales de los cuales se parta y las conclusiones a las cuales se pretenda arribar. El ensayo puede satisfactoriamente concluir una vez que partió ofreciendo aproximaciones sobre lo que puede entenderse como “humildad intelectual”, tratando de contestar por qué es importante dentro y fuera de la vida académica e institucional, así como reflexionando críticamente sobre la ‘necesidad’ imperiosa de su teorización y puesta en práctica para pensar la complejidad y actuar en función de ella, ante problemas contemporáneos en donde la ética, la tolerancia, la pluralidad cultural, la diversidad ecológica y de formas de pensar y de vivir merecen una oportunidad en términos de equidad, incluyentes, respetuosos y pacíficos, con justicia social y equidad de género, todos estos componentes en cuya ausencia o déficit, conllevan a dudar de la existencia de un régimen democrático de facto.

Fue posible demostrar también que sin la existencia de un círculo virtuoso entre humildad intelectual y la (auto)confianza, basados en el diálogo, el reconocimiento y el respeto mutuos, el mencionado círculo se torna vicioso, abriendo

la caja de pandora y traduciéndose en diversas formas de violencia. De allí que la humildad intelectual resulte en una suerte de ‘bien’ ético, cuya teorización y práctica pone en juego habilidades epistémicas, capacidades y conocimientos que a su vez requieren –y son resultado– de las prácticas aprendidas culturalmente por los sujetos en cuestión, y que pueden transmitirse a través del tiempo y el imaginario como horizontes de posibilidad y saberes interiorizados. Por lo que su aplicación perversa, negativa o nula, puede probablemente depender de factores y prácticas sociales deformadas, ya como resultado de la ignorancia o probablemente y de manera colateral por la carencia o insuficiencia de la humildad intelectual que requiere el contexto como objeto de estudio, ya por otro tipo de circunstancias que rebasan por completo lo que esta puede realizar por la vida social, política y económica en la que estas tienen lugar.

Se repasó también la vertiente cognitiva de la humildad intelectual y su relación con la epistemología (de la virtud) y la ética (de la virtud), que tiene que ver con cómo se piensa, cómo se ejercita el intelecto en el orden de la adquisición del conocimiento frente a conservar la ligereza que ofrece la cómoda ignorancia y la seguridad que parece portar la arrogancia, y cómo socialmente se piensa a sí mismo el sujeto con respecto de los otros que conforman el tejido social. Sin humildad intelectual, cognitivamente el otro ni siquiera adquiere presencia, materialidad (corporalidad) o existencia. Sin lo anterior, no es posible hacerse siquiera una idea de cómo luce una persona intelectualmente humilde, cómo se piensa a sí misma y cómo piensa a los demás.

Por lo anterior, la humildad intelectual es también –como se mostró– una ‘postura’ epistemológica ante el conocimiento y su relación con la realidad y la vida, que no debe confundirse con el pensamiento analítico acrítico y deshistorizado que conlleva a la repetición y a la producción de saberes atomizados e hiperespecializados incapaces de dialogar transdisciplinariamente. Por lo que un(a) maestro(a) crítico(a), humilde intelectualmente, mostrará saber conjugar en todo momento la capacidad activa del diálogo y la escucha, el trabajo colaborativo y

solidario necesario para establecer empatía e inspirar con coraje y valentía –sin reprimir ni dogmatismos– con las y los estudiantes, empoderando y ofreciendo el espacio requerido para que él y la aprendiz desarrollen la confianza necesaria para aprender y poner en práctica los conocimientos adquiridos, orientados a construir una sociedad más justa y desenmascarar los mecanismos y las prácticas de dominación ocultos desde lo más recóndito y profundo de las estructuras sobre las que se sostiene la cultura en cuestión, hasta los dispositivos y prácticas de poder más descarados que subsisten en casa, en el trabajo y en la escuela, para edificar la obra negra urgente de la democracia, la equidad, la justicia social y la paz.

Nota

1. Todas las traducciones del inglés al español fueron realizadas por quien ha suscrito este documento.

Referencias

- Alfano, M., Iurino, K., Stey, P., Robinson, B., Christen, M., Yu, F., & Lapsley, D. (2017). Development and validation of a multi-dimensional measure of intellectual humility. *PloS one*, 12(8), e0182950. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0182950>
- Baehr, J (Ed). (2015). *Educating for Intellectual Virtues: Applying Virtue Epistemology to Educational Theory and Practice*. Routledge.
- Blackburn, S. (2001). *Being Good: A Short Introduction to Ethics*. Oxford University Press.
- Carvajal, N. (2019). Intellectual Humility, Courage and Empathy: Tools for a Critical, Activist and Resistant Scholar. Recuperado el 12 de agosto de 2020 de https://www.academia.edu/5294282/Intellectual_Humility_Courage_and_Empathy_Tools_for_a_Critical_Activist_and_Resistant_Scholar, 2.
- Comte-Sponville, A. (1996). *A Small Treatise on the Great Virtues: The Uses of Philosophy in Everyday Life*. Metropolitan/Owl.
- Church, I. & Samuelson, P. (2016). *Intellectual Humility: An Introduction to the Philosophy and Science*. Bloomsbury Academic.

- Freire, P. & Macedo, D. (1995). A dialogue: Culture, language, and race. *Harvard Educational Review*, 65(3), 377-402.
- Lave, J., & Wenger, E. (1991). *Learning in doing: Social, cognitive, and computational perspectives. Situated Learning: Legitimate peripheral participation*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815355>
- Pallas, A. (2001) Preparation of educational researchers in philosophical foundations of inquiry. *Review of Educational Research*, 71(4), 525-547.
- Pereda, C. (1998) *Crítica de la razón arrogante. Cuatro panfletos civiles*. Taurus.
- Peters, R.S. (2012) *The Concept of Education*. Routledge.
- Roberts, R. & Wood, J. (2007) *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford University Press.
- Whitcomb, D., Battaly, H., Baehr, J. Howard-Snyder, D. (2017). Intellectual Humility: Owning our Limitations. *Philosophy and Phenomenological Research*, 94(3), 509-539.
- Carlos Alberto Navarro Fuentes** (betoballack@yahoo.com.mx); ORCID. Profesor de cátedra de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Posdoctorado en Estudios Sociales (UAM); Doctor en Teoría Crítica, especialidad en Filosofía (17, Instituto de Estudios Críticos); Doctor en Humanidades, con especialidad en Ética (Tec de Monterrey). Libros: Descolonización del Imaginario Pedagógico. Intersubjetividad, exclusión y representaciones sociales; Comunidades de aprendizaje y redes sociales, contexto intercultural. Identidad, autonomía e imaginario; “Capitalopandemia”, en Diario de la pandemia, UNAM; “Literatura y Ética. Una relación crítico-reflexiva” en Humanidades ¿todavía? Humanidades ¿todavía? Alternativas para pensarnos desde la literatura y la ética, Porrúa/Tec de Monterrey; “Dos visiones éticas complementarias sobre el cuidado de sí” en El cuidado de sí como práctica ética, Tec de Monterrey.

Recibido: 17 de setiembre, 2020

Aprobado: 15 de enero, 2021

II.
DOSSIER

CÁTEDRA DE ESTUDIOS
SOBRE RELIGIONES

EDITOR INVITADO:
M.PH. LUIS DIEGO CASCANTE
ESCUELA DE FILOSOFÍA
DE LA UNIVERSIDAD
DE COSTA RICA

Roberto Fragomeno

Neoliberalismo, neopentecostalismo y pandemia

Resumen: *Con la instalación de la pandemia han surgido voces vinculadas a proyectos teóricos y políticos que anuncian el colapso del capitalismo global o por el contrario, la consolidación de una sociedad más impiadosa y cruel que va de camino a un control tecno-totalitario. En este artículo, defendemos la idea de que en la interacción con la pandemia, el neoliberalismo y el neopentecostalismo han radicalizado sus posiciones preparándose para la instalación de un “neoliberalismo soviético” que reniegue definitivamente de la democracia y de la soberanía.*

Palabras clave: *Neoliberalismo. Neopentecostalismo. Pandemia.*

Abstract: *With the installation of the pandemic, voices linked to theoretical projects and politicians who announce the collapse of global capitalism or, on the contrary, the consolidation of a more ruthless society and cruel that is on the way to a techno-totalitarian control. In this article, we defend the idea that in the interaction with the pandemic, neoliberalism and neo-Pentecotalism have radicalized their positions, preparing for the installation of a “Soviet neoliberalism” that definitively denies democracy and sovereignty.*

Keywords: *Neoliberalism. Neo-Pentecotalism. Pandemic.*

Podemos tener democracia en este país, o podemos tener una enorme concentración de la riqueza en pocas manos, pero no podemos tener las dos cosas al mismo tiempo

Louis D. Brandeis

1. En el número anterior de esta revista me he referido, in extenso, a los núcleos teórico-políticos más relevantes de ese proyecto económico, social, cultural, político y civilizatorio que llamamos “neoliberalismo”.

El Estado como problema es, quizás, una de las tesis más influyentes del neoliberalismo. Para la burguesía neoliberal, si el Estado aumenta el volumen del empleo y de los salarios, ella pierde la conducción del proceso económico. De allí hay un paso para reducir el estado y la política: bajar a cero el déficit presupuestario es bajar a cero la intervención estatal. El objetivo de reducir el déficit fiscal es paralizar las herramientas para generar empleo y consumo.

También he señalado que el neoliberalismo es una ética que se manifiesta en el trato dado a los pobres (es decir, a los que solo pueden ofrecer su fuerza de trabajo) y a los que no pueden trabajar. Desde antiguo, la desigualdad social, los pobres han sido un asunto ético-político. En la tradición judeo-cristiana se ofrecen dos tipos de narrativas y en ambas los pobres son víctimas: en un caso los pobres deben aceptar resignadamente



su pobreza (aunque no la merezcan) porque serán recompensados en otra vida y en el otro, los pobres son la existencia de una justicia escamoteada y sin más, las víctimas de un orden “que no es de Dios”.¹

El problema también aparece planteado por Aristóteles cuando elogia a Solón por haber condonado la deuda de los campesinos. Y en el siglo I d.C., Plutarco se refería a la desigualdad entre ricos y pobres como “enfermedad”. En la narrativa protestante la justificación de la pobreza recayó en los mismos pobres. El pastor T.R. Malthus culpó a los pobres de reproducirse sin control (por lujuriosos) afectando la cantidad de recursos disponibles. Y en otros discursos “teológicos” de la tradición protestante, la pobreza es el resultado de la predestinación.

Esta última justificación conserva su vigencia. Toda ayuda eclesial o gubernamental a los pobres destruiría la moral de éstos pues no los incentivaría a trabajar manteniéndolos en la pobreza y desalentando a los laboriosos. Según esta curiosa “explicación”, los pobres preferirían la ayuda estatal antes que tener un buen empleo. En síntesis, para los liberales y los neoliberales, la pobreza es un asunto de hecho, no de derecho; es un asunto inscrito en la naturaleza de las cosas o en los defectos de la personalidad (según Margaret Thatcher) y por tanto este problema es de naturaleza no política.

2. El neopentecostalismo es un descendiente del campo de las Iglesias protestantes también conocidas como “evangélicas” por guiarse más por los Evangelios que por los Hechos de los Apóstoles o las “cartas”.

Asimismo, es un modo de interpretar y vivir la forma cristiana de la vida religiosa descendiente del puritanismo inglés del siglo XVII y acompañada de un proyecto de poder que es global. El neopentecostalismo pasó de ser una práctica religiosa extravagante en América Latina a ser un actor político con agenda propia y ha conseguido subsumir a todas las otras formas de inspiración cristiana en su proyecto. En Costa Rica este modo está conducido por sectores de la alta burguesía (como en EE UU y su desayuno de oración nacional) del país pero su base social es

netamente popular. Y este modo ha hegemonizado al viejo pentecostalismo de las Iglesias históricas del protestantismo como al mundo católico construyendo una sólida alianza pentecostal, católica, neopentecostal.

Sus pastores llegan a serlo por simple iluminación, son literales en su lectura de la Biblia y son un desprendimiento carismático de lo que ya era carismático. El neopentecostalismo se expresa en la así llamada “Teología de la prosperidad”. Su convicción básica es que Dios quiere que tengamos riqueza económica, salud física y felicidad emocional. Individualmente. En esta teología solo estamos Dios y yo (yo empírico). En cambio, mis dolores y mis carencias son mis demonios. Aquí solo estamos el demonio y yo. En ambos casos el “yo” empírico está desconectado de las relaciones sociales, olvidado de los vínculos comunitarios que lo constituyen. La despolitización está implícita: los beneficios sociales no son políticos sino obra de Dios como el caso de los niños “pegados” por la cabeza y que fueron exitosamente separados por los médicos de la Caja Costarricense del Seguro Social.

La teóloga eco-feminista Nancy Cardoso los llama “cristo-fascismos”: misóginos, racistas, homofóbicos. Para esta teóloga, el neopentecostalismo no es una teología porque tiene un rechazo visceral por la argumentación. El neopentecostalismo es una forma de la vida religiosa y una conducta que no razona sino que seduce al nivel de las emociones simplificadas y obtura la construcción subjetiva autónoma. En Chile, Brasil, EE UU, los neopentecostales se han opuesto a las medidas de confinamiento y distanciamiento social. No faltó quien dijera que el virus es del diablo y quien propusiera que la actividad pastoral era un servicio esencial pues allí se hablaba con dios. En Corea del Sur, la “Iglesia de Jesús” se convirtió en el epicentro de los contagios. El 60% de los infectados surcoreanos eran evangélicos y en Argentina apareció un movimiento católico que se llama “Devuélvanos la misa”.

En Brasil, los pastores la llamaron “coronadura” y su remedio sería la “coronafe”. No solo se trata de seguir recaudando el diezmo, sino también un efecto de su posición anticientífica

y de mantener el control confesional sobre la salud de la población con su “medicina conjetural”, más comúnmente llamada “milagro”. El neopentecostalismo instaló un imaginario propio respecto del vínculo del cielo con la tierra que es la manera “teológica” de hablar de las relaciones entre religión, poder político y control social. Y como si esto fuera poco, el neopentecostalismo confundió la fe de los creyentes con las normas de las instituciones del Estado reviviendo el agustinismo político. Su “éxito” con los sectores populares tiene las dos vertientes clásicas de la teología política: la material, que dispone de recursos económicos para funcionar haciendo asistencia social focalizada y la narrativa basada en promesas y discursos teológicos de procedencia agustiniana basados en la predestinación. Y “trabajan” para el neoliberalismo. Con su gigantesca red de asistencia social y contención política, emocional y de organización de los pobres y excluidos, evitan una suerte de estallido social y mantienen la puja distributiva diferida o directamente reprimida.

Es que en una sociedad que produce pobreza y desigualdad es importante no adjudicar estos efectos a la injusticia social. Los pobres son culpables o víctimas, pero su condición no fue creada por nadie. Pondré un ejemplo: los cursos de “emprendurismo”. Mi tesis es que allí se mezclan y se refuerzan mutuamente las narrativas neopentecostales y las neoliberales. La ideología que anima los cursos de “emprendurismo” coincide con la ideología del *coaching*. Este anglicismo (cuya mejor traducción sería entrenamiento) expresa el traslado de las motivaciones teológicas y deportivas a todas las esferas de la vida. Se ha constituido en un ideal normativo hiperindividualista donde se “enseña” a los jóvenes a ser competitivos, eficientes, productivos, adaptables y a gozar con los “sacrificios” del capitalismo actual. Y así como en la teología neopentecostal se utiliza la metáfora de Dios como diseñador, en el *coaching* emprendedurista, el individuo sin sociedad sería el diseñador de su propia trayectoria vital. El emprendurismo le enseñaría la virtud del autoexamen permanente para el rediseño permanente. La forma simple de la competencia y la premiación proyectada a todas las esferas de la vida, producidas por

una narrativa teológica (sacrificio, resignación, culpa) mezclada con la narrativa de los deportes (competitividad, mérito, ganadores, perdedores).

La meritocracia inculcada en los cursos de emprendurismo, suponen dialécticamente, que para que un individuo sea exitoso debe producirse una multitud obediente, perdedora y culpable. Entonces, ya no se trata de la ética democrática de individuos autónomos, sino de un individualismo depredador convertido en ética social. No se les enseña que no son los individuos los que producen conocimiento, ni son los individuos los que aprenden. Son las sociedades las que lo hacen y las sociedades necesitan instituciones que se articulen con empresas (no al revés). Por el contrario, en estas “capacitaciones” prevalece un tipo antropológico meritocrático en su disciplina científica habitado por un modelo estoico de voluntad. Este es el perfil de personalidad para el desempeño tanto del académico como del estudiante².

¿Hacia dónde se dirige el malestar neoliberal y neopentecostal? Hacia los pobres porque tanto los liberales como los neopentecostales están convencidos que los pobres no devolverán el golpe mientras mantengan esos gestos tristes y resignados que denotan dispersión espiritual y desafección política. Y hasta ahora tanto el neoliberalismo como el neopentecostalismo han demostrado ser agresivamente eficaces en el mantenimiento de esta desesperación cultural que impide a los pobres convertirse en pueblo.

El neopentecostalismo es el aporte emocional que el neoliberalismo no tiene. Como dije, tiene una red de contención social pero también una narrativa basada en promesas y relatos inclusivos. Esta disposición espiritual es más eficiente que la industria cultural posmoderna a la hora de administrar la insatisfacción y la inseguridad del capitalismo neoliberal por la fuerza de su “teología” política para enfrentar la entropía capitalista:

- a) Dios no ha muerto. Hay autoridad, verdad indiscutible, teología moral, providencia divina y causa política.
- b) El éxito en el entramado del capital es señal de la aceptación en el plan de Dios. Dicho de otro modo: Dios actúa en la historia a través

- del capital y es el que le da consistencia ontológica al Capital. El ejemplo más nítido es la deuda en la que coinciden la deuda con Dios y las deudas con el sistema financiero.
- c) La política es la gestión del plan providencial de Dios. No algo para acrecentar derechos o promover la igualdad.
 - d) El hiperindividualismo neoliberal coincide con el conservadurismo religioso y su consigna “a mis hijos los educo yo” en quitarle al sistema educativo (escuelas, colegios y universidades) la potestad de ser los ordenadores subjetivos y garantes de una distribución democrática del saber. Así convierten a los niños y jóvenes en objetos propiedad de sus padres.
 - e) Las luchas no son políticas, son guerras santas y hacen sintagma con la forma del capital como competencia y premiación (o triunfo).
3. Por último quisiera vincular mis dos temas con la pandemia. El COVID 19 se ha convertido en el único lugar de enunciación. Todo lo que ocurre y todo lo que se dice es COVID. No hay adentro, ni afuera. Todo tiene la misma cara como la cinta de Moebius.

Y si bien, yo estoy en desacuerdo con este monismo discursivo, admito que las construcciones teóricas y las reflexiones que podemos hacer desde ciertas tradiciones, tienen que ajustarse a nuevas situaciones porque están constituidas y mediadas por la historia. Cuando la techno-ciencia hacía gala de su capacidad para organizar la producción, la distribución y el consumo; cuando organizaba simples acciones cotidianas (como *waze*); cuando al controlar la información se creía lograr el control sobre las cosas; apareció el virus y el transhumanismo del *Silicon Valley* y la ambigüedad moral de los posmodernos rodó por el suelo. En estos déficits de la tecnociencia y de la cultura es donde la pandemia le ofrece una oportunidad a distintas formas (casi todas irracionales) de la vida religiosa y ha potenciado la ofensiva del neoliberalismo en Costa Rica.

La pandemia puso en evidencia que tanto el neoliberalismo como el neopentecostalismo,

están contra la vida y hemos visto crecer el machismo, la xenofobia y la indiferencia hacia los pobres. Sus discursos y prácticas políticas son una tanato-política como lo han señalado Judith Butler en EE UU y Carmen Caamaño en Costa Rica. Hay experiencias filosóficas o literarias que vienen del pasado a decirnos algo. Por ejemplo, Hölderlin cuando dice que en los no menos del peligro crece también la salvación; no sabemos, como sabe Heidegger, si solo un dios podrá salvarnos ni si vale la pena pedir, como Rilke, que los dioses o el destino “concedan a cada cual su propia muerte” porque, como decía Spinoza, la muerte siempre viene de afuera. Podríamos parafrasear a Primo Levi y decir: “Existe el virus. No existe Dios”. Podríamos citar a Schiller y esperar que allá en lo alto haya un Dios bondadoso.

4. No creo que haya discursos o ideologías de la pandemia. Creo que la pandemia se ha convertido en el lugar privilegiado de la enunciación y que las ideologías preexistentes han interactuado con la pandemia. El virus detuvo al mundo. Excepto a los neoliberales que se han radicalizado. El viejo Heráclito decía que no nos bañamos dos veces en el mismo río. Los neoliberales dicen que el río es de ellos. Y así, en estos momentos donde el Estado muestra su músculo como el único lugar político donde protegernos de la pandemia, los neoliberales redoblaron su ofensiva contra las instituciones y sus sujetos, a saber, los/as trabajadores/as públicos.

En Costa Rica eso que llamamos proyecto neoliberal se apoya en una “pata” política en la que participan casi todos los partidos representados en la Asamblea Legislativa. Allí la confrontación es para decidir quien ejerce la conducción política del proceso neoliberal. La conducción económica está en manos de UCCAEP y la conducción mediática en manos de La Nación y Teletica. Como dije arriba, no es este el lugar para dar una explicación del proyecto político que sintetizamos en la palabra “neoliberalismo” pero voy a aprovechar con ejemplos para exponer mi punto que no es otro que este: la derecha

costarricense se ha radicalizado y avanza rápidamente hacia la conformación de un régimen neoliberal en lo económico y soviético en lo político.

- a) La agresión a través del lenguaje: empezó con la metáfora de las “patadas” para referirse a como habría de administrarse la situación actual. Y siguió comparando a maestro/as y profesores/as con bueyes. En el proyecto de Ley de Empleo Público, ya no se habla de trabajadores y trabajadoras sino de “servidores públicos”. Este cambio en el lenguaje es un cambio sobre las cosas, a saber, las mismas relaciones laborales; y el divorcio entre política y trabajo y entre relaciones sociales “democráticas” a relaciones laborales autoritarias.
- b) La ley que modifica la jornada laboral autorizando a “pactar” jornadas de 12 horas que destruirá física y emocionalmente a los trabajadores, especialmente a las trabajadoras pero que el gobierno presentó para “resguardar los derechos de las personas trabajadoras”.
- c) La propuesta de reducir la jornada de 48 mil trabajadores/as públicos es un acto de pura agresión. Es antieconómico pues reducirá los aportes a la CCSS y a FODESAF, disminuirá la calidad del trabajo y reducirá el consumo y la recaudación agravando aún más la recesión económica. Pero nada de eso importa, por eso la propuesta es puro odio de clase. Y si prospera, avanzará sobre el resto de los/as trabajadores/as públicos que devenguen menos de 1.5 millones de colones.
- d) El carácter autoritario del neoliberalismo costarricense también se vio en ese desprecio por el debate informado. El diputado Benavides, en ocasión del Informe sobre las Universidades Públicas, declaró que no había tenido tiempo de revisar los datos (que eran falsos) pero que igual votaría a favor. Lo mismo hizo la Ministra de Planificación: no sabía ni quería saber acerca de los efectos de la propuesta del gobierno de reducir la jornada laboral de 48 mil trabajadores públicos.
- e) En el momento que se dismantelan las instituciones del Estado Benefactor, el poder

Ejecutivo propone una ley para crear el “día nacional de las garantías sociales”.

- f) El Presidente quiere presentarse como el primer héroe de la pandemia pidiendo que le rebajen el salario. Dice sentir la importancia moral de hacer algo por los demás como respuesta individual. Y así, marca el camino del desprecio por las respuestas colectivas.

Entonces no es el virus el que nos precariza sino el neoliberalismo que actúa como gran inhibidor para producir una existencia social autónoma. El mérito de los neoliberales fue rápida politización o, dicho de otro modo, al apropiarse del significante pandemia encontraron la excusa invencible. Los sectores progresistas reaccionaron tarde porque le dieron un énfasis eticista al significante “salud” u otro como “unidad nacional frente a la pandemia”. Los sectores progresistas empezaron hablando desde la virtud, desde las zonas no mercantiles de lo humano pero los neoliberales contestaron desde la contabilidad, desconociendo el vínculo entre cuerpo sano y economía.

Pero sabemos dos cosas: si hay una forma de espiritualidad(3) que se comprometa con la emancipación de los pobres y con el ambiente en una revolución eco-social; una espiritualidad que recupere la inmanencia entre naturaleza y mundo porque nada existe fuera de la naturaleza pero ésta no agota el mundo; una espiritualidad no politeísta ni panteísta, porque en el politeísmo reina el destino y en el panteísmo el determinismo, esa espiritualidad sería un franciscanismo inmanente y materialista, una interacción social que divorcie el deseo del consumo y nos prepare para una distribución de bienes igualitaria y frugal. Pero también sabemos lo que sabía Monterroso, y es que cuando despertemos de este sueño pandémico, el monstruo del neoliberalismo todavía seguirá allí.

Notas

1. Esta última consideración es la que se ha tomado en cuenta en América Latina para estimular un acuerdo político entre cristianismo y marxismo en la Teología de la Liberación y se basa

en la interpretación del texto del Génesis donde se pregunta: “¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?”. Es decir, ¿me hago cargo de él o lo dejo solo?

2. Esta “pedagogía” está haciendo estragos en las Universidades Públicas de Costa Rica. Está provocando la desestructuración psíquica de los jóvenes. En el ITCR hay políticas institucionales de prevención del suicidio y la depresión cuando, al mismo tiempo, esa institución se jacta de que casi todos sus egresados (un 98%) tienen empleos bien remunerados, y en la UCR son las mismas agrupaciones estudiantiles las que están solicitando a las autoridades un aumento de la atención psicológica y la creación de espacios para “poder llorar”. Lamentablemente, las agrupaciones estudiantiles de ambas instituciones han despolitizado el problema y solo lo tratan con un enfoque sanitarista porque, al igual que la mayoría de profesores y funcionarios, están adscritos al partido de gobierno y habitados por las ideas y la sensibilidad neoliberal.
3. Por “espiritualidad” entiendo, hegelianamente, el reconocimiento de individuos con individualidad al interior de la totalidad social.

Referencias

- Arias, E. (2019). Estado, neoliberalismo y empresarios en Costa Rica: la coyuntura del TLC. *Revista de Ciencias Sociales*. (164), 69-86.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. (2018). *La reproducción*. Siglo XXI.
- Fragomeno, R. (mayo, 2019). El neoliberalismo soviético y la Educación Superior Pública. *Semanario Universidad*, 2277.
- Fragomeno, R. (octubre, 2018a). La Universidad, su autonomía y el Plan Fiscal. *Semanario Universidad*, 2250.
- Fragomeno, R. (octubre, 2018b). Plan Fiscal: la Universidad y sus cuatro abstracciones. *Semanario Universidad*, 2248.
- Fragomeno, R. (abril, 2017). La universidad internacionalizada. *Semanario Universidad*, 2176.
- Fraser, N. (2019). ¡Contra hegemonía ya! Siglo XXI.
- Friedman, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Rialp.
- Galbraith, J. (2004). *La economía del fraude inocente*. Crítica.
- Gutiérrez, J. M. (2018). *Reflexiones desde la academia*. Arlekin.
- Harvey, D. (2005). *El nuevo imperialismo*. CLACSO.
- Hayek, F. (1982). *Derecho, legislación y libertad*. Unión Editorial.
- Herrera, R. (enero, 2019). La transformación de El Semanario en La Nación S. A. *Semanario Universidad*, 2258.
- Hinkelammert, F. (1983). *Dialéctica del desarrollo desigual*. Educa.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. FCE.
- Molina, I. (2020). *La derrota del sindicalismo costarricense*. Del Pasado y del Presente. <https://delpasadoydelpresente.wordpress.com/2020/01/20/la-derrota-del-sindicalismo-costarricense/>
- Molina, I. (2018). Retórica y materialización. La teoría del capital humano y el financiamiento de la Educación Superior en América Central. En *Historia global y circulación de saberes en Iberoamérica* (pp.173-212). Editorial Universidad de Costa Rica.
- Molina, I. (2016). *La educación en Costa Rica*. Universitarias.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. Nueva Visión.

Roberto Fragomeno Castro (roberto.fragomeno@ucr.ac.cr): Licenciado en Filosofía y Máster en Sociología. Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Sus últimos dos libros son “Las palabras intermitentes. Progreso, nación y utopía” y “Todas las palabras y los silencios juntos. Filosofía y tragedia en Hegel”.

Recibido: 23 de octubre, 2020
Aprobado: 30 de octubre, 2020

José Miguel Rodríguez Zamora

La fenomenología de la religión y más allá¹

Resumen: *El artículo presenta la fenomenología de la religión, considerada como disciplina científica. Se revisa su origen, sus características frente a otras ciencias, los fundamentos epistemológicos, las principales líneas argumentales y diversas corrientes contemporáneas. También se estudian sus críticas y varias propuestas alternativas. La fenomenología de la religión ha tenido un importante desarrollo en las últimas décadas y constituye una de las aproximaciones relevantes para el estudio del fenómeno religioso.*

Palabras clave: *Religión. Fenomenología. Epistemología. Experiencia. Mito. Símbolo. Sagrado. Profano.*

Abstract: *The article presents the phenomenology of religion, considered as a scientific discipline. Its origin, its characteristics compared to other sciences, the epistemological foundations, the main plot lines and several of the contemporary currents are reviewed. Critics and various alternative proposals are also studied. The phenomenology of religion has had an important development in the last decades and constitutes one of the most relevant approaches for the study of the religious phenomenon.*

Keywords: *Religion. Phenomenology. Epistemology. Experience. Myth. Symbol. Sacred. Profane.*

La religión es real sólo en las religiones
F. Schleiermacher
(Cit. en van der Leeuw, 1975, p. 562)

El objeto de la ciencia de la religión es la religión en su esencia y en sus manifestaciones.
Chantepie de la Saussaye (1891, p. 7)

Introducción

El estudio de la religión ha sido un tema de gran interés desde tiempos remotos. ¿A qué se debe? Sin duda, al hecho de que el ser humano es y permanentemente será un *homo religiosus*.² Se enfrenta al sentido de su vida, al misterio de su finitud, al dolor y a la tragedia de la lucha entre el bien y el mal. Todo ello le exige una respuesta que traspasa su esencia más íntima. Es un ser espiritual cuya contingencia interpela continuamente su existencia. Por este motivo se puede suscribir la siguiente opinión,

Todas las culturas y todos los pueblos han tenido y tienen una expresión religiosa. Decir “expresión” es hablar de manifestaciones de orden religioso que tienen su vehículo en la simbólica, en el lenguaje, en la literatura, en el arte, en rituales variadísimos, en cuerpos doctrinales, en modelos de vida. Aquello que es expresado de tantas maneras, que de hecho cubre todos los registros



de la actividad humana, es algún tipo de *experiencia* de lo Trascendente. Como toda experiencia humana, tiende a la comunicación, a socializarse. Necesita “ser dicha”; de ahí que elija tantas vías para hacerlo. (Croato, 2002a, p. 11)

Si al principio las respuestas venían únicamente de teólogos, filósofos y practicantes religiosos, con el tiempo también se encontraron en las ciencias: la historia, la sociología, la antropología, la ciencia política. Más compleja ha sido su relación con la psicología; después de una época de mutuo recelo, la religión y la psicología han entrado ahora en un proceso de fructífero encuentro. También las neurociencias, con avanzados métodos, han realizado investigaciones de fondo sobre el fenómeno religioso. Una tarea singular le ha correspondido a la fenomenología de la religión. En efecto, esta disciplina, estudia la religión desde una visión sintética, de conjunto, sus estructuras, su presencia en las sociedades y, por supuesto, su significado en la vida personal y colectiva.³

Debe notarse que este trabajo no se dirige hacia los resultados obtenidos por esta disciplina, que son muchos, ni a su historia, que es extensa, sino, más bien, a la revisión de sus supuestos epistemológicos y metodológicos, su desarrollo, y las propuestas recientes de renovación.⁴ Para ello, en primer término se revisará el origen y el avance de la disciplina, luego su carácter distintivo frente a otras aproximaciones científicas, filosóficas y teológicas, sus métodos, la experiencia de lo sagrado, las categorías de sagrado y profano, sus críticas y los nuevos caminos propuestos.

1. Tipología de definiciones de la religión

Es evidente que la religión es un fenómeno complejo y de múltiples niveles. Su objeto es difuso, ambiguo e ilimitado. Forma parte de las interacciones y vínculos humanos, de la comunicación y del lenguaje, de la imaginación y del sentido de la vida, de los valores morales y de los cánones estéticos, de la sobrevivencia y del poder. Por lo cual no es fácil encontrar

una definición que permita abarcar sus diversas dimensiones. Aún así, se han realizado numerosos intentos de definirla. Por esta razón se puede establecer una tipología basada en varias categorías generales: etimológicas, teológicas, socio-históricas, psicológicas y filosóficas.

Las primeras, es decir, las etimológicas, han sido utilizadas con mucha frecuencia durante la historia. En general, suelen proponerse tres acepciones sobre el origen de la palabra “religión”, y las tres provienen de la cultura latina. La primera de ellas afirma que se deriva del vocablo *religare* (*re-ligar*). En este caso se referiría a ligar, conectar; es decir, a una referencia de la unión con Dios (Lactancio). La segunda es *reelegere*, que de acuerdo con San Agustín implicaría elegir de nuevo a Dios, al cual se ha perdido por culpa del pecado. La tercera se le atribuye a Cicerón para quien deriva de *relegere*, es decir, volver a leer, referido a la repetición de las oraciones y a la periodicidad del culto litúrgico. Sin embargo, hoy en día cada vez se utilizan menos debido a la limitación semántica y, además, a la restricción cultural que implica. Sin embargo, como señala Ferrer Arellano, “Las tres –que tiene algo de arbitrario sin duda– no dejan de sugerir algún fundamento en la realidad del hecho religioso...” (Ferrer Arellano, 2013, pp. 33-34; Duch, 2012, pp. 75-85; Flood, 2006, pp. 44-45).

Por otra parte, las teológicas, se caracterizan por una nota esencial que parte de la propia pertenencia y, además, a la asunción de verdad del propio creyente en aquello que define como religión. Es una determinación de significado que pone su propio sentido y sus propios límites. En otras palabras, para el creyente religioso su fe permite que el concepto de religión sea autorreferencial e implica un autoreconocimiento (Luhmann, 2000, pp. 7-8). En realidad, para el adepto la pregunta por el estatus de la religión puede carecer de sentido. Algo así, como si a un pez en el océano se le preguntase sobre el sentido del agua. Esta definición subjetiva referida la interioridad del creyente, considerada como actitud personal, tiene su correlato en las instituciones objetivas, tales como las organizaciones, la doctrina, ceremonias litúrgicas, entre otras.

Un tercer grupo de definiciones son las socio-históricas. Son aquellas que no se preocupan por el sentido o esencia de la religión sino, más bien, por su función social, histórica, política, cultural, jurídica o económica. Son, por lo tanto, definiciones funcionales y no buscan pronunciarse sobre la validez de la religión sino, más bien sobre su papel en la sociedad y en la historia. En otras palabras, sus afirmaciones son indiferentes ante los contenidos veritativos de la fe religiosa. Se incluyen en esta categoría las definiciones propiamente sociológicas, históricas, antropológicas y politológicas. Por ejemplo, para Max Weber la religión le otorga a la acción humana un sentido social, una funcionalidad. Establece una racionalidad que permite distinguir entre los actos cotidianos y los extracotidianos. Es la religión la que determina esta racionalidad. En cambio, para Emil Durkheim, la religión es un hecho moral que suscita la cohesión en las estructuras. La religión constituye un elemento de unión psicosocial de naturaleza simbólica y afectiva y permite estructurar la vida colectiva. Por su parte, Georg Simmel establece una distinción entre la religión y lo *religiöde*. Por religión se entienden las religiones establecidas institucionalmente, mientras que las *religiödes* son aquellas acciones sociales no religiosas pero que en la práctica funcionan como religiones: política, deporte, etc., como se verá más adelante (Rodríguez, 1986, pp. 133-135). Estas aproximaciones sociológicas consideran a la religión como un factor de gran importancia en la constitución de las sociedades, en su desarrollo y en la identidad cultural de los miembros de la misma.

Otra orientación desde las ciencias sociales corresponde al marxismo y a sus derivaciones teóricas. En general, comparten con los enfoques sociales anteriormente mencionados el hecho de considerar a la religión como un factor significativo dentro del entramado social, y por ello mismo reconocen la importancia de investigar los temas religiosos. De tal modo que la religión y sus estructuras mentales y organizativas forman parte del conjunto de las instituciones sociales; además, permiten construir un discurso ideológicamente propio, en este caso, de la

clase opresora. Las investigaciones clásicas de Engels y Kautsky sobre la religión tienen esta característica. Sin embargo, establecen una importante diferencia. Al igual que en Marx la función social y política del factor religioso está indisolublemente vinculada con los elementos económicos, los modos de producción y de distribución de la riqueza en las sociedades. De ahí se deriva el mecanismo ideológico de dominación que ejerce la religión sobre los miembros de la sociedad. Para este pensamiento social, la religión es un mecanismo privilegiado de control y de opresión ideológica dentro de la sociedad.⁵

Sin embargo, conviene anotar que dentro de esta corriente existen posiciones divergentes frente a la religión, varias de ellas destacan un valor positivo de la misma. A manera de ejemplo caben mencionar los nombres de Antonio Gramsci para quien la religión posee un fuerte elemento de identidad cultural unido con las construcciones de la literatura y del arte y que, por su autonomía relativa, puede ser una denuncia con carácter emancipador. También Ernst Bloch considera que la religión constituye un factor dialéctico pues puede operar tanto como alienación y a la vez como horizonte utópico de la esperanza de la humanidad. De tal manera que la religión ha constituido a lo largo de la historia un mecanismo de crítica social que establece una función de reprobación y anticipatoria en la lucha social. Es una denuncia en contra del sistema opresor (Bloch, 2007, pp. 148-294). También para Franz Hinkelammert la religión ha desempeñado un doble papel, tanto como cómplice de las dictaduras latinoamericanas, pero, a la vez, como un importante factor de liberación y de confrontación frente a las estructuras y mecanismos de opresión y de dominación del capitalismo y del neoliberalismo (Hinkelammert, 2007; Hinkelammert, 1977).

Como se puede apreciar, en términos generales, las definiciones sociales de la religión se inscriben dentro de la misma connotación pues se interesan sobre su papel en el actuar humano y sus huellas través de la historia. Son, por lo tanto, definiciones que recogen la función propia de la religión dentro de las estructuras

socio-económicas, políticas y culturales; su objetivo es el de describir su función social y operativa y, en consecuencia, eluden cualquier consideración esencial de la misma (Evans Pritchard; 1976, pp. 11-128; Despland, 1997, pp. 1498-1502; Tuggy, 2015, *passim*; Ferrer Arellano, 2013, pp. 103-124).

Por otro lado, las definiciones psicológicas de la religión poseen una estructura un tanto diferente, aunque en este caso, tampoco se indaga sobre la esencia de la religión ni sobre su validez, si no, más bien, sobre la funcionalidad psíquica de la experiencia religiosa y de la fe, la mentalidad, la adscripción a una institución religiosa, y sus consecuencias para la psique del sujeto. Desde este punto de vista la religión constituye un elemento cognitivo, afectivo y anímico. Dentro de la definición psicológica de la religión se pueden anotar, *grosso modo*, dos vertientes, la positiva que considera al factor religioso como un elemento integrador de la estructura psíquica y caracterológica. En este caso la religión es considerada como un elemento integrativo y saludable de la psique. Mientras que la otra considera a la religión como un factor disruptivo en la maduración del sujeto. Ejemplos del primer caso, es la psicología de Jung o de Viktor Frankl; mientras que el segundo es propio de la teoría psicoanalítica de Freud (Martínez, 2018, pp. 95-111; Pargament, 1997, pp. 34-68; Nelson, 2009, pp. 311-390; Jung, 2002, pp. 3-40; Jung, 2009, pp. 177-278).

Por último, se encuentran las definiciones filosóficas de la religión. Aunque existen muchas, casi tantas como corrientes filosóficas, se puede considerar que tres de ellas, históricamente muy importantes, aún continúan teniendo un gran peso conceptual. La primera es propia de la tradición ontológica. En este caso la particularidad de la religión surge de su propia naturaleza, es decir, de su misma esencia. Esta visión metafísica se adscribe, en general, a una afirmación de fe. Son los ejemplos de santo Tomás de Aquino, san Agustín, entre otros.⁶ La ontología fundamental de esta corriente destaca la naturaleza trascendente de la religión y, por ello mismo, la incapacidad de la mente humana para captarla en toda su plenitud (Santo Tomás, *Suma contra gentiles*, 1, 5). De ahí que siempre oscilen entre una

propuesta catafática y otra apofática. Es decir, entre la posibilidad de captar la naturaleza de la religión y, a la vez, la incapacidad de la mente y del lenguaje humano de comprender su esencia.

Otra corriente influyente ha sido la analítica. En general, dentro de este movimiento filosófico lo que interesa es primordialmente la validez de los enunciados, la lógica de la argumentación y la posibilidad de confirmación; en consecuencia, la religión carece de sentido pues los enunciados religiosos no pueden ser verificados empíricamente. Sin embargo, este enfoque se vuelve autorestrictivo y limitante al imponerse unos contornos determinados de acuerdo con la estrategia investigativa del filósofo analítico. En realidad, la religión va más allá de los meros juicios lógicos porque se ocupa tanto de conceptos, como de prácticas, experiencias y asentimientos (Rodríguez Zamora, 2020, pp. 109-112; Ferrer Orellana, 2013, pp. 167-196).

La tercera corriente, la más importante para la presente exposición, es la fenomenológica. Uno de sus orígenes se encuentra en la filosofía de Hegel. En efecto, desde este punto de vista se considera a la religión como “el saberse del espíritu divino por mediación del espíritu finito” (Hegel, 1984, XXXV). Con ello, entre otras cosas, este filósofo, retrotrae la definición de religión al ámbito de una metafísica del espíritu.⁷

La definición fenomenológica pone el interés en aquellas unidades que poseen un sentido religioso, es decir, sagradas (Luhmann, 2000, pp. 11-14). En consecuencia, se presupone la posibilidad de ir a las cosas mismas, a la propia experiencia religiosa para captar su sentido. La aproximación fenomenológica suspende las consideraciones sociales, biológicas, culturales o psicológicas para conocer y comprender lo sagrado, lo numinoso, en sí mismo como manifestación fenomenológica de un sentido a través de la representación. Se parte de la idea de que lo sagrado se encuentra en las cosas, en la historia, en el ser humano, pero no se identifica con ninguno de estos elementos porque posee una dimensión propia e irreductible. Esta aproximación no rechaza sino más bien acoge las investigaciones históricas o sociales, y con ello “se renuncia a la distinción empírico/trascendental” (Luhmann, 2000, p. 12). En consecuencia,

para esta corriente el estudio de lo sagrado recae en la trascendentalidad de la conciencia y en el problema de la intersubjetividad. La aplicación del método fenomenológico al hecho religioso ha permitido una comprensión mayor de lo santo, la experiencia religiosa, lo numinoso, lo sagrado y lo profano, la divinidad y su impronta en el desarrollo de la historia humana (Bleeker, 1963b, pp. 36-51; de Sahagún Lucas, 1999, pp. 89-95; Flood, 2006, pp. 91-116).

En resumen, para la corriente ontológica, la religión posee un significado esencial en sí misma; para la filosofía analítica la religión es un problema lógico-metodológico; y, en cambio, para la fenomenología, la religión se define tanto por su manifestación en la esfera social como por el sentido que le otorga la conciencia de los participantes, como se verá más adelante.

Después de este recorrido cabe preguntarse si es posible elaborar una definición de la religión aplicable universalmente. En realidad, lo que se puede constatar es que dicha definición depende de varios factores: en primer lugar, de la filosofía desde la cual se pretende definirla; luego, de los métodos que se utilicen para ello; por último, de los objetivos que se persiguen. Pero el problema es más complejo. En efecto, no parece que las definiciones *a priori* puedan recoger la riqueza conceptual de la palabra en la época actual, porque no constituyen un elemento de precisión semántico adecuado ni funcional para comprender el significado de la religión. Como ha indicado Gavin Flood: “Religión, en esta línea de razonamiento, no antecede a los métodos de su investigación, más bien los métodos de investigación la definen y la explican” (Flood, 2006, p. 45). Aunque, se podría afirmar de manera amplia que ciertos tipos de prácticas relacionadas con una ética de la trascendencia pueden considerarse como propiamente religiosas; sin embargo, sus manifestaciones a través de la historia y de la cultura varía notablemente.⁸

Asimismo, al realizar estas prevenciones, se pretenden evitar las acusaciones de etnocentrismo, o de tratar de cristianizar otras formas de religión propias de culturas distintas.⁹ Esta situación no es privativa de la religión pues lo mismo ocurre con otro tipo de conceptos, tales como cultura, sociedad, clases sociales,

filosofía, modernidad, etc., cuyo alcance se ve limitado por las determinaciones filosóficas, históricas, epistemológicas, metodológicas, políticas y culturales.

2. El estudio del hecho religioso

Como se ha indicado, la investigación sobre el fenómeno religioso es un tema recurrente en varias disciplinas. ¿Qué distingue a la fenomenología de la religión de estas diversas aproximaciones? ¿Cuál es, entonces, su propia especificidad? Para responder a esta cuestión conviene delimitar la disciplina; es decir, indicar lo que no es para luego señalar su propia identidad conceptual. En el siguiente cuadro se puede apreciar el conjunto de aproximaciones al fenómeno religioso.

I. El estudio positivo de la religión

1. Nivel científico: Estudio analítico desde diferentes perspectivas regionales
 - a. Historia de las religiones
 - b. Sociología de la religión
 - c. Psicología de la religión
 - d. Ciencia política y religión
 - e. Antropología de la religión
 - f. Neurociencias y religión (neuroteología)
2. Nivel fenomenológico:
 - Estudio sintético global del fenómeno religioso
 - Fenomenología de la religión

II. Reflexión normativa sobre el hecho religioso

- A- Filosofía de la religión
- B- Teología

Fuente: Modificado de la propuesta realizada por Martín Velasco (1982, p. 77).

Como puede colegirse del cuadro anterior, existen varias maneras de acercarse a la fenomenología de la religión.¹⁰ La primera de ellas comprende las llamadas ciencias positivas por cuanto se atienen a los hechos religiosos investigados empíricamente. Son básicamente las ciencias

sociales, la psicología y las neurociencias. La segunda corresponde a la fenomenología de la religión; la tercera a la filosofía y, por último, a la teología.

En términos generales, se puede afirmar que la fenomenología de la religión se diferencia de las ciencias positivas de la religión porque posee una visión de conjunto, de síntesis, frente a las visiones sectoriales y analíticas de las otras disciplinas. Ciertamente es en parte una recapitulación de los resultados de las disciplinas anteriores que, sin embargo, no se limita a un simple resumen de los mismos. Más bien, pretende otorgarles un sentido particular. Martín Velasco lo precisa de la siguiente forma:

Como el resto de los saberes sobre la religión, la fenomenología se alimenta de los datos que acumula la historia de las religiones. Pero se distingue de ella por introducir una preocupación sistemática que tiende a ordenar sincrónicamente los datos de la historia, a clasificar sus manifestaciones y a destacar la estructura permanente que se dibuja por debajo de todas ellas. (Martín Velasco, 1976, p. XI)

El caso de la filosofía es diferente. Para el filósofo y fenomenólogo Juan de Sahagún Lucas la distinción que existe entre la fenomenología de la religión y la filosofía de la religión reside fundamentalmente en el hecho de que la fenomenología estudia los fenómenos religiosos tales como “tipos de fe y ritos correspondientes a estructuras observables, cuya significación última se indaga (...). Respetando la objetividad de los hechos y sin emitir ningún juicio de valor, el fenomenólogo de la religión trata de captar el sentido profundo (la esencia o razón formal) del hecho investigado...” (de Sahagún Lucas, 1999, p. 41).

Por otra parte, la filosofía de la religión asume un objetivo y un método distinto. Para este autor la filosofía de la religión “tiene por objeto la interpretación racional de los hechos descritos por la fenomenología. (...) Es la determinación filosófica de lo que es y ha de ser la religión. Opera con los medios cognoscitivos propios de la reflexión filosófica y plantea el problema de

su verdad objetiva. Es, por lo tanto, ponderación racional de la actitud religiosa según las leyes del entendimiento” (de Sahagún Lucas, 1999, p. 41). En resumen, la filosofía se distingue de la fenomenología porque ésta prescinde de juicios de valor y se propone describir con la mayor fidelidad el fenómeno religioso y su comprensión.

También la fenomenología se diferencia de la teología por varios elementos constitutivos esenciales. En general, se puede afirmar que la teología es una reflexión de segundo nivel sobre el hecho religioso realizada por los propios fieles sobre una religión determinada. Es una sistematización racional de las prácticas, creencias y rituales elaborada en fórmulas cúllicas y sistematizados en una doctrina de acuerdo como lo vive y lo cree la propia comunidad de creyentes. Surge de la fe como una necesidad de comprensión de la propia creencia. Generalmente es el resultado de un proceso de demandas externas exigidas por la sociedad dentro de la cual se inscribe una determinada religión. A diferencia del mito, la teología tiene un mayor grado de abstracción y sus conceptos son elaborados según la racionalidad conceptual. La culminación de este proceso es la formulación de los dogmas, verdadera expresión normativa con carácter obligatorio de la fe religiosa de la comunidad (Flood, 1999, pp. 18-28; Martín Velasco, 1982, pp. 157-158; van der Leeuw 1975, p. 657). De tal manera, que esta disciplina se diferencia de la teología tanto por la aproximación al hecho religioso (método), como por la consideración de su misma esencia: “Lo que la ciencia de la religión llama objeto de la religión es, para la religión misma, sujeto” (van der Leeuw, 1975, p. 13).

Como se puede apreciar, tampoco es fácil llegar a un acuerdo sobre la determinación precisa de la disciplina. En términos generales se puede aceptar la siguiente estipulación propuesta por Geo Widengren:

La fenomenología de la religión pretende clasificar los diversos aspectos de la religión, es decir, pretende describir la religión tal como aparece en sus cambiantes expresiones vitales. La fenomenología de la religión es, por lo tanto, la ciencia de las diversas formas de aparición de la religión. Por el

contrario, no es una ciencia de las diversas formas de vida existentes históricamente de las religiones. (Widengren, 1976, p. 1)

En resumen, la fenomenología de la religión comparte el interés por el objeto de las propias ciencias sociales, de la psicología, las neurociencias, la teología y la filosofía. Sin embargo, se distingue de las mismas tanto por su método como por su objeto.¹¹

3. Origen y desarrollo de la fenomenología de la religión

Para precisar el concepto y la naturaleza de la fenomenología de la religión conviene remontarse a sus orígenes. Se suele considerar el inicio de la disciplina la obra de Chantepie de la Saussaye, *Manual of the Science of Religion*, del año 1891. En ella señala el objetivo de lo que luego sería considerada como la nota característica de la fenomenología de la religión: “El objeto de la ciencia de la religión es la religión en su esencia y en sus manifestaciones” (Chantepie de la Saussaye, 1891, p. 7). El fundador en la fenomenología de la religión establece lo que sería una pauta epistemológica y metodológica de la disciplina continuada casi sin interrupción por los investigadores posteriores. En realidad, esta declaración no es tan simple como pudiera parecer a primera vista, pues se tendría que determinar tanto lo que se entiende por religión, así como también por la esencia y por sus manifestaciones e, incluso, estipular cuál sería el método apropiado para acceder a estos fenómenos.

Tampoco se puede considerar a esta disciplina de forma unitaria y monolítica. Como le ha ocurrido a otras ciencias, también la fenomenología de la religión ha tenido diferentes enfoques y corrientes internas. Para algunos autores la fenomenología de la religión se suele dividir en dos grandes enfoques, el clásico o descriptivo y el comprensivo. La mayoría de las obras escritas durante el siglo XIX y hasta los años sesenta del XX utilizaban el método comparativo para clasificar los fenómenos religiosos propios de las diversas religiones del pasado y del presente con base en categorías generales. Entre estos

autores se destacan el ya citado Chantepie de la Saussaye, también W. Schmidt, Mircea Eliade, Joachim Wach y Leo Widengren. En realidad, este enfoque se ha ocupado sobre todo de clasificar los fenómenos religiosos de una forma taxonómica. Desde esta óptica, la fenomenología de la religión se proponía establecer una clasificación comparativa de los fenómenos religiosos, entre ellos la representación de los seres religiosos, oraciones, sacrificios, sacramentos, espacio y tiempo sagrados, rituales, tipos de alimentos, comportamientos místicos, entre otros. De acuerdo con Waanderburg, “El ideal de lo que llamamos fenomenología clásica de la religión consistía en clasificar los datos religiosos según un sentido objetivo propio de la religión y de sus manifestaciones” (Waanderburg, 2001, p. 103; Martín Velasco, 1982, pp. 17-57).

Sin embargo, existe otra aproximación más compleja; es la conocida como fenomenología comprensiva de la religión. La misma “se basa en la percepción de una coherencia intraespecífica de los fenómenos religiosos y de las estructuras permanentes propias de determinados grupos de fenómenos religiosos en cuanto tales” (Waanderburg, 2001, p. 102). En esta vertiente, ya no se trata solamente de establecer taxonomías clasificatorias o de comparaciones. Más bien pretende encontrar una estructura de significados propios de la religión que determinen el valor del hecho religioso de acuerdo con la intencionalidad de los creyentes. De ahí que conviene recordar la precisión que realiza Waanderburg sobre este concepto: “dentro de la fenomenología comprensiva de la religión, la conexión de sentido, que une los fenómenos religiosos e intenta comprenderlos, se deriva al fin y al cabo de una noción religiosa considerada como intrínseca a toda religión” (Waanderburg, 2001, p. 102). Esta orientación constituye una crítica y una superación de la anterior. Fundamentalmente, es también una desaprobación del reduccionismo en el cual habían caído varios investigadores de la primera generación. Destacados cultivadores de esta nueva corriente son: Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, la Escuela de W. B. Kristensen, Bleeker, discípulo de Kristensen, entre otros. Por supuesto que ambas corrientes comparten profundamente los presupuestos de la filosofía

fenomenológica. Sin embargo, a diferencia de la primera orientación, más inspirada en Brentano y en Husserl, este último enfoque se relaciona con la hermenéutica de Schleiermacher, de Dilthey y de Heidegger (Cox, 2006, pp. 9-32).

Como es comprensible, cada uno de los investigadores y de las escuelas dentro de la fenomenología le otorga su sello particular. De tal manera que se puede considerar la investigación de Chantepie de la Saussaye como principalmente descriptiva, la de Söderblom con un énfasis en la tipología de las prácticas religiosas, a Joaquim Wach más interesado en la intencionalidad del sentido religioso de los actores (Wach, 1946, cap.1; Rodríguez Zamora, 1963, pp. 55-64). Por otra parte, van der Leeuw se ocupa más del sentido religioso y afirma la irreductible esencia de los datos religiosos ya que para este investigador dichos datos no se pueden explicar por razones sociales, psicológicas o científico-rationales debido a que tienen una identidad en sí mismos. Mircea Eliade, por su parte, continúa en mucho con el desarrollo de una taxonomía comprensiva. Para Eliade, el estudio del fenómeno religioso descansa, sobre todo, en la construcción de comparaciones significativas de los datos religiosos a través de las culturas. En cambio, Mensching y Otto se ocupan en la elaboración de la síntesis significativa desde lo sagrado. Para este último lo propiamente religioso se define como una condición propia e independiente, lo numinoso, que se describe como *mysterium tremendum et fascinosum*. Otros autores como Widengren se interesan sobre todo por la comprensión fenomenológica, Croato en el mito y lo simbólico, E. O. James más atraído por realizar una síntesis a partir de la historia de las religiones, Martín Velasco en la estructuración de la disciplina y su afirmación singular, entre otros (Sánchez Nogales, 2003, p. 34-39).

Más recientemente la fenomenología de la religión ha experimentado una importante transformación. Varios investigadores han propuesto una revisión tanto de los métodos como también una ampliación de los límites de la propia disciplina. En la actualidad el examen de sus propias estructuras hace que se oriente en una dirección más acorde con los métodos de investigación empleados por otras ciencias

y poniendo en cuestión los presupuestos epistemológicos anteriores.

En suma, se puede decir que la fenomenología de la religión es una disciplina de gran riqueza conceptual y de un fuerte dinamismo. Sin duda, su contribución al conocimiento del fenómeno religioso ha sido extraordinariamente importante. A partir del estudio comprensivo y sintético de los datos de los estudios religiosos, de la estructura integral de las concepciones e ideas religiosas, entre ellas, la idea de Dios, lo sagrado, los rituales, los mitos, la magia, el arte religioso, el sacrificio, el tiempo y el espacio sagrados, y lo que comúnmente se considera como la experiencia y lo simbólico de lo sagrado, la fenomenología de la religión ha permitido desentrañar muchos de los problemas de la religiosidad en la vida humana (Bleeker, 1963, p. 36; Sánchez Nogales, 2003, pp. 319-336; de Sahagún Lucas, 1999, pp. 44-48).

4. El método de la fenomenología de la religión

Para alcanzar su objetivo, la fenomenología de la religión utiliza varios elementos metodológicos derivados, como se ha señalado anteriormente, de la corriente filosófica fenomenológica. Ya se han mencionado varios, a continuación, conviene precisarlos. La fenomenología, como se señaló con anterioridad, fue iniciada por Hegel y desarrollada por Edmund Husserl como ciencia eidiética que establece varias pautas para el conocimiento. Una de ella trata de ver las cosas como son en sí mismas, es decir, de limitar las previsiones subjetivas del investigador. Hegel en su obra *Fenomenología del Espíritu* señalaba lo siguiente: "... no tenemos necesidad de aportar patrones de medida, ni de andar aplicando en la investigación nuestros pensamientos y ocurrencias; eliminados estos, conseguimos considerar la cosa tal como ella es en y para sí misma" (Hegel, 2010, p. 155). Posteriormente, este procedimiento será desarrollada por Husserl y llamado *epojé*, entendiéndose por ello el proceso cognoscitivo por medio del cual el investigador debe dejar de lado sus propias consideraciones,

prejuicios o valoraciones para comprender el objeto de estudio en sí mismo (Bleeker, 1963, pp. 1-15; Martín Velasco, 1982, pp. 57-75; Cox, 2006, pp. 20-21).

Con razón se puede afirmar que la fenomenología de la religión trata del hecho religiosos en sí mismo, en sus múltiples manifestaciones y en la experiencia de lo sagrado de los creyentes. En realidad, este método se pueden distinguir tres etapas. En la primera, considerada taxonómica, se acerca al hecho religioso tratando de hacer una descripción fiel y delimitada del mismo. Establece un orden y una especie de clasificación y demarcación. De esta forma distingue su propia naturaleza de otras manifestaciones culturales. En este primer momento se utiliza el método comparativo. En segundo lugar, se propone obtener un resumen elaborado de las diversas estructuras y símbolos y creencias del fenómeno religioso. Con ello se sistematizan los hechos para otorgarles un adecuado lugar dentro de conjunto de elementos recopilados. El tercer paso consiste propiamente en la interpretación del hecho religioso con el objeto de comprender su sentido, es decir, el significado. Se entiende que este tercer paso es la culminación del proceso y permite la construcción de una síntesis comprensiva de significados. Como afirma Martín Velasco, “Es característica permanente de las tres fases del método fenomenológico la atención al hecho religioso en su totalidad y la aceptación de su condición de hecho específico” (Martín Velasco, 1982, p. 78).

En realidad, el método es más elaborado ya que supone varios elementos epistemológicos. De acuerdo con van der Leeuw son los siguientes:

La fenomenología de la religión busca el fenómeno. Pero el fenómeno es lo que se muestra. Esto quiere decir tres cosas: 1) es algo; 2) este algo se muestra; 3) es fenómeno precisamente porque se muestra. Pero el mostrarse tiene relación tanto con aquello se muestra como con aquel a quien se muestra. Por ende, el fenómeno no es un objeto puro, tampoco es el objeto, la verdadera realidad cuya esencia queda oculta por la apariencia de las manifestaciones. (...) El fenómeno es un objeto relacionado con el sujeto y un

sujeto relacionado con el objeto. (Van der Leeuw, 1975, p. 642)

En consecuencia, se establece una interrelación cognoscitiva entre el sujeto que investiga con el fenómeno y, a la inversa, del propio fenómeno con el investigador. De forma que la acción de distanciamiento metodológico, la *epoché*, se presenta como un ideal regulativo y no como una realización plena. Regulativo porque permite ir progresivamente eliminando los elementos que interfieren en el proceso de investigación, y como un ideal, pues constituye una meta que impulsa un continuo desarrollo. Sin embargo, el fenómeno digno de estudio no es una construcción imaginativa del sujeto, ni siquiera demostrado o corroborado por el investigador porque posee su propia condición objetiva. Es decir, que toda su realidad, su esencia, se muestra al investigador. Por ello, además, de acuerdo con el mismo autor,

El fenómeno tiene, en relación con el “alguien” a quien se muestra, tres capas fenomenalidad: 1) su *absconditez* (relativa); 2) su *irse revelando progresivo*; 3) su *transparencia* (relativa). Estas tres etapas no son iguales, sino que está correlacionadas con las tres etapas de la vida: 1) vivencia; 2) comprensión; 3) testimonio. Las dos últimas actitudes forman, ejercidas científicamente, la actividad de la fenomenología. (Van der Leeuw, 1975, pp. 642-643)

Ciertamente, el fenómeno religioso adquiere una dimensión particular al ser objeto de estudio, pero a la vez, al ser un fenómeno que interpela al propio investigador, por decirlo así. El concepto de comprensión (*Verstehen*) es, entonces, fundamental en este proceso y se diferencia del de explicación (*Erklären*). Mientras que la explicación pretende construir un objeto de forme empírica, externo al sujeto y fundamentalmente basado en datos cuantitativos y mensurables, la comprensión más bien implica un asentimiento por parte del investigador, aunque distanciado valorativamente del objeto. Por ello el sentido judicativo del conocimiento y su naturaleza veritativa son inseparables de la comprensión. La comprensión, afirmada de modo kantiano

sobre los juicios de la experiencia (entendimiento), supone que el conocimiento es inherente a la interpretación y, además, la verdad depende de la comprensión. En cambio, la explicación es fundamentalmente un proceso heurístico. En el fondo, por supuesto, es una discusión sobre la validez y la justificación del conocimiento y de la objetividad.

5. El fenómeno y la experiencia religiosa

Conviene precisar varios aspectos presentados anteriormente sobre los fundamentos de la fenomenología de la religión considerada como ciencia. Es posible que tal y como surgió en Europa en el siglo XIX no hubiera sido posible sin la revolución filosófica realizada por Kant y, posteriormente, por el desarrollo de la filosofía hegeliana y la fenomenología propuesta por Husserl. En efecto, y sin entrar en detalles puntuales sobre la filosofía kantiana es importante anotar lo siguiente.

En primer término, conviene recordar que Kant realiza varias distinciones, una de ellas es la diferenciación entre el ser (noúmeno) y el aparecer (fenómeno) y la otra entre el fenómeno como tal y la falsa apariencia; es el aparecer considerado como fenómeno (*Erscheinung*), y la apariencia como ilusión (*Schein*). Aquí no existe ninguna connotación negativa, es más bien, la manera cómo las cosas se presentan a nuestra conciencia. Lo que el sujeto percibe son las fuentes de lo que existe. Por supuesto, no se trata de decir a la manera platónica que el árbol que se percibe es sólo una copia imperfecta de la idea de árbol (Kant 1985, B258-B262). Pero, a diferencia de la gnoseología kantiana, para la corriente fenomenológica, el fenómeno real que se percibe es la cosa misma. El aparecer es ya el objeto; un objeto del cual se trata de extraer su sentido. La manifestación, el fenómeno, es el objeto de estudio. Y este será uno de los presupuestos de la fenomenología de la religión: el fenómeno percibido, limpio de las influencias de la subjetividad, aparece como la cosa en sí, como la materia de investigación. Desde este principio se accede al

conocimiento de la experiencia religiosa a través de las culturas.

Para esta disciplina por experiencia debe entenderse la vida en su significado y en su unidad. No es únicamente lo que aparece como tal. Este sería el primer paso. Hay algo más. También la experiencia constituye una vivencia, una estructura existencial de un sujeto consciente dentro de la realidad (van de Leeuw, 1975, p. 643). Es un fenómeno con sentido, con un significado propio y común en los adherentes a esa religión y que el investigador trata de desentrañar.

Desde el punto de vista gnoseológico, la manifestación es el objeto de la fenomenología, pero este aparecer, el fenómeno, es ya un develamiento del ser, la apariencia de lo no develado, de lo que está oculto, es decir, el sentido del fenómeno. La evidencia es prolongación del objeto captado a través de la afinidad, identificación con la vivencia, sin que ello sea una aceptación pasiva o acrítica del fenómeno. En realidad, el aparecer es lo mismo que el ser. No es un objeto trascendental del conocimiento, sino un objeto en diálogo con el sujeto. Por lo tanto, se elimina una metafísica de la trascendentalidad para suponer una ontología de los entes particulares.

Por otra parte, la intencionalidad es un elemento tanto ontológicamente constitutivo como metodológicamente interpretativo. La naturaleza experiencial de la vivencia religiosa supone una estructura intencional, es decir, una direccionalidad tanto epistemológica como de sentido. La adecuación entre el sujeto y el objeto, —su correlacionalidad—, es una direccionalidad y, a la vez, una liberalidad cognitiva. Es decir, supone una adecuación o por lo menos, una sintonía entre el investigador y el objeto en proceso investigativo. La evidencia del aparecer, traducido en una vivencia, es el objetivo de toda la investigación. Esta dimensión intencional no se agota en lo metodológico pues, además, posee una dimensión psico-ética; ello hace que involucre tanto la totalidad del sujeto como su acción (Ferrer Arellano, 2013, pp. 148-155).

Pero, además, se presupone que este sentido de lo religioso no es propio únicamente de uno o varios grupos humanos sino, más bien, común a la humanidad. Por tal motivo, se puede hablar acertadamente de una experiencia

universal de la religión (Cox, 2006, pp. 35-63). Con ello se quiere indicar que existe un sentimiento universal acerca de lo sagrado, más precisamente, de lo numinoso, de lo tremendo y fascinante, según la famosa expresión de Rudolf Otto (Otto, 1980, pp. 14-67).

Por último, es importante señalar que la fenomenología de la religión hace suyo el supuesto de varios filósofos referente a que el ser humano es un ente de símbolos, es decir, que construye su existencia a través de un proceso de transignificación, en el cual el significado del objeto no es su referente en sí mismo. De acuerdo con ello, este desplazamiento ha permitido el surgimiento de la cultura y de las religiones. De modo que considera significados diversos en situaciones, objetos, personas, etc., en un proceso de polisemia, metáfora, alegoría y signo que se produce continuamente. Los mitos adquieren una gran relevancia como elementos aglutinadores y otorgantes de sentido en una comunidad: son metasímbolos. Los símbolos son fundantes de la experiencia humana (preherméuticos), y constituyen la base de la comprensión y pertenencia al mundo, tanto individual como socialmente en una determinada función social (Cassirer, 1979, Tomo I; Eliade, 2000b, pp. 156-633; Gusdorf, 1960, pp. 13-85; Duch, 1998, 25-43, pp. 456-502).

6. Lo sagrado y lo profano y otras formas de religiosidad

Los conceptos de sagrado y profano han sido utilizados profusamente durante las etapas más tempranas de la fenomenología de la religión hasta conformar una categoría significativa en la investigación. E, incluso se llegó a establecer una dicotomía, en ocasiones una oposición, entre ellos. No hay duda que estas categorías permiten determinar la condición religiosa de elementos tales como tiempo, espacio, objetos, rituales, creencias, ceremonias, personajes, objeto de culto, etc. Sin embargo, en la actualidad, la investigación ha demostrado que las fronteras entre lo sagrado y lo profano no son tan claras y no cabe una distinción taxativa entre una dimensión secularizada y la otra trascendente y, en

consecuencia, los investigadores son mucho más cuidadosos con el empleo de estas categorías.¹²

En realidad, el supuesto esencial es la distinción de un tiempo y un espacio, de objetos, personas, prácticas, entre otras, consideradas con una condición específica que exige respeto, culto, veneración o adoración. Esta condición hace que no todo el tiempo ni todo el espacio sean lo mismo. El tiempo se distingue: *in illo tempore, había una vez, en el principio, cuando aún no existía nada, etc.*; todas son fórmulas rituales que delimitan el tiempo sagrado. También el espacio sagrado posee sus propias determinaciones: *este es un lugar sagrado, quítate las sandalias, cuando entres al templo descúbrete la cabeza, guarda silencio*. Visto de esta forma, lo sagrado, al igual que lo mágico y lo mítico pertenecen a una dimensión separada de la profana, de la vida cotidiana. Sin embargo, para los místicos y creyentes de varias religiones lo sagrado abarca la dimensión de la existencia. De ahí las expresiones como las siguientes, *el universo es sagrado, todo hombre es santo, Dios está en los cacharros de la cocina, quien no encuentra a Dios en su casa no lo encontrará en ninguna parte*, etc. (Eliade, 1983, pp. 18-24, pp. 169-181; Otto, 1980, pp. 11-29).

Numerosos estudios han permitido establecer una referencia común a ciertas prácticas recurrentes a lo largo de la historia. Lugares de culto y de celebración, rituales que se llevan a cabo de forma periódica, instrumentos para las prácticas sacrificiales, vestimentas e, incluso, funcionarios que actúan como mediadores, entre ellos los hechiceros, sacerdotes, profetas, y magos. Esto no significa, en modo alguno, la reducción de las diversas religiones a un común mínimo semejante. Más bien, la diferenciación original de cada una de las prácticas religiosas adquiere un singular papel en la elaboración del significado religioso. Sin embargo, desde el punto de vista de las investigaciones actuales, las categorías de sagrado y profano lejos de servir como elementos distintivos han demostrado ser insuficientes.

Por otra parte, se puede constatar que la actitud religiosa se expresa en áreas aparentemente no religiosas tales como la política o el deporte en las cuales adquiere una dimensión particular

con un sentido cuasi trascendente y con una clara experiencia de definición última de la vida y de suma coherencia social. En otras palabras, el sujeto inmerso en una cosmovisión del entorno, adquiere un sentido de la existencia omniabarcante y místico y, en consecuencia, un sentido de pertenencia. ¿Qué es lo que hace que un hecho cotidiano se convierta en cuasi religioso, como el fútbol, la política u otro tipo de comportamiento colectivo? O, de acuerdo con Simmel, ¿cuáles serían las notas distintas de las *religioses*?

De tal modo que pueden existir prácticas religiosas al margen de las religiones institucionales, no únicamente como desviaciones de la ortodoxia (herejías, cismas), o de otra sensibilidad mística (Nueva era, ocultismo, etc.), sino, más bien, como formas que complican el panorama y hacen mucho más endeble la distinción entre lo sagrado y lo profano. Cabe, además, realizar una importante distinción entre las religiones históricas y organizadas institucionalmente y lo religioso, propio del ser humano. De tal forma que Lluís Duch ha llamado la atención acerca de lo que considera “*el nuevo sujeto religioso*”, que no responde a las mismas tipologías clásicas. Al respecto ha señalado acertadamente,

Creemos que no resulta tan evidente que, en la modernidad, *definitivamente*, se haya producido la total separación de lo religioso y de lo político porque, según nuestra opinión se trata de una separación que en la *práctica* es antropológicamente imposible, aunque *teóricamente* sea fácil e incluso razonable. (Duch, 2012, p. 88; Duch, 2012, pp. 209-212)

Desde este punto de vista, se ha llegado a hablar de una religión civil, que subraya los rituales de las instituciones políticas, la dinámica de las actividades de masas, los cultos establecidos por el mercado y el consumismo, la identidad nacional y regional, de grupos sociales, entre otras. En muchos casos lo sagrado se desplaza hacia la nación, la patria, el grupo social, etc., con emotivas actividades rituales, e incluso litúrgicas, y con referentes hacia la justicia y la solidaridad. Esto le otorga un sentido vital y cuasi trascendente. También se ha considerado la

existencia de una religión profana marcada por las prácticas rituales del deporte y sus complejas manifestaciones tanto nacionales como internacionales, del culto al cuerpo, a su cuidado y a la naturalización propia de una filosofía de signo hedonista, la fuerte marca de la música como aglutinadora de masas, particularmente juveniles, el culto a la tierra, y muchas más. Ambas categorías, la religión civil y la religión profana, aún cuando puedan ser criticadas metodológicamente, sin duda expresan una situación que no se inscribe dentro de las hipótesis clásicas de lo sagrado y lo profano (Samuel, 1989, pp. 11-16; Mardones, 1989, pp. 73-112; Luhmann, 1994, pp. 149-150; Luhmann, 2000, pp. 250-277; Hinkelammert, 1991, pp. 121-172; Horkheimer-Adorno, 2008, pp. 165-212, pp. 277-285; Habermas, 2004, pp. 67-90; Duch, 2012, pp. 150-159, pp. 222-228).

Como es comprensible, la consecuencia de estos problemas y otros más, ha provocado una crisis en la fenomenología de la religión tradicional que enfrenta ahora nuevos desafíos. ¿Cuáles nuevos caminos se perfilan en el horizonte de la disciplina?

Críticas y nuevas orientaciones

Ciertamente, la fenomenología de la religión, de acuerdo con Lluís Duch, “se encuentra en un callejón sin salida” (Duch, 1995, p. 30). La visión clásica de la disciplina debería recorrer otros caminos, no solamente con nuevos enfoques metodológicos, sino, más bien, con inéditos marcos de referencia conceptual que permitan comprender la complejidad de lo religioso dentro de los nuevos paradigmas gnoseológicos contemporáneos. ¿Cuáles son los problemas que tiene la fenomenología de la religión en la actualidad? Se pueden resumir en dos grandes grupos, a saber, los problemas metodológicos y proyectivos, y los de constitución de la disciplina en sí misma.

Los primeros recogen las siguientes críticas: la imprecisión del concepto de *epojé*, y unido a éste, se le acusa de un fuerte subjetivismo. Además, se han formulado reparos importantes a la metodología utilizada sobre el comparatismo, a la concepción del historicismo subyacente

en varias de las investigaciones, así como un fuerte evolucionismo en algunos de los estudios realizados; y, además, un marcado teologismo y eurocentrismo; por otra parte, varios críticos han señalado que existe una inadecuada extensión del concepto de religión cristiana aplicado a otras formas religiosas de cultura distintas. Esto hace que los resultados de esta disciplina se vuelvan imprecisos y de dudoso valor epistemológico.

Otra reprobación se dirige hacia las consecuencias proyectivas, particularmente a la incapacidad de la disciplina de dar cuenta de situaciones futuras. Es decir, a la imposibilidad de proponer sus resultados en situaciones diversas. Esta última observación, que podría ser considerada como inválida si se recuerdan los objetivos y los métodos de la disciplina, no deja de tener cierto sentido ya que limita el valor de los resultados. De tal forma, que la fenomenología de la religión, que ha sido invaluable para la comprensión del fenómeno religioso tanto diacrónica como sincrónicamente, ahora debe confrontar no sólo las críticas metodológicas, sino también, la propia conformación de la disciplina, sus fundamentos y sus estructuras conceptuales.

A continuación, se expondrán varias propuestas de solución. Lluís Duch, por ejemplo, ha presentado su teoría con el nombre de sociofenomenología. Las críticas se inician desde las categorías de las instituciones religiosas y para ello recurre a varios elementos teóricos; en particular a las teorías de la institucionalización elaboradas por Luhmann y Habermas. Con este enfoque pretende superar varios problemas fundamentales de la fenomenología. Al respecto afirma:

Estamos plenamente de acuerdo con Charles H. Long cuando afirma que uno de los problemas que presenta el actual estudio de los fenómenos religiosos se origina a partir de la tensión entre las descripciones y las interpretaciones de la religión que llevan a cabo los fenomenólogos y los morfólogos, por una parte y por la otra, las descripciones de los aspectos dinámicos, históricos y prácticos de la actividad religiosa del ser humano que hacen los sociólogos, los etnólogos y los antropólogos. (Duch, 2012, p. 314)

Se propone diseñar un “método para una aproximación universalista a la religión” (Duch, 1995, pp. 375-391). Sin embargo, su propuesta es mucho más amplia y rigurosa tanto en términos epistemológicos como metodológicos. Duch desarrolla un método complejo para la investigación de los fenómenos religiosos del cual destacaremos únicamente las siguientes notas: *aspectual*, porque abarca la experiencia humana como *homo religiosus*; *polimetódica*, ya que la religión es un tema complejo que implica varias aproximaciones; *sin fronteras precisas*, debido a que las diferentes culturas, generaciones e individuos desarrollan su religiosidad de forma particular para que consiga evitar tanto el reduccionismo como el marginalismo; *interesada*, es decir, buscando la convergencia pero sin eliminar las diferencias y la originalidad de cada una (Duch, 2012, pp. 314-321).

Por otra parte, también el filósofo y científico social Niklas Luhmann realiza un ataque a la fenomenología de la religión, a su método y a sus alcances. De acuerdo con este autor, la fenomenología de la religión ha caído en un subjetivismo apriorista extremo que, en lugar de esclarecer la comprensión del fenómeno religioso, lo ensombrece con una exposición cuasi imaginativa. Propone, por lo tanto, una reconsideración del método y de su objetivo y la inclusión de nuevas categorías, –sistema, comunicación, autopsias, etc.– para superar varios de los problemas de la fenomenología clásica (Luhmann, 2007, pp. 14-21; 217-239; Luhmann, 2002, pp. 7-52).

Otra propuesta novedosa la presenta Gavin Flood en su obra *Beyond Phenomenology* (2006). Este autor propone una lectura desde el contexto histórico de la modernidad y la posmodernidad dentro de las cuales estudia las prevenciones relativas a la verdad y al conocimiento. Con esta base argumenta la necesidad de contar con una metateoría que permita ampliar los estudios sobre la religión dentro de las disciplinas humanísticas. De esta sugerente obra conviene retener dos elementos relevantes, por un lado, los aspectos metodológicos y, por otra, la relación de la ética con la práctica. Desde la metodología, el autor propone una reconstrucción del método de investigación asumiendo varios elementos de las disciplinas científicas, sin que por ello se pierda

el carácter humanista de la investigación. Es decir, sin que sea avasallado por un empirismo y cuantitativismo que desplace la indagación por el sentido de lo religioso. Y, desde la ética, convendría revisar las implicaciones de la investigación desde y hacia una praxis de la religión dentro del contexto social.

En realidad, es una propuesta fundamentalmente metodológica que revisa con detalle los procedimientos y técnicas heurísticas usuales de la disciplina (Flood, 2006, pp. 91-116). Asume significativamente la función crítica del lenguaje y de la narratividad, inspirado en autores como Apel, Ricoeur, Habermas o H. White. También recoge los estudios culturales y, en particular las críticas al eurocentrismo y colonialismo formuladas a varias investigaciones fenomenológicas. El lenguaje y la narrativa aparecen, en consecuencia, como campos privilegiados para la investigación del fenómeno religioso. Criticando el supuesto ahistoricismo de enfoques como los de Eliade o Jung, recobra la función de la historia, pero considerada como una construcción textual. También analiza la posición del investigador para eliminar el exacerbado sesgo subjetivista. Texto, lenguaje y verdad, unidos a una ética del discurso serían varios de los fundamentos de la reconstrucción de esta disciplina (Flood, 2006, pp. 169-193).

Otro importante camino recoge las propuestas de Hans Blumenberg. Para este filósofo e investigador de la cultura lo característico del ser humano se construye a través de la metáfora, y, en consecuencia, sistematiza sus estudios en una metaforología. Lo precisa de la siguiente forma:

Indudablemente, la tarea de una paradigmática metaforológica es sólo la de un trabajo preparatorio de <esa investigación más profunda> todavía pendiente. Se propone delimitar campos en los que se pueden conjeturar metáforas absolutas, y poner a prueba criterios para su fijación. Que se dé a estas metáforas el nombre de absolutas sólo significa que muestran su resistencia a la pretensión terminológica, que no se pueden resolver en conceptualizada, no que una metáfora no pueda ser sustituida o reemplazada por otra, o bien, corregida por otra más precisa. (Blumenberg, 2018, p. 37)

De acuerdo con este autor, la historia de las religiones abunda en metáforas. De tal forma que el proceso de su conocimiento es esencialmente un proceso del conocimiento de las sociedades, incluidas la religión en sí mismas y en su desempeño en la cultura como construcción metafórica.

De esta forma, considera que la metáfora posee un valor explicativo propio y no es simplemente un adorno del lenguaje porque expresan un tipo de conocimiento no reducible a ningún otro paradigma epistemológico.¹³ Por ejemplo, al analizar la metáfora del mundo como un libro, afirma que la misma deriva del cambio teológico operado en occidente por la aparición bíblica de la idea de la creación de la nada (Blumenberg, 2000, pp. 341-376).

Por último, se deben considerar las propuestas realizadas desde las investigaciones llevadas a cabo por las neurociencias y por la psicología de la religión. Numerosas investigaciones sobre las funciones cerebrales realizadas con el uso de tecnologías avanzadas a individuos y grupos de meditadores de varias religiones, han ofrecido un reto para la comprensión de las categorías cognitivas ligadas a las creencias, la concepción sagrada del mundo, la idea de lo divino, la experiencia religiosa, entre otros temas (Barrett, 2011, pp. 40-112). También las investigaciones controladas se ha desarrollado no sólo con meditadores religiosos, sino, además, con drogas entiógenicas y otras formas de estimulación cerebral. Los resultados arrojados por estas investigaciones han planteado importantes cuestiones de índole moral y ética (Jeeves; Warren, 2009, pp. 117-136).

Dentro de esta misma línea Alper ha propuesto la ciencia de la bioteología. Este autor ha revisado la función de la oración, los orígenes de la experiencia espiritual, las experiencias cercanas a la muerte, entre otros temas. Afirma la existencia de una “programación” evolutiva en el cerebro humano que predispone a la espiritualidad y a la idea Dios. El hombre es el único animal programado de esta forma y el único, a su vez, que tiene conciencia de su finitud, afirma este investigador (Alpert, 2008, Libro 2). La discusión sobre los temas derivados de estas investigaciones está abierta. Sin

embargo, es de interés para la fenomenología de la religión considerar la dimensión neurológica de la experiencia religiosa y de las diversas prácticas ligadas a ella y las consecuencias para el significado de lo religioso. Por supuesto que esto implica una reconsideración de los métodos tradicionales de investigación fenomenológica, de sus objetivos y de sus consecuencias (Barrett, 2011, pp. 146-150).

Unida a estas investigaciones, pero con objetivos y métodos diferentes, se encuentran las investigaciones desarrolladas por la psicología de la religión. Como es comprensible, este es un ámbito de naturaleza más aplicativa, pues se propone aprovechar los resultados de las investigaciones en el tratamiento de trastornos y enfermedades afectivas, y cognitivas. En este campo, diversas escuelas terapéuticas han desarrollado paradigmas que permiten estudiar temas de tanta importancia como los relacionados con el desarrollo de la religiosidad en los niños, la relación existente entre la emoción y la religión, la espiritualidad en el papel de la personalidad, el constructo de las creencias religiosas, la lucha espiritual interna y social, la función del pecado, el perdón y la culpa, la censura, la moralidad, el sufrimiento, el duelo, la vocación, la calidad y el sentido de la vida, entre otros (Koenig, 1998, pp. 22-51; 65-75). Es de interés para esta rama de la psicología la aplicación clínica de métodos para integrar las creencias religiosas dentro de un proceso terapéutico (Paloutzian; Park, 2005, pp. 3-79). Lo sagrado y la búsqueda del significado de la vida, así como el sentido de la espiritualidad en el desarrollo de una personalidad sana, está relacionado con la comprensión de los fenómenos religiosos y su función en la psicoterapia y el afrontamiento (*coping*) de los pacientes. En este campo se han destacado los trabajos de Kenneth Pargament y de su escuela (Pargament, 1997, pp. 1-33). Asimismo, la religión, la espiritualidad y la psicoterapia han desarrollado importantes contribuciones al conocimiento de la religión en general y de la experiencia religiosa en particular que de ningún modo puede ser ignorado por la fenomenología de la religión (Nelson, 2009, pp. 103-142; Wulff, 1995, pp. 183; 199).

Reflexiones finales

Se puede afirmar que la fenomenología de la religión ha desempeñado y aún continúa desempeñando una importante función en el proceso multidisciplinario para el conocimiento del fenómeno religioso. Un papel invaluable, pero limitado. Ha permitido superar los enfoques reduccionistas, científicistas y positivistas al proponer un método que interroga sobre el significado del fenómeno. Este es un avance epistemológico sobre las teorías empiricistas. Más bien, la fenomenología de la religión recupera la dimensión intersubjetiva, valorativa y esencial del objeto de estudio, la religión, en sus funciones diacrónica, sincrónica y sintética y, asimismo, en su interrelación con el sujeto. No sólo permite describir los fenómenos religiosos –lo que aparece– sino más bien, trata de encontrarles un sentido. De esta forma se puede afirmar que constituye una radicalización del análisis que parte del supuesto que el fenómeno ya es el camino que conduce a la esencia. Como ciencia de síntesis ha arrojado luz sobre la experiencia religiosa de la humanidad, su significado y su importancia en el desenvolvimiento humano como especie.

Sin embargo, en la actualidad la fenomenología de la religión se encuentra en una encrucijada que la obliga a establecer un diálogo radical con otras disciplinas. Debe recordarse que este encuentro no ha estado ausente a lo largo de su historia. En efecto, desde sus inicios esta disciplina ha entablado un intercambio fecundo con otras ciencias. Sin embargo, los importantes avances actuales y las nuevas formas de religiosidad hace que se exploren nuevos caminos de investigación, pues por una parte necesita incorporar las nuevas orientaciones de las teorías poscoloniales, de género, los estudios culturales, las investigaciones de las ciencias sociales y las neurociencias, entre otros; y, por otra, debe esforzarse por mantener su especificidad científica y su originalidad metodológica (Flood 2006, pp. 221-238; Cox 2006, pp. 209-243).

De manera que requiere una autorreflexión tanto de forma horizontal como vertical de las estructuras epistemológicas que sustentan su

teoría y sus métodos. Por eso habría que revisar de nuevo varios conceptos fundantes, entre ellos, significado, comprensión, explicación, experiencia, fenómeno, sagrado y profano, epoché, lo numinoso, entre otros. No se trata solamente de hacer una síntesis de los resultados de las diversas disciplinas regionales –historia, sociología, neurociencias, psicología, etc.–, sino, más bien, de conformar una disciplina rigurosa que dé cuenta de la singularidad del fenómeno religioso y de las características que la distinguen de otras formas culturales integrando los desarrollos contemporáneos (Meslin, 1978, pp. 255-262). Los resultados ofrecidos por las ciencias han sido de excepcional importancia para obtener una mejor comprensión del fenómeno religioso, su origen, su naturaleza y la esencia del ser humano. Y en este proceso, la fenomenología de la religión, sin duda, ha desempeñado un papel de excepcional importancia.¹⁴

Notas

1. El presente artículo es una versión revisada y ampliada de la conferencia impartida en octubre del año 2019 en el marco de la Cátedra de Estudios de Religiones (CER) de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Es grato reconocer el trabajo incesante del Director de este Programa, Dr. Luis Diego Cascante y también del Dr. Juan Diego Moya a quienes agradezco la invitación para participar en este importante programa académico. Esta versión recoge las observaciones realizadas en aquella ocasión, así como la precisión de varios conceptos y la actualización de la bibliografía. Las opiniones contenidas en este artículo son responsabilidad del autor.
2. Sobre el tema del *homo religiosus* se han realizado ingentes investigaciones y numerosas discusiones. No es objeto de este trabajo detenerse en este tema. El lector interesado puede consultar la voluminosa obra coordinada por Julian Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado*. Una presentación muy sintética en el artículo inicial de Ries, *El hombre religioso y lo sagrado a la luz del nuevo espíritu antropológico* (Ries, 1995, 25-54). También en: Duch, 2012, pp. 41-58; Meslin, 1978, pp. 11-21).
3. La fenomenología de la religión como ciencia empírica se diferencia de la fenomenología de la religión como aproximación filosófica. Son dos disciplinas que, aunque poseen el mismo nombre, sus objetivos y métodos son diferentes. Sus elementos constitutivos, tanto ontológica como metodológicamente, las diferencian entre sí. Por lo tanto, en este trabajo se estudiará la fenomenología de la religión como disciplina científica y no como filosofía.
4. Sobre los profusos resultados de la fenomenología de la religión se pueden leer con provecho, a manera de introducción general, las siguientes obras: G. Windegren (1976). *Fenomenología de la religión*. Madrid, Cristiandad. También de Bleker, C. Jouco; G. Windegren. (Dir.) (1973). *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad. Guerra, Manuel. (1980). *Historia de las religiones*. Pamplona, Eunsa; M. Eliade, (1978-1983). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. (4 Vols.) Madrid: Ediciones Cristiandad; Herder. Eliade, M. (2000b). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cristiandad. Van der Leeuw, G. (1975). *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
5. Para una visión de conjunto de los escritos marxistas sobre la religión pueden verse las siguientes obras: K. Marx-F. Engels. *Sobre la religión*. Salamanca, Sígueme, 1974. También, K. Marx- F. Engels. *Sur la Religion*. Paris, Éditions sociales, 1972. Y sobre diversas corrientes marxistas: A. Bebel, y otros. *Sobre la religión*. Salamanca, Sígueme, 1975. Una interesante lectura de Marx que revaloriza al sujeto como trabajador desde una praxis constructiva en la cual la espiritualidad forma parte del quehacer cotidiano es la de Michel Henry (Henry, 1976). Muchos ejemplos se pueden aducir sobre la función liberadora de la religión. Uno solo: la lucha por la justicia social y los derechos humanos en América latina, particularmente la llamada Teología de la liberación con sus denuncias y sus mártires.
6. De esta forma, santo Tomás de Aquino retoma las definiciones etimológicas para construir su propia definición teológica: “Ahora bien: sea que la religión se llame así por la repetida lectura, por la reelección de lo que por negligencia hemos perdido o por la religación, lo cierto es que propiamente importa orden a Dios. Pues a Él es a quien principalmente debemos ligarnos como a principio indeficiente, a El debe tender

- sin cesar nuestra elección como a fin último, perdido por negligencia al pecar, y El es también a quien nosotros debemos recuperar creyendo y atestiguando nuestra fe” (*Suma de Teología*, 1994, 2,2,81,1).
7. Como es sabido, Hegel comienza por establecer un concepto de religión a partir de la representación de la religión. Es decir que en un primer momento considera el aspecto objetivo de la religión. Posteriormente, elabora el concepto especulativo de la religión para llegar, en un tercer momento, a la necesidad de la prueba de la religión. Luego, con este fundamento, puede establecer los tres niveles de la religión: el concepto de religión, la religión determinada, la religión absoluta (Hegel, 1984, pp. 89-341).
 8. Otro planetamiento relevante –mucho más substancial–, ha sido la reconsideración del concepto de lo religioso, particularmente en Occidente. Varios pensadores han expresado interés en revisar el propio concepto y la función de la religión en la cultura y criticar radicalmente las formas religiosas y sus estructuras tradicionales. La propuesta de nuevos caminos teóricos con implicaciones prácticas no deja de ser un tema relevante para la propia constitución de esta disciplina (Robles, 2001, pp. 56-85; Corbí, 1996, pp. 137-182).
 9. El libro de D. L. Pals, *Ocho teorías sobre la religión* (2013), presenta una visión crítica y de conjunto sobre varias de las principales teorías sobre la religión.
 10. Conviene anotar que la descripción anterior propuesta por Martín Velasco no siempre es seguida por otros investigadores (Bleeker, 1963, 1-15; Sánchez Nogales, 2003, 323-333). Aunque en las mismas ciencias sociales hay diferencias aproximativas, por ejemplo, entre el método histórico o el psicológico, mencionados con anterioridad. Sin embargo, comparten varios elementos comunes tanto sobre la construcción del objeto investigativo como sobre los principios epistemológicos y metodológicos empleados presuponiendo una ontología realista.
 11. De acuerdo con Brandon: “La fenomenología de la religión se diferencia de la teología (que da por supuesta la existencia de Dios) y de la historia de las religiones (*Religionsgeschichte*) en que no se ocupa de la validez o del origen de la religión, sino del significado existencia de sus creencias y prácticas como expresiones del pensamiento y de la actividad del hombre. Su objetivo se ha definido como “el estudio de la acción del hombre en relación con Dios, no de la acción de Dios”. Se trata fundamentalmente de una ciencia humana, no teológica; es inevitable que se ocupe de los datos históricos de la religión, pero no trata de estudiar la religión en su desarrollo histórico” (Brandon, 1975, pp. 644-645).
 12. Asimismo, la religión, su experiencia y su sentido, se inscriben dentro de una colectividad y dentro de una historia. Para Régis Boyer, la experiencia de lo sagrado se encierra en la acción humana dentro la sociedad desde la cual se produce un intercambio interno con el sujeto que la experimenta. Esta experiencia se enfrenta al misterio del origen de la vida y de su fin, el silencio de la muerte; una sacralidad que se vive como simbolización de la existencia (Boyer, 1995, pp. 55-74; Duch, 2012, pp. 11-12).
 13. Por supuesto, con ello no se pretende disminuir el valor de otras formas de conocimiento, tales como la ciencia, la matemática o la lógica. Pero, en este caso se sujetan a la narrativa metafórica del conocimiento humano. En esta lucha del espíritu apolíneo con el dionisiaco, la representación cataléptica adquiere una función determinante. Está claro que Blumenberg se ubica del lado de los autores que han vuelto a considerar la importancia de los mitos como parte de la cultura y su situación epistemológica irremplazable por la ciencia. Como es evidente, la propuesta de ese filósofo alemán se separa del empirismo y del racionalismo cartesiano y se acerca a la fenomenología e la cual toma varios elementos constitutivos. Coincide con la fenomenología la afirmar que los límites del conocimiento no son claros ni distintos, sino más bien abarcadores y difusos (Blumenberg, 2018, pp. 33-35). Es muy importante considerar que las metáforas absolutas resguardan la subjetividad (Blumenberg, 2018, p. 54). “De ahí que también las metáforas absolutas tengan *historia*” (Blumenberg, 2018, p. 37).
 14. Se puede resumir lo presentado en este trabajo de la siguiente forma: 1- En toda las culturas y civilizaciones, incluidas las del presente, ha habido y hay religiones. 2- Una gran mayoría de los seres humanos del pasado y del presente han profesado o profesan alguna religión. 3- La religión no es un asunto marginal, sino que desempeña una importante función en todas las sociedades. 4- Se puede hablar de un *homo religiosus*, es decir, una naturaleza esencial religiosa del hombre y de la mujer. 5- Tradicionalmente se ha considerado que la religión establece varios ámbitos de la

realidad: lo profano, lo sagrado y lo divino; o, por lo menos, una distinción de la realidad desde una experiencia de diferenciación significativa; de tal modo que el tiempo, el espacio, personas, objetos, rituales etc., conforman un conglomerado considerado como numinoso, santo, y, en consecuencia, separado de lo profano. 6- Sin embargo, las categorías de sagrado y profano han sido puestas en cuestión, pues se han utilizado tipos que amplían el concepto de lo religioso, como religión civil y religión profana. 7- El ser humano es un ser de símbolos, es decir, considera significados diversos en situaciones, objetos, personas, etc. en un proceso de polisemia, metáfora, alegoría y signo. (transignificación). 8- Los símbolos son fundantes de la experiencia humana (pre-herméneuticos) son la base de la comprensión y pertenencia al mundo, tanto individual como socialmente (función social). 9- La fenomenología de la religión supone el conocimiento de los resultados de la investigación de varias ciencias empíricas, tales como la historia, la antropología, la psicología, la sociología, la ciencia política, entre otras; así como también de la filosofía y la teología. 10- La fenomenología de la religión utiliza un método fundado en la fenomenología filosófica (Hegel, Husserl, Heidegger, etc.) que supone los principios de intencionalidad, reducción eidética, epoché, el sentido de la expresión de la experiencia y su naturaleza. 11- También utiliza las siguientes técnicas metodológicas: la descripción, la comparación, la síntesis, el análisis del entorno histórico y cultural, como instrumentos de estudio, etc. 12- En la historia de la disciplina se encuentran dos grandes orientaciones; la primera es considerada clásica o descriptiva, la segunda más bien interpretativa. 13- Los resultados de esta ciencia ha sido de gran utilidad para la filosofía y la teología. 14- La fenomenología de la religión se encuentra en actualidad en una encrucijada y debe replantear sus objetivos, su naturaleza y sus métodos. 15- Ha recibido críticas por el uso de la *epoché*, la subjetividad, el historicismo, el etnocentrismo, la falta de proyectividad, entre otros. 16- Varias propuestas se ha realizado desde diversas orientaciones, entre ellas la sociofenomenología de Duch, la sistémica de Luhmann, la propuesta cultural-humanista de Flood, la de la metaforología de Blumenberg, las contribuciones de las neurociencias, particularmente de la neuroteología, bioteología y de la psicología de la religión.

Nota

1. La siguiente bibliografía no pretende ser exhaustiva ya que las publicaciones sobre estos temas son prácticamente inabarcables Sin embargo, tiene el propósito de ofrecerle al lector interesado varias obras de investigación ya sean clásicas o contemporáneas, así como fuentes en línea para el conocimiento de la disciplina.

Fuentes bibliográficas

I- Obras de consulta

- Bleker, C. J.; & G. Windegren. (Dir.) (1973). *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones*. Ediciones Cristiandad.
- Brandon, S. G. F. (1975). *Diccionario de religiones comparadas*. Ediciones Cristiandad.
- Camphausen, R. (2001). *Diccionario de sexualidad sagrada* (José J. de Olañeta, ed.).
- Canto-Sperber, Monique. (1996). *Dictionnaire d'éthique et de philosophies moral*. Presses universitaires de France.
- Chevallier, J.; & Alain Gheerbrant (Eds.). (1999). *Diccionario de símbolos*. Editorial Herder.
- Cirlot, J. E. (2006). *Diccionario de símbolos*. Ediciones Siruela.
- Cotterell, A.; & Rachel Storm. (2017). *The Illustrated Encyclopedia of World Mythology*. Hermes House.
- Delumeau, J. (Dir.) (1997). *El hecho religioso. Una enciclopedia de las religiones hoy*. Siglo XXI Editores.
- Eliade, M (Ed.). (1987). *The Encyclopedia of Religion* (16 vols.). MacMillan Publishing Company/ Collier Macmillan Publishers.
- Eliade, M. (1978-1983). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (4 Vols.). Ediciones Cristiandad; Herder.
- Eliade, M.; & Ioan, C. (1992). *Diccionario de las religiones*. Ediciones Paidós Ibérica S. A.
- Guerra, M. (2001). *Diccionario enciclopédico de las sectas*. BAC.
- Guerra, M. (1980). *Historia de las religiones* (Tres Vols.) Eunsá.
- Jones, L. (Ed.). (2005). *Encyclopedia of religions*. Thomson Gale.
- König, F. (Ed.) (1968-1970). *Cristo y las religiones de la tierra. Manual de historia de las religiones* (3 vols.). BAC.

- Mather, G. A.; & Larry, A. N. (2001). *Diccionario de creencias, religiones, sectas y ocultismo*. Editorial Clie.
- Pikaza, X.; & Abdelmumin, A. (2009). *Diccionario de las tres religiones, judaísmo, cristianismo, islam*. Verbo Divino.
- Pouppard, P. (Dir.). (1997). *Diccionario de las religiones*. Herder.
- Puech, H. C. (Dir.) (1977). *Historia de las religiones*. Siglo XXI Editores.
- Ronnenberg, A. (Ed.). (2010). *The Book of Symbols*. Taschen.
- Royston Pike, E. (1978). *Diccionario de religiones*. Fondo de cultura económica.
- Shepard Leslie, A. (Ed.). (1980). *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology*. Avon.
- Bleeker, C. J. (1963d). En Brill, J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*.
- Bloch, E. (2007). *El Principio Esperanza*. Trotta.
- Blumenberg, H. 2004. *El mito y el concepto de realidad*. Herder.
- Blumenberg, H. 2000. *La legibilidad del mundo*. Paidós Ibérica.
- Blumenberg, H. 2016. *Literatura, estética y nihilismo*. Trotta.
- Blumenberg, H. 2018. *Paradigmas para una metaforología*. Trotta.
- Blumenberg, H. 2004. *Salidas de la caverna*. A. Machado Libros, S. A.
- Bornemark, J.; & Ruin, H. (Eds.). (2010). *Phenomenology of Religion: New Frontiers*. Södertörn University.
- Boyer, R. (1995). La experiencia de lo sagrado. En Ries, J (Coord.). *Tratado de antropología de lo sagrado* (vol. 1). Trotta.
- Brunner, A. (1963). *La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas*. Herder.
- Cabrera, I. (2002). *Fenomenología y religión*. En Diez de Velasco, F; & García Bazán, F (Eds.), *El estudio de la religión*. Trotta.
- Caillois, R. (1984). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica.
- Campbell, J. (2018). *Imagen del mito*. Ediciones Atalanta, S. L.
- Campbell, J. (1968-1987). *The Mays of God*. (4 Vols.). Penguin Compass.
- Campbell, J. (2007). *The Mythic Dimension. Selected Essays 1959-1987*. New World Library.
- Cassirer, E. (1987). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1979). *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica.
- Chantepie de la Saussaye, P. D. (1891). *Manual of the Science of Religion*. Longman, Green and Co.
- Corbí, M. (1996). *Religión sin religión*. PPC.
- Cox, J. L. (2006). *A Guide to the Phenomenology of Religion. Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. T&T Clark International.
- Croato, J. S. (2002a). *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*. Editorial Guadalupe-Editorial Verbo Divino.
- Croato, J. S. (2002b). Las formas del lenguaje de la religión. (En) Diez de Velasco, F; & García Bazán, F. (Eds.). *El estudio de la religión*. Trotta.
- De León Azcárate, J. L. (2007). *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Universidad de Deusto.

II- Artículos y libros

- Allen, Douglas. (2005). *Phenomenology of Religion*. http://interculturel.org/documente/PHENOMENOLOGY_OF_RELIGION.pdf
- Alpert, M. (2008). *Dios está en el cerebro*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Aquino, Santo Tomás de. (2007). *Suma contra los gentiles*. BAC.
- Aquino, Santo Tomás de. (1994). *Suma de teología*. BAC. Cristianos.
- Baena Bustamante, G. S. J. (2011). *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Verbo Divino.
- Barrett, J. L. (2011). *Cognitive Science, Religion, and Theology*. Templeton Press.
- Beauchot, Mauricio. (1993). La experiencia religiosa. En Gómez Caffarena, J. (Ed.), *Religion. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*. Trotta.
- Bebel, A. y otros. (1975). *Sobre la religión*. Sígueme.
- Bering, J. (2011). *The God Instinct. The Psychology of Soul, Destiny, and the meaning of Life*. Nicholas Brealey, Publishing.
- Biblia de Jerusalén*. (1998). Desclée de Brouwer.
- Bleeker, C. J. (1963a). The Structure of Religion. En Brill, J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*.
- Bleeker, C. J. (1963b). The Key Word of Religion. En Brill, J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*.
- Bleeker, C. J. (1963c). The Phenomenological Method. En Brill, J., *The Sacred Bridge. Researches into the Nature and Structure of Religion*.

- Despland, M. (1997). Religión. En Pouppard, P. (Dir.), *Diccionario de las religiones*. Herder.
- Desroche, H. (1975). *El hombre y sus religiones. Ciencias humanas y experiencias religiosas*. Verbo Divino/Estella.
- Diez de Velasco, F. (1998). *Introducción a la historia de las religiones. Hombres, ritos, dioses*. Editorial Trotta.
- Diez de Velasco, F.; & García Bazán, F. (Eds.) (2002). *El estudio de la religión*. Trotta.
- Dilthey, W. (1986). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Alianza Editorial.
- Duch, L. (2012). *La religión en el Siglo XXI*. Siruela.
- Duch, L. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Herder.
- Duch, L. (1995). *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*. PPC, Editorial y Distribuidora, S. A.
- Dumézil, G. (1990). *Los dioses de los germanos*. Siglo XXI Editores.
- Durand, G. (1971). *La imaginación simbólica*. Amorrortu Editores.
- Eliade, M. (1983). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor, S. A.
- Eliade, M. (2000a). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Editorial Kairós, S. A.
- Eliade, M. (2000b). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad.
- Eliade, M.; & Kitagawa, J. M. (Comps.). (1986). *Metodología de la historia de las religiones*. Paidós Ibérica, S. A.
- Evans Pritchard, E. E. (1976). *Teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI.
- Ferrer Arellano, J. (2013). *Filosofía y fenomenología de las religiones. Cristianismo y Religiones*. Ediciones Palabra.
- Fichte, J. G. (2013). *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Gredos, S. A.
- Fierro, A. (1979). *Sobre la religión. Descripción y teoría*. Taurus Ediciones.
- Flood, G. D. (2006). *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. Continuum.
- Fraijó, M. (Ed.). (2005). *Filosofía de la religión. Estudio y textos*. Editorial Trotta.
- Frazer, J. (2000). *The Golden Bough. A History of Myth and Religion*. Chancellor Press.
- Gideon, S. (1981). *El presente eterno: los comienzos del arte*. Alianza Editorial.
- Gómez Caffarena, J. (2007). *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- Gómez Caffarena, J. (Ed.). (1993). *Religión. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*. Madrid: Trotta.
- Gusdorf, G. (1960). *Mito y metafísica*. Editorial Nova.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Habermas, J. (1988). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Editorial Trotta.
- Habermas, J. (1977). *Kultur und Kritik*. Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1988). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Habermas, J. (2004). *Tiempo de transiciones*. Trotta, S. A.
- Habermas, J.; Ch. Taylor; J. Butler; C. West. (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Trotta.
- Hardy, A. (1984). *La naturaleza espiritual del hombre. Estudio sobre la experiencia espiritual del hombre*. Editorial Herder.
- Hegel, G. W. F. (1984-1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión (tres tomos)*. Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*. Editorial Trotta.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu (edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos)*. Universidad Autónoma de Madrid-Abada Editores, S. L.
- Heidegger, M. (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ediciones Siruela.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo (Trad. Jorge Eduardo Rivera)*. Trotta.
- Henry, M. (1976). *Marx. I. Une philosophie de l'économie. II. Une philosophie de la réalité*. Gallimard.
- Hernández Catalá, V. (1972). *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Arlekin.
- Hinkelammert, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. Editorial Universitaria Centroamericana.
- Hinkelammert, F. (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. Departamento Ecuménico de investigaciones.
- Hood, R.W. (Ed.) (1995). *Handbook of Religious Experience*. Religious Education Press.
- Horkheimer, M.; & Adorno, T. W. (2008). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. UNAM-FCE.

- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas* (trad. Mario A. Presas). Tecnos, S. A.
- James, E. O. (1973). *Introducción a la historia comparada de las religiones*. Ediciones Cristiandad.
- James, G. A. (2017). *Interpreting Religion. The Phenomenological Approaches of Pierre Daniël Chantepie de la Saussye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*. The University of North Denton.
- James, W. (1985). *The Varieties of Religious Experience*. Penguin Books.
- Jeeves, M.; & W. S. Brown. (2010). *Neurociencia, psicología y religión*. Verbo Divino.
- Jung, C. G. (2013). *Acerca de la psicología de la religión occidental y de la religión oriental*. Editorial Trotta, S. A.
- Jung, C. G. (2001). *Civilizaciones en transición*. Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2009). *La vida simbólica*. Editorial Trotta.
- Jung, C. G. (2002). *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Editorial Trotta.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. FCE-UAM-UNAM.
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón práctica* (Miñana Villagrasa, E.; & García Morente, M. Trad.). Editorial Tecnos.
- Kant, I. (1985). *Crítica de la razón pura* (Ribas, P. Trad.). Editorial Alfaguara.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial.
- Lacoste, J. I. (1989). De la phénoménologie de l'Ésprit à la montée du Carmel. *Revue Thomiste*, N° LXXXIX, janvier-mars.
- Luhmann, N. (2000). *Die Politik der Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (2000). *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (2007). *La ciencia de la sociedad*. Barcelona. Herder-Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. (1994). *Teoría política del estado de bienestar*. Alianza Editorial.
- Mardones, J. M. (1989). *Las nuevas formas de la religión*. Verbo Divino.
- Martín Velasco, J. (2003). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Trotta.
- Martín Velasco, J. (2005). *Fenomenología de la religión*. En Fraijó, M. (Ed.), *Filosofía de la religión. Estudio y textos*. Trotta.
- Martín Velasco, J. (1982). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Cristiandad.
- Martín Velasco, J. (2004). *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Trotta-Ayuntamiento de Ávila.
- Martín Velasco, J. (1998). *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Editorial Sal Terrae.
- Martín Velasco, J. (1976). Prefacio a la edición española de Geo Widengren *Fenomenología de la religión*. Cristiandad.
- Martínez Herrera, M. (2018). Lo religioso como orden social y como experiencia subjetiva: Consideraciones ontogenéticas. *Plura. Revista de Estudios de Religión*, 9(1), 95-111.
- Marx, K.; & F. Engels. (1974). *Sobre la religión*. Sígueme.
- Marx, K.; & F. Engels. (1972). *Sur Religion*. Editions Sociales.
- McGregor, N. (2019). *Vivir con los dioses. Pueblos, objetos, creencias*. Debate.
- Meslin, M. (1978). *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Cristiandad.
- Micklem, N. (1981). *La religión*. Fondo de cultura económica.
- Müller, M. (N.D.) *Mitología comparada*. Visión Libros, S. L.
- Nelson, J. M. (2009). *Psychology, Religion, and Spirituality*. Springer.
- Otto, R. (2009). *Ensayos sobre lo numinoso*. Trotta.
- Otto, R. (1980). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial.
- Otto, R. (2014). *Mística de oriente y de occidente*. Editorial Trotta.
- Pals, D. L. (2013). *Ocho teorías sobre la religión*. Herder.
- Paloutzian, R. F.; & Park C. L. (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. The Guilford Press.
- Panikkar, R. (2015). *Religión y religiones*. Herder Editorial.
- Panikkar, R. (2016). *Visión trinitaria y cosmoandrica: Dios-Hombre-Cosmos*. Herder Editorial.
- Pargament, K. I. (1997). *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*. The Guilford Press.
- Pikaza, X. (1981). *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*. Sígueme.
- Pinard de la Boullaye, S. J. H. (1922). *L'étude comparée des religions. Essai critique*. Gabriel Beauchesne. <https://archive.org/details/ltudecompar01pina/page/n7>
- Ricoeur, P. (1982). *Finitud y culpabilidad*. Taurus Ediciones.
- Ries, J. (Coord.) (1995-2005). *Tratado de antropología de lo sagrado*. (5 Vols.). Trotta.

- Robles, A. (2001). *Repensar la religión, de la creencia al conocimiento*. EUNA.
- Rodríguez Zamora, J. M. (1993). Ciencia social o filosofía. Los límites del estudio sociológico de la religión en Joaquim Wach. *Revista de Ciencias Sociales*, (61), 55-64.
- Rodríguez Zamora, J. M. (2020). Declaración dogmática de Calcedonia. Elementos para su comprensión. *Revista de Filosofía*, 59(153), 101-135.
- Rodríguez Zamora, J. M. (1989). En torno al método de la sociología de la religión. En Fernández, O. (Comp.), *Sociología. Teoría y métodos*. Editorial Universitaria Centroamericana.
- Rodríguez Zamora, J. M. (1988). Epistemología y sociología de la religión. *Revista de Ciencias Sociales*, (39), 83-97.
- Rodríguez Zamora, J. M. (1977). La función política de la Iglesia Católica en Costa Rica. *Revista de Ciencias Sociales*, (13), 77-101.
- Rodríguez Zamora, J. M. (1986). Max Weber. Sociología de la religión. *Revista de Ciencias Sociales*, (32), 133-135.
- Roy, L. (2006). *Experiencias de la trascendencia. Fenomenología y crítica*. Herder Editorial.
- Rubia, F. (2003). *La conexión divina*. Crítica.
- Sahagún Lucas, J. de. (1999). *Fenomenología y filosofía de la religión*. Biblioteca de autores cristianos.
- Samuel, A. (1989). *Las religiones de nuestro tiempo*. Verbo Divino.
- Sánchez Nogales, J. L. (2015). *Aproximación a una teología de las religiones*. Biblioteca de autores cristianos.
- Sánchez Nogales, J. L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Secretariado Trinitario.
- Scheller, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Encuentro.
- Schleiermacher, F. D. E. (1990). *Sobre la religión*. Tecnos.
- Schröder, S. (2012). Darstellungen der Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur. *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, (7).
- Smart, N. (2000). *Las religiones del mundo*. Akal.
- Tarnas, R. (2017). *Cosmos y psique. Indicios para una nueva visión del mundo*. Ediciones Atalanta, S. L.
- Torrence, R. M. (2006). *La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la religión y la ciencia*. Ediciones Siruela.
- Tuggy, D. (2015). Theories of Religious Diversity. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://www.iep.utm.edu/reli-div/>
- Van der Leeuw, G. (1975). *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.
- Vieillard-Baron, J. L.; & F. Kaplan. (Eds.). (1989). *Introduction à la philosophie de la religion*. Les Éditions du Cerf.
- Wach, J. (1967). *El estudio comparado de las religiones*. Paidós.
- Wach, J. (1946). *Sociología de la religión*. Fondo de cultura económica.
- Waardenburg, J. (2001). *Significados religiosos. Introducción sistemática a la ciencia de las religiones*. Desclée de Brouwer.
- Weber, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión* (Tres vols.). Taurus.
- Widengren, G. (1976). *Fenomenología de la religión*. Cristiandad.
- Wulff, D. M. (1995). *Handbook of Religious Experience* (Hood, R. W. Ed.). Religious Education Press.
- Wynn, M. (2016). Phenomenology of Religion. (En) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology-religion/>
- Zambrano, M. (2012). *El hombre y lo divino*. Fondo de cultura económica.
- Zubiri, X. (1988). *El hombre y Dios*. Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, X. (1994). *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri.

José Miguel Rodríguez Zamora (jomi-roz@gmail.com). Ph.D. en filosofía por la Universidad de Costa Rica, y profesor jubilado de la misma institución.

Recibido: 23 de octubre, 2020
Aprobado: 30 de octubre, 2020

Hanzel J. Zúñiga Valerio

“Después de Jesús”: la fe en la resurrección y la naciente cristología

Resumen: *El estudio del “Jesús histórico”, es decir, la reconstrucción moderna plausible sobre Jesús, el galileo, no siempre asume el estudio de la divinización del personaje con el mismo interés que otros datos de los orígenes del cristianismo. Este proceso de “construcción” de la divinidad fue dinámico y se desarrolló en las dos décadas subsecuentes a la muerte de Jesús para ser concretizado tres siglos después en las proclamaciones dogmáticas de los concilios cristológicos. No obstante, la relectura teológica que de la muerte de Jesús hicieron sus seguidores, aunado a factores sociales y psicológicos traducidos en la metáfora de la “resurrección”, se convirtió en la piedra base de todo ese desarrollo.*

Palabras clave: *Jesús histórico. Judaísmo del Segundo Templo. Método Histórico-Crítico. Cristología. Resurrección.*

Abstract: *The research of the “historical Jesus” or the modern and plausible reconstruction of Jesus the Galilean does not look for the divinization of the character with the relevance that it searches for other historical facts about the origin of Christianity. This “construction process” of the divinity was dynamic and developed in the next two decades of Jesus’s death in order to be grounded 3 centuries after the dogmatic proclamations of the religious councils. However, the main argument of this research was attended following the theological new lecture of Jesus’s death made by his followers*

plus social and psychological elements of the “resurrection” metaphor.

Keywords: *Historical Jesus. Second Temple Judaism. Historical-Critical Method. Christology. Resurrection.*

En su monumental estudio sobre la figura histórica de Jesús, John P. Meier delimita su trabajo a la vida del “Jesús terreno”. Abiertamente reconoce que su análisis, desde los métodos histórico-críticos, no abarca el fenómeno de la resurrección ni del “Jesús celeste”, lo omite “[...] no porque se niegue ésta, sino simplemente porque la restrictiva definición del Jesús histórico que voy a utilizar no nos permite introducirnos en asuntos que sólo se pueden dar por ciertos mediante la fe” (Meier, 1997, p. 42). Es decir, un hecho que no es repetible ni constatable por el historiador no es susceptible para la investigación histórica. Nosotros coincidimos. No tenemos manera de reconstruir, ni mediante los testimonios de las fuentes, ni mediante la arqueología, el fenómeno que el cristianismo denomina “resurrección” o la consecuencia directa de este que es la creencia en la “divinidad” de Jesús de Nazaret.

No obstante, sí podemos rastrear el origen de dicha creencia, el proceso de evolución y explicar por qué los primeros cristianos/as llegaron a afirmar con tanta fuerza que “Dios resucitó a Jesús de entre los muertos” (1 Ts 1,10). No pretendo, de ninguna forma, negar la resurrección como



elemento de fe, solamente me limito como exégeta a analizar los textos que tengo en mano y, a la vez, proponer una hipótesis plausible del porqué un profeta apocalíptico del “Reino de Dios” llegó, en muy poco tiempo, a ser considerado más que un profeta, es decir, de condición divina.

El judaísmo de la época de Jesús

En otros momentos nos hemos dedicado a hablar del “Judaísmo del Segundo Templo” (JST) como una delimitación ideológica que, ciertamente, no puede ser considerada abarcadora y uniforme en todo lo que pensaban los judíos desde la época de la restauración (537 a.e.c.) hasta la destrucción del Templo en manos romanas (70 d.e.c.) (Zúñiga, 2019). No obstante, es una categoría de análisis necesaria para distinguir el surgimiento de la religión de Israel ligado a la Torá, al Templo y a la teología de la Tierra (*eretz yisrael*).

En este contexto, en el proceso de la conformación de los escritos que serán considerados “Ley” siglos después, la experiencia del sufrimiento y la crisis que provocó el exilio en quienes fueron llevados a Babilonia hizo que se reformulasen las esperanzas en torno a la actuación de Dios en la historia. Sin monarquía el mesianismo se transforma de una esperanza regia en una esperanza escatológica. Es decir, la expectación de tener nuevamente un rey fue dirigida a un futuro no muy lejano y estaba asociada, evidentemente, a la expectativa de ser un pueblo autónomo. El mesías encarnó diferentes rostros en esa transformación (Römer, 2000, pp. 13-29; Knohl, 2004): un mesías militar que viniese a expulsar al opresor, un mesías sacerdote que viniese a purificar el Templo, un mesías celeste –asociado a las figuras angélicas– que viniese a establecer la paz. Todas estas figuras tienen el elemento político como factor común porque el mesianismo es esencialmente regio: Dios unge a un hombre para gobernar a su pueblo, lo invita a sentarse a su derecha (cf. Sal 2).

Sin embargo, la crisis del exilio provocó que muchos israelitas consideraran demasiado corta la mano de YHWH (Nm 11,23; Is 59,1) y que los dioses babilónicos habían podido más que él.

Por eso, la respuesta del castigo ante el abandono de la Alianza fue la explicación dada por la tradición deuteronomista y la lógica adoptada por muchos profetas (Jr 2,14-19). Pero ¿qué pasaba con la experiencia individual del justo que no había abandonado la ley de YHWH? ¿Cómo era posible que, quien no merecía castigo, acabase en las sombras? La crítica de Job y Qohélet fue dirigida contra el dogma retribucionista y son antecedentes de las nuevas interpretaciones.

Los mismos profetas defendieron la idea de la justicia como el atributo fundamental de Dios (Vermes, 2008, p. 120)¹. De todo el caos generado, Dios sacaría una nueva vida para Israel y para quienes sufrieran en la injusticia: el siervo doliente “[...] *después de sufrir, verá la luz*” (Is 53,11); Dios le levantará y revitalizará lo que antes eran huesos secos, así “[...] *sabréis que yo soy YHWH cuando abra vuestras tumbas y os haga salir de ellas*” (Ez 37,13); porque el tiempo de muerte no es definitivo ya que “[...] *dentro de dos días nos dará la vida, al tercer día nos hará resurgir y viviremos en su presencia*” (Os 6,1-2); para que, después de sentir el abandono de Dios, se proclame con fuerza: “*Así actuó el Señor*” (Sal 22,31). Dicho de otro modo, la retribución intrahistórica comenzó a tomar tintes meta-históricos. La experiencia de la muerte injusta se tradujo en la necesidad de rectificarla desde la justicia. Así nació la idea de “resurrección de los muertos” durante la guerra contra la dominación selúcida: “*Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno*” (Dn 12,2). De este punto a orar por los “mártires de YHWH”, que ahora duermen, hay solo un paso (cf. 2 M 12,42-46).

Como podemos ver, la santidad y la justicia de Dios no podrían permitir la muerte definitiva de sus siervos y la creencia en que Dios actuaría de forma milagrosa en la historia concreta de quienes habían muerto por su causa era más que evidente en la época de Jesús². Además, hay otro factor a tomar en cuenta. L. W. Hurtado (1988, pp. 41-92) ha destacado la importancia que tenía la firme creencia en la trascendencia de Dios en el JST. Dios es un ser superior, que se abstrae de las limitaciones y, por ende, actúa a través de mediadores: ángeles y seres celestiales, la

“Sabiduría” (Prov 8,33), la “Palabra” creadora, patriarcas o profetas que no mueren y son llevados al cielo como Enoc (Gn 5,4) y Elías (2 R 2,11-12), el “hijo del hombre” que viene entre nubes (Dn 7,13-28). Es decir, estos “agentes divinos” o “seres intermediarios” comparten la cercanía de Dios sin ser dioses estrictamente. Por ende, la creencia en que un ser humano pueda alcanzar estos atributos o que existieran otros seres entre Dios y los hombres no era descabellada en el judaísmo antiguo.

Menos descabellada aún era esta idea en el mundo grecorromano (Lozano, 2010, p. 115). Dioses y héroes que escapaban del Hades sin haber muerto (como Perséfone, Heracles y Orfeo), el héroe Ganímedes que no muere y se convierte en una constelación, la divinización del fundador de Roma, Rómulo, la resurrección de Osiris y el sacrificio del toro cósmico que hizo Mitra para dar vida a la humanidad en los cultos místéricos romanos, etc., son todos ejemplos de una concepción de la vida que va más allá de la materialidad y de que, a pesar de todas sus diferencias, muestran que no era imposible para los antiguos griegos y romanos asumir la idea de un sacrificado reivindicado por Dios, de un justo resucitado, de un humano revivido. Además, en muchas de las comunidades donde se expandió el cristianismo, en el proceso de desvinculación del judaísmo, la creencia platónica dualista de la inmortalidad del alma pertenecía a la estructura del pensamiento compartido. Y esta idea, aunque era rechazada por los judíos de Palestina, ya había llegado a ellos y se mezclaba en el pensamiento de los judíos de la diáspora.

En suma, tenemos acá planteado el entorno donde nació y se expandió el cristianismo como contexto susceptible a la creencia en dioses venidos del cielo, en resurrecciones y en humanos divinizados por su vida ejemplar. Es, entonces, un marco conceptual apto para el surgimiento de una idea que, para nosotros, a todas luces, podría parecer un disparate si se nos plantea hoy. Como hijos/as de una era post-científica no somos tan susceptibles de creerlo todo con facilidad ya que la experimentación y las pruebas empíricas tienen un lugar importante en nuestra creación de argumentos. Me parece que, en muchas ocasiones, queremos pensar que los

hombres y mujeres que caminaron con Jesús tenían las mismas categorías epistemológicas que nosotros/as. Esto no quiere decir que fueran ingenuos, faltos de perspicacia o de inteligencia, pero sí que su mundo conceptual tenía otra forma de explicar las experiencias ordinarias y extraordinarias que el nuestro.

Las “experiencias extraordinarias” como posibilidad

Al emplear la noción “experiencia extraordinaria” sigo de cerca la aproximación de E. Miquel (2018, pp. 19-64) que, desde las neurociencias y la antropología, explica la distancia de nuestro mundo con respecto al de los autores neotestamentarios. Es cierto que una “experiencia” es subjetiva, pero eso no significa que sea irreal para el sujeto o la comunidad que la vive. Si esa vivencia contradice elementos o aspectos de la experiencia ordinaria podemos hablar de “experiencia extraordinaria”. Extraordinaria pero no imposible ya que todas las experiencias extraordinarias que se narran en el NT eran conocidas y la literatura del entorno lo atestigua: exorcismos, curaciones milagrosas, apariciones, resurrecciones, etc. Generalmente estos hechos narrados en la antigüedad eran atribuidos a factores trascendentes que los generaban. Los hombres y mujeres del mundo donde nació el cristianismo creían con fervor en la existencia de estos fenómenos, los percibían y los comunicaban. Eran reales para ellos/as y como tales deben ser tomados. Inclusive hoy, muchas experiencias en torno a la muerte (de seres queridos, de uno mismo, de otras realidades límites) producen distintas interpretaciones entre quienes las viven.

Pensar, entonces, que Jesús de Nazaret, después de su abrupta muerte, sea visto sentado “a la derecha de Dios”, en visiones celestiales como lo narran Pablo en sus cartas o los Hechos de los Apóstoles, inclusive en actitudes cotidianas compartiendo la pesca o la comida como lo narran los evangelios, no puede ser una simple producción literaria como lo pensó R. Bultmann (2013, 52) y la exégesis clásica. Es producto de testimonios de personas que aseguraron encontrarse con Jesús:

“[...] el cristianismo naciente dará razón de las experiencias de encuentro con el crucificado viviente apelando a una nueva entidad trascendente, ‘Jesús resucitado’, que posee la capacidad extraordinaria de hacerse súbitamente perceptible a los humanos” (Miquel, 2018, p. 34). Dicho de otro modo, no es hacer justicia desechar los relatos de las apariciones como simple literatura de propaganda de autores muy “creativos”, sino que debemos tomar en serio el contexto cultural de quienes escribieron estos relatos: para ellos era viable que estas visiones y apariciones se dieran, así lo consideraron cuando lo escucharon en los textos narrativos y así lo transmitieron (Caba, 1986, p. 64)³. La veracidad histórica de estos sucesos está en otro nivel epistemológico. Que realmente se hayan dado estas apariciones o visto estas visiones no es algo que, desde la ciencia histórica, podamos afirmar. Tampoco podemos negar que algunos relatos de las apariciones del crucificado viviente sean producto de una catequesis, es decir, de una creación literaria con una finalidad teológica. También esto es plausible.

La resurrección en Pablo

Ahora bien, los testimonios escritos que tenemos acerca de la resurrección se delimitan a tres fuentes: las cartas paulinas (distingo las cartas protopaulinas, las más antiguas), los relatos de los sinópticos y Hechos (donde hay dependencias y textos de tradición simple) y los relatos de Juan (algunos se supeditan de los sinópticos). A partir de ellos podemos constatar elementos comunes: la firme creencia de que Jesús está vivo (de la forma en que se entienda) y de que muchos de sus discípulos lo vieron después de su muerte (de distintas formas). Pero es acá donde empiezan las divergencias: el modo de la resurrección y los tipos de apariciones varían, así como la interpretación de la tumba vacía (Alonso, 2017, pp. 71-75).

Para cuando Pablo escribe, es notorio que la creencia en la resurrección de Jesús ya está arraigada en las comunidades cristianas. Curiosamente, en este estadio de la creencia, no es Jesús quien resucita, él, más bien, es sujeto pasivo de

la fuerza divina: es Dios quien resucita a Jesús (cf. Ga 1,1). Además, Pablo, en todos sus escritos, no se preocupa por las circunstancias concretas en que se dio la resurrección, solamente en sus efectos para los creyentes (cf. 1 Ts 4,13-17; 1 Co 15,50-54). Si leemos con atención 1 Co 15,1-11 Pablo “transmite lo que ha recibido”: (1) Cristo murió por nuestros pecados; (2) murió “según las Escrituras”; (3) fue sepultado; (4) resucitó “según las Escrituras”; (5) tras resucitar, “se apareció” a varias personas, entre ellos a él mismo. En esta secuencia nos encontramos con una “cadena de testimonios”, desde los Doce hasta el mismo Pablo, lo que termina legitimando su apostolicidad. Las apariciones acá mencionadas no siguen las de los evangelios, inclusive omite las apariciones a las mujeres y a María Magdalena. Todas estas visiones son apenas mencionadas y son solo eso, visiones, no hay interacción entre Jesús y los testigos, no hubo contacto físico, ni comieron con él.

El verbo empleado por Pablo es ὀράω que significa “ver” o “aparecer”, además, figurativamente, puede significar “percibir” o “experimentar” internamente⁴. Todas las veces que se usa en los LXX y en el NT se refiere a un fenómeno visual, una aparición no física, de un ente no material. Y sobre una visión se refiere así:

Sé de un hombre en Cristo, el cual hace catorce años –si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe– fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y sé que este hombre –en el cuerpo o fuera del cuerpo del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe– que fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar. (2 Co 12,1-4)

El texto es importante porque “este hombre”, que es el mismo Pablo, ha sido llevado al cielo y percibido sus visiones de forma espiritual. Sus encuentros, que con seguridad no son corporales, son siempre visiones, por ende, su concepción de resurrección va en la misma línea: imitando la resurrección de Cristo, nuestra resurrección será la de un “cuerpo espiritual” (cf. 1 Co 15,44). Así pues, las visiones del Jesús resucitado son las de un Jesús celeste, es decir, todos los que le vieron lo hicieron en un contexto “entre nubes”, “a la

derecha de Dios”, “con una luz cegadora”, no de un Jesús terreno. Pablo, en resumidas cuentas, no habla de una tumba vacía, de encuentros corporales con Jesús, solamente concibe una resurrección espiritual (de un “cuerpo glorificado”, como lo pensaban los judíos del s. I, sin aludir al dualismo) y entiende que Jesús, en el marco de la resurrección general de los muertos, es el primero en resucitar, adelantándose y abriendo camino para todos/as los/as creyentes (cf. Rm 8,29; Col 1,18).

Los relatos de la resurrección en los evangelios

Luego de varios años, la fe en la resurrección de Jesús fue evolucionando, como lo hace toda doctrina. Los cuestionamientos de una resurrección espiritual se propagaron y surgieron, entonces, nuevos relatos apologéticos que concretizaban las apariciones en formas corporales. De un ámbito celeste, Jesús pasó a tomar forma física, a comer y a beber, a pescar, a caminar junto con sus discípulos, es decir, pasó al ámbito cotidiano. No obstante, cada uno de estos relatos, tratan de trasladar las experiencias extraordinarias vividas por la primera generación a formas literarias catequéticas para una segunda generación cristiana. Este traslado fue problemático porque, a nivel histórico, experiencias sensoriales y psicológicas tan intensas fueron muy subjetivas y eso se ve reflejado en la poca coherencia y en las contradicciones en las narraciones de la tumba vacía. J. Alonso lo expresa muy bien en un interrogatorio ficticio a Pablo, Marcos, Mateo, Lucas y Juan:

–Bien caballeros –rompe el hielo el estudio– mientras toma notas en un cuaderno–. Si les parece comenzaremos por una pregunta muy sencilla sobre la tumba de Jesús. ¿Saben ustedes si se apostaron soldados para vigilar la tumba tras el sepelio? Todos los testigos niegan con la cabeza, excepto uno.
–Por supuesto que sí –contesta Mateo–. Los pusieron los saduceos porque temían que alguien robase el cadáver de Jesús.

Los demás testigos miran extrañados, vuelven la vista hacia Mateo, después hacia el investigador, y se encogen de hombros.

–Bueno, quizá no lo recuerden –concede el interrogador–, pero al menos podrán decirme qué personas fueron las primeras en ir a la tumba...

–¡Eso sí lo recuerdo bien! –exclama exultante Marcos–. Fueron tres mujeres: María de Magdala, María la de Jacobo y Salomé.

–¡Qué va! –le interrumpe Mateo–. Solo fueron dos: María Magdalena y la otra María.

–Fueron por lo menos cinco –tercia Lucas–. María Magdalena, Juana y María la de Jacobo y al menos otras dos.

–Pues menos mal que sois los sinópticos y compartís información –comenta Juan en tono irónico–. Por lo que yo sé, solo fue María Magdalena.

–No me están ayudando mucho, la verdad –suspira el investigador–. ¿Y qué me dicen de los hombres? ¿Acudió alguno a la tumba?

–Solo Pedro –contesta Lucas, mientras observa cómo Marcos y Mateo se quedan sorprendidos ante la noticia.

–No te olvides del segundo discípulo –le corrige Juan–, el que llegó antes que Pedro. El investigador anota las observaciones, y vuelve a la carga con las mujeres que fueron a la tumba:

–¿Saben ustedes a qué fueron las mujeres a la tumba la mañana del domingo?

Esta vez son Mateo y Juan los que guardan silencio. No lo saben.

–A un girar el cadáver –responde Marcos–. ¿No es así, Lucas?

Lucas asiente.

–Pasemos a la tumba –señala el estudioso– ¿Alguien sabe cómo se abrió?

–Hubo un terremoto –responde Mateo– y la piedra se movió.

–¿Un terremoto? –Marcos lo mira con incredulidad–. Desde luego, esa información no la has tomado de mi evangelio.

–Nosotros tampoco sabemos nada sobre ese terremoto –dicen a la vez Lucas y Juan.

La desesperación comienza a invadir el ánimo del investigador, que no ve la forma de conciliar los datos. Apunta lo del terremoto y vuelve a la carga.

–Al parecer –comenta tanteando el terreno– se produjo una visión de un ser angelical...

¿Era solo uno? ¿Dónde estaba?

–Solo uno, sí –responde Marcos–, y estaba dentro de la tumba.

–Perdona, Marcos, pero no es cierto –le corrige Mateo–. Estaba fuera, sentado sobre la piedra que cerraba la tumba.

–Os equivocáis –interrumpe Lucas–. Eran dos ángeles.

–Sí, dos –confirma Juan–, y estaban dentro de la tumba.

El investigador suspira de nuevo, esta vez con más fuerza.

–A mí no me mire –se excusa Pablo de Tarso, que hasta ahora no ha abierto la boca–. De todo esto no me contaron nada...

–Veamos si usted sabe algo –le responde el paciente interrogador–. ¿Podría decirme qué personas y en qué orden vieron a Jesús?

–Me alegro que me haga esa pregunta –sonríe satisfecho Pablo–. Citándome a mí mismo, puedo decirle que Jesús se apareció a Cefas y después a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos de una sola vez: la mayoría viven todavía, algunos murieron ya; después se apareció a Santiago y después a todos los apóstoles. Al final de todos, como a un aborto, se me apareció a mí. Pues yo soy el más pequeño de los apóstoles...

–Gracias, es suficiente. ¿Están ustedes de acuerdo? –pregunta el hombre dirigiéndose a los cuatro evangelistas.

Marcos se encoge de hombros y niega con la cabeza.

–Lo siento. No sé nada de esas visiones.

–No fue Pedro. Fueron las dos Marías –señala Mateo–. Y aún diría más: aunque Marcos dice que las mujeres no lo contaron a los discípulos, yo os aseguro que sí lo hicieron.

–Creo que te falla la memoria, querido Mateo –interrumpe Lucas–. Las mujeres no vieron a Jesús. Fueron los discípulos que iban a Emaús y Pedro quienes lo vieron.

–Las mujeres, no la mujer –apostilla Juan–. Solo se le apareció a María Magdalena. Luego ya se les apareció a los discípulos varias veces, tanto en Jerusalén como en Galilea.

–¿Galilea? –preguntan a coro todos los demás.

El investigador levanta la mano haciendo una señal de que no discutan con Juan.

Prefiere avanzar con el interrogatorio y tocar el último punto.

–¿Y qué me dicen de la Ascensión? Porque ustedes, Mateo, Marcos y Juan, no la mencionan...

–Quizás nadie les contó que tuvo lugar en el monte de los Olivos cuarenta días después de la resurrección –comenta Lucas–. Así lo escribí en los Hechos de los Apóstoles.

–Pero en su evangelio dice que fue en Betania –señala el interrogador.

–Bueno, están bastante cerca, ¿no? –sonríe Lucas.

Minutos después, los redactores de los textos abandonan el despacho comentando animadamente la velada y compadeciendo al pobre estudioso de sus textos, que ha quedado abatido sobre el escritorio, agotado por el esfuerzo de intentar conciliar lo que es inconciliable. (Alonso, 2017, p. 133-136)

En este diálogo ficticio podemos resumir lo que usted, amable lector, puede constatar al colocar en columnas paralelas cada texto. Siendo este un examen disciplinar sobre el “Jesús histórico” es evidente la constatación ya citada de J. P. Meier que, de antemano, se niega a analizar los relatos de la resurrección y los testimonios de fe en ella porque, a partir de los criterios de historicidad, no habría atestación múltiple (salvo que coinciden en la creencia), ni dificultad (porque no es una complicación para la fe cristiana proclamar que su líder vive), ni coherencia (porque Jesús nunca anunció su muerte ni su resurrección, los textos que colocan en su boca estas profecías carecen de historicidad, cf. Theissen – Merz, 2004, p. 474). Es decir, el ámbito de plausibilidad histórica es muy débil. No le es posible al historiador negar los milagros, pero menos le es posible justificar hechos con realidades que no puede constatar⁵.

Tal como lo menciona X. Léon-Dufour, estamos frente a un problema de lenguaje y no frente a un debate histórico: “la fe en Dios que resucitó a su Hijo de entre los muertos es transmitida en una pluralidad de lenguajes” (1971, p. 19). En otras palabras, cada evangelista y Pablo mismo quieren comunicar epílogos que coinciden con su teología en función de cada comunidad post-pascual⁶. La forma de narrar la historia en la

antigüedad no coincide con nuestra manera “periodística” de contarla. La experiencia de Jesús, “el viviente”, fue comunicada con relatos catequéticos para las comunidades creyentes. La “chispa” que pudo iniciar esa firme convicción y esa fe común no se debe buscar en un único hecho sino en la sumatoria de varios elementos:

- Desde la profunda convicción de los discípulos de que no todo dependía de su maestro, profeta apocalíptico, sino de que Dios iba a asistirlos en la transmisión del Reino ya inaugurado (Crossan, 2002, p. 85), hasta el *shock* provocado por la inesperada muerte de Jesús (disonancia cognitiva) que dejó proyectos inconclusos con la necesidad de rehacerlos y reinterpretar el final de Jesús (Gil Arbiol, 2018, pp. 65-103).
- Desde la vivencia psicológica del duelo, muy particular en este caso, porque es un duelo con profunda culpabilidad de un grupo que le abandonó y le traicionó (las muertes inesperadas siempre generan secuelas en quienes no se despidieron del difunto o nunca encontraron su cuerpo, cf. Lüdeman – Özen, 2001, p. 151), hasta las visiones, sueños y apariciones como experiencias extraordinarias subjetivas de quienes se sentían culpables o impactados para, finalmente, reconciliarse con el difunto (Alonso, 2017, p. 167).

Pero, fundamentalmente, fue la interpretación que hicieron en su contexto judío inicial, a partir de las creencias sobre la resurrección y reivindicación del justo en el JST, lo que dio pie a que Jesús fuera proclamado como “el resucitado”. De esta forma, con esta nueva manera de entender la muerte de Jesús, su final ignominioso, la acción de Dios se hacía comprensible en la historia de la salvación de Israel y todo adquiriría sentido. La plausibilidad nos dicta reconstruir los eventos de la siguiente manera:

- 1) A partir de la inesperada muerte de Jesús y de que el cadáver nunca fue hallado, sea porque el cuerpo fue depositado en una fosa común o en la tumba de José de Arimatea⁷ (los evangelios difieren en quienes estuvieron en el entierro, posiblemente

ninguno de sus discípulos por miedo a ser arrestados), la crisis emocional estalló y se asentó en el grupo.

- 2) En este contexto de incompreensión y culpabilidad, de tensión humana y psicológica, las mujeres y varios de sus discípulos sufrientes “lo vieron” en visiones, es decir, vivieron experiencias extraordinarias, experiencias místicas como las vividas en el entorno judío (Vermes, 2008, 233), durante su proceso de duelo.
- 3) Así pues, comenzaron a entender y a predicar que seguía vivo y que las escrituras judías ya hablaban de su resurrección. Por esto, Pablo proclamó que todo esto había acontecido “según las Escrituras” porque los primeros cristianos/as anteriores a él ya habían escudriñado en sus escritos sagrados (8) y, de esta forma, narraron teológicamente, mediante distintos testimonios de encuentros y apariciones, lo que creían con convicción.

Así pues, las tradiciones sobre la resurrección provenían de una convicción común rastreable en el marco del judaísmo del s. I: Jesús vive y comparte la gloria de Dios. Pero esta convicción se plasmó en experiencias individuales, en personas de distintas comunidades de la primera generación y esta es la razón de la diversidad, contradicciones y reiteraciones de los relatos de las apariciones:

A pesar de la disparidad de tradiciones textuales sobre este evento, no es imposible que tras un período de dudas se apoderara pronto del grupo apiñado en Jerusalén la idea de que el Maestro seguía vivo de algún modo: la vivencia era la misma en todos (la creencia en la resurrección), pero la expresión de esa vivencia (las tradiciones que hablan de ella) se realizó por personas diferentes y en lugares diferentes, allí donde se creía haber gozado de una aparición del Resucitado... en Emaús, en Jerusalén, más tarde en Galilea... (Piñero, 2011, p. 229)

En su contexto judío originario, entonces, todos estos relatos comunicaban el cumplimiento de la Escritura. Para ellos, Jesús estaba vivo

porque Dios no podía permitir que el justo, el mártir de YHWH, acabara en la muerte. Dios lo había levantado porque en él llevó a cabo su proyecto de salvación. Entendieron, así, que Jesús era la “primicia” de la resurrección general (cf. 1 Co 15,20) y que seguía vivo en medio de ellos/as, en la comunidad eclesial y en sus rituales, porque les insufló su espíritu (Jn 20,19-23; Hch 2,33; Müller, 2003, p. 88). Jesús fue entendido como “el viviente” porque era el “*primogénito de entre los muertos*” (Col 1,18) y la multiplicidad de experiencias entre sus seguidores confirmaban el hecho de que no estaba muerto, sino que ahora estaba “sentado a la derecha de Dios” (Hch 7,56).

Jesús, “el viviente” para siempre: hacia una reconstrucción teológica

De esta manera, Jesús, el galileo, el profeta mesiánico del Reino de Dios, opositor al poder romano, crucificado por Poncio Pilato, comenzó su “ascenso al Padre” a partir de haber sido revivido y glorificado por Dios (Ehrman, 2014, p. 206). Así se convirtió en el “emisario” por excelencia del Padre en una “mutación” del culto cristiano tan rápida como extraordinaria (Hengel, 1978, p. 121) donde, con toda plausibilidad, los mismos cristianos/as se entendieron “impulsados por Dios”, en las visiones que tuvieron, para dar una especie de culto a Jesús asociado al Padre (Hurtado, 2008, p. 97). L. W. Hurtado le llama “culto binitario” porque considera que fue la praxis cultural la que terminó por asociar a Jesús en el ámbito de la divinidad (Hurtado, 1988, pp. 120-124). No fue una cristología desarrollada lo que llevó a la praxis, sino al revés.

Lo extraordinario es que dicho culto se desarrolló muy pronto, en un lapso de veinte años porque, cuando Pablo escribe sus cartas, la asociación “un Dios y un Señor Jesucristo” está extendida y aceptada por una mayoría de iglesias. Fue una “mutación” o “redefinición” que fue leída como “manifestación” y “revelación” del misterio divino por las iglesias de los orígenes (Guijarro Oporto, 2015, p. 56). Ya lo había planteado R. E. Brown cuando esbozó la evolución de la cristología antigua y explicó cómo el

término “Dios” –siempre referido al único– se convirtió en una designación más amplia para asociar a Jesús en ella (Brown, 2005, p. 216). Debemos aclarar, no obstante, que el monoteísmo judío de los/as primeros/as seguidores de Jesús no se vio alterado. Jesús no fue concebido como una divinidad al modo doteísta, sino que fue asociado a la “gloria de Dios”, entendiéndole como exaltado por el mismo Dios. Es elocuente, a este respecto, el estudio de J. D. G. Dunn en el que se pregunta si los primeros cristianos/as dieron culto a Jesús como objeto directo de adoración. Y la respuesta es un rotundo “no”: ellos/as no dieron culto a Jesús, sino que dieron culto a Dios “en” Jesús y “por” Jesús. Así está atestigüado en todos los himnos paulinos, sus referencias y oraciones. Es decir, el culto agradable a Dios se iba a dar, de ahora en adelante, a través del “rostro del Padre”, de aquel hombre que había manifestado, de la forma más nítida para ellos/as, cómo podría ser Dios y que lo consideraban “sentado a su diestra”. Se trata del culto de Jesús-en-Dios y de Dios-en-Jesús:

[...] El cristianismo sigue siendo una religión monoteísta, puesto que sostiene que el único destinatario del culto es Dios [...] Jesús no puede dejar de estar presente en su culto, en sus himnos de alabanza y en las peticiones dirigidas a Dios. Pero este culto es y debe ofrecerse siempre para la gloria de Dios Padre. Este culto es y debe ofrecerse siempre con el reconocimiento de que Dios es todo en todo y de que la grandeza del Señor Jesús expresa y afirma la grandeza del único Dios con más claridad que cualquier otra realidad del mundo. (Dunn, 2011, p. 188)

¿Qué es, pues, lo que los primeros cristianos/as creyeron con tanta fuerza que les hizo arriesgar inclusive sus vidas por una idea? La fe pascual en los orígenes es la fe en el “sí” de Dios. El crucificado era también el resucitado porque la muerte no acabó con su proyecto. Que Jesús haya sido resucitado por Dios fue, para ellos/as, una realidad, ciertamente, pero que comunicaba una profunda metáfora para decir que la violencia y la muerte no tienen la última palabra. Que su cuerpo no esté en la tumba quería decir

que Dios había destruido todo aquello que los marginaba, había movido la piedra que parecía definitiva y, así, había destruido la separación entre ellos/as y la realidad trascendente. Esta fue la interpretación teológica de los primeros seguidores de Jesús que proclamaron a Jesús vivo: “*La fe de Pascua es, entonces, una lectura teológica de la cruz*” (Marguerat, 2019, p. 272), la primera interpretación teológica de la muerte de Jesús.

Para quienes hoy nos identificamos con el proyecto del galileo, repensar esta metáfora es fundamental. Acá reconozco el quiebre epistemológico hacia la interpretación teológica propia, que corresponde a la labor del exégeta confesional. “Resurrección” significa, entonces, algo que, yendo más allá del análisis histórico, incursiona en el mundo de las convicciones más profundas, en el mundo de las ideas fundamentales del cristianismo de los orígenes: el agresor que se impone por la fuerza es, en realidad, débil. El aparente fracaso ha sido invertido y la fuerza del símbolo puede transformar la manera de entender la vida de todo cristiano/a desde la debilidad, la vulnerabilidad y la simplicidad: “A través del símbolo ‘resurrección de Jesús de entre los muertos’ se abrió desde entonces la posibilidad de una nueva visión de la realidad, una visión que no otorgaba la última palabra a la muerte [...]” (Müller, 2003, p. 112).

“Resucitar” significa algo más que creer en un muerto que sale de su tumba. No se reduce al hecho “extraordinario” de un cadáver revivido, sino que llega al fondo de la interpretación teológica del cristianismo. Si la particularidad cristiana consiste en que “Dios se ha hecho ser humano”, es decir, se ha humanizado, eso obliga a quienes confiesan el cristianismo a concretar sus ideas en la vida. Es más, obliga a que la vida transforme y configure, inclusive, las ideas doctrinales ya establecidas, como fue la praxis de los primeros seguidores de Jesús. La metáfora de la resurrección se traduce en una lucha constante por la vida de los más vulnerables, en transformar episodios de muerte e injusticia en escenarios de vida y plenitud. Sólo así un cristiano/a puede evidenciar al “resucitado”. Sólo así se puede “volver a Galilea” (Mc 16,8):

Hay que ‘volver a Galilea’ para seguir sus pasos: hay que vivir curando a los que sufren, acogiendo a los excluidos, perdonando a los pecadores, defendiendo a las mujeres y bendiciendo a los niños; hay que hacer comidas abiertas a todos y entrar en las casas anunciando la paz; hay que contar parábolas sobre la bondad de Dios y denunciar toda religión que vaya contra la felicidad de las personas; hay que seguir anunciando que el reino de Dios está cerca. (Pagola, 2007, p. 434)

La naciente fe cristológica articuló esta mutualidad de fe y vida como algo fundamental porque fue el “estilo de vida” lo que configuró la doctrina de los primeros cristianos/as y no al revés. Precisamente por eso, el dogma de Nicea y Calcedonia no puede ser comprendido como un punto de llegada sin más, sino como un punto de partida para seguir interpretando la “humanización de Dios”. Durante los primeros siglos antes de Calcedonia y luego en los siglos subsecuentes, la teología de los Padres de la Iglesia muestra con claridad que el dogma cristológico debe ser interpretado como una continuidad en evolución. No es la querrela dogmática de las “dos naturalezas” lo central para Ireneo, Justino u Orígenes, pero sí la importancia de la persona de Jesús en relación con sus seguidores: “[...] la recíproca inclusión de la humanidad ‘en’ Cristo y de Cristo ‘en’ la humanidad a través y en la comunidad de los discípulos” (Daley, 2020, p. 361). Encarnación y resurrección son símbolos para hablar de la acción de Dios en la historia. Para los primeros cristianos/as, se trataba de la historia general, sí, pero de la historia de cada uno/a también. La vida y el mensaje del “mediador”, Jesús, fue la más nítida metáfora de Dios para ellos/as.

Notas

1. No se trata de un prejuicio “naturalista” como señalan algunos. La historia trabaja con los datos dados, con las hipótesis plausibles y reconstruye lo que tiene a su mano. Las explicaciones de carácter “sobrenatural” dependen de un factor que no es medible ni tampoco asible por los datos textuales, epigráficos o arqueológicos, por ende,

a lo mucho que puede pretender la historia es a decir “no tengo explicación para este fenómeno” y reconocer que las hipótesis más plausibles son X, Y o Z teoría. Debemos agregar que el no tener explicación satisfactoria de algo es una realidad temporal, es decir “en este momento”, porque pueden hallarse datos posteriores que rellenen ese espacio de duda. El mismo W. L. Craig, en sus innumerables artículos apologeticos de la defensa de las posibilidades “sobrenaturalistas” reconoce ese factor no medible por la historia como apertura de posibilidad: “[...] *nuestro conocimiento tangible no favorece precisamente la hipótesis de la resurrección, ya que los poderes causales de la naturaleza son insuficientes para resucitar a un cadáver; pero tales consideraciones son irrelevantes ya que según la hipótesis que estamos tratando fue Dios quien levantó a Jesús de los muertos*” (Craig, 2003, p. 204).

2. El autor, siendo judío, se desprende de todos los elementos interpretativos de la tradición cristiana posterior y que, como investigador, podrían colarse en su análisis. Su lectura, desde el exclusivo judaísmo del s. I, es fundamental para entender la creencia en la resurrección. A. Piñero destaca algo que, para los exégetas cristianos, debe ser un llamado de atención: “Sigo pensando que los judíos, expertos en cristianismo y que a la vez conocen desde pequeños todo el corpus, inmenso, de literatura rabínica o prerrabínica: apócrifos del Antiguo Testamento, Qumrán, targumim, midrahism, Misná más aledaños (Tosefta, Sifra, Sifre), junto con los dos Talmudes, tienen una inmensa ventaja sobre los cristianos, no formados convenientemente en ese inmenso corpus (como mínimo varios centenares de veces más amplio que el Nuevo Testamento) desde pequeños” (Piñero, 2010).
3. Contrario a lo que cree G. Vermes, la resurrección corporal (no sólo inmortalidad del alma) era una creencia extendida en Israel en el s. I puesto que el fariseísmo era bastante extendido entre el pueblo. Esto significa, además, que dicha resurrección de sus cuerpos terrenos será la de cuerpos glorificados o “espiritualizados” posteriormente, como si fueran ángeles. El mismo Jesús lo afirma en uno de sus dichos posiblemente históricos: Mc 12,25. Además, Qumrán también lo evidencia: 1QS, 1QH y 4Q521.
4. El padre Caba hace un análisis confesional muy minucioso desde la exégesis de los textos que vale la pena sentarse a analizar. Aun así, ignora elementos que estamos considerando acá desde la psicología, las neurociencias y la antropología cultural.
5. “[...] ὄφθη presupone aquí una morada celestial y un ‘poder de acción’ del Crucificado, que hacen posible las apariciones [...] La elección de este término técnico puede indicar que el poder característico de Yahvé y de los ángeles para aparecerse visiblemente, se atribuyó al resucitado” (Kremer, 2002, c. 586).
6. El modo de comprender la resurrección es objeto de debate desde la entrada en escena de los métodos históricos pues no todos piensan en una resurrección física, sino más bien como mito fundador, por ejemplo, J. D. Crossan: “[hablando desde su argumento parabólico] Sobre si el relato es o no histórico, yo casi diría: ‘Me da igual’. El debate sobre la historicidad puede ser interesante pero no debemos permitir que nos distraiga del verdadero tema [...] Si yo fuera un estibador en Corinto escuchando a Pablo hablar de la resurrección, no diría: ‘Vale Pablo, lo he entendido. Te creo. Alguien lo vio, tú lo oíste y me lo estás contando. Creo’. El estibador de Corinto creyó en la resurrección porque al oír a Pablo pudo sentir la poderosa presencia de Cristo y la experiencia de la misma. Sin esto no hay cristianismo, Pablo tiene razón, todo se habría acabado. La resurrección para mí significa estas dos cosas: el mismo Jesús (exactamente) en una forma de vida totalmente diferente [...] Es por metáforas que vivimos y morimos, por nada más, y escogemos aquellas metáforas en las que vamos a creer” (Crossan, 2005, pp. 44 y 58). El mismo profesor Crossan afirma, en otro lugar, que la pregunta que debemos hacernos no es si la resurrección debe entenderse literal o metafóricamente “[...] Or might it be metaphorical for Jesus, literal now for everyone who is a Christian, ¿again metaphorical at the end?” (Crossan, 2006, p. 29). Afirma el autor que el tema de fondo no es la historicidad –en la cual no entra a debatir solo aludiendo su imposibilidad– sino el significado.
7. Funcionario judío que se encargaba de retirar cuerpos, no sólo el de Jesús, como miembro del “segundo Sanedrín, donde existía este oficio de remover cuerpos de ajusticiados o algunos que su familia no reclamaba por la repugnancia e impureza que estos provocaban. El avance de la caracterización de José de Arimatea es más que evidente: de ser “un varón bueno y justo” (Lc 23,50) que “esperaba el reino de Dios” (Mc 15,

43; Lc 23,51), pasó a ser dibujado como un “discípulo de Jesús” (Mt 27,57; Jn 19,38; cf. Brown, 2006, p. 1461).

8. Las oposiciones de W. L. Craig a esta hipótesis son débiles. El hecho de que la creencia en la resurrección de los muertos se diera en el día final y de que fuera una resurrección general para el juicio no impiden lo que, en múltiples textos del NT, se argumenta, que Jesús es el primero de los resucitados (Col 1,18), que se adelantó y es “primicia” del fin de los tiempos: “¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron” (1 Co 15,20). Además, la creencia en resucitados que vuelven, como Juan el bautista (Mc 6,14) y otros revividos, está atestiguada y es muy plausible (Craig, 2003, p. 230).

Referencias

- Alonso, J. (2017). *La resurrección. De hombre a Dios*. Arzalia.
- Brown, R. E. (2005). *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*. Sígueme.
- Brown, R. E. (2006). *La muerte del Mesías* (Tomo II). Verbo Divino.
- Bultmann, R. (2013). *Nouveau Testament et Mythologie*. Labor et Fides.
- Caba, J. (1986). *Resucitó Cristo, mi esperanza. Estudio exegetico*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Craig, W. L. (2003). “¿Resucitó Jesús de los muertos?”. En Wilkins, M.; & Moreland, J. P. (eds.). *Jesús bajo sospecha. Una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico*. Clie.
- Crossan, J. D. (2002). *El nacimiento del cristianismo. Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Sal Terrae.
- Crossan, J. D. (2005). El debate. En Copan, P. (ed.), *Un sepulcro vacío. Debate en torno a la resurrección de Jesús*. Voz de Papel.
- Crossan, J. D. (2006). The Resurrection. Historical Event or Theological Explanation? A Dialogue. En Steward, R. B. (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N. T. Wright in dialogue*. Fortress Press.
- Daley, B. E. (2020). *Cristo, el Dios visible. La fe de Calcedonia y la cristología patristica*. Sígueme.
- Dunn, J. D. G. (2011). *¿Dieron culto a Jesús los primeros cristianos? Los testimonios del Nuevo Testamento*. Verbo Divino.
- Ehrman, B. D. (2014). *How Jesus became God. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*. Harper Collins.
- Gil Arbiol, C. (2018). El impacto de la muerte de Jesús y sus primeras consecuencias. En Aguirre, R., *Así vivían los primeros cristianos*. Verbo Divino.
- Guijarro Oporto, S. (2015). “El Dios de los primeros cristianos”. Lección Inaugural en la Solemne Apertura del Curso Académico 2015/2016. Universidad Pontificia de Salamanca.
- Hengel, M. (1978). *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*. Sígueme.
- Hurtado, L. W. (1988). *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. Fortress Press.
- Hurtado, L. W. (2008). *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*. Sígueme.
- Knohl, I. (2004). *El mesías antes de Jesús. El siervo sufriendo de los manuscritos del Mar Muerto*. Trotta.
- Kremer, J. (2002). Ὁπάω: Balz, H. – Schneider, G. *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. tomo II. Sígueme.
- Léon-Dufour, X. (1971). *Résurrection de Jésus et message pascal*. Du Seuil.
- Lozano, A. (2010). Asia Menor en época helenístico-romana. Panorama religioso. En AA.VV., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Cátedra.
- Lüdemann, G.; & Özen, A. (2001). *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología*. Trotta.
- Marguerat, D. (2019). *Vie et destin de Jésus de Nazareth*. Du Seuil.
- Meier, J. P. (1997). *Un judío marginal: Las raíces del problema y la persona* (tomo I). Verbo Divino.
- Miquel, E. (2018). Experiencias extraordinarias en los orígenes del cristianismo. En Aguirre, R., *Así vivían los primeros cristianos*. Verbo Divino.
- Müller, U. B. (2003). *El origen de la fe en la resurrección de Jesús. Aspectos y condiciones históricas*. Verbo Divino.
- Pagola, J. A. (2007). *Jesús. Aproximación histórica*. PPC.
- Piñero, A. (2010). “La resurrección de Jesús. Apostillas a la obra de G. Vermes (y V) (149-05)”. Consultado en línea: https://www.tendencias21.net/crist/La-resurreccion-de-Jesus-Apostillas-a-la-obra-de-G-Vermes-y-V-149-05_a538.html (26 de abril de 2020).
- Piñero, A. (2011). *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Trotta.

- Römer, T. (2000). Origines des messianismes juif et chrétien. Transformations de l'ideologie royale. En Gisel, P. ; Kaennel, L. ; Attia, J. C., *Messianismes. Variations sur un figure juif*. Labor et Fides.
- Theissen, G.; & Merz, A. (2004). *El Jesús histórico. Manual*. Sígueme.
- Vermes, G. (2008). *La resurrección*. Crítica.
- Zúñiga, H. (2019). El Judaísmo del Segundo Templo: una categoría de análisis: Apuntes de clase inéditos del curso libre *El mundo de la Biblia*. Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Bíblica Latinoamericana). Estudios de postgrado sobre Orígenes del Cristianismo (Estudio Teológico Agustiniiano, Valladolid, España). Estudios de postgrado sobre Biblia y Teología (Centre Notre Dame de Sion, Jerusalén, Israel). Licenciado en Ciencias de la Educación con énfasis en Educación Religiosa (Universidad Católica de Costa Rica). Bachiller en Teología (Universidad Católica de Costa Rica).

Hanzel J. Zúñiga Valerio. Egresado de la Maestría en Ciencias Bíblicas (Universidad

Recibido: 23 de octubre, 2020
Aprobado: 30 de octubre, 2020

Andrea Leitón Redondo

Jerónimo de Estridón y el ideal femenino en el tratado *Contra Elvidio*: de la perpetua virginidad de María Bendita

Resumen: *Este artículo hace un análisis del ideal femenino en una obra apologética de Jerónimo de Estridón, en la cual, el autor defiende la virginidad de María, la madre de Jesús de Nazaret. La propuesta jeronimiana busca posicionar al movimiento religioso en medio de los feroces ataques adversarios, exhortando a las mujeres a imitar la figura mariana, pues ella es el modelo que requiere el cristianismo y el cual deben seguir para agradar a la divinidad.*

Palabras clave: *Cristianismo. Ideal mariano. Mujer. Sexualidad. Virginidad.*

Abstract: *This paper makes an analysis of the feminine ideal in a apologetic work by Jerome of Stridon, in which the author defends the virginity of Mary, the mother of Jesus of Nazareth. The proposal of Jerome of Stridon seeks to position the religious movement in the midst of fierce adversary attacks, exhorting women to imitate the Marian figure, since she is the model that Christianity requires and which they must follow to please the divine.*

Keywords: *Christianity. Marian ideal. Woman. Sexuality. Virginity.*

Introducción

El prestigio de Jerónimo de Estridón, en cuanto a su trabajo como traductor y exégeta, le colocaron dentro del cristianismo en una posición de obligatoria consulta, ya que muchos de sus postulados de interpretación son columna vertebral de dicha religión, él consiguió fortalecer ideas de pensadores anteriores que eran blanco de críticas y que atentaban en contra de la doctrina cristiana. ‘María virgen’ fue uno de los planteamientos ferozmente atacados por los detractores de esta corriente religiosa, mucho antes que Jerónimo desarrollara todo su andamiaje alrededor de la figura mariana, Orígenes de Alejandría había desplegado su defensa junto a otros Padres de la Iglesia. La apología jeronimiana no solo contribuyó a lo que más tarde sería el dogma de la Inmaculada Concepción de María, sino que también sirvió para la elaboración de un tipo de ideal de mujer cristiana que se acercara al modelo mariano, lo que se convirtió en una «novedad» que distinguía al cristianismo.

En este documento, se desarrollará en primer lugar el trabajo exegetico que realizó Jerónimo de Pablo de Tarso, específicamente lo que tiene que ver con la relación cuerpo-alma y las acciones que los cristianos deben asumir para no perder la batalla, también cómo afecta lo anterior a la mujer y los caminos que puede tomar para



evitar ser arrastrada por su naturaleza: virginidad o matrimonio. En segundo lugar, se expondrá porqué la virginidad o la vida ascética son convertidos por Jerónimo en el ideal femenino que se debe perseguir a toda costa, tal propuesta se nutre del pensamiento paulino así como de las ideas origenianas, pues estos tres personajes coinciden con el modelo de mujer conveniente para el cristianismo. En último lugar, se explicará cómo, a partir de una obra de Jerónimo, el prototipo de mujer eterna se sustenta a través de las virtudes que posee la figura de María, quien representa la superación de Eva –responsable de la caída y de las desgracias terrenas de su estirpe–, con María se traza un nuevo molde para el resto de las mujeres cristianas.

1. Jerónimo, traductor de Pablo

1.1 La interpretación jeronimiana de Pablo

Jerónimo contribuyó con su exégesis a la noción negativa que se tenía del cuerpo, dicho de otro modo, en términos paulinos, presentó como dañina a la carne, razón por la cual el ser humano está sujeto a las desgracias físicas terrenales, con las cuales debe librar arduas batallas para no ser arrastrado.

Así lo indica en su *Epístola 22, 4*: «mientras estamos encerrados en este pobre y frágil cuerpo, *mientras llevamos este tesoro en vasos de barro y el espíritu apetece contra la carne y la carne contra el espíritu*, no hay victoria segura», superar el estorbo que representa la corporalidad será el objetivo que todo cristiano debe perseguir, tal idea la hereda Jerónimo (no solo de Pablo sino también de Orígenes), pero además, es el responsable de sexualizar esa concepción del cuerpo, es decir, le atribuye a la sexualidad el mayor impedimento para alcanzar a la divinidad: «el cuerpo humano seguía siendo para Jerónimo un bosque tenebroso, repleto de rugidos de bestias salvajes, que sólo podía ser dominado mediante rígidos códigos en la dieta y mediante la estricta prescindencia de las ocasiones con aliciente sexual» (Brown, 1993, p. 504).

El sometimiento del cuerpo resultó ser la medida preventiva en la propuesta jeronimiana, pues coincidía con los pensadores cristianos anteriores, en que lo espiritual debía estar por encima de lo carnal y para conseguirlo era necesario anular todo rastro de corporalidad. Por tal motivo, recurre a los planteamientos paulinos para fundamentar su propuesta y se halla frente al tarsiota, que padeció los estragos de poseer un cuerpo, al cual tuvo que someter al castigo y a la servidumbre para dominar el aguijón de la carne y los incentivos de los vicios y, a pesar de ello, veía cómo en sí mismo se contradecía la ley del espíritu frente a la ley del pecado (*Ep. 22, 5*). Jerónimo consideraba que si Pablo como «destinatario» del evangelio sufría tales episodios¹, qué no le sucedería a los demás –es decir, al resto de cristianos que debían luchar para «merecer» el Evangelio–, ante tal panorama no se debe estar seguro y, por el contrario, siempre debe permanecer alerta.

Jerónimo también parte de su experiencia para reiterar que los cristianos están inmersos en un ambiente lleno de estímulos, los cuales imposibilitan el avance hacia la divinidad, de ahí que sugiera estar atento y, de ser necesario, que se suprima todo aquello que entorpezca el camino hacia la liberación del cuerpo como cárcel del alma: evitar ciertas comidas como la carne y el vino (incitan a la lujuria), evitar el adorno del cuerpo (es un incentivo del placer) y, en última instancia, evitar el intercambio sexual, ya que es una forma de «reproducción» del pecado original (busca purificar al cristianismo) (*Ep. 22, 17*). Aunque tales recomendaciones aplicaban para todos los cristianos, la propuesta jeronimiana se inclinó de manera especial hacia las mujeres, a quienes exhortó a abandonar sus labores tradicionales (matrimonio, maternidad y las ocupaciones de la casa) y, más bien, inclinarse por una vida dedicada a las *Sagradas Escrituras*, a la oración, a la castidad y al ayuno, Jerónimo consideró tal vía como la adecuada para alcanzar su ideal de cristianos «liberados de la carne» (*Ep. 22, 18*).

1.2 Virginidad como condición superior ante el matrimonio

El menosprecio que los cristianos sentían hacia la carne guardaba relación con la repulsión

hacia todo aquello que tuviera tintes sexuales, ya que recordaba la falta cometida por Adán y Eva, la cual fue causa de la expulsión del paraíso y condena para sus descendientes². Por su parte, el cristianismo, heredero de la tradición judaica, mantuvo tal idea acerca de la mujer como infractora del precepto divino y, de igual forma, la ubicó en una posición de cuidado, pero le concedió la posibilidad de resarcir su falta, ya no como madre o esposa sino todo lo contrario, anulando completamente tales condiciones que no son otra cosa que recordatorios de su naturaleza «torcida» (*Ep.* 22, 21).

Jerónimo manifiesta que mientras estuvo vigente la ley «fructificad y multiplicad, y henchid la tierra» (Gn. 1, 28) todos estaban llamados a casarse y a ser dados en matrimonio, pero con la propuesta paulina cambian las circunstancias, pues Pablo ve en el matrimonio un distractor tanto para el hombre como para la mujer y, según él, los cristianos deben tener como foco de atención a Cristo. La modificación paulina introduce un cambio significativo: superar el cuerpo renunciando a las demandas sexuales y acogiéndose a una vida de continencia, tales serán las recomendaciones que el tarsiota girará a los seguidores cristianos y que Jerónimo asumirá y reelaborará dentro de sus planteamientos.

Aunque Pablo es claro al indicar que sería preferible no casarse (1 Cor. 7, 2), pero debido a la inmoralidad sexual, es mejor que se acojan al matrimonio, de esta forma «regula» la naturaleza sexual de los cristianos e insiste que deberían ser como él, pero entiende que no todos poseen los mismos dones, por lo que zanja el asunto recomendando que tomen esposo o esposa y que cumplan con sus deberes. Pero la doctrina paulina no queda ahí, pues el tarsiota considera en definitiva al matrimonio como un obstáculo, por lo que nuevamente vuelve al tema en 1 Cor. 7, 32-34 en un intento por convencer a los cristianos a preferir una vida sin sobresaltos y que los conduzca hacia la divinidad de una forma más virtuosa:

Yo quisiera librarlos a ustedes de preocupaciones. El que está soltero se preocupa por las cosas del Señor, y por agradarle; pero el que está casado se preocupa por las cosas

del mundo y por agradar a su esposa, y así está dividido. Igualmente la mujer que ya no tiene esposo y la joven soltera se preocupa por las cosas del Señor, por ser santas tanto en el cuerpo como en el espíritu; pero la casada se preocupa por las cosas del mundo y por agradar a su esposo.

De esta forma Pablo deja ver la razón por la cual sostiene que el matrimonio es un impedimento: no permite que se ocupen de las cosas de su Dios, por estar pendientes de cuestiones como agradar al esposo, dejan de lado mantenerse santas no solo de cuerpo sino de espíritu y no responden satisfactoriamente a las demandas cristianas. Jerónimo, siguiendo a Pablo, plantea que hay una diferencia entre la esposa y la virgen, esta última conseguirá alcanzar el estado de «felicidad», porque su entrega es completa y no a medias, además, la virginidad anula la condición de «ser mujer» y con ello desaparecen las funciones propias que por naturaleza le corresponden, así lo indica en su *Contra Elvidio*, 22:

Observé que la felicidad de ese estado debe ser aquella donde incluso la distinción de sexo se pierde. La virgen ya no es llamada mujer (...). Una virgen se define como aquella que es «santa en cuerpo y espíritu», y de nada sirve tener una carne virgen si la mujer está casada en su mente (...).

Nótese que la doctrina jeronimiana coloca especial acento en la situación de la mujer con respecto al matrimonio y a la virginidad: no olvida que ella es la causante de la decadencia, razón suficiente para mantenerla controlada y evitar cualquier despliegue sexual que perjudique al resto de la comunidad. La virginidad, para Jerónimo, es la alternativa que le permite a la mujer liberarse de las obligaciones maritales³, evitar el dolor de engendrar hijos y no lidiar con la ansiedad de agradar al esposo, todo lo anterior es concebido como «la maldición de Dios», de la cual puede salvarse si renuncia a las «funciones naturales» que le han sido asignadas.

Tal medida aplica tanto para las mujeres solteras, como para las viudas e incluso para las casadas que deseen imitar la castidad virginal, eso sí, es claro en señalar que el abandono debe

ser total, para que se cumpla «ser santas tanto en cuerpo como en espíritu», pues como se ve, Jerónimo comparte esa idea con Pablo y le da continuidad en su doctrina (*Ep.* 22, 38). La exaltación que se hace de la virginidad⁴, como «estado ideal» por encima del matrimonio, se entiende a partir de los fines perseguidos: disminuir su atractivo y agraviarse a sí misma para ocultar sus encantos, esto lo consigue mediante el ayuno, la oración y la penitencia. De tal manera que lo anterior contribuya a la supresión de su naturaleza, dicho de otro modo, para perder la distinción de sexo con respecto al varón y ser igual ante la divinidad.

Por el contrario, dice Jerónimo, la vida marital impide que se cumpla tal objetivo, porque la mujer casada a quien agravia es a su Creador, pues tiene siempre el maquillaje frente al espejo y busca obtener algo más que su belleza natural, su meta es complacer al esposo. Cabe indicar que la propuesta jeronimiana sigue a la doctrina paulina en la idea de que la virginidad es una elección, más no una imposición, pues se estaría incurriendo en una especie de abolición del matrimonio y se alteraría el orden de la creación, forzando a los hombres a una «vida de ángeles» (*Contra Elvidio*, 23).

La libre elección de una vida casta contiene en sí misma una mayor distinción, que si estuviera impuesta, pues nace de la voluntad del cristiano, de esta forma presenta la virginidad como un ideal que conduce a la perfección, pareciera que Jerónimo buscaba no parecer un adversario del vínculo matrimonial al presentar tales ideas, pero tampoco abandonó su propósito de recomendar una vida casta a quienes le seguían.

2. El ideal eremita

2.1 La vida cenobítica como camino hacia la perfección

Como se ha señalado, Jerónimo heredó de la tradición paulina y origeniana un desprecio hacia la carnalidad con la cual luchó durante toda su vida, persiguió por todos los medios anular su

cuerpo y elevar su espíritu practicando el ayuno, haciendo vigiliias que le servían para estudiar las *Sagradas Escrituras* y, lo más importante, renunció a la sexualidad, el principal motivo para retirarse del mundo y escoger una vida que le permitiera alcanzar la perfección ante la divinidad. Acogerse al ascetismo significaba colocar la razón por encima de la pasión y tal conducta resultó ser atractiva no solo para los varones, sino también para las mujeres, pues veían en ella una forma de romper con el tradicional orden al cual estaban sujetas: matrimonio, maternidad y labores domésticas, además, las colocaba en una posición respetable y las convertía en modelos del cristianismo (Torjesen, 1993, p. 195). Valga recordar que el concepto sobre la mujer no era para nada alentador, en una palabra, se resumía lo que ella representaba para la sociedad: un ser inferior, el cual se identificaba fundamentalmente con todo lo referente a lo carnal, la mujer era el símbolo, o más bien, la sede de la sexualidad (Aubert, 1976, p. 61).

Como se ha visto, principalmente desde Pablo, pasando por Orígenes y llegando a Jerónimo, los pensadores cristianos alimentaron la idea de dominar el cuerpo, todos han exhortado a abrazar la vida ascética, en especial a las mujeres quienes tradicionalmente son las responsables de la caída y de los padecimientos terrenales. Jerónimo promovió de manera importante el aislamiento como una forma de purificación, a sus seguidoras les recomendaba que se entregaran a Dios, pues de esta forma alcanzarían el perfeccionamiento de sus almas. Apartarse del mundo y someterse a estrictas prácticas eran la vía segura para superar su naturaleza y, como cristianas, ganaban fama y respeto: por una parte, porque demostraban igual capacidad que el hombre para abstenerse sexualmente y, por otra, porque la castidad es un gesto elevado y digno de ser alabado, respetado e imitado.

Dentro de los aspectos que contribuían a la vida cenobítica, se encuentran los rigurosos ayunos, uno de los más efectivos métodos para someter el cuerpo y evitar que fuera atormentado por deseos carnales que entorpecen el camino hacia la anhelada perfección, Jerónimo insiste en que es preferible la debilidad por falta de

alimento, ya que esta no permite que el cuerpo sea invadido por apetitos indebidos:

Cuando te levantes por la noche para orar, no te haga ruidos la digestión, sino el apetito. Lee con asiduidad y aprende todo lo posible. Que el sueño te sorprenda siempre con un libro, y que tu cara, al caer dormida, sea recibida por una página santa. Tu ayuno sea diario y tu refección evite la hartura. De nada aprovecha pasar dos o tres días con el estómago vacío si luego se lo abrumba de comida y el ayuno se compensa con un hartazgo. La mente se embota inmediatamente por la hartura y, como tierra muy regada, germina las espinas de las pasiones. (*Ep.* 22, 17)

Otro aspecto de suma importancia para Jerónimo era que las mujeres dedicadas a una vida cenobítica⁵, se formaran en el estudio de las *Sagradas Escrituras*, justamente estos dos elementos, atraían a sus seguidoras, pues apostaba por una innovadora exégesis y perseguía incansablemente el ideal ascético (Rivas, 2012, p. 130).

La prioridad que tienen las Escrituras en la doctrina jeronimiana se hace evidente en muchas de las cartas dedicadas a las vírgenes consagradas: «por la noche conviene levantarse dos y aun tres veces y rumiar lo que sabemos de memoria de las Escrituras» (*Ep.* 22, 37), cabe indicar que en esto imita a Orígenes, quien practicaba el método de anteponer la lectura a cualquier actividad, fuese el alimento o el sueño (*Ep.* 43, 1). La memorización y comprensión de los textos era una tarea individual, pero la interpretación y el estudio a profundidad debían ser acompañadas por un guía, que orientara el sentido de las Escrituras, pues la asceta no puede contentarse con la lectura literal, siempre les indicó a estas mujeres sobre la necesidad de recurrir a un maestro autorizado para evacuar las dudas que surgieran, ya que por sí solas no lograrían entender el mensaje divino (Rivas, 2012, p.144).

Jerónimo deja ver nuevamente la influencia que ejerce Orígenes en su doctrina, pues consideró que tanto hombres como mujeres contaban con igual capacidad para estudiar las *Sagradas Escrituras* y, por ende, confirmaba que también ambos poseían la misma disposición hacia la vida ascética:

Admite Jerónimo que la mujer, como el hombre, posee una *virtus*, entendido el término en el sentido cristiano y, por lo tanto, puede alcanzar la perfección. Algunas lo demuestran exteriormente en la parquedad de comidas y bebidas, el desaliño del atuendo y el andar desgarbado. Otras manifestaciones de la *virtus* son su pulcritud en el hablar, el fervor por la oración, el interés por las Sagradas Escrituras, la entereza ante la enfermedad y la muerte, el ardor en la defensa de los principios en los que cree y su afición al trabajo. (Marcos, 1987, p. 241)

También retoma la idea origenista de que, a pesar de las características sexuales presentes en los cuerpos de los hombres y de las mujeres, éstas eran efímeras, puesto que el espíritu es aquello que prevalece por encima de la corporalidad, una razón más para el ideal ascético establecido por Jerónimo (Brown, 1993, p. 499). El aporte paulino también es claro con respecto al dominio del cuerpo que la doctrina jeronimiana deseaba sostener: «hagan, pues, morir todo lo que hay de terrenal en ustedes: que nadie cometa inmoralidades sexuales, ni haga cosas impuras, ni siga sus pasiones y malos deseos, ni se deje llevar por la avaricia (que es otra forma de idolatría)» (Col. 3, 5).

El cuerpo, al ser una amenaza latente, obliga al cristiano a elegir una vida que le permita controlar todo aquel impulso que lo altere o que lo someta a una ansiedad, Jerónimo considera el desafío de la carne como un acompañante que no cede tan fácilmente, pues hasta no haber alcanzado un estado de *apatheia*, el deber del cristiano es mantenerse en alerta.

Aunque Jerónimo comparte con Orígenes que hombres y mujeres pueden alcanzar la perfección, ambos aclaran que por las características femeninas, si al cristiano varón se le dificultaba alcanzar exitosamente ese estado de perfección, la mujer cristiana se veía obligada a esforzarse más, puesto que su naturaleza «torcida» es más propensa a satisfacer pasiones y deseos indebidos, conociendo tal situación, Jerónimo plantea que tal naturaleza es la que impide alcanzar el ideal, por lo que si se suprime, es más probable

que consiga alcanzar ese estado tan anhelado, lo cual significa convertirse en una mujer viril.

2.2 Renunciar a la naturaleza femenina

La mujer, se ha dicho hasta el momento, es la sede de la sexualidad, en ella confluyen todos los apetitos que conducen al pecado, está predispuesta naturalmente a flaquear porque no posee carácter ni dominio de sí misma, atenta no solo contra ella sino también contra el hombre, en otras palabras el episodio de la caída del paraíso, se reproduce una y otra vez. Su naturaleza es el impedimento para que se libere de ese círculo vicioso, el cual no la deja ascender a la perfección ni a ella ni al varón, de ahí que los Padres de la Iglesia plantearan como «solución» la vida consagrada, como medio para enderezar la condición femenina (Schüssler, 1989, p. 336).

Eso le dio la oportunidad a la mujer de «liberarse», como se ha dicho, del papel de madre y esposa y sustituirlo por una vida dedicada a ayunar, orar y estudiar las Escrituras, tal parece que eso resultó insuficiente y algunos pensadores cristianos fueron más allá, en el sentido de que lo ideal para todas las mujeres es dirigir sus esfuerzos en anular su naturaleza y cumplir lo que Pablo indicaba en una de sus *Cartas*: ante Cristo no hay distinción pues en él se es uno solo. La patrística asumió al pie de la letra tal mandato y concentró sus esfuerzos para que, principalmente las mujeres se ajustaran a tal molde, debían dotarlas de virtudes, pues consideraban que ellas no las poseían, la castidad se convirtió por lo tanto en la virtud suprema, pues la continencia sexual era compatible con la esencia de la feminidad (Torjesen, 1993, p. 196). Aunque ahora la mujer podía decidir sobre su sexualidad, debía mostrar que era capaz de someter sus deseos carnales, tal y como lo hacía el hombre, es decir, antes de alcanzar a Cristo, debe asemejarse al varón, de la superación de los escalones depende su ascenso a la divinidad:

Pero no es menos cierto que en esta progresión la *virtus*, expresión de los valores masculinos, representa el estadio superior, celestial, eterno, en el que el sexo queda trascendido; mientras que lo femenino se

nos muestra como el estadio inferior, y temporal del ser humano en este mundo terreno. Hacerse varón indica una evolución que conduce de un estadio inferior a un estadio superior de perfección moral y espiritual. Los autores cristianos lo emplean para designar las aspiraciones de las mujeres de unirse a Dios mediante el martirio o la vida ascética. Una unidad perfecta de Dios explicada en términos inequívocamente masculinos; implica por tanto, negar cuanto de femenino hay en la naturaleza humana, propósito tanto más difícil para las mujeres, pues las obliga a practicar un mayor esfuerzo, la auto-negación, o auto-destrucción. Y es precisamente esa dificultad lo que da la medida de la importancia de lograrlo. (Pedregal, 2005, p. 150-151)

La doctrina cristiana vio representado en la virginidad el estado inicial de perfección del cual gozaron Adán y Eva antes de cometer la falta, por supuesto que iban a tomarla como la condición ideal para permitirle a la mujer recuperar la plenitud perdida por su culpa. En ese estado de perfección, la distinción sexual es inexistente y es donde mejor se refleja lo expresado por Pablo, se logra gozar de la presencia divina sin que se vean las diferencias, pues todos son uno mismo ante Cristo.

Con el cambio de las funciones femeninas (madre, esposa), la mujer comenzó a ser valorada no por su sexualidad reproductiva, sino que el nuevo ideal estaba representado por la virginidad consagrada, ya que en virtud de la renuncia a la carnalidad, trascendía el mundo del cuerpo y de la sexualidad, al respecto señala Torjesen (1993, p. 197-198):

La inferioridad de las mujeres y su subordinación a los varones estaban directamente relacionadas con su sexualidad reproductiva y su función social de cuidar de la vida del cuerpo. Renunciando al cuerpo y a la sexualidad y siguiendo los ideales ascéticos, las mujeres trascendían efectivamente su feminidad. El dominio de las pasiones y del cuerpo había sido desde tiempo atrás una empresa masculina. Ahora las mujeres ascetas capaces de aguantar los rigores físicos del ayuno podían ser elogiadas

por demostrar un comportamiento viril. Las mujeres ascetas que repudiaban tanto su sexualidad reproductiva como sus cometidos sociales se convertían, por así decirlo, en varones «honorarios».

Como puede verse, el repudio de la sexualidad femenina viene desde adentro de la mujer, pero está obligada a demostrar externamente los cambios que se suscitan a raíz de la adopción de una conducta casta. Jerónimo manifiesta que la superación de la condición femenina, no conlleva una transformación física extrema (*Ep.* 22, 27), pues lo que se busca es que continúe siendo mujer, pero que su comportamiento o su temple sea el de un hombre, de ahí que los Padres de la Iglesia hablen de la mujer viril: aquella que desprecia la pasión, la sexualidad y lo corpóreo –características propias femeninas– y, en su lugar, asuma la racionalidad y el autodomínio –características tradicionalmente masculinas o viriles–, de esta forma consigue suprimir su naturaleza.

2.3 Rasgos distintivos de la mujer asceta

Cabe indicar que las mujeres debían apegarse a ciertos requerimientos, una vez que elegían el ascetismo, se veían inmersas en un ambiente apartado de la mundanidad, donde el objetivo radicaba en despojarse de la indumentaria, los accesorios y el aliño en general que las mantuviera atadas a lo terrenal, es por esto que el primer paso consistía en dejar todo atuendo vistoso y en su lugar optar por una sencilla túnica larga, que las cubriera desde el cuello hasta los tobillos, además del uso de un manto y un velo; a continuación le seguía el abandono de los cuidados para la piel y el rostro, lo cual incluía el uso de perfumes y el maquillaje; en último lugar, las mujeres vírgenes deben ser modestas y humildes, es decir, no deben ser presumidas por su condición.

Jerónimo recurría al caso de Asela, quien representa un modelo digno de seguir (después, por supuesto, de María virgen), pues ella a la edad de doce años profesó como virgen y ejemplifica todas las virtudes apreciables dentro del cristianismo:

Encerrada en las estrecheces de una celda, gozaba de la anchura del paraíso. El mismo suelo le servía de lugar de oración y de descanso. El ayuno es para ella un juego y el hambre es su comida. Y como lo que la movía a alimentarse no eran las ganas de comer, sino la debilidad humana, a base de pan, sal y agua fresca, más que apaciguar el hambre, la despertaba (...). Cuando se decidió por este género de vida vendió sin que lo supieran sus padres su collar de oro (...). Y así, con el precio de esta piadosa transacción se vistió de una túnica oscura, que jamás habría conseguido de su madre, y se consagró de repente a Dios. De esta forma, toda su parentela podía entender que por la fuerza no lograrían nada de quien ya en sus vestidos había condenado al mundo (...). Se portó siempre tan comedidamente y se mantuvo tan retirada en lo secreto de su habitación, que jamás se presentó en público ni supo lo que era hablar a un hombre (...). Sana siempre de cuerpo y más sana de espíritu, la soledad hacía sus delicias, y en la ciudad turbulenta ha sabido encontrar el yermo de los monjes (*Ep.* 24, 3-4).

Tal y como se aprecia, la mujer que optaba por una vida de castidad, se veía en la obligación de demostrar que su esfuerzo por alcanzar la perfección, sobrepasaba las condiciones «normales», sin que eso significara un comportamiento pretencioso, ya que la humildad no podía ser relegada a segundo plano, es por lo anterior que aunque Jerónimo alababa a Asela, será María quien se ajuste a su modelo virginal perfecto.

3. Jerónimo y el eterno femenino: la mujer en *Contra Elvidio*: de la perpetua virginidad de María Bendita

3.1 Noción de virginidad ante partum, in parto, post partum

La doctrina jeronimiana sobre la virginidad se sustenta a partir de la figura de María, es ella quien le provee las bases para construir el prototipo de mujer que le servía al cristianismo; el comportamiento mariano se ajustaba al ideal de perfección femenino: obediente y casta. Esta

última característica constituye el pilar para la construcción del tipo de mujer que las cristianas debían perseguir. Jerónimo, a través de su obra *Contra Elvidio*, muestra que María se mantuvo virgen antes, durante y después de parir a Jesús, por lo que es considerada inmaculada. Claro, que el caso de ella es excepcional e irrepetible, ya que en lo que resta de la historia del cristianismo, no se vuelve a presentar en ninguna mujer tan inusual hecho, en cambio sí se persiguió imitar la figura de María, principalmente en lo referente a su pureza.

Jerónimo señala que la virginidad antes del parto se sostiene a partir de que no hubo una relación sexual, pues el vientre debía estar «limpio» para que la gestación no se diera en un ambiente «contaminado» (*Contra Elvidio*, 2). Valga recordar la connotación negativa que tenían los fluidos producto de la sexualidad dentro del judaísmo, ya que estos provocaban la pérdida de la pureza; el cristianismo continúa con tales ideas, porque debían mostrar que la procedencia de Jesús era divina, no carnal, él vino al mundo por medio de una virgen (limpia, pura, un ser asexuado) no de una mujer (pecadora, manchada, sede de la sexualidad). Continúa Jerónimo con su exposición alegando la virginidad durante el parto, José no tuvo acceso carnal con María pues ella tuvo que asistirse sola, porque no contó con una partera que le ayudara, además de que no había espacio en el mesón para que tuvieran relaciones sexuales (*Contra Elvidio*, 10). Pero no es la única razón para sostener la virginidad *in parto*, agrega Jerónimo, que el nacimiento no sucedió de forma natural, es decir, Jesús abandonó el cuerpo de su madre sin desgarrar el himen, jamás tuvo contacto con el órgano de la generación (*Contra Elvidio*, 20).

Cierra Jerónimo su planteamiento refiriéndose a lo que sucede después del parto: José nunca «tocó» a María, pues el Espíritu Santo ya había dejado su «marca», el cuerpo de María se había convertido en su santuario, al cual se le debía respeto y veneración, ante esto José asume una conducta casta acorde con su compañera y, a partir de ello, su vínculo además de matrimonial es virginal, el seno ideal para un hijo virginal (*Contra Elvidio*, 21). Lo anterior conduce a uno de los argumentos más feroces que se han

presentado en contra de la virginidad *post partum*: los hermanos de Jesús. Jerónimo zanja el problema aduciendo los diversos significados de la palabra «hermano»: los hay por naturaleza, que son los hijos de la misma madre; por raza, como todos los judíos; por parentesco como los primos y, por último, los que son por afecto, sea espiritual o por relación general. Y, concluye, que los mencionados hermanos⁶ corresponden a la categoría de «parentesco», con lo cual se libra de las malintencionadas críticas que atentaban contra la virginidad *post partum*.

3.2 La superación de Eva: María virgen

A partir de todo lo anterior, se entiende la insistencia de los pensadores cristianos por ocuparse exclusivamente «de las cosas del Señor»⁷, utilizando como referente la figura mariana quien sin quejarse fue sierva divina y es ahí donde aparece otra de las características alabadas en la mujer: la obediencia. Tal atributo aunado al de la virginidad conforman una fusión exitosa, Anderson y Zinsser (2015, p. 56) apuntan que: «la *virginidad* y la castidad se creían inextricablemente relacionadas con la *obediencia*».

La conducta de María será, como se ha indicado, el ejemplo a seguir porque con ella nace la nueva Eva, es quien inaugura una era libre del pecado original, si con la falta de Eva cayó la maldición, con la sumisión de María viene la bendición restauradora. La defensa expuesta por Jerónimo con respecto a la naturaleza virginal de María es de vital importancia para el cristianismo que estaba urgido de un argumento lo suficientemente robusto, que le permitiera detener los ataques hacia la procedencia de su Salvador. Aquí es donde se comprende la necesidad de que María “encarnara” como mujer, propiedades que distaban muchísimo de la tradicional noción femenina, la cual había provocado la desgracia del mundo mediante la transgresión cometida por Eva, madre de los vivientes, introductora del pecado original, quien condenó a su estirpe a la muerte.

Con el parto virginal de María se transforma la historia de los vivientes, porque con ella se detiene la reproducción del pecado original,

las cadenas del cuerpo se rompen mediante el engendramiento divino por intercesión del Espíritu Santo, si por una mujer se perdió el paraíso, entonces por una mujer debe recuperarse. Es posible trazar una serie de paralelismos entre estas dos figuras que caracterizaron a los modelos de mujer en el cristianismo: Eva representa la arrogancia por su sed de conocimiento, María en cambio es humilde; Eva es considerada la que introduce el pecado en el mundo, María es quien da a su hijo para que purifique al mundo; Eva desobedeció el mandato divino; María por el contrario lo asumió con total obediencia. De ahí que a partir de Eva se catalogara a la mujer como arrogante, pecadora y desobediente; y, no será, hasta con María que la concepción cambie por los atributos de humildad, gracia y obediencia.

De esta forma el cristianismo elabora un prototipo femenino a partir del cual la mujer, catalogado desde antiguo como un ser inferior, impuro y desobediente, debe convertirse en adelante en una copia de María, sirva del Señor, pura, obediente y *siempre virgen*. En otras palabras, Eva –la mujer– debe desaparecer, puesto que recuerda la caída y, en su lugar, María –la virgen– «aparece como auténtica guardiana del sello de la creación (...) susceptible sólo de imitación» (Ratzinger, 2006, p. 24).

3.3 María, modelo integral del cristianismo

La defensa jeronimiana de la virginidad de María fue el comienzo extraoficial de unas ideas que más tarde se convirtieron en dogmas para el cristianismo (Piñero, 2014, p. 66) y que marcaron la ruta para la construcción de un tipo de mujer bastante particular, porque debían cumplir con tres atributos, a saber: virgen, esposa ejemplar y madre abnegada.

En la práctica, es imposible que una mujer cumpla con esas tres propiedades, pues son mutuamente excluyentes, pero eso no representa un problema, porque no todas están llamadas a recibir la gracia como María, eso explica la existencia de una especie de jerarquía femenina, en donde las vírgenes ocupan el primer lugar, las viudas el segundo y las esposas el tercer y último puesto. Cada una de ellas, en la medida de

lo posible, están comprometidas a imitar la conducta que les corresponda dependiendo del lugar que ocupen. Podría decirse que aquellas ubicadas en el primer puesto –las vírgenes– serán las más cercanas al ideal femenino.

Con respecto al primer atributo, el de mantener la castidad, este se tradujo en el mundo cristiano, como la «solución» frente a la expulsión del Paraíso, producto del pecado original, absolutamente todas las acciones estarían marcadas y malditas; claramente, para evitar la propagación de la impureza, debe detenerse la gestación de nuevos seres que continúen la maldición y la mujer desempeña un papel esencial, pues ella es la dadora de vida, representa el pecado y a la vez es intermediaria de poblar el mundo, la mujer se convierte en la mayor responsable de devolverle la «purificación a la creación». Con la virginidad de María se marca la diferencia entre ella y el resto de mujeres, ella no concibió a su hijo en pecado (porque no hubo coito) y tampoco tuvo un alumbramiento impuro (Jesús no salió por el canal «natural» de parto), es decir, en ella no se cumplió «parirás a tus hijos con dolor», además, Jesús se encarnó de una virgen no de una mujer, con lo cual María representa el estado primigenio de la humanidad restaurado.

Lo anterior permite comprender las reiteradas recomendaciones de guardar la castidad, colocándola por encima del matrimonio y de la maternidad, que no son otra cosa que «males necesarios», pues la función, en el caso del matrimonio, es la continencia sexual, ya Pablo lo decía en sus *Epístolas*, sirve para prevenir la inmoralidad sexual, pero jamás superará el estado de excelencia de la virginidad.

El segundo atributo, ser esposa ejemplar, es representado por María que no solo era esposa de José, sino que simultáneamente lo fue del Espíritu Santo y es con respecto a este último en donde mejor se reflejan las cualidades de esposa: obediente, complaciente y asistente. Ella jamás perdió de vista, que se encontraba bajo el dominio de José –y del Espíritu Santo–, por lo que cumplió a cabalidad con todas las demandas maritales tanto terrenales como espirituales. A partir de esas tres cualidades, es posible deducir otras características implícitas, por ejemplo, ser

prudente, sobria, hacendosa, temerosa de Dios, caritativa, entre otras.

A este respecto, el autor de las siguientes epístolas –atribuidas a Pablo– se había pronunciado, señalando que:

Las esposas deben estar sujetas a sus esposos como al Señor. Porque el esposo es cabeza de la esposa, como Cristo es cabeza de la Iglesia, la cual es su cuerpo; y él es también salvador. Pero así como la Iglesia está sujeta a Cristo, también las esposas deben estar en todo sujetas a sus esposos. (Ef. 5, 22-24)

Luego, indica en Colosenses 3, 18: *esposas, sométanse a sus esposos, pues este es su deber como creyentes en el Señor*. Y, en Tito 2, 4: (...) *y enseñar a las jóvenes a amar a sus esposos y a sus hijos, a ser juiciosas, puras, cuidadosas del hogar, bondadosas y sujetas a sus esposos, para que nadie pueda hablar del mensaje de Dios*.

Si bien es cierto, Pablo ni sus seguidores, fundamentan sus doctrinas en la figura mariana, lo que expresan en los anteriores textos, se ajusta perfectamente al modelo femenino que estaban construyendo los cristianos a partir del siglo IV, por lo que sirvió de soporte para sostener la reciente antropología cristiana sobre la mujer.

Por último, como tercer atributo, el de madre abnegada, es la segunda propiedad que más se alaba en María, después de la virginidad. Casi siempre, son exaltados de forma conjunta, por lo que representan en la historia del cristianismo. La maternidad mariana es entendida como la expresión de la bondad incondicional, que persigue el bien en primer lugar para Jesús y después para el resto de sus hijos espirituales, es una actitud suprema. Con María madre se halla el socorro para sus hijos –producto del pecado–, es a ella a quien pueden recurrir; debe ser fuerte y afrontar los sufrimientos –su hijo Jesús fue crucificado– y debe estar siempre dispuesta al sacrificio –privarse del reposo y el descanso para mantener una actitud vigilante–.

Conclusión

Jerónimo ve en el dominio del cuerpo una importante lucha que los cristianos deben continuar librando. Si logran demostrar su dominio y continencia, serán exitosos y respetados. Someter el cuerpo mediante estrictos ayunos y renunciando a su naturaleza sexual, hace de los creyentes modelos dignos de imitar.

Las mujeres cristianas son las que mayoritariamente debían esforzarse más, por la falta primigenia cometida por Eva, la cual las condenó de por vida, por lo que a mayor falta, mayor esfuerzo para remediarla. Como en el siglo IV la mujer puede «decidir» sobre su sexualidad, debe demostrar que puede domeñar sus deseos carnales, así superaría su condición femenina, colocándose incluso por encima del varón. La sexualidad debe ser anulada.

En síntesis, María es un modelo de imperdurable virtud, con lo cual compromete al resto de las mujeres a seguirla, *ella es bendita entre todas las mujeres*, lo cual la coloca por encima de todas ellas y le permite encarnar ese eterno femenino, un modelo completo que abarca todas las funciones deseables en las mujeres comunes y corrientes, pero que automáticamente las condena, porque se torna inalcanzable y aun así se convierte en el proyecto de vida para las cristianas.

Notas

1. Después de la desnudez, del ayuno, de la prisión, los golpes, y los tormentos «¡desdichado de mí!, ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Rom. 7,24).
2. A partir de ese hecho, los judíos recurrieron a regular tanto el comportamiento del varón como de la mujer, esta última respondía a mandatos más rigurosos, por ser quien indujo al hombre a desobedecer las disposiciones divinas, pero también era la que estaba destinada a soportar las peores consecuencias: permanecer sujeta al varón y parir hijos con dolor, por mencionar solo dos de las secuelas producto de su actitud transgresora (Gn. 3, 16).
3. «Tampoco voy a enumerar las cargas del matrimonio: cómo se agranda el vientre, los niños pequeños lloran, cómo hacen sufrir las amigas

del marido, cómo absorbe el cuidado de la casa y cómo, en fin, la muerte viene a cortar todos los bienes soñados» (*Ep.* 22, 2).

4. «Y para que sepas que la virginidad es cosa de la naturaleza y las nupcias consecuencia del pecado: la carne nace virgen de las nupcias, restableciéndose en el fruto lo que se perdió en la raíz» (*Ep.* 22, 19).
5. Las tareas fundamentales de la vida ascética eran: el trabajo manual, la lectura divina y la oración.
6. Según Jerónimo, la confusión se da porque el vocablo hebreo se presta para múltiples traducciones y no hay otra expresión equivalente, pero el texto está escrito en griego, no en hebreo. Al respecto, Piñero (2014, p. 62) indica con total seguridad que se está hablando de «hermanos carnales», no de primos como Jerónimo quiso decir, el vocablo griego usado es *adelphós* (ἀδελφός) –hermano uterino–, si hubieran querido referirse a «primos» o a «parientes» debían recurrir a los términos para cada uno, en el caso del primero la palabra correspondiente es *anepsíós* (ἀνεψιός) y en del segundo es *syggenés* (συγγενής). Más adelante, vuelve Piñero diciendo que: san Jerónimo argumentaba que la palabra «hermanos» en los evangelios debía ser entendida de un modo amplio, a saber, como «primos» o «parientes». Y esto por la siguiente razón: en textos griegos compuestos por gentes de mentalidad semítica (como son los autores de los evangelios, según él) se debe esperar que se utilice el vocablo «hermanos» de este modo tan amplio. La lengua hebrea no tiene propiamente una palabra usual para «primo», y existen diversos pasajes en la Biblia que utilizan el vocablo «hermanos» cuando en realidad se refieren a «primos» o «parientes» (p. 66).
7. También la virginidad dentro de la Iglesia será oportuna más tarde sólo con ese mismo sentido, para, en un seguimiento lejano de María, poder ocuparnos «sin división», como dice Pablo, «con cuerpo y alma santos» (es decir, consagrados a Dios), «de las cosas del Señor» (1 Cor. 7, 34) (Von Balthasar, 2006, p. 82).

los Últimos Días. Recuperado de <https://media.ldscdn.org/pdf/lds-scriptures/holy-bible/holy-bible-spa.pdf>

- Anderson, B. S. y Zinsser, J. P. (2015). *Historia de las mujeres. Una historia propia* (Trad. T. Camprodón y B. Villacañas) (3era ed. 2da reimpresión).
- Aubert, J. M. (1976). *La mujer: antifeminismo y cristianismo*. Herder.
- Brown, P. (1988). *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. (Trad. A. J. Desmonts). Barcelona: Muchnik Editores.
- Jerónimo. (2012). *Contra Elvidio: La virginidad perpetua de María Bendita*. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/354139061/San-Jeronimo-La-Virginidad-Perpetua-de-Maria-Bendita>
- Jerónimo. (1993). *Epistolario* (vol. I). (Trad. J. B. Valero). BAC.
- Marcos, M. M. (1987). *Mulier sancta et uenerabilis, mulier ancilla diaboli en la correspondencia de san Jerónimo. Studia Historica: Historia Antigua, 4-5, 235-244.*
- Pedregal, A. (2005). *La mulier virilis como modelo de perfección en el cristianismo primitivo*, en I. Gómez (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo* (pp. 141-167). Desclée De Brouwer.
- Piñero, A. (2014). *Jesús y las mujeres*. Trotta.
- Ratzinger, J. y Balthasar, H. U. von (1997). *María, Iglesia naciente*. Encuentro.
- Rivas, F. (2012). *Jerónimo y las mujeres del Aventino: estudio de la escritura*, en F. Rivas (ed.). *Iguales y diferentes* (129-169). Editorial San Pablo.
- Schüssler, E. (1989). *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Desclée De Brouwer.
- Torjesen, K. J. (1993). *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*. (Trad. J. Valiente). Ediciones El Almendro.

Andrea Leitón Redondo (aleitonredondo@gmail.com). Licenciada en Filosofía y Bachiller en la Enseñanza de la Filosofía. Docente de Filosofía en el Ministerio de Educación Pública.

Referencias

- AA.VV. (2005). *La Biblia de estudio*. Sociedades Bíblicas Unidas.
- AA.VV. (2009). *Santa Biblia*. (Reina Valera, versión 2009). La Iglesia de Jesucristo de los Santos de

Recibido: 23 de octubre, 2020
Aprobado: 30 de octubre, 2020

Luis Diego Cascante

Las 28 tesis heréticas de Meister Eckhart (Introducción, versión bilingüe y apostilla)

Resumen: *Este artículo consta de dos partes. La primera parte es la traducción del latín de las 28 tesis heréticas de Meister Eckhart. La segunda parte, una apostilla a las 28 tesis heréticas.*

Palabras clave: *Meister Eckhart. 28 tesis heréticas. Traducción. Apostilla.*

Abstract: *This paper consists of two parts. The first part is the translation from the Latin of Meister Eckhart's 28 heretical theses. The second part, an apostille to the 28 heretical theses.*

Keywords: *Meister Eckhart. 28 heretical theses. Translation. Apostille.*

Los estudiosos del Meister Eckhart (1260-1328) suponen que el examen de las tesis sospechosas fue confiado a varios teólogos competentes para así eliminar la arbitrariedad de interpretación, de tal modo que es muy probable suponer que hubo mucho escrúpulo y cuidado antes de llegar a la condena formal. Incluso el pontífice mismo, Juan XXII, afirmó en la bula condenatoria: “y nosotros mismos con nuestros hermanos las examinamos cuidadosamente”.

El 27 de marzo de 1329 Juan XXII publicaba en Aviñón la bula *In agro dominico*, cuya indicación primaria fue la correcta conducta del arzobispo examinador Fournier –el futuro Papa Benedicto XII– y que condenaba 28 proposiciones de Eckhart, 17 como heréticas y otras 11

“literalmente erróneas, temerarias y sospechosas de herejía”¹. Llama poderosamente la atención que Eckhart sea el único teólogo de alto rango contra el cual se inició y concluyó un proceso inquisitorial. Este comenzó como un proceso de herejía y cambió a uno ordinario de censura, en el que las 28 tesis fueron el centro.

Aunque al final de la bula el Papa indicaba que Meister Eckhart, según documento posteriormente redactado al final de su vida, había profesado la fe católica revocando y rechazando los 28 artículos, lo cierto es que Eckhart sigue y seguirá siendo uno de los grandes maestros de la Edad Media, pues, siendo “la herejía cosa de grandes hombres” (Agustín de Hipona), nos atrevemos a decir que la historia de la teología negativa posee un dinamismo extraordinario y, dentro de este, el Meister Eckhart es un eximio representante, aunque es necesario reconocer que Eckhart reprochaba a sus acusadores, que no consideraban el contexto de sus afirmaciones, que él pudo haberse equivocado pero no haber caído en herejía.

En virtud de lo anterior se ofrece una traducción directa del latín a “Las 28 tesis condensadas de Meister Eckhart”, a fin de retomar, por lo menos con estas tesis (condenadas), a un pensador y un pensamiento que marcó la historia de la teología mística y que resulta, todavía hoy, desafiante y sugerente, pero sin confundir ni despreciar a Eckhart como si fuera un filósofo de escuela o un gurú, pues es harto evidente el acento pastoral de su obra. Finalmente, unas apostillas al texto de la traducción.



Las 28 tesis heréticas de Meister Eckhart

- I. Interrogatus quandoque, quare Deus mundum non prius produceret, respondit, quod Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere, antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit. (Cf. *Comment. in Joh. I, 38*; también *I Comment. in Gen. I, 1 y Proc. Col. I § II, 3 art. 8.*)
- I. Interrogado alguna vez, por qué Dios no había creado el mundo antes, respondió, que Dios no había podido crear antes el mundo, porque no puede hacer las cosas antes de ser; de donde cuanto Dios fue al instante, tanto al instante creó el mundo.
- II. Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno. (*Comment. in Joh. I, 38.*)
- II. Del mismo modo [Dios] puede concederse que el mundo ha existido desde la eternidad.
- III. Item simul et semel, quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequelem Deum genuit, etiam mundum creavit. (*I Comment. in Gen. I, I y Proc. Col., loc. cit.*)
- III. Así, al mismo tiempo y una y otra vez, puesto que Dios existió, cuando engendró al Hijo para sí, coeterno entre las cosas y coetáneo a Dios, también creó el mundo.
- IV. Item in omni opere, etiam malo, malo inquam tam poenae quam culpae, manifestatur et relucet aequaliter gloria Dei. (*Comment. in Joh., IX, 3.*)
- IV. Igualmente en toda obra, aun mala –mala, digo, tanto por la pena como por la falta– se manifiesta y brilla de igual modo la gloria de Dios.
- V. Item vituperans quempiam vituperio ipso peccato vituperii laudat Deum, et quo plus vituperat et gravius peccat,
- amplius Deum laudat. (*Comment. in Joh., IX, 3.*)
- V. Así, el que vitupera a alguien, con el vituperio –con el mismo pecado del vituperio– alaba a Dios, y cuanto más vitupera y más gravemente peca, más ampliamente alaba a Dios.
- VI. Item Deum ipsum quis blasphemando Deum laudat. (*Comment. in Joh., IX, 3.*)
- VI. Igualmente, quien blasfema contra Dios mismo, a Dios alaba.
- VII. Item quod petens hoc aut hoc, malum petit et male, quia negationem boni et negationem Dei petit, et orat Deum sibi negari. (*Comment. in Joh., XVI, 23.*)
- VII. De igual modo, el que pide esto o aquello, el mal pide y [pide] malamente, porque pide la negación del bien y la negación de Dios, y ruega a Dios que se le niegue.
- VIII. Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum coelorum, sed omnibus his renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur Deus. (*Sermo germ. 65.*)
- VIII. Dios se glorifica en aquellos hombres que no se preocupan de las riquezas, ni de los honores, ni de la utilidad, ni de la devoción interior, ni de la santidad, ni del premio, ni del reino de los cielos, sino que renunciaron a todas estas cosas, incluso a lo que es suyo.
- IX. Ego nuper cogitavi, utrum ego vellem aliquid recipere a Deo vel desiderare: ego volo de hoc valde bene deliberare, quia ubi ego essem accipiens a Deo, ibi essem ego sub eo vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut dominus in dando, et sic non debemus esse in aeterna vita. (*Sermo germ. 65. Proc. Col. I § II, 4, art. 10; Proc. Col. II, art. 40.*)

- IX. Hace un momento pregunté, si yo quería recibir o desear algo de Dios: yo quiero reflexionar muy bien sobre esto, porque donde yo recibiese [algo] de Dios, allí estaría yo bajo él o debajo de él, como un esclavo o un siervo, y él mismo como señor dando, y así no debemos ser en la vida eterna.
- X. Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; simili modo sicut in sacramento panis convertitur in corpus Christi: sic ego convertor in eum quod ipse me operatur suum esse unum, non simile; per viventem Deum verum est quod ibi nulla est distinctio. (*Sermo germ. 65. Proc. Col. I § II, 4, art. 10; Proc. Col. II, art. 39.*)
- X. Nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en él; de igual modo como en el sacramento del pan se convierte en el cuerpo de Cristo: así yo me convierto en él porque él mismo obra en mí que sea uno con él, no semejante; por el Dios viviente [que] es verdadero que allí no hay ninguna distinción.
- XI. Quidquid Deus Pater dedit Filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi: hic nihil excipio, nec unionem nec sanctitatem, sed totum dedit mihi sicut sibi. (*Sermo germ. 10. Proc. Col. I § II, 4, art. 10; Proc. Col. II, art. 24.*)
- XI. Todo lo que Dios Padre dio a su Hijo unigénito en la naturaleza humana, todo esto me lo dio a mí: de esto nada excepto, ni la unión ni la santidad, sino todo me lo dio a mí como a él [al Hijo].
- XII. Quidquid dicit sacra Scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine. (*Proc. Col. I § II, 1, art. 13; Proc. Col. I § II, 4 art. 1.*)
- XII. Todo lo que dice la sagrada Escritura de Cristo, todo esto también se verifica respecto de todo hombre bueno y divino.
- XIII. Quidquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino; propter hoc iste homo operatur quidquid Deus operatur, et creavit una cum Deo coelum et terram, et est generator Verbi aeterni, et Deus sine tali homine nesciret quidquam facere. (*Proc. Col. I § II, 4, art. 4.*)
- XIII. Todo lo que es propio de la naturaleza divina, todo esto es propio del hombre justo y divino; junto a esto, este hombre obra todo lo que Dios obra, y creó al mismo tiempo con Dios el cielo y la tierra, y es generador del Verbo eterno, y Dios sin este hombre no podría hacer nada.
- XIV. Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divinae, quod ipse velit quidquid Deus vult: quia Deus vult aliquo modo me peccare, nollem ego, quod ego peccata non commissem, et haec est vera poenitentia. (*Proc. Col. I § II, 1, art. 7.*)
- XIV. El hombre bueno debe así conformar su voluntad a la voluntad divina, para que él misma quiera todo lo que Dios quiera: porque Dios quiere en modo alguno que haya pecado, ni yo [lo] quiero, de tal modo que yo no cometiese pecados, y esta es la verdadera penitencia.
- XV. Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisset. (*Reden der Untersch.*)
- XV. Si un hombre hubiese cometido un mil pecados mortales, si tal hombre estuviese rectamente dispuesto, no debería querer no haberlos cometido.
- XVI. Deus proprie non praecipit actum exteriorem. (*II Comment. in Genes.*)
- XVI. Dios propiamente no prescribe [ningún] acto exterior.
- XVII. Actus exterior non est proprie bonus ne divinus, nec operatur ipsum Deus proprie nec parit. (*Proc. Col. I § II, 3, art. 12.*)

- XVII. El acto exterior no es propiamente bueno ni divino, ni es obrado por Dios mismo propiamente, ni [lo] produce.
- XVIII. Afferamus fructum actuum non exteriorum, qui nos bonos non faciunt, sed actuum interiorum, quos Pater in nobis manens facit et operatur. (*Comment. in Joh. XV, 16.*)
- XVIII. Produzcamos el fruto no de los actos exteriores, que no nos hacen buenos, sino [el fruto] de los actos interiores, los que el Padre, que permanece en nosotros, hace y obra.
- XIX. Deus animas amat, non opus extra. (*Comment. in Sapientiam XI, 27.*)
- XIX. Dios ama las almas, no la obra en el exterior.
- XX. Quod bonus homo est unigenitus Filius Dei. (*Sermo germ. 10.*)
- XX. Porque el hombre bueno es el unigénito Hijo de Dios.
- XXI. Homo nobilis est ille unigenitus Filius Dei, quem Pater aeternaliter genuit. (*Proc. Col. I § II 4, art. 2.*)
- XXI. Hombre noble es el unigénito Hijo de Dios, que el Padre eternamente engendró.
- XXII. Pater generat me suum Filium et eundem Filium. Quidquid Deus operatur, hoc est unum; propter hoc generat ipse me suum Filium sine omni distinctione. (*Sermo germ. 65.*)
- XXII. El Padre me engendra a mí [como] a su Hijo y al mismo Hijo. Todo lo que Dios obra, esto es uno; por esto él mismo me engendra [como] su Hijo sin ninguna distinción.
- XXIII. Deus et unus omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum; qui enim duo videt vel distinctionem videt, Deum non videt, Deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponitur in unum cum aliquo. Sequitur: nulla igitur distinctio in ipso Deo esse potest aut intelligi. (*Comm. in Exod. XV, 3.*)
- XXIII. Y Dios es uno en todos los modos y según toda relación, de este modo como en él no sea [posible] descubrir ninguna multiplicidad en el intelecto o fuera de intelecto; en efecto, el que ve dualidad o distinción, no ve a Dios, pues Dios es uno fuera y por encima del número, y no establece unidad con cosa alguna. Se sigue: ninguna distinción por lo tanto en el mismo Dios puede ser o [puede] concebirse.
- XXIV. Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura neque in personis: quia natura ipsa est una et hoc unum, et quaelibet persona est una et idipsum unum, quod natura. (*Liber Benedict., 1-5*)
- XXIV. Toda distinción es ajena a Dios, ni en la naturaleza ni en las personas: porque la naturaleza misma es una también en esta unidad, y cualquier persona es una también en esta unidad, porque es [una] naturaleza.
- XXV. Cum dicitur: *Simon, diligis me plus his?* (Joh. 21, 15 sq.), sensus est, id est plus quam istos, et bene quidem, sed non perfecte. In primo enim et secundo et plus et minus et gradus est et ordo, in uno autem nec gradus est nec ordo. Qui igitur diligit Deum plus quam proximum, bene quidem, sed nondum perfecte. (*Comment. in Joh. XXI, 15.*)
- XXV. Cuando se dice: “Simón, ¿me amas más que a estos?”, el sentido es, esto es más que a esos, y ciertamente [amar] bien, pero no perfectamente. Sin duda, en lo primero y en lo segundo también el más y el menos es grado y orden, mientras que en lo uno no hay grado ni orden. Por ende, el que ama a Dios más que al prójimo, [obra] ciertamente bien, pero aún no perfectamente.

XXVI. Omnes creaturae sunt unum purum nihil: non dico, quod sint modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil. (*Sermo germ.* 40)

XXVI. Todas las criaturas son una pura nada: no digo que sean poco o algo, sino que sean una pura nada.

Obiectum praeterea exstitit dicto Eckardo, quod praedicaverat alios duos articulos sub his verbis:

Además se hizo el reproche al nombrado Eckhart que había predicado otros dos artículos con estas palabras:

I. Aliquid est in animo, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, et hoc est intellectus. (*Sermo germ.* 60. *Proc. Col.* I § II 4, art. 6, 7.)

I. Algo hay en el alma que es increado e increable; si toda alma fuese tal, sería increada e increable, y esto es el intelecto.

II. Quod Deus no est bonus neque melior neque optimus; ita male dico, quando-cunque voco Deum bonum, ac si ego album vocarem nigrum. (*Sermo germ.* 84. *Proc. Col.* II, art. 54.)

II. Dios no es bueno ni mejor ni óptimo; de este modo digo de manera distinta, en cualquier momento declaro a Dios bueno, como si llamara blanco a lo negro.

De cómo el Meister Eckhart le pidió a Dios que lo librara de Dios.

(Apostilla)

El *Meister Eckhart* nació en Hochheim (Turingia) en 1260 y murió en 1328. Este fraile tuvo una vida llena de ocupaciones y de sospechas tras ser considerado potencialmente peligroso por hereje. Se le considera el iniciador de la

filosofía alemana y, para muchos, quien forjó el idioma alemán como una lengua rica para hacer filosofía y teología y, a la vez, fue un pensador profundo y sumamente osada, si nos atenemos a la célebre intuición de él de que, si Dios es Dios, ninguna mente finita puede conocerle totalmente, decir lo contrario sería o una ingenuidad o una arrogancia ciega. [De hecho predicó y escribió sus obras en alemán, la más conocida es los *Tratados y sermones*, de la que se conservan gran cantidad de códices y manuscritos [Josef Quint²], no así sus obras en latín].

La escolástica ya había dado lo que podía a lo largo de siglos y, a partir de Duns Escoto, el problema de la fe (su irracionalidad) fue puesto en un primerísimo lugar. Las verdades de fe no tienen ningún fundamento racional, en tanto no son ni evidentes ni demostrables y, menos aún, justificables. Entonces, ¿qué valor tiene la fe? Si la fe es situada en la voluntad humana y se acentúa su arbitrariedad, pues parece que no queda tan mal parada, en cuanto el fundamento de la fe no está en quien cree sino en las verdades que el Creador da a conocer, con lo cual se está afirmando que hay algo en el ser humano que permite acceder a esas verdades y que se identifica con el mismo Dios (Cf. sermón 3)³, a saber, el alma a través de la experiencia mística. Como se observa, este misticismo especulativo no pretende explicar la irreductible experiencia del ser humano absorto en Dios, sino más bien preguntarse si este ascenso es posible para llegar a la unidad entre Dios y el ser humano. Ilse M. Brugger señala, a este respecto, en su traducción de las obras alemanas del M. Eckhart⁴ que se trata de “un entendimiento iluminado que supera la razón humana para dejarse inspirar por la *inteligencia divina*” (Ilse M. Brugger).

Ni los bienes temporales ni los sufrimientos (sermón 30) deben desenfocar a quien inquiere a Dios. No se está ante un retiro de todo contacto, sino de ser asumidos tal como son, sin ocuparse de ellos, con tal de poder librarse (pobreza en espíritu) de toda aquella idea de Dios preconcebida sin fundamento alguno, lo cual solamente Dios mismo puede hacer en quien le busca (sermón 52), porque, en esencia, todo ser individual está más allá de la divinidad, la cual es completamente inasible intelectualmente. De una

manera cósmica, en el origen de cada cosa todas las demás nacieron, siendo cada una la causa de sí y de todas. Para Eckhart, la Divinidad quiso que todas las cosas fueran y, por ello mismo, todas se implican, tanto así que, sin cada uno, nada existiría, ni siquiera “Dios”. Queriendo que todo fuera, existieron todas las cosas; “y si yo no existiera no existiría “Dios”. La primera emanación de todas las cosas las hizo iguales, ya que son Dios mismo. Así, todas las cosas y acontecimientos han de ser vividos con ecuanimidad, “con el desasimiento que ya no pregunta por nada que no sea Dios” (Ilse M. Brugger). En esta línea de pensamiento, el sufrimiento es consecuencia de la “desigualdad con Dios”, y cada quien debe esperar a que llegue la liberación de sí (sermón 51), la anulación de sí, lo cual también incluye liberarse de las ideas erradas sobre Dios.

Ningún movimiento lleva a Dios, más bien hay que mover a Dios hacia uno, de tal modo que “yo y Dios seamos uno, y Él puede encajarse y unificarse mejor conmigo que yo con Él”. Dios no es cualquier ser y fuera de Él nada hay, pues es la Existencia. Se entiende la razón por la que “Todas las criaturas son pura nada (*purum nihil*)”, esto es, Dios no debe apartarse de ellas porque serían reducidas a la nada, pues nada les debe (sermón 1). Todas las criaturas están en la mente de Dios a manera de un ejemplarismo metafísico y se identificarían sin más con el Verbo, quien además las produce contemporáneamente a Él (Sermón 17). La presencia dura de la voluntad genera el carácter antinómico del pensamiento eckhartiano, lo cual se ve asimismo en la doctrina del alma como “centella” (*vünkelin, vünke*; en latín, *scintilla*). Ella es el fondo último del alma, que une a Dios como Verdad y como Bien, más allá de la diversidad de Personas (la Trinidad), pues Él estaría más allá de las relaciones *ad intra*, a su condición y a su actividad creadora.

El ser humano, cuando habla sobre Dios, solamente emite ladridos, por ello “vale mucho más callar” (Sermón 36b). Salta a la vista que,

al hablar sobre Dios, o bien se inventa un Dios a la medida y se impone a los otros, o bien se detiene la búsqueda tras haberle hallado, o bien se busca hacer un ridículo trueque con Dios. Dios no está a la venta, sino que anida en una experiencia espiritual innumerable para la inteligencia finita, pues Dios es todos los atributos y ninguno. Si todo viene de la Divinidad, no se debe rogar la eliminación del mal, pues ello sería ignorar que, en la mente divina, lo bueno y lo malo son lo mismo, ya que permite que sucedan. Decir que algo es bueno o malo es nominal, pues las coordenadas las fija la Divinidad, más allá de la confusa y variopinta moralidad humana para normar la conducta.

Todo es Dios porque Dios es la medida de todo. Los modelos de criaturas señalados por Eckhart son la mosca, el saltamontes, la estrella y el ser humano que existen como “Dios en Dios”, y todos los seres serían “un hijo único” engendrado por el Padre en la pureza del Primer Principio. Así como el Hijo fue engendrado en mí, cada uno lo reengendra en el Padre, pues cada uno forma parte activa de la vida intratrinitaria. Dios sería, de alguna manera, como señala Alois Maria Haas⁵, “la omnipresente marca de agua de las cosas”.

El eximio y sencillo camino para llegar a la Divinidad está dentro del ser humano, dirá Eckhart.

Notas

1. Estas se hallan en el *Votum Avenionense*, Cod. vat. lat. 3899 fs., 124r-130v, publicada por Pelster, y de la cual depende la presente versión. La Bula pontificia “In agro dominico” (1329) puede ser consultada en Maestro Eckhart. (2008). *El fruto de la nada y otros escritos*. Siruela. (pp.175-180).
2. Meister Eckhart. (1993). *Werke. 2 Vols. Frankfurt a. M. (Texto y traducción de Josef Quint)*.
3. Maestro Eckhart. (2013). *Tratados y sermones*. Las Cuarenta. (Esta es la versión utilizada a la hora de referir los sermones en esta apostilla).

4. Maestro Eckhart. (1982). *Tratados y sermones. Obras alemanas. EDHASA.*
5. Alois Maria Haas. (2002). *Maestro Eckhart. Herder.*

Luis Diego Cascante (luisdiegocascante@gmail.com). Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

Recibido: 23 de octubre, 2020
Aprobado: 30 de octubre, 2020

III.
CONTRIBUCIONES
ESPECIALES

Luis Camacho

La lógica y las lógicas: sobre quejas inatendidas de Leibniz y Quine

Resumen: *La queja de Leibniz en un breve ensayo de cuya fecha hay dudas tiene que ver con su insatisfacción sobre el estado de la lógica en su tiempo. Si se tiene en cuenta el propósito original de la lógica tal como aparece en el Fedón, y la separación actual entre lógica formal e informal, todavía en algunos aspectos sigue siendo válida a pesar de los años transcurridos. La queja de Quine es aun más válida y obvia: la proliferación de simbologías en lógica simbólica es innecesaria y vuelve redundante muchos esfuerzos en la disciplina. Nuestra investigación nos lleva a conclusiones interesantes sobre la relación entre lenguajes naturales y formales.*

Palabras clave: *lógica. Leibniz. Quine. símbolos. retórica.*

Abstract: *Leibniz's complaint in a short essay written at an uncertain date shows dissatisfaction with the status of Logic in his time. If we have in mind the purpose of Logic as it is stated in Plato's Phaedon, and the present-day separation between formal and informal Logic, the complaint is still valid in some respects in spite of the time elapsed. Quine's complaint is even more obvious and valid: the proliferation of equivalent symbols in Logic is unnecessary and turns redundant many efforts in the discipline. Our research leads us to interesting conclusions on the relation between natural and formal languages.*

Key words: *Logic. Leibniz. Quine. symbols. Rhetoric.*

1. Formulación de la queja de Leibniz

En 1677 o 1678 (según los editores) G.W. Leibniz escribió el breve ensayo “Post tot logicas nondum logica qualem desidero scripta est” (“Después de tantas lógicas, la lógica tal como la que deseo todavía no ha sido escrita”). Es el primer trabajo que aparece en el volumen 5 de las *Obras Filosóficas y Científicas*, volumen que lleva el título *Lengua universal, característica y lógica*, cuyos editores son Julián Velarde y Leticia Cabañas. Fue publicado en 2013 por la Editorial Comares (Granada, España) y forma parte de la colección que se espera constará de 19 volúmenes, a cargo de la Sociedad Española Leibniz, con un comité editorial coordinado por Juan Antonio Nicolás (Universidad de Granada). La mayoría de los ensayos leibnizianos sobre lógica que aparecen en este volumen se traducen al español por primera vez. Hasta donde se sabe este breve ensayo no había sido publicado fuera de la edición de la Academia.

Hoy la queja de Leibniz puede servirnos para plantear el problema de la relación entre las diferentes maneras de enfocar el tema de la argumentación. Dada la pluralidad de propuestas que se presentan como complementos o alternativas a la lógica formal, nos podemos preguntar cuál es la relación entre todas ellas y si, a pesar de tantas lógicas, la que necesitamos o la que queremos aún está por hacerse. Por lo menos una tarea está todavía pendiente: relacionar todos los enfoques divergentes o complementarios sobre



el razonamiento, entre los cuales parece predominar el retórico. En este sentido el título del breve ensayo que comentamos parece recoger una queja con implicaciones en la situación contemporánea. Fue Platón quien en *Fedón* 89-92 estableció claramente la necesidad de la lógica como técnica para evitar argumentos engañosos usando la analogía de los falsos amigos. Después de tantas propuestas de análisis de la argumentación, ¿tenemos dicha técnica? Algunas de las propuestas más conocidas en nuestros días poco tienen que ver con la diferencia entre argumentos válidos e inválidos.

No obstante, el resultado de nuestra investigación que nos parece más interesante para nuestra situación actual tiene que ver más bien con la visión leibniziana de la relación entre la estructura formal y el contenido material en cualquier campo en el que se aplique la habilidad de obtener conclusiones a partir de premisas.

2. Lógicas anteriores y propuesta de una nueva

Leibniz no nos dice aquí por qué se necesita una lógica nueva, aunque esta necesidad se puede colegir de otros muchos textos y hay que entenderla en el contexto de un sentido amplio del término. Tampoco nos dice aquí cómo es la lógica que él quiere, pero no hace falta: su obsesión con una lengua característica universal y sus numerosas propuestas sobre cálculos lógicos y lenguajes científicos son bien conocidas, así como también son bien conocidos sus aportes a la teoría de la probabilidad. En numerosos escritos Leibniz achaca a los lógicos el olvido de este último tema, para él muy importante, y anuncia su dedicación a la formulación de cálculos de probabilidad, que para él son parte de la lógica, aunque no lo sean para nosotros. Entre otros muchos textos, podemos citar su carta de 1687 a Vincent Placcius (OFC 7B, p. 716), en la que indica su deseo de escribir algo sobre la evaluación de los grados de probabilidad “parte, ésta, de la lógica sumamente práctica y puesta en ejercicio, que me admiraba estuviese descuidada.” Todavía en 1704, al escribir el capítulo 12

del libro IV de *Nuevos Ensayos*, Leibniz empieza a hablar sobre la probabilidad achacando a los lógicos el olvido de este tema y la tendencia a confundir *probable* con *opinable*. Pocos años después vuelve a aparecer la misma queja en la *Teodicea*, sección 28 (OFC, pp. 10; 58). Puesto que en nuestro tiempo no consideramos la probabilidad un asunto de la lógica en particular, la respuesta habitual consiste en decir que la visión de la disciplina que tenía nuestro autor era mucho más amplia. Pero hay otra razón más profunda, que tiene que ver con la visión leibniziana de la relación entre la lógica y las ciencias. Sobre esto volveremos más adelante.

Cuáles son esas lógicas que no satisfacen a Leibniz es otro asunto que deja sin aclarar. Leibniz conocía la lógica aristotélica y en sus escritos hay gran número de páginas dedicadas a las figuras y modos del silogismo. Además, dispersas en numerosos textos hay referencias a la lógica matemática, que a veces identifica con el álgebra (Tercera carta de Leibniz a H. Conring, OFC 18,15) y a veces con la geometría, (*Pacidius Philaleti*, OFC pp. 8; 12) así como las referencias a otras muchas lógicas con adjetivos, como la teológica, la jurídica, la médica, la de la física y otras parecidas (también en la Tercera Carta de Leibniz a H. Conring). En la época de su primera obra *De Arte Combinatoria* habla con frecuencia de la “lógica inventiva”, que llama también “arte complicatorio de las ciencias” (OFC 7B, pp. 585; 590; 601) y que coincide con el arte combinatorio. También encontramos una referencia a lo que llama “lógica común”, que parece ser la manera como argumentamos cotidianamente (“Perfeccionar la Característica Geométrica”, OFC 7B, pp. 513).

3. Distinciones

Sin embargo, con base en sus textos y siguiendo una tradición muy clara en los escolásticos, es preciso distinguir entre la lógica como *teoría, cálculo o lenguaje* expresamente creados para expresar y garantizar nuestro conocimiento, y la lógica *práctica* que se manifiesta en todo razonamiento, cualquiera que sea el tema tratado. Leibniz distingue entre ambas,

pero lo original en su planteamiento es que tiende a considerar como parte de la lógica formal toda aplicación bien hecha de los cánones del razonamiento en cualquier materia. Este enfoque puede ayudarnos en nuestros días a resolver el problema de la relación entre lógica formal e informal y tiene amplias implicaciones para la enseñanza de la lógica. Así, en *Nuevos Ensayos* (AA vi, 6, pp. 478-479) nos dice lo siguiente:

Por argumentos formales entiendo, no solo esa manera de argumentar de la que se sirven en las escuelas, sino todo razonamiento que concluye por la fuerza de la forma, y en donde no hay que suplir nada más (...) una cuenta bien hecha, un cálculo en álgebra o análisis de los infinitesimales serán para mí, en buena medida, argumentos formales, porque su forma de razonar ha sido demostrada previamente, de manera que uno está seguro de que no se va a equivocar con ellos.

En esta misma línea encontramos la referencia a la lógica “y el Arte Analítico” que aparece en la carta de Leibniz a Vincent Placcius en 1687 (OFC 7 B, p. 715) cuando dice:

Agradan sobremanera aquellas obras que tratan con la Lógica y el Arte Analítico no solo reducida a sí misma, sino ampliada al uso público, como realmente hacen los juriconsultos cuando se ocupan de pruebas, presunciones, interpretaciones, indicios, y los médicos cuando se ocupan de signos (... indicaciones) y contraindicaciones.

Es por esta razón que cuando Leibniz habla de lógicas como la médica o la jurídica se refiere a la práctica o al uso, a lo que los escolásticos llamaron *lógica utens* y que él prefiere llamar *serviens*. Pero de los dos textos citados se seguiría que no hay distinción entre la *lógica x* (donde *x* es un adjetivo) y *x* (donde *x* es un sustantivo, generalmente el sustantivo que se genera del adjetivo) cuando *x* se ajusta a las normas de la deducción válida y correcta: no habría distinción, por ejemplo, entre la lógica matemática (álgebra o geometría) y el álgebra o la geometría deductivamente estructuradas, donde la conclusión se

obtiene necesariamente en virtud de la forma. Esta manera de ver el asunto se confirma con un texto de Leibniz donde habla de la Lógica Física (*Pacidius Philaleti*, en OFC 8, p. 120) como ciencia sobre los movimientos. Si hemos entendido correctamente a Leibniz, *la lógica de algún campo del conocimiento es lo mismo que la ciencia respectiva*. Esto explicaría por qué Leibniz piensa que es tarea de los lógicos desarrollar una teoría adecuada de la probabilidad (y de cualquier otro tema aún no explorado).

Por otra parte, en el nivel de la teoría general, en el de la lógica como estudio de la validez formal, no parecen haber estas distinciones: habría simplemente una lógica universal, no una pluralidad de lógicas con adjetivos. En la Apos-tilla a la Carta a A. Conti del 9 de abril de 1716 (OFC 18, pp. 367-8), Leibniz le señala su sorpresa de que el interlocutor diga que antes de hablar de la filosofía de Newton sea preciso convenir sobre el método de filosofar. “¿Es que quizá hay una lógica distinta en Londres y en Hannover?” —se pregunta Leibniz— y añade “cuando se razona en forma correcta sobre hechos bien establecidos, o sobre axiomas indudables, no se carece de tener razón”. Aquí tendríamos los dos aspectos: la estructura o forma lógica (razonar en forma correcta) y la materia a la que se aplica (hechos bien establecidos).

De igual manera, los cálculos lógicos desarrollados por Leibniz, que anteceden a los de Boole, son presentados como universalmente aplicables. Ya que vamos a mencionar a Quine brevemente más adelante, podemos aprovechar ahora para incluir su opinión sobre la relación entre la lógica y las ciencias particulares, muy semejante a la de Leibniz. No parece casual que Quine empiece la introducción a su obra *El sentido de la nueva lógica* (1971, p. 1) citando a Leibniz. Más adelante (1971, p. 7) nos dice que la lógica está incluida en todas las otras ciencias, de manera que forma la parte común a ellas. “Lo que afirma la lógica es aquello que se puede afirmar sobre los objetos de cualquier ciencia. La lógica es, como lo sugiriera Tarski, el común denominador de las ciencias especiales”.

A la distinción entre lógica teórica y práctica, y entre lógica y ciencias, hay que añadir otras que son pertinentes para nuestro tema:

- a) Entre ramas de la lógica que han aparecido sucesivamente como enfoques que permiten ampliar la disciplina: lógica proposicional, cuantificada, modal, deóntica, epistémica, de contrafácticos, etc.
- b) Entre enfoques históricamente dados, generalmente en relación con orientaciones filosóficas y, más recientemente, con la tecnología: lógica aristotélica y escolástica, megárica-estoica, clásica, booleana, matemática, etc.
- c) Entre la lógica formal y sus complementos o suplementos: lógica informal, retórica, teoría de la argumentación, evaluación de argumentos.

4. Más allá del título

Cabe notar que el título de este ensayo podría ser adoptado por otros muchos autores, como por ejemplo los que proclamaban hace unas décadas que la lógica simbólica o matemática es instrumento del capitalismo y que la verdadera lógica es la dialéctica, propia del materialismo dialéctico. En el otro extremo, los seguidores de la escolástica tardía rechazaban un poco antes la lógica contemporánea aduciendo que carecía de metafísica y que no era lógica sino matemáticas.

Aparte del título, no encontramos en el breve ensayo mencionado una descripción de la lógica buscada. Lo que encontramos en él es una lista de los temas que parecen ser los más generales según su visión del asunto: términos, enunciados, argumentaciones y “tratamientos”. La lista continúa mencionando, casi sin comentarios, un gran número de temas: ideación, exposición, discurso, conversación, método, transiciones, preguntas, juicio, invención, dudas, predicamentos, predicables, lugares dialécticos, predicados generales, conceptos, combinaciones, predicación. Podríamos pensar que según el autor la lógica deseada debe incorporar todos estos temas.

Puesto que Leibniz escribió la mayor parte de sus trabajos lógicos entre 1678 y 1679 (26 de 58 textos incluidos en el tomo 5 de OFC), podríamos pensar en este ensayo de 4 páginas como el resumen de un proyecto a realizar en el futuro inmediato y este papel parece ser el que se

le asigna en la selección mencionada de textos al colocarlo en primer lugar. Sin embargo, los cálculos lógicos que llevó a cabo después de este escrito son mucho más complejos y novedosos de lo que el breve escrito deja entender, y lo acercan –como sabemos– más bien al siglo XIX, a los trabajos de George Boole (a quien supera en algunos puntos en opinión de Couturat (1901, p. 30).

Por otra parte, la noción de lógica que tenía Leibniz en esta época, cuando todavía estaba convencido de la posibilidad de un lenguaje universal característico, era más amplia que la nuestra. En carta a Wagner en 1696 (Olaso 1982, p. 410) la define como “arte de utilizar el entendimiento, por tanto no solo el arte de juzgar lo que tenemos delante sino también el de descubrir lo que está oculto”.

5. Pluralidad de proyectos leibnicianos

Lo que busca Leibniz en relación con el lenguaje y la lógica no es siempre lo mismo, ni se puede reducir a un solo programa con resultados comparables. A lo largo de su vida lleva a cabo una serie de proyectos diferentes e independientes; los hemos ordenado desde la propuesta más revolucionaria hasta la más simple (Camacho 2016, pp. 51-54):

- a) La propuesta más radical es la de un lenguaje pictórico o ideografía a base de “figuras geométricas y cierta clase de dibujos” (AA VI.i p. 202: PLP 11), con una relación entre signos y significados tan obvia que ni siquiera haga falta aprender para entender, ni se necesite un diccionario para descubrir el significado de sus términos (OFC 5, p. 91). Un parecido con los jeroglíficos egipcios y caracteres chinos sería engañoso, pues estos no son tan evidentes como para entenderlos sin traducción. Además, el lenguaje que busca Leibniz tendría que construirse a partir de un alfabeto simple, y no con miles de caracteres con significado independiente.
- b) El proyecto más conocido es el de un lenguaje artificial universal basado en la relación entre caracteres simples que representan

- conceptos simples y caracteres compuestos que representan conceptos compuestos, de tal modo que la combinación de caracteres simples para formar los compuestos correspondería exactamente a la composición de cosas compuestas a partir de cosas simples (GM VII p. 159). En el ensayo de 1677 “Hacia una característica universal” (W pp. 17-25) esta noción se basa en la idea del *número*, única categoría a la que no escapa nada (“forma metafísica fundamental”) y el modelo es la aritmética (“estática del universo”). Para cada cosa habría un número característico y a partir de un “alfabeto de pensamientos humanos”, por medio de la conexión de sus letras y el análisis de las palabras “todo lo demás se puede descubrir y juzgar” (W, p. 20). En otros textos el método consiste en usar números primos para conceptos simples y no primos para conceptos compuestos, de modo que la síntesis se haga por multiplicación y el análisis por división. Ya Aristóteles en *Met.* VIII, 3, 1043b33-1044a15, había señalado que tanto la definición como los números son divisibles, pero los elementos resultantes en ambos casos son indivisibles: conceptos *simples* y números *primos*.
- c) Semejante al anterior, encontramos el proyecto de un lenguaje artificial capaz de representar cualquier patrón de inferencia formal mediante un conjunto de símbolos para representar conceptos y un conjunto de reglas para transformaciones mediante sustitución de signos. En dicho lenguaje las pruebas de validez se llevarían a cabo por procedimientos matemáticos (G VII p. 206: S pp. 18-19; AA VI.i 195: PLP 5; C 556: VE 1354). Para construir este lenguaje se requiere ampliar la noción del álgebra, más allá de la idea de cantidad, y reconocer que hay infinitas maneras de calcular (C p. 556).
- d) También podría haber un lenguaje artificial universal en el que todas las verdades necesarias estarían conectadas en un cálculo formal. Los errores no fácticos serían únicamente fallos en el cálculo y, por tanto, objetivamente detectables sin necesidad de discusiones subjetivas. Aunque muy difícil de crear, este lenguaje sería muy fácil de aprender (Carta a Remond, 1714, en GP III 605: L p. 654).
- e) Otra versión sería la de un lenguaje artificial capaz de representar cualquier contenido y demostrar sus conexiones a priori usando solo los símbolos 0 y 1, donde 0 representa la privación y 1 el ser (C p. 430: GM VII p. 239). En este lenguaje no sería necesaria la similitud entre símbolos y cosas (GM VII 192: L p. 184).
- f) Menos ambicioso que el anterior, podríamos tener también un lenguaje artificial capaz de representar patrones de inferencia con el fin de probar validez formal usando solo los símbolos 0 y 1, donde 0 representa la privación y 1 el ser (C p. 284; GM III p. 661).
- g) Siempre cabe la posibilidad de una versión simplificada de un lenguaje natural sin géneros, casos ni complicaciones en conjugaciones, y en el que no se permita ninguna excepción a las reglas de formación de proposiciones. Para este proyecto Leibniz considera más fácil tomar como base un idioma ya extinto, el latín (C p. 353; GP VII p. 28).
- h) La última consideración tiene que ver con las diferencias entre lenguajes naturales. Aquí Leibniz propone que un lenguaje natural, el alemán, se tome como modelo para la reflexión filosófica y para juzgar a otras lenguas, en particular las derivadas del latín, de las que dice que tienen el defecto de prestarse a la creación de términos abstractos sin relación con la realidad, que consta únicamente de individuos concretos. Tal es la argumentación de Leibniz en el capítulo XIII de *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio* (1993, pp. 41-42). Lo que dice del alemán lo extiende en el capítulo siguiente a las que considera derivadas de este: sueco, danés, inglés y flamenco (pp. 43-44).
- Hemos incluido en esta lista todas las propuestas leibnicianas sobre el lenguaje que hemos podido distinguir, conscientes de que las últimas dos no tienen que ver con el arte de las combinaciones ni con la característica universal y otras propuesta afines. Pero nos

parece que ambas son relevantes, en cambio, para la superación de las gramáticas de las lenguas naturales y la búsqueda de la gramática racional y que todas las propuestas enumeradas forman un continuo, de mayor a menor innovación. En “Notas lógico-gramaticales” (¿1678?) y otros escritos de la misma época Leibniz nos dice que una vez resuelto el análisis gramatical se procederá al análisis lógico (OFC 5, pp. 22; 24). Una clara separación entre la gramática y la lógica no es siempre evidente en los escritos leibnicianos.

Nos parece claro que (b) encaja mejor con lo que Leibniz llama “arte de combinaciones” que las demás acepciones, si no fuera porque en un texto de alrededor de 1690 lo identifica más bien con (c): “El arte de las combinaciones (...) significa a mi modo de ver justamente la ciencia de las formas o de las variaciones en general. En otras palabras (...) es la característica” (C 531:VE 1335; GP VII pp. 297-98). Es obvio que (c) y (d) corresponden a lo que hoy llamamos lógica simbólica. Lo que hizo Boole en 1847 se relaciona con (e) y (f), aunque en *Análisis matemático de la lógica* 0 corresponde a la clase vacía y 1 al universo. Además, Boole usa 0 y 1 en conexión con los símbolos para miembros de clases (x,y,z) y para operaciones lógicas (+,-,=).

6. Predominio de la idea del cálculo

Varios de los proyectos en la lista anterior corresponden a la idea de desarrollar un cálculo universal, caracterizado como un “cálculo racionador, es decir, artificio para razonar fácil e infaliblemente, cosa hasta ahora ignorada” (OFC 5, p. 123).

Aunque la concepción de la lógica es demasiado amplia, y sus variados proyectos son muy ambiciosos, el deseo leibniciano de una lógica abarcadora continúa sin cumplirse y el resultado de sus notables esfuerzos es diferente a lo que esperaba, aunque en algunos aspectos quizá sea más interesante. Por una parte, tenemos el enorme desarrollo de la lógica formal o simbólica a partir de Boole y Frege, en dependencia de las matemáticas en el primero y con su propio lenguaje en el segundo. Por otra parte,

tenemos la proliferación de sustitutos, suplementos o complementos de la lógica formal (lógica informal, pensamiento crítico, teorías de la argumentación, evaluación de argumentos) cuya justificación suele ser la brecha entre la teoría lógica abstracta y la práctica cotidiana de argumentar. Cómo relacionar unas con otras es una tarea pendiente, y en Leibniz encontramos algunas ideas al respecto.

7. Una lengua y escritura nuevas

Aunque Leibniz no explica cómo quiere que sea la lógica en este breve ensayo, sí lo hace parcialmente en otro posterior, también incluido en el volumen mencionado. Es un texto que se parece mucho a otros de nuestros días en los que se busca justificar la interminable procesión de sustitutos o complementos de la lógica simbólica. Dicho de otra manera, el problema no es nuevo. Por eso vale la pena analizar el texto, que aparece en la página 50 del vol. 5 de OFC. El ensayo se titula “Modo de examinar las consecuencias mediante números” y data de 1679. Empieza señalando que los lógicos han establecido numerosas reglas de las consecuencias, colección importante para profesores y estudiantes pero que pasa inadvertida en la vida ordinaria. Aunque las causas de esta separación entre lo que se enseña en las escuelas y lo que ocurre en la vida diaria son muchas, la principal según Leibniz es que los lógicos se limitan al silogismo simple, mientras en cambio fuera de las escuelas se acumulan los silogismos, supuestamente en largas colecciones. Dado que el silogismo es solo una forma de innumerables tipos de razonamiento, y después de que la lógica progresó tanto en los años y siglos siguientes al momento en que Leibniz escribía este texto, las líneas que siguen nos revelan cómo ocurre de hecho la argumentación según Leibniz: “los hombres suelen suplir la falta de lógica con el poder de la imaginación, con el uso mismo de las fórmulas del habla y con el conocimiento de la materia que tratan”. Enseguida nos damos cuenta de que en realidad aquí se habla de dos realidades muy diferentes, pues no es lo mismo sustituir la lógica con la imaginación y

los argumentos con la fantasía, que operar con el conocimiento de las materias de las que tratan nuestras argumentaciones. En el primer caso la lógica parece desaparecer y la retórica toma su lugar; en el segundo se oculta detrás de las argumentaciones concretas en ciencias específicas y áreas variadas del conocimiento.

La mezcla de dos situaciones diferentes continúa en las líneas siguientes, en las que nos dice que los hombres se confunden a menudo debido a la prisa, la impaciencia en el examen y la verosimilitud. “Pero es difícil curar este mal con las artes hasta ahora conocidas” –añade el autor– y vuelve a lo que ocurre cuando la lógica desaparece y la sustituye la pasión: “bajo capas variadas de frases y partículas puede venir bellamente adornado un argumento falso” “(...) las más de las veces los hombres prefieren ser engañados con un agradable discurso a ser instruidos en algún género de expresión árido y áspero”.

Leibniz solo ve una solución para las dos situaciones que mezcla en este texto, solución que enuncia a continuación: “que se construya una lengua y escritura nueva, con signos inventados aptos, mediante los cuales sean expresadas de manera precisa las nociones del espíritu”.

8. Lógica formal en la vida cotidiana

Aunque la lógica simbólica que conocemos hoy día es más limitada que el lenguaje nuevo que quería Leibniz, parece obvio que procede de los esfuerzos por crear cálculos precisos. Si esta lógica se enseña en las aulas como si nada tuviera que ver con razonamientos en ámbitos tan importantes como el derecho, la política y la ciencia, entonces es obvio que los estudiantes van a preferir cursos como los de pensamiento crítico (que a veces se reducen a la exposición de las opiniones, prejuicios o juicios de valor del autor del texto usado o del profesor), o la lógica informal con su énfasis en la persuasión, inaplicable por tanto allí donde la persuasión no sea necesaria (como en el caso de comunicación entre máquinas o en el intercambio científico donde se buscan pruebas y demostraciones).

Caso interesante es el de la retórica o lógica informal, con su énfasis en la necesidad de tomar decisiones en materias no necesarias, y no en la validez. Su papel es diferente al de la lógica por definición y desde Aristóteles, aunque su ámbito se reduce por un lado únicamente a aquellas situaciones en las que hay que tomar decisiones sobre materias contingentes, al mismo tiempo que por otra parte es inevitable caer en estudios y generalizaciones empíricas, a partir de las formas en las que la gente de hecho razona. Con frecuencia las teorías de la argumentación dejan de lado el aspecto normativo para convertirse en esfuerzos descriptivos, sin admitir que los hechos empíricos exigen métodos estadísticos para su estudio. Teorías como la de Perelman incluyen tantos aspectos (sociología, política, ética) que el tema de la validez o invalidez de argumentos queda muy limitado.

El éxito o el fracaso en la persuasión obviamente no es lo mismo que el éxito o fracaso en el intento de probar la validez o invalidez de un argumento. Pero esta noción última –a nuestro entender– no es subjetiva, y la validez o invalidez es una propiedad que se descubre, no se crea, de modo que un fallo en el razonamiento puede tener consecuencias independientes de los sujetos que lo cometen. La historia está llena de ejemplos. También abundan los ejemplos de multitudes convencidas por demagogos muy hábiles en la manipulación de sentimientos, frecuentemente con resultados catastróficos para todos los involucrados.

9. Formulación de la queja de Quine

Otra queja aún inatendida e igualmente relevante en nuestros días es la de Willard van Orman Quine sobre la notación en lógica. Aparece en la introducción al texto titulado *Mathematical logic as based on the theory of types* (1908a), incluido en el volumen *From Frege to Goedel, A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, editado por Jean van Heijenoort. Originalmente Quine se refiere a la obra de Russell que comenta, de la que dice “there is a needless

proliferation of notation... scores of theorems serve merely to link up the various ways of writing things” (van Heijenoort 1967, p. 152). Aquí el panorama es incluso más desalentador, pues parece como si cada autor tuviera que inventar sus propios símbolos. Cuando Quine escribió estas líneas el número de obras de lógica disponibles en librerías y bibliotecas era muy reducido, pero la proliferación de escritos no ha ido acompañada de estandarización de la simbología. La queja de Quine en el sentido de que muchos teoremas son simplemente redacciones en símbolos diferentes de otros ya conocidos con otra notación es más válida en nuestros días, cuando pareciera que cada autor considera su obligación introducir una nueva manera de representar ideas viejas, lo que ha dado lugar a la aparición de recopilaciones de símbolos (Feys-Fitch, 1980).

Este fenómeno no ocurre en matemáticas ni en ciencias, donde la estandarización del lenguaje simbólico correspondiente se logró hace mucho tiempo. En el caso de las ciencias encontramos este paso en el congreso de químicos que tuvo lugar en la ciudad de Karlsruhe, Alemania, del 3 al 5 de septiembre de 1860. Fue la primera conferencia internacional de química del mundo, y quizá la primera en ciencias en general. Antes del congreso la química era un caos; durante el evento el joven científico Cannizzaro logró convencer a los asistentes sobre una manera de representar los compuestos químicos, con lo que la química logró unificar su lenguaje. En el caso de otras ciencias y de las matemáticas el proceso quizá fue más lento pero el resultado ha sido parecido. En la lógica parece que todavía hace falta un acontecimiento similar.

Un esfuerzo por ordenar la simbología sería uno de los pasos tendientes a hacer más asequibles los cálculos formales y superar la brecha entre teoría lógica y problemas lógicos en lenguaje ordinario. Las dos quejas de las que estamos hablando podrían tener alguna relación entre sí, y por tanto la solución a la segunda queja podría tener alguna relación con la respuesta a la primera.

Conclusiones

El artificio para razonar fácil e infaliblemente que buscaba Leibniz sigue sin aparecer.

La teoría de la probabilidad, que Leibniz echaba de menos en la lógica, se ha desarrollado ampliamente como parte de las matemáticas.

La relación entre lógica formal e informal encuentra en Leibniz una solución interesante, al considerar formal cualquier deducción bien hecha en cualquier ciencia.

La relación entre lógica, retórica y dialéctica –tema revivido en tiempos recientes– no aparece en Leibniz, como tampoco la conexión entre retórica y ética que encontramos, por ejemplo, en el proyecto de Chaim Perelman.

La relación entre la lógica y sus pretendidos sustitutos, que Leibniz menciona en el ensayo que encontramos en la página 50 del vol. 5 de OFC, titulado “Modo de examinar las consecuencias mediante números” (1679), sigue siendo un tema polémico tanto en la teoría como en las disposiciones curriculares de carreras universitarias.

Referencias

- Boole, G. (1979). *El análisis matemático de la lógica*. Cátedra.
- Camacho, L. (2016). Lógica de Aristóteles en Leibniz: el largo camino desde la gramática hacia la teoría de la inferencia, en Nicolás, J.; & Niels Offenberger, N (eds). *Beiträge zu Leibniz' Rezeption der Aristotelischen Logik und Metaphysik*, 41-62. Hildesheim, Olms.
- Couturat, L. (ed.). (1903, 1988). *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris, Alcan, 1903. Reimpreso en Hildesheim, Olms. (C).
- Couturat, L. (1901,1985). *La logique de Leibniz, d'après des documents inédits*. Paris, Alcan, 1901. Reimpreso en Hildesheim, Olms.
- Feys,R.; & Fitch, F. (1980). *Los símbolos de la lógica matemática*. Paraninfo.
- Leibniz, G. W. (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Akademie Verlag. (AA)
- Leibniz, G.W. (1993). *Disertación sobre el estilo filosófico de Nizolio*. Tecnos.

- Leibniz, G.W. (2013). *Obras Filosóficas y Científicas, Lengua universal, característica y lógica* (vol 5). Comares. (OFC 5)
- Leibniz, G.W. (2015). *Obras Filosóficas y Científicas, Escritos matemáticos* (vol 7b). Comares. (OFC 7B)
- Leibniz, G. W. (1849-1863, 1971). *Mathematische Schriften* (7 vols). Reimpresión en Hildesheim. (GM)
- Leibniz, G.W. (1982-1991.) *Vorausedition zur Reihe VI, Philosophische Schriften*. Forschungstelle der Univesrsität Münster. (VE)
- Leibniz, G.W. (1875-1890, 2008). *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz* (7 vols). Reimpresión en Hildesheim. (GP)
- Leibniz, G.W. (2009). *Obras Filosóficas y Científicas, Escritos científicos* (vol 8). Comares. (OFC 8)
- Leibniz, G.W. (2012). *Obras Filosóficas y Científicas, Ensayos de Teodicea* (vol. 10). Comares. (OFC 10)
- Leibniz, G.W. (2016). *Obras Filosóficas y Científicas, Correspondencia V* (vol 18). Comares. (OFC 18)
- Leibniz, G.W. (1951). *Selections* (Wiener, P. Ed.). Charles Scribner's Sons. (W)
- Olaso, E. (1982). *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*. Charca.
- Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca, L. (1958). *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*. Presses Universitaires de France.
- Quine, W. van H. (1971). *El sentido de la nueva lógica*. Nueva Visión.
- Van Heijenoort, J. (ed.). (1967). *From Frege to Goedel, A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Harvard University Press.

Luis Camacho (lcn20032003@yahoo.com) es presidente de la Asociación Costarricense de Filosofía y Catedrático jubilado de la Universidad de Costa Rica. Además, es miembro de la Directiva del *Center for Values in International Development*, Washington D. C., y autor de numerosos libros y artículos sobre lógica, historia y filosofía de la ciencia.

Recibido: 30 de mayo, 2021
Aprobado: 4 de junio, 2021

IV. RECENSIONES

Vesa Oittinen

Friedrich Engels and the Dialectics of Nature.
**Kaan Kangal (Palgrave Macmillan, Londres, 2020.
213 páginas)**

La *Dialéctica de la naturaleza* de Engels es uno de los clásicos más controversiales del marxismo. Es incluso problemático suponer que esta colección de manuscritos, en los que Engels trataba problemas de las ciencias naturales, haya sido pensada como un tomo coherente. En este sentido, la *Dialéctica de la naturaleza* es como *La ideología alemana* de Marx y Engels, la cual también está compuesta por textos diversos que solo posteriormente fueron unidos por sus editores.

Se agradece el nuevo análisis de Kaan Kangal sobre la creación y recepción de las investigaciones de las investigaciones engelsianas en las ciencias naturales. Ayuda a ajustar cuentas con las más obvias equivocaciones y falsas interpretaciones que han surgido alrededor de esta obra póstuma de Engels. El libro consiste en seis capítulos que se relacionan solo vagamente; de hecho, son ensayos casi independientes. Después de la parte introductoria, el autor discute los orígenes del “debate Engels”, o sea, la pregunta de si existe una “dialéctica de la naturaleza”, las motivaciones de Engels al asumir este proyecto, y las formas del razonamiento dialéctico en su obra.

De acuerdo con Kangal, hasta ahora los debates muestran que “los estudiosos han fallado en distinguir los propósitos, metas, deseos, motivaciones, intenciones y procedimientos” (3). Un problema principal ha sido que no se le ha prestado suficiente atención al carácter incompleto de la obra de Engels. La cuestión central ha sido si

los procesos que tienen lugar en la naturaleza son “dialécticos”, una tesis célebremente negada por el joven Lukács en su *Historia y conciencia de clase* de 1923. Allí afirmaba que, puesto que la dialéctica supone un sujeto humano, no se puede hablar de dialéctica en la naturaleza no humana. Lukács siempre ha sido acusado de hegeliano, pero en este caso difirió radicalmente de Hegel, quien en su *Lógica* trató explícitamente sobre las formas dialécticas en física, química y biología. Más adelante, Lukács criticó sus “pecados juveniles”, pero su posición anterior tiene muchos seguidores, por ejemplo, entre los representantes de la Escuela de Frankfurt. Uno de ellos, Alfred Schmidt, aseguró incluso que existe una conexión directa entre la *Naturdialektik* engelsiana y el estalinismo (21). Uno de los principales resultados del libro de Kangal es que logra mostrar convincentemente que no es posible separar a Marx de Engels usando a la dialéctica de la naturaleza como criterio. Hay muchas afirmaciones en las que Marx aprueba el proyecto de Engels, además de que colaboró cuando este escribió su *Anti-Dühring*, una obra que se adhiere al proyecto engelsiano de una dialéctica de la naturaleza.

Sin embargo, Kangal trata de hacerle justicia al joven Lukács asumiendo que tras esta posición puede haber estado la voluntad de distanciarse del marxismo mecanicista de Bujarin. Como indicó Gramsci, Lukács y Bujarin representaban “polos opuestos” respecto al tema de la dialéctica de la naturaleza (54ff). El propio Gramsci parece



haber aceptado la idea de la dialécticidad de la naturaleza no humana.

Además, según Kangal, se ha sobreestimado la novedad de la afirmación de Lukács, pues los orígenes del “debate Engels” se encuentran más profundamente en la historia: se remontan hasta la crítica de Hegel por Trendelenburg (expuesta ya en la década de 1840) y a Eduard von Hartmann. Pronto los siguió Eugen Dühring, quien acusó a Marx de seguir las ideas dialécticas erróneas de Hegel. Eduard Bernstein se unió luego al coro, afirmando que “las grandes cosas que lograron Marx y Engels, las lograron a pesar de, y no debido a, la dialéctica de Hegel” (49). Es llamativo darse cuenta de que Dühring trató de crear una alternativa al método marxiano; lo llamó “dialéctica natural” (*natürliche Dialektik*), la cual sin embargo no tenía nada en común con el proyecto de Engels, y que hoy ha caído en el olvido. Es una lástima que Kangal no discuta más este proyecto duhringiano (y su fracaso).

La historia de la edición de la *Dialéctica de la naturaleza* es descrita por Kangal más bien brevemente. En los *Nachlass* de Engels habían 197 fragmentos manuscritos sobre este tema, divididos en cuatro folders. Fueron publicados por primera vez en la Unión Soviética en 1925 en la edición de la Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Posteriores ediciones llegaron en 1927 y una nueva versión de la MEGA en 1935, el cual fue la base textual para todas las siguientes ediciones. La cantidad de textos incluidos en estas diferentes ediciones fue variable.

La publicación del manuscrito de Engels tuvo un gran impacto en la incipiente filosofía soviética. Incluso, en la década de 1920 fue publicada por poco tiempo una revista titulada *Dialektika v prirode* (Dialéctica en la naturaleza). Estas discusiones acabaron en los treinta, cuando se estabilizó el régimen de Stalin, pero algunas de las formulaciones de Engels acerca del método dialéctico llegaron hasta el artículo de Stalin “Sobre el materialismo dialéctico e histórico”, que se convirtió en una guía obligatoria para el marxismo soviético. Desafortunadamente, Kangal no sigue las posteriores discusiones soviéticas, después de Stalin, sobre dialéctica de la naturaleza, lo cual hubiera dado más forma a la imagen que presenta de un modo

esencial. Menciona un par de veces a Bonifati Kedrov (1903-1985), un historiador de la ciencia que escribió estudios importantes sobre la obra de Engels, pero no describe sus contenidos. Los análisis de Kedrov, especialmente *O metode izlozheniya dialektiki* (*Sobre el método de exposición de la dialéctica*), publicado en 1983, presenta muchas similitudes con el trabajo de Kangal, y creo que este último autor hubiera sacado provecho si las hubiera tomado en cuenta.

Según Kangal, la discusión sobre el proyecto de Engels ha fallado hasta ahora en responder a la pregunta de “por qué Engels emprendió una tarea tan gigantesca como la *Dialéctica de la naturaleza*” (71). ¿Por qué era tan importante para él y para Marx una explicación materialista dialéctica de la filosofía de la naturaleza y de las ciencias naturales? Creo que Kangal sigue la pista correcta al insistir en que el proyecto de una dialéctica de la naturaleza “surgió de una necesidad de establecer una contra-hegemonía proletaria, no solo política sino filosófica” (97). El papel de los intelectuales era allí crucial. El 11 de febrero de 1870, Marx le escribió a Engels, observando que “la oferta de cabezas llevadas de otras clases hacia el proletariado hasta el 48 parece haberse secado completamente”. Lo que Marx quiso decir es que tras el fracaso de las revoluciones de 1848, los intelectuales se habían alejado cada vez más de su radicalismo previo y aceptado el *status quo* del orden burgués. Esto generaba un problema, pues como escribió Engels en otro contexto, “la emancipación de la clase trabajadora necesita [...] doctores, ingenieros, químicos, agrónomos y otros expertos, puesto que nos enfrentamos con tomar el dominio no solamente de la maquinaria política, sino de toda la producción social”. En resumen, no solo la producción material, sino su contraparte intelectual, las ciencias, debían ser reformuladas para corresponder con las demandas de una nueva sociedad socialista. Uno no puede más que coincidir con Kangal, cuando enfatiza el papel de la filosofía en llevar a cabo esta tarea: “si la teoría es en el uso una herramienta práctica de explicación y anticipación, es controlada racionalmente y examinada críticamente mediante un andamiaje más fundamental que hace posible que la teoría funcione como una

‘guía para la acción’ [...] En corto, la filosofía es una ‘guía para la teoría’” (104).

El quinto capítulo del libro, que aborda la idea engelsiana de la dialéctica, me parece más problemático. El autor afirma que una comparación de las posiciones de Hegel y Engels muestra que “no hay una divergencia evidente entre materialismo e idealismo” (194). En otras palabras, “el ‘materialismo’ y la ‘dialéctica’ de Engels corresponden plenamente con el ‘idealismo’ y la ‘metafísica’ de Hegel”. Engels de hecho solamente “invirtió” el idealismo de Hegel; no lo eliminó (165). Kangel llega a esta conclusión porque parece aceptar la definición de idealismo de Hegel. De acuerdo con esta definición, lo finito es solamente una “idealización”, y no existe verdaderamente si no existe una totalidad infinita de la cual es parte (155, 194). De esta definición se sigue que las filosofías materialistas que proponen sustancias universales, como “materia”, son en realidad, desde el punto de vista de Hegel, idealistas. En otras palabras, Hegel sostiene que su idealismo objetivo es de hecho una firma de realismo filosófico. Ahora bien, ciertamente muchos marxistas han indicado la “cercanía” de Hegel con el materialismo (por ejemplo, Lenin discute esta tesis en sus *Cuadernos filosóficos*). Pero esta cercanía aparece solamente en los detalles del desarrollo conceptual, no a nivel del sistema filosófico. Es completamente improbable que Engels, que tiene el mérito de haber formulado la famosa “cuestión básica de la filosofía”, se hubiera adherido a la definición hegeliana de idealismo.

El quinto capítulo también contiene una discusión de la idea de dialéctica utilizada por Engels. Kangel observa que para Engels la parte más importante de la lógica de Hegel es la Doctrina de la esencia (la llamada *Wesenslogik*), la cual, de acuerdo con Engels forma “el núcleo genuino de toda la doctrina” (146). Este comentario muestra ya que Engels asume muy selectivamente elementos de la lógica de Hegel. Engels ve la “contradicción” como un concepto central de la dialéctica, pero no discute los problemas más sutiles que son inherentes a la idea hegeliana de contradicción dialéctica. Ya Trendelenburg había acusado a Hegel de transformar opuestos contradictorios (o sea, lógicos) en opuestos

contrarios (o sea, reales), pero Engels no parece tomar esto en cuenta. En el quinto capítulo, Kangel examina con detalle los conceptos de contradicción y oposición en Aristóteles, Kant y Hegel, pero la exposición de los temas es más bien desordenada. Parece que Engels simplemente pensó que la naturaleza es dialéctica porque hay contradicciones reales, materiales en la naturaleza, y que estas contradicciones físicas son la fuente del movimiento. De las contradicciones internas de la materia se sigue que toda materia está en movimiento. La dialéctica de la naturaleza de Engels es en realidad una teoría del movimiento, y el antes mencionado Kedrov analiza el proyecto de Engels expresamente como un intento de discernir diferentes niveles de movimiento de la materia (materia física, química, biológica y social), lo cual, a su vez, brindaría pistas para una clasificación de las ciencias. Como Engels, Kedrov solamente indica el papel de la contradicción como fuente de movimiento, pero no se ocupa de esto más profundamente. En análisis de Kangel sobre el proyecto de Engels hubiera mejorado si se hubiera ocupado del tema de la clasificación de distintas formas de movimiento.

Un comentario final sobre la relación de Engels con Kant. Kangel observa correctamente la visión de Engels más bien hostil hacia Kant (144ss). Tendríamos que adivinar las razones de esta actitud de Engels, pero posiblemente confundió las posiciones de Kant con las del neokantismo, corriente que empezó a surgir en la década de 1860. Los neokantianos trataron de excluir la idea de “cosas-en-sí” del corpus conceptual de la filosofía de Kant, y por ello le dieron una interpretación que tenía hacia el idealismo subjetivo. Kangel discute aspectos del kantismo como el concepto de dialéctica trascendental y la cuestión de las contradicciones lógicas contra las reales, pero pasa por alto una circunstancia que me parece de la mayor importancia: el significado metodológico del “giro copernicano” kantiano. Kant sostuvo, célebremente, que antes de que podamos empezar a hacer afirmaciones sobre el mundo (la realidad a nuestro alrededor), debemos investigar nuestras habilidades cognitivas para asegurarnos de que somos capaces de obtener conocimiento fiable. Así, Kant enfatizó que la teoría del conocimiento tiene prioridad

sobre la ontología (la doctrina del Ser). Desde un punto de vista kantiano, no podemos hacer una afirmación ontológica sin fundamento, como que el Ser o la naturaleza sean “dialécticos”; todo lo que podemos decir es que podemos conocer la naturaleza usando las categorías de la dialéctica. Esta es una distinción que tiene mucho sentido desde el punto de vista de la práctica cotidiana de la ciencia: las teorías científicas sobre la naturaleza o la materia cambian continuamente, y sería dogmático afirmar, por ejemplo, que la mecánica newtoniana es la verdad final sobre la esencia de la naturaleza. De hecho, es una teoría que nuestras mentes proyectan sobre la naturaleza, y puede ser reemplazada en el futuro por una nueva teoría que describa a la realidad de un modo más adecuado.

Ahora bien, me parece que Engels tiene que pagar por su anti-kantismo. No toma en cuenta la distinción entre afirmaciones ontológicas y epistemológicas, lo cual lleva a una confusión permanente en su proyecto de una dialéctica de la naturaleza. A veces escribe que “no podría pensarse en construir las leyes de la dialéctica sobre naturaleza, sino en descubrirlas en ella y desarrollarlas a partir de allí” (127) –lo cual es una afirmación epistemológica. En otras ocasiones, escribe que “las leyes dialécticas son leyes reales del desarrollo de la naturaleza, y por tanto son válidas también para la ciencia natural teórica” (131)– lo cual es claramente una afirmación ontológica.

Entonces surge de nuevo la pregunta formulada por Lukács en 1923: ¿hay dialéctica en la naturaleza o no? Creo que la respuesta “salomónica” de Lucien Sève (2004, p. 567) es la mejor:

En sentido estricto, no existen contradicciones dialécticas en la naturaleza, más que hay

relaciones numéricas, propiedades topológicas, secuencias casuales o cualquier otra elaboración racional mediante la cual nuestras actividades cognitivas las aprehenden. La dialecticidad de la naturaleza consiste en que sus relaciones y procesos no pueden ser aprehendidos objetivamente ni expresados racionalmente en términos lógicos, excepto mediante el pensamiento dialéctico. Es solamente en este sentido conscientemente epistemológico que se puede describir correctamente a la naturaleza como objetivamente dialéctica.

Referencias

Sève, L. (2014). *Penser avec Marx aujourd’hui, III: “La philosophie”?. La Dispute.*

Esta reseña apareció originalmente en inglés en *Marx and Philosophy Review of Books*. URL: https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/18579_friedrich-engels-and-the-dialectics-of-nature-by-kaan-kangal-reviewed-by-vesa-oittinen/

Traducción de George García Quesada.

Vesa Oittinen (vesa.oittinen@helsinki.fi) es profesor emérito en el Instituto Aleksanteri de la Universidad de Helsinki. Ha escrito libros sobre historia de la filosofía, sobre marxismo y filosofía soviética. Recientemente editó *Dialectics of the Ideal* (con Alex Levant) y *The Practical Essence of Man: The “Activity Approach” in Soviet Philosophy* (con Andrey Maidansky).

Requisitos para la presentación de manuscritos

Los trabajos presentados para ser evaluados deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe la versión electrónica, por correo electrónico, preferiblemente en MS Word para Windows.
2. Incluya la numeración de notas o llamadas como parte del texto, entre paréntesis, sin usar los comandos específicos del procesador de texto. Coloque el texto respectivo de las notas al final del documento.
3. Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo, resumen, palabras claves, texto, notas, bibliografía, datos biográficos e información adicional (cf. puntos 10 al 12).
4. Envíe únicamente trabajos originales e inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
5. Se dará preferencia al trabajo filosófico en lengua castellana. El Consejo Editorial aceptará contribuciones en inglés, alemán, francés, italiano y portugués.
6. Los textos no deberán exceder de 55000 caracteres, contando espacios, e incluyendo notas y bibliografía. Use el contador de caracteres del procesador de texto para determinar la extensión.
7. No utilice subrayados. Si desea dar énfasis o escribir palabras en otra lengua, utilice cursivas (itálicas). El tipo en negrita se reserva para títulos y subtítulos. Si hace citas literales, póngalas entre comillas dobles si las escribe dentro del texto; no utilice comillas si las coloca en párrafo aparte, en cuyo caso debe escribirlas en un tipo de punto inferior (9, con el texto principal en 12).
8. El texto deberá estar antecedido de un resumen de no más de 50 palabras.
9. Anote, después del resumen del texto y antes del comienzo del artículo, no más de 5 palabras claves, con el fin de que el trabajo sea más fácilmente catalogado.
10. Anote, al final del documento, su afiliación académica o institucional y su grado.
11. Incluya también su dirección postal y su correo electrónico.
12. Cite las referencias bibliográficas de acuerdo con las disposiciones descritas a continuación.
13. Los pares académicos que evalúan los artículos serán anónimos para los autores.

Referencias bibliográficas

Las referencias deben hacerse en las disposiciones APA.

Modelo basado en las disposiciones de la APA. Este modelo se caracteriza por ser más breve. Dentro del texto se hará referencia a la obra entre paréntesis, anotando únicamente el apellido del autor, el año de la publicación y la página. En la Bibliografía debe anotar la referencia completa, de acuerdo con las siguientes disposiciones.

Anote únicamente la inicial del nombre del autor. El año escríbalo entre paréntesis, después del nombre. Por ejemplo:

Murillo, R. (1987) *La forma y la diferencia*. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

Dentro del cuerpo del artículo aparecería, cada vez que se cite este texto, únicamente: (Murillo, 1987, 34). Si menciona al autor en el cuerpo del texto no lo repita en la referencia; por ejemplo:

El profesor Murillo piensa que eso es un error (1987, 34).

Si, además, menciona el año de la publicación, tampoco debe repetirlo; por ejemplo:



En 1987 el profesor Murillo escribía, con énfasis, que eso era un error (34).

Cuando el paréntesis de la referencia coincida con el final de un párrafo, debe ponerlo antes del punto si está citando una oración incompleta, o si es una cita indirecta (como en el ejemplo anterior), y después del punto si está citando una oración completa; por ejemplo, véase esta cita en párrafo aparte:

La luz es el hilo que eleva al hombre desde el terreno de la apariencia hasta el del ente. (Murillo, 1987, 27)

Pero si la misma oración fuera a citarse, incompleta, dentro del texto, la referencia quedaría así:

En su texto de 1987, Roberto Murillo recordaba cómo se ha considerado, siempre, que la luz nos eleva “desde el terreno de la apariencia hasta el del ente” (27).

Si, en este modelo, debe anotar referencias del mismo autor con la misma fecha, distíngalas de este modo:

Gadamer, H. G. (1998a) *Arte y verdad en la palabra* (Trad. Arturo Parada). Barcelona: Paidós.
 _____. (1998b) *El giro hermenéutico* (Trad. José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina). Madrid: Cátedra.

Note que en este sistema los datos aclaratorios del título (traductor, número de edición, cantidad de volúmenes, etc.) se colocan entre paréntesis y no entre comas, como en el modelo tradicional. Por ejemplo:

Toffler, A. (1985) *La tercera ola* (Trad. Adolfo Martín, 2 Vols., 2ª ed.). Barcelona: Orbis.

Tenga presente que en este modelo el orden de apellido, primero, y nombre, después, debe mantenerse aunque sean dos o más autores. Por ejemplo:

Marx, K. y Engels, F. (1982) *Obras fundamentales* (Trad. Wenceslao Roces, t. 2). México: Fondo de Cultura económica.

Si el autor es compilador o editor, esta información va entre paréntesis, así:

Ramírez, É. R. (Comp.). (1985) *Ciencia, responsabilidad y valores*. Cartago: Ed. Tecnológica de Costa Rica.

Los títulos de artículos de revista no deben ir entre comillas; los demás datos se abrevian de la siguiente manera:

Lapoujade, M. N. (2001) Una mirada estética a lo invisible. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 39 (97), 11-20.

Nótese que el volumen se escribe en números arábigos y en cursiva, el número entre paréntesis, y sólo se anota el año, no los meses de la publicación; se prescinde también de “pp.”.

En el modelo no debe anotarse el nombre de la editorial; de modo que en lugar de escribir, por ejemplo, “Editorial Grijalbo” o “Editorial Gredos”, debe apuntar solamente “Grijalbo” o “Gredos”.

En la bibliografía el ordenamiento se hará por orden alfabético del apellido de los autores. En el modelo basado en el APA, las referencias de un mismo autor se anotarán por año, del texto más reciente al menos reciente; las de un mismo año, por orden alfabético según el título de las obras.

Recuerde, por último, que en castellano no suelen escribirse con mayúscula todas las palabras de los títulos; escriba, por ejemplo, *Teoría de la acción comunicativa*, y no *Teoría de la Acción Comunicativa*. En inglés y otros idiomas sí debe emplearse mayúscula.

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

La búsqueda de una política social universal en el Sur: actores, ideas y arquitecturas

Juliana Martínez Franzoni
Diego Sánchez Ancochea



1.ª ed. 2019
15,24 cm x 22,86 cm
320 pp.
ISBN 978-9968-46-708-7

A partir de un análisis comparado, el libro propone un modelo teórico multidisciplinario para explicar las formas en que se pueden generar políticas sociales para toda la población, así como sus principales determinantes políticos y de política pública.


EDITORIAL
UCR

LIBRERÍA — UCR
Tels.: 2511 5858 • 2511 5859

Portal DE LA Investigación

Ciencia universitaria a su alcance

Información

- Noticias de ciencia y tecnología
- Proyectos de investigación
- Agenda de investigación
- Nuevas publicaciones

Opinión

- Vox populi
- Opinión
- Foro

Plataforma de medios

- Programa En la Academia
- Serie televisiva Girasol
- Revista Girasol digital
- Cápsula Girasol





Estimados suscriptores:

Las revistas académicas de la Universidad de Costa Rica difunden los más recientes avances en artes, filosofía, ciencias y tecnología. Nuestras revistas se caracterizan por su alta calidad y precios accesibles. Mejorar continuamente es nuestra tarea. Para nosotros es muy importante el apoyo de nuestros lectores.

Le invitamos a renovar su suscripción.

El pago para suscriptores nacionales se puede realizar mediante depósito bancario o transferencia electrónica de fondos en la Cuenta Maestra 100-01-080-000980-6 de la Universidad de Costa Rica (UCR) con el Banco Nacional y enviarnos copia del comprobante por fax al N° (506) 2511-5417 o al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr. También puede cancelar en la Sección de Comercialización, ubicada frente a la Facultad de Artes.

Para el pago de suscripciones internacionales, por favor contacte su agencia suscriptora o escribanos al correo electrónico distribucionyventas.siedin@ucr.ac.cr

Horario de atención de 7:00 a. m. a 11:45 a. m. y de 1:00 p. m. a 3:45 p. m.

SUSCRIPCIÓN DE REVISTAS • JOURNAL SUBSCRIPTION FORM

Nombre / Name: _____

Dirección / Address: _____

Apartado / P.O. Box: _____ Teléfono / Telephone: _____ E-mail: _____

Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription		Suscripción anual / Annual subscription	
<input type="checkbox"/> AGRONOMÍA COSTARRICENSE	¢ 8160,00	<input type="checkbox"/> CIENCIAS SOCIALES	¢ 12 240,00	<input type="checkbox"/> LENGUAS MODERNAS	¢ 8 160,00
<input type="checkbox"/> ANUARIO DE ESTUDIOS CENTROAMERICANOS	¢ 4 080,00	<input type="checkbox"/> DIÁLOGOS	¢ 8 160,00	<input type="checkbox"/> MATEMÁTICA: TEORÍA Y APLICACIONES	¢ 8 160,00
<input type="checkbox"/> BIOLOGÍA TROPICAL	¢ 12 240,00	<input type="checkbox"/> FILOLOGÍA Y LINGÜÍSTICA	¢ 8 160,00		
<input type="checkbox"/> CIENCIAS ECONÓMICAS	¢ 8 160,00	<input type="checkbox"/> FILOSOFÍA	¢ 12 240,00		

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

Precios internacionales / International prices

América Latina, Asia y África US\$ 20,40

Resto del mundo US\$ 71,40

Excepto Biología Tropical y Ciencias Sociales US\$ 102,00

Filosofía US\$ 91,80

Los precios incluyen el 2% de Impuesto al Valor Agregado

**FAVOR HACER SU PAGO A NOMBRE DE: • PLEASE MAKE CHECK PAYABLE:
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA**

www.editorial.ucr.ac.cr

Esta revista se terminó de imprimir en la Sección
de Impresión del SIEDIN, en diciembre 2021.

Universidad de Costa Rica
Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

Volumen LX

Número 158 / Setiembre - Diciembre 2021

1. Motivo de portada. "Encuentros" 7-8

1. Artículos

1. *Pablo Rojas Olmedo.*

"Campanella y el *Mondo Nuovo*: una geopolítica tardorenacentista" 11-25

2. *Juan Antonio González de Requena Farré.*

"Esquema para una polemología pluralista de los registros del conflicto" 27-44

3. *Rubén Darío Hernández Cassiani.*

"Pluralidad de conocimiento y diálogo epistemológico intercultural para el fortalecimiento de los saberes ancestrales. Segunda parte: Occidente y Arabia" 45-64

4. *Gonzalo Seid.*

"Las clases en el papel y en la realidad social: una sistematización de la perspectiva de Bourdieu sobre las clases sociales" 65-79

5. *Carlos Alberto Navarro Fuentes.*

"La humildad intelectual como problema ético, epistemológico y cognitivo" 81-92

2. Dossier: Cátedra de Estudios sobre Religiones

1. *Roberto Fragomeno.*

"Neoliberalismo, neopentecostalismo y pandemia" 95-100

2. *José Miguel Rodríguez Zamora.*

"La fenomenología de la religión y más allá" 101-122

3. *Hanzel J. Zúñiga Valerio.*

"Después de Jesús": la fe en la resurrección y la naciente cristología" 123-134

4. *Andrea Leitón Redondo.*

"Jerónimo de Estridón y el ideal femenino en el tratado *Contra Elvidio*: de la perpetua virginidad de María Bendita" 135-145

5. *Luis Diego Cascante.*

"Las 28 tesis heréticas de Meister Eckhart" (Introducción, versión bilingüe y apostilla) 147-153

3. Contribuciones especiales

1. *Luis Camacho.*

"La lógica y las lógicas: sobre quejas inatendidas de Leibniz y Quine" 157-165

4. Recensiones

1. *Vesa Oittinen.*

Friedrich Engels and the Dialectics of Nature. Kaan Kangal
(Palgrave Macmillan, Londres, 2020. 213 páginas) 169-172