

ISSN 2452-4646 versión en línea **AGOSTO 2022**

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

21

R

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía
y Ciencias de la Religión



ucm

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL MAULE

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

ISSN 2452-4646 versión en línea N° 21

Estructura editorial. El director responsable es el Dr. Gonzalo Núñez Erices, Universidad Católica del Maule, y será quien vele por la periodicidad y puntualidad en la publicación de los números de la revista.

El Comité Científico está compuesto por especialistas tanto nacionales como extranjeros de reconocida trayectoria:

Área Teología

- Margit Eckholt, Universidad de Osnabrück, Alemania.
- Carlos Schikendantz, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Samuel Fernández, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Isidoro Mazzarolo, Pontificia Universidad Católica de Porto Alegre, Brasil.
- Joaquín Silva, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Guillermo Rosas, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Área Ciencias de la Religión

- Paulo de Souza Nogueira, Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil.
- Antonio Carlos Magalhaes, Universidad Estatal de Pernambuco, Brasil.
- Mike van Treek, Instituto de Estudios Bíblicos de Israel, Israel.
- Pedro Lima Vasconcellos, Universidad Federal de Alagoas, Brasil.
- Ida Frölich, Pázmány Péter Catholic University, Hungary.
- Magdalena Díaz A., Universidad de Cuyo, Argentina.

Área Filosofía

- Miguel García-Baró, Universidad Pontificia de Comillas, España.
- José González Ríos, CONYCEP-UBA, Argentina.
- José Alvarado, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Mariano Crespo, Universidad de Navarra, España.
- Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Eduardo Fuentes, Universidad Bernardo O'Higgins.

Equipo Editorial

- Director: Dr. Gonzalo Núñez Erices.
- Miembro Comité Editorial: Dr. Cristhian Almonacid Díaz.
- Miembro Comité Editorial: Dr. Rafael Miranda Rojas.
- Editor: Lcdo. Diego Arrieta Rojas.

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

Descripción: *Palabra y Razón es una revista académica publicada desde el año 2012 por la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule en la ciudad de Talca, región del Maule (Chile). Su propuesta principal es abrir un espacio fecundo para la reflexión crítica y diálogo interdisciplinario a través de artículos inéditos y especializados en filosofía en todas sus áreas y tradiciones, la teología y ciencias religiosas. Con especial interés, Palabra y Razón recibe también temáticas que provengan de las humanidades y ciencias sociales que dialoguen con las líneas disciplinares afines a nuestra revista. Buscamos, por lo tanto, una divulgación de la investigación académica que, desde su identidad regional, fomente la pluralidad del pensamiento.*

Nuestra publicación de periodicidad bianual está dirigida a académicas (os) e investigadoras (es) a nivel nacional e internacional. Todos los artículos son sometidos a una rigurosa revisión de pares con el método de evaluación doble ciega. Adicionalmente, aceptamos contribuciones tales como reseñas, traducciones, entrevistas, avances de tesis, o culminación de proyectos de investigación las que serán revisadas y aprobadas para su publicación por el comité editorial de la revista.

Palabra y Razón se encuentra indexada en ERIH PLUS, The Philosopher's Index, Latindex Directorio-Catálogo 2.0; Dialnet.

Correspondencia y suscripciones

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

Tel.: 56-71-2203314

E-mail: revistapalabrayrazon@ucm.cl

<http://revistapyr.ucm.cl>

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas
Universidad Católica del Maule
ISSN 2452-4646 versión en línea

Talca- Chile, AGOSTO de 2022

Diagramación: Lcdo. Diego Arrieta Rojas

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión.

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.

Universidad Católica del Maule.

Campus San Miguel. Av. San Miguel 3605, Talca, Chile.

www.ucm.cl

ISSN 2452-4646 versión en línea

Revista editada por la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Talca, Chile.

Tabla de contenido

Presentación del director	7
---------------------------	---

Artículos de investigación

Máquina y Acontecimiento: O de un <i>performativo sin presente</i> Marcela Rivera	10
Modernidad e Historia. Una lectura a partir de Walter Benjamin Martín Ignacio Ríos-López	37
Barricada, olla, urna. ¿Hacia el asalto político a lo institucional? Lucas Andrés Restrepo-Orrego	64
Más allá de las creencias. Una mirada al sustrato afectivo y al encantamiento moderno Martin Becker-Lorca	90
El pensamiento de Cristo y el método teológico Agostino Molteni; David Solís-Nova	114
La salvación del no-pulido-no-pulcro: hacia una est/ética salvífica Luciano Alfredo Troncoso-Gutiérrez	141

Contribuciones

¿Biopolítica o Zooantropolítica?

Derrida lector de Foucault en *La bestia y el soberano*

Biopolitique ou zooanthropolitique?

Derrida lecteur de Foucault dans La Bête et le souverain

Charles Ramond; Ariel Lugo (trad.)

165

Pistas para una pedagogía teológica desde la Teología de la Liberación

Juan Pablo Espinosa-Arce

187

Presentación del director

La revista *Palabra y Razón* está comprometida con la consolidación de un espacio de divulgación académica que promueva un pensamiento crítico y original en las áreas de la filosofía y la teología, junto con sus posibles cruces interdisciplinarios con las humanidades y ciencias sociales. En los últimos años, la revista ha logrado definir una línea de trabajo clara y decidida para posicionarse como una publicación de alta calidad académica con criterios de evaluación confiables y actualizados a las exigencias que toda revista profesional debe cumplir de acuerdo con los más exigentes indexadores. Junto con esto, *Palabra y Razón* también busca mantener su carácter plural y abierto que recoge todas las tradiciones y corrientes de pensamiento propias de la disciplinas filosófica y teológica.

Con estos antecedentes, como director de la revista *Palabra y Razón*, me complace presentar su vigésimo primer número con sus artículos y contribuciones. El artículo “Máquina y acontecimiento: o de un performativo sin presente” de Marcela Rivera presenta un análisis a la lectura crítica de Derrida a la teoría de los realizativos en la semántica performativa de Austin y Searle. La autora realiza un recorrido argumentativo en las tesis deconstructivas derridianas que intentan desmontar los supuestos metafísicos (u onto-ego-lógicos) en la teoría anglosajona de los actos de habla. Una indagación del realizativo como un acontecimiento maquinal disociado del presente; incumpliendo, de esta manera, aquello que hace afortunada su performatividad de acuerdo con las exigencias del autor de *¿Cómo hacer cosas con las palabras?*

Martín Ríos, en el artículo “Modernidad e historia: una lectura a partir de Walter Benjamin”, expone una aproximación crítica a la noción de modernidad a partir del pensamiento de Benjamin. La modernidad es, de esta manera, comprendida como un proceso histórico plural y con diferentes niveles que, finalmente, responden a una ruptura o fractura de antiguas formas de homogeneización y dominación en el plano de las conductas y creencias. En este sentido, la modernidad emergería como una promesa de lo nuevo como un proyecto de futuro que pareciera estar siempre en camino a su consolidación histórica. El autor rescata la obra de Benjamin en torno a esta temática al considerarlo un pensador cuyo ejercicio del pensamiento filosófico está siempre situado existencialmente en el momento histórico de donde brota.

Por otro lado, Lucas Restrepo, en su artículo “Barricada, olla, urna: ¿hacia el asalto político a lo institucional?”, establece un análisis e interpretación crítica respecto al ‘Gran paro nacional’ producido en Colombia el año 2021 (con alcances políticos y

sociales cercanos al ‘Estallido social’ chileno de 2019). En el texto, el autor propone una “descripción ‘sintomática’ de las prácticas organizativas del paro” a partir de la noción foucaultiana de ‘gubernamentalidad’ entendida, desde la biopolítica, como la acción de poder ejecutada, en el espacio microfísico, sobre el cuerpo individual en su expresión colectiva. La revuelta social colombiana es comprendida de entonces como una forma de ‘desgubernamentalización’ de las estructuras institucionales propias de sociedades neoliberales en las que democracia y mercado resultan ser incompatibles.

“Más allá de las creencias: una mirada al sustrato afectivo y al encantamiento moderno” es un artículo de Martin Becker que, desde la filosofía de la religión, realiza un análisis crítico a las múltiples creencias en el contexto de la modernidad y la crisis del sentido. Sin embargo, el autor propone, acuñando la noción de ‘sustrato afectivo’, que el análisis del fenómeno religioso debería considerar dimensiones previas a una creencia que considera elementos afectivos, materiales e incluso pre-lingüísticos. La falta de sentido es revisada, por tanto, desde una segunda categoría, como un ‘encantamiento’ que, paradójicamente, implica la abundancia de los sentidos posibles en las sociedades modernas. Con estas dos categorías, el autor expone una unidad subyacente en su análisis de la multiculturalidad y pluralidad en el sistema moderno de creencias.

En seguida, Agostino Molteni y David Solís nos presentan el artículo titulado “El pensamiento de Cristo y el método teológico”. Los autores examinan la cuestión teológica sobre el pensamiento de Cristo desde la perspectiva del método. Tal pensamiento es comprendido desde la perspectiva del auto-testimonio en relación con la manera en que es asumido y puesto en acto por la teología, pero, al mismo tiempo, una reflexión crítica sobre la experiencia de vivir cristianamente. Por otra parte, el último artículo que compone a este número, “La salvación del no-pulido-no-pulcro: hacia una est/ética salvífica” de Luciano Troncoso plantea un estudio crítico en torno a la experiencia estética del pensar y obrar cristiano en la concepción teológica de la salvación. El autor dialoga con la filosofía de Byung-Chul Han quien plantea la des-corporalización del mundo a partir de una hipervaloración de lo pulido y pulcro en la sociedad globalizada y tecnificada. Del mismo modo, en autores como Ellacuría, el autor busca una reflexión sobre la belleza en la dignidad de los despojados de su humanidad, los basureados por el consumismo y la mercantilización.

Este número, finalmente, incluye dos contribuciones. Por una parte, Ariel Lugo realiza la traducción del texto original en francés *Biopolitique ou zooanthropolitique? Derrida lecteur de Foucault dans La Bête et le souverain* (¿Biopolítica o Zooantropolítica? Derrida lector de Foucault en *La bestia y el soberano*) de Charles Ramond. Y, por otra parte, Juan Pablo Espinosa nos contribuye con su texto “Pistas para una pedagogía teológica desde la Teología de la Liberación” donde plantea una interpretación fresca y renovada de la teología de la liberación en el contexto de los desafíos de justicia y dignidad que emergen con el estallido social chileno y la pandemia.

Mi gratitud a Diego Arrieta, editor de *Palabra y Razón*; a Cristhian Almonacid y Rafael Miranda, miembros del Comité Editorial; a Luz María Gutiérrez, correctora de estilo y redacción; a Daisy Guzmán y el Sistema de Bibliotecas de la Universidad Católica del Maule; y, finalmente, a la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la misma universidad. Todas ellas y todos ellos hacen posible que *Palabra y Razón* siga contribuyendo a la divulgación gratuita de un conocimiento de alta calidad académica. Sobre todo en estos tiempos en los que la sociedad chilena intenta liberarse poco a poco del individualismo y la mercantilización de sus relaciones y vínculos humanos.

Dr. Gonzalo Núñez Erices
Director *Revista Palabra y Razón*
Universidad Católica del Maule

MÁQUINA Y ACONTECIMIENTO: O DE UN PERFORMATIVO SIN PRESENTE¹

MACHINE AND EVENT: OR OF A PERFORMATIVE WITHOUT PRESENT

MARCELA RIVERA*

Dra. en Filosofía

Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Artículo recibido el 30 de mayo de 2022; aceptado el 27 de julio de 2022.

**marcela.rivera@umce.cl*

<https://orcid.org/0000-0002-7456-105X>

Cómo citar este artículo:

RIVERA, M. “Máquina y Acontecimiento: O de un performativo sin presente” en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 21 AGOSTO 2022, pp. 10-36 <https://doi.org/10.29035/pyr.21.10>

¹ El presente artículo se inscribe en el marco del proyecto PID202-117069GB-100, “Pensamiento contemporáneo postfundacional. Análisis teórico-crítico de las ontologías contemporáneas de la negatividad y la cuestión de la violencia del fundamento”, cuya investigadora responsable es la Dra. Laura Llevadot.

RESUMEN

Una fórmula desplegada por Derrida en “La cinta de máquina de escribir. *Limited Ink II*” - “pensar conjuntamente tanto la máquina como el acontecimiento realizativo sigue siendo una monstruosidad por venir” - nos invita a perfilar los alcances que dicha conjunción de máquina y acontecimiento tiene en la deconstrucción de “cierta ontología” que vertebra la teoría anglosajona de los actos de habla. Derrida procura interrogar los límites y posibilidades de las teorías de Austin y Searle, examinar sus premisas metafísicas, empujado por la necesidad de pensar un *performativo sin presente*, un pensamiento de lo realizativo dissociado del valor de presencia. Derrida turba de ese modo la tranquila seguridad del sujeto de lo que llamamos un performativo, entrelazando el acontecimiento performativo a una cierta automaticidad maquina de la huella.

Palabras claves: actos de habla / performativo / máquina / acontecimiento / promesa

ABSTRACT

A formula deployed by Derrida in “Typewriter ribbon. *Limited Ink II*” - “to think *both* the machine *and* the performative event together remains a monstrosity to come” - invites us to outline the scope that said conjunction of machine and event has in the deconstruction of “certain ontology” that backbone of the Anglo-Saxon theory of speech acts. Derrida tries to question the limits and possibilities of the theories of Austin and Searle, to examine their metaphysical premises, driven by the need to think of a *performative without present*, a thought of the performative dissociated from the value of presence. Derrida thus disturbs the calm security of the subject of what we call a performative, intertwining the performative event with a certain mechanical automaticity of the trace.

Keywords: speech acts / performative / machine / event / promise

“Desde hace mucho tiempo he tratado de transformar desde dentro la teoría de lo performativo, de deconstruirla, es decir, de sobredeterminarla en sí misma, de ponerla a trabajar de otro modo, en otra ‘lógica’”. Jacques Derrida. “Marx e hijos”².

“Quizás no responda, pero habla. Esto habla, un fantasma. ¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, o de forma preliminar, esto quiere decir que sin responder dispone de una respuesta, un poco como el contestador automático (*answering machine*), cuya voz sobrevive al momento de su registro: usted llama, el otro está muerto, ahora, lo sepa o no, y la voz le responde, de modo muy preciso, a veces con alegría, le instruye, incluso puede darle instrucciones, hacerle declaraciones, dirigirle peticiones, ruegos, promesas, mandatos. Suponiendo, *concesso non dato*, que un vivo responda alguna vez de modo absolutamente vivo e infinitamente ajustado, sin el menor automatismo, sin que una técnica de archivo desborde jamás la singularidad del acontecimiento, sabemos en todo caso que una *respuesta espectral* (así, pues, instruida por una *tekhné* e inscrita en un archivo) es siempre posible. No habría ni historia, ni tradición, ni cultura sin esta posibilidad. De esto es de lo que hablamos aquí. Es de esto en verdad de lo que tenemos que responder”. Jacques Derrida. *Mal de Archivo*³.

“¿Podremos un día, y con un solo movimiento, ensamblar un pensamiento del acontecimiento con el pensamiento de la máquina? [...] Sería preciso, pues, en el porvenir (pero no habrá porvenir más que bajo esta condición) pensar *tanto* el acontecimiento *como* la máquina como dos conceptos compatibles, incluso indisolubles”. Jacques Derrida. *Papel máquina*⁴.

El esfuerzo de “transformar *desde dentro* la teoría de lo performativo” atraviesa con insistencia el pensamiento derrideano. Este es el envite que llega hasta nosotros desde “Firma, acontecimiento, contexto” hasta

2 J. DERRIDA. “Marx e hijos” en *Demarcaciones espectrales*. AKAL: Madrid, 2002, p. 259.

3 J. DERRIDA. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Trotta: Madrid, 1997, p. 70.

4 J. DERRIDA. “La cinta de máquina de escribir. *Limited Ink II*” en *Papel Máquina*. Trotta: Madrid, 2003, p. 32.

*Limited Inc.*⁵, aunque debe advertirse que el deseo de “poner a trabajar de otro modo” esta teoría, de subvertir su lógica, excede ampliamente los escritos en los que Derrida hace mención explícita de su “rechazo” a “cierta ‘ontología’”, y por ende, a “un valor de presencia plena”, que vertebraba la teoría anglosajona de los actos de habla⁶. Derrida procura interrogar los límites y posibilidades de las teorías de Austin y Searle, examinar sus premisas metafísicas, empujado por la necesidad de pensar un *performativo sin presente*, un pensamiento de lo realizativo disociado del valor de presencia al que, desde su primera formulación austiniana, se lo adhiere constantemente. Dicho aserto –el de un *performativo sin presente*– ciertamente contraviene el aserto que establece, en *Cómo hacer cosas con palabras*, que los realizativos, en tanto *actos de sujetos reales*, deben tener lugar en el momento mismo en que se profieren, deben ser expresados o poder ser expresados en primera persona, con un verbo en el tiempo presente de la voz activa, por quien debe poder decir *yo* o *nosotros*, rubricando con ello el punto de origen responsable de ese acto de habla:

“Las acciones –señala Austin– sólo pueden ser llevadas a cabo por personas, y en nuestros casos es obvio que quien usa la expresión debe ser el que realiza la acción [...] Hay algo que, en el momento en que se emite la expresión, está haciendo la persona que la emite [...] Nos sentiríamos inclinados a decir que toda expresión que es en realidad un realizativo tendría que ser reducible, expansible o analizable de modo tal que se obtuviera una forma en la primera persona del singular del presente del indicativo en la voz activa (gramatical)”⁷.

Es en la *Segunda Conferencia de Cómo hacer cosas con palabras*, en la que Austin examina el origen de los fracasos o desgracias de la enunciación performativa y define las condiciones necesarias para el

5 Otorgamos, aquí, un breve bosquejo del itinerario de esta toma en consideración derridiana de la cuestión de lo performativo. Con ocasión de la traducción inglesa del ensayo “Firma, acontecimiento, contexto” (último texto de *Márgenes de la Filosofía*, publicado en 1972), John Searle (discípulo de Austin y ampliamente reconocido por su obra *Speech Acts*), escribe “*Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*” (1977). El ensayo “*Limited Inc. a b c*” (publicado en inglés ese mismo año) despliega, por su parte, un debate sostenido con este último texto. Bajo el título *Limited Inc.*, Gerald Graff quiso reunir en un solo volumen, para los lectores de habla inglesa, todos estos ensayos. Ante la negativa de Searle, se optó por incorporar un breve resumen de las tesis principales de su artículo entre los dos ensayos de Derrida, seguidos por un post-facio titulado “Hacia una ética de la discusión”, elaborado a partir de preguntas que el editor dirigió a Derrida.

6 Cf. J. DERRIDA. “Marx e hijos”, p. 260.

7 J. AUSTIN. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós: Buenos Aires, 1990, pp. 104-105.

funcionamiento afortunado o exitoso de los realizativos, donde la lectura derridiana va a advertir (a través de los valores de ‘convencionalidad’, de ‘corrección’ y de ‘integralidad’ que intervienen en esta definición) una serie de presupuestos metafísicos - “contexto *exhaustivamente* definible”, “*conciencia libre y presente* en la totalidad de la operación”, “*querer-decir absolutamente pleno y señor de sí mismo [maître de lui-même]*”- que dependen de la “jurisdicción teleológica de un campo total en el que la *intención* [subraya J.D.] sigue siendo el centro organizador”.⁸ Allí donde hay realizativo, en el sentido estricto y austiniano del término, se debe estar bajo el *régimen* de un *sujeto intencional*. De ahí la preferencia que el autor ha manifestado, en el análisis de los realizativos, por ejemplo donde se utilizan verbos en la primera persona del singular del presente del indicativo en la voz activa. En la realización de un performativo se requiere de la presencia consciente e intencional del sujeto hablante con respecto a la totalidad de su acto locutorio (conciencia plenamente presente a sí misma, a aquello que *quiere-decir*), así como de la presencia consciente de los receptores que participan de la operación. El acto performativo, tal y como aquí se delimita, implica insoslayablemente la *presencia* de un *ser vivo* que profiere sus palabras *una sola vez, en su nombre, en primera persona*. De modo que, siguiendo esta interpretación *onto-ego-lógica* del acto de habla, una máquina sería aquello que jamás podría producir un acontecimiento de tipo realizativo; el tener lugar de lo performativo supondría, de suyo, la exclusión de todo automatismo, de toda tecnicidad maquinal. Así lo plantea Derrida en la conferencia “La cinta de máquina de escribir. *Limited Ink II*”, resaltando que la performatividad del lenguaje que Austin nos da a pensar queda enlazada necesariamente a un efecto de “forclusión de la máquina”: “La intencionalidad parece forcluir la máquina. Si algo maquinal (repetición, calculabilidad, materia *inorgánica* del cuerpo) interviene entonces en un acontecimiento realizativo, lo hace siempre como un elemento accidental, extrínseco y parasitario, en verdad patológico, mutilador, incluso mortal”⁹. Así pues, mientras se esté bajo la jurisdicción *teleológica* de la intención, cuando la tecnicidad maquinal intervenga en un performativo (pero, para Derrida, vamos a mostrarlo luego, ella lo hará siempre, de suyo enlazada a la iterabilidad del signo; piénsese aquí, de modo provisional, en esa *answering machine* que refiere la cita en exergo de *Mal de archivo*¹⁰), aquello será calificado – en consonancia con el carácter monstruoso, teratológico, que bajo dicha jurisdicción, reviste toda expropiación maquínica de la autoridad de la conciencia–, como un elemento accidental, parasitario, una suerte de

8 Cf. J. DERRIDA. “Signatura, Événement, Contexte” en *Limited Inc*. Galilée: Paris, 1990, p. 40.

9 J. DERRIDA. *Papel Máquina*, p. 34.

10 J. DERRIDA. *Mal de archivo*, p. 70.

extenuación del lenguaje que es preciso mantener a distancia.

Mientras que la escena y el sistema de la enunciación se encuentren supeditados a la categoría de la intención, al valor del querer-decir «absolutamente pleno y señor de sí mismo», la teoría de los actos de habla no puede sino denegar a la máquina la posibilidad de producir un realizativo. Sin embargo, señala Derrida, la distinción entre oralidad y escritura, o entre discurso ficticio y no ficticio, que Austin da por sentadas en sus análisis, no puedan mantenerse indemnes si se demuestra que el lenguaje se encuentra aparejado constitutivamente a *tekhné*, es decir, a una cierta maquinicidad. Cabrá preguntarse, entonces, a partir de la puesta en entredicho de las premisas *convencionalistas* y *presentistas* que animan el concepto de lo realizativo, en qué medida el conjunto de las distinciones austinianas (funcionamiento ‘afortunado’ o ‘desafortunado’ [*felicity/unfelicity*] de los performativos; empleo ‘serio’ o ‘no serio’, ‘parasitario’ o ‘normal’ del lenguaje; todas ellas categorías que suponen el *ideal* de una intención consciente y actualmente transparente a sí misma y a los otros) arrastran –en estrecho vínculo con lo que Derrida llama la “forclusión de la máquina”– una serie de adherencias metafísicas que deben ser interrogadas. Funcionando como si entre lo maquinal y lo no-maquinal se estableciera una relación de simple oposición, se presume que quien vive puede responder de modo absolutamente vivo, afirmar y afirmarse a viva voz sin el menor automatismo, de forma a la vez espontánea, libre, intencional e irremplazable. Por el contrario, el dispositivo maquinal –que operaría ‘sin deseo’, ‘sin intención’, ‘sin espontaneidad’– ha de estar asociado al mero redoblamiento del signo. Traiga usted a sí, de nuevo, la imagen del contestador automático. La voz, que llega hasta nosotros, ha sobrevivido al momento de su registro. La voz del otro, quizás muerto ahora, sigue llegando hasta nosotros: “Usted llama, el otro está muerto, ahora, lo sepa o no, y la voz le responde, de modo muy preciso, a veces con alegría, le instruye, incluso puede darle instrucciones, hacerle declaraciones, dirigirle peticiones, ruegos, promesas, mandatos”. Peticiones, ruegos, promesas, mandatos. No, se dirá desde la estricta ortodoxia austiniana, el monstruo irreconocible que acaba de pasar ante nuestros ojos no se trata –puesto que ninguna máquina en cuanto tal podría provocar jamás un acontecimiento de ese tipo– de un performativo: “Ahí todavía pensar conjuntamente tanto la máquina como el acontecimiento realizativo, sigue siendo una monstruosidad por venir, un acontecimiento imposible”¹¹.

¹¹ J. DERRIDA. *Papel Máquina*, p. 34.

Es preciso insistir, previamente a adentrarnos en esta figura monstruosa de un “acontecimiento-máquina”, en el carácter deconstructivo del propio texto austiniano: si bien en él se despliegan, como constata Derrida, “los presupuestos más tenaces, más sólidos también, de la tradición metafísica más *continental*”¹², no es menos cierto que entre sus argumentaciones (análisis que él describe como “paciente, abierto, aporético, en constante transformación, a menudo más fecundo en el reconocimiento de sus callejones sin salida que en sus posiciones”¹³), se abre paso una interrogación que perturba y desbarata esos mismos principios metafísicos. Atender a este movimiento de *auto-hetero-deconstrucción*¹⁴ –dado que estamos ante un texto que exhibe *en su interior* el movimiento de solicitación de los límites y distinciones sobre los que él mismo se sustenta– supone, para Derrida, refrendar su propia condición de heredero de lo que él mismo considera “uno de los pensamientos o uno de los acontecimientos teóricos mayores, uno de los más fecundos, sin lugar a dudas, de nuestro tiempo”¹⁵. Por ello, poner en entredicho el valor de presencia que sostiene la teoría de los actos de habla será para él un gesto de *fidelidad infiel, contra Austin, pero a partir* de sus intuiciones. *Infidel por fidelidad*: Derrida nos retiene con esta fórmula en la heterogeneidad radical y necesaria de toda herencia: “siempre se debe romper por fidelidad, y en nombre de una herencia fatídicamente contradictoria en sus inyunciones”¹⁶. Al punto que será *a partir* de las consideraciones austinianas sobre el estatuto del acto de habla y el planteamiento de los límites del poder realizativo que se comenzará a avistar, contra el presupuesto de la identidad consigo del presente vivo que aún domina las decisiones teóricas de *Cómo hacer cosas con palabras*, un valor de lo performativo librado, por un gesto deconstructivo, del dominio de la presencia al que se lo ha persistentemente supeditado. Sin duda, dicho pensamiento de lo *performativo sin presente*, dicha concepción de un acontecimiento cuya esencia no se resume ya en la presencia, somete al concepto de lo realizativo a drásticas transformaciones que lo tornan sedicente a la vigilancia teleológica de una teoría cuyo centro organizador sigue siendo la intencionalidad y que procura que el acto de habla se halle al abrigo de toda contaminación maquinal. Como señala

12 J. DERRIDA. *Limitec Inc.*, p. 78.

13 J. DERRIDA. “*Signature, Événement, Contexte*”, p. 38.

14 Cf., J. DERRIDA. *Fuerza de Ley*. Tecnos: Madrid, 1997, p. 81: “La deconstrucción no se aplica jamás a nada exterior. Es, de alguna manera, la operación o más bien la experiencia misma que ese texto –me parece– hace por lo pronto él mismo, de él mismo, sobre él mismo. ¿Qué quiere decir esto? ¿Es eso posible? ¿Qué queda entonces de tal acontecimiento? ¿Qué de su *auto-hetero-deconstrucción*? [...]”.

15 J. DERRIDA. “Marx e hijos”, p. 259.

16 J. DERRIDA. *Papel Máquina*, p. 276.

Valls, comentando estos *desvíos* del performativo que el pensamiento derrideano pone en juego:

“Es un afán de control y normativización de la fuerza del lenguaje lo que, ya desde Austin, constituye la estrategia principal para pensar el funcionamiento del performativo: en ello se revela un presupuesto que Derrida se aprestará a cuestionar: la pureza y el éxito de un acto de habla descansa en la univocidad y la unidad de efecto del lenguaje. Con Austin, se trataría de purgar todos los desvíos y equívocos para que, cuando se hagan cosas con palabras, se haga siempre *una cosa, one at a time*”¹⁷.

Atendamos, ahora, ese valor de lo realizativo inasimilable al registro de lo que es, de la presencia de lo que es o habrá sido actualmente presente. Con vistas a reflexionar sobre lo que puede barruntar aquí un *performativo sin presente* (contraviniendo la premisa austiniana que sostiene que las expresiones realizativas tienen lugar *en el momento mismo* en que se emiten), es preciso atender con Derrida la operación de exclusión de aquello que ha sido valorado, en los planteamientos austinianos, como *anormalidad, excepción, uso no serio* del lenguaje. Recordemos sumariamente que Austin señala que, para ‘tener éxito’, un performativo debe plegarse a determinadas convenciones: el supuesto de una regla existente, de una ley formal preestablecida, que es *realizada, ejecutada o cumplida* por un performativo particular se deja oír, como lo advierte Hamacher, en la elección misma del término: “En realidad, la elección misma del concepto ‘performativo’ resuena con el supuesto de una regla preexistente, de una ley o un acuerdo: la ley formal es ‘realizada’, ‘ejecutada’ o ‘cumplida’ por un performativo particular”¹⁸. Habida cuenta de esta convencionalidad sin la cual no tiene lugar un performativo, hemos de situarnos en el marco de la discusión de la *Segunda conferencia* (sobre las condiciones necesarias para el funcionamiento afortunado o exitoso de los realizativos y el origen de los usos desafortunados de las expresiones performativas), donde Austin propone excluir a título de *parasitismo* ciertos usos que, si bien son reconocidos como parte del *lenguaje ordinario*, son considerados como ‘anormales’ o *anómalos* con respecto al empleo de esas mismas enunciaciones bajo circunstancias

17 J.E. VALLS, “De la gran huelga literaria: Jacques Derrida y los desvíos del performativo” en *Quaderns de Filologia: Estudis Literaris*. 25 (2020), p. 192. Disponible en: <https://roderic.uv.es/handle/10550/77933>

18 W. HAMACHER. “‘Lingua amissa’: el mesianismo del lenguaje de la mercancía y los *Espetros de Marx* de Derrida”. En *Demarcaciones espectrales*. AKAL: Madrid, p. 224.

o convenciones llamadas ‘normales’. Existen, señala Austin, “ciertas especies de males” que pueden afectar a la enunciación, pero que ameritan quedar fuera de su estudio en la medida que escapan al uso ordinario del lenguaje:

“Yo pienso en esto, por ejemplo: una enunciación performativa será hueca o vacía de una *manera particular* si, por ejemplo, ella es formulada por un actor en escena, o introducida en un poema, o emitida en un soliloquio. Pero esto se aplica de manera análoga a cualquier enunciación, sea cual sea; se trata de un viraje [*sea-change*], debido a unas circunstancias especiales. Es claro que en tales circunstancias el lenguaje no es empleado seriamente, y esto de manera particular, sino que se trata de un uso *parasitario* [*ways parasitic*] con relación al uso normal [*normal use*] – parasitismo cuyo estudio depende del dominio de la *decoloración* del lenguaje. Todo esto, nosotros lo *excluimos* de nuestro estudio. Nuestras enunciaciones performativas, felices o no, deben ser entendidas como pronunciadas en circunstancias ordinarias”¹⁹.

Austin reconoce, así, entre las ‘deficiencias’ que pueden *padecer* los realizativos, la de tornarse “huecos o vacíos de una manera particular” cuando ellos son pronunciados, no “en circunstancias ordinarias”, sino reproducidos por un actor sobre las tablas, en la recitación de un poema, o proclamados durante un soliloquio. Esta *repetición maquinal* de la expresión performativa –tramada a los recursos de la *cita* y de la *ficción*– será obliterada; calificado de uso ‘no serio’, ‘parasitario’ del lenguaje ordinario, la aparición de la *cita*, de la repetición de una expresión realizativa dentro de los márgenes de la ficción, intentará ser apartada, aislada. A la manera, sugiere Derrida, en que un sitio se acordona ante el riesgo de una *contaminación parasitaria*. Habrá que interrogar, por cierto, la legitimidad de este procedimiento de exclusión, dilucidar si el establecimiento de este ‘cordón sanitario’ que pretende separar el ‘uso normal’ (sin citación) de los enunciados o acontecimientos performativos *singulares y originales*, de una parte, y el ‘uso parasitario’ (es decir, citacional, iterativo, ficcional) de tales expresiones, de otra parte, es suficiente salvaguarda para mantener a los actos de habla al abrigo de estos llamados *males* de la enunciación. Esta exclusión del uso ‘anormal’, ‘no serio’, ‘excepcional’, ‘parasitario’ del lenguaje (calificaciones que

19 J. AUSTIN. *Cómo hacer cosas con palabras*, p. 63. Traducción modificada; la versión española omite la aparición del calificativo ‘*parasitic*’. El subrayado es nuestro.

reproducen, en un discurso dicho teórico, las categorías fundadoras de todo enunciado ético-político; la axiología comprometida en este análisis no estaría, a pesar de sus defensores, reglada por una *simple consideración lógica*²⁰) comporta, en concordancia con la tradición filosófica que la sostiene, un *deseo* de presencia que la deconstrucción se ha propuesto interrogar desde lo que Derrida ha llamado la “*grafemática de la iterabilidad*” (*graphématique de l’itérabilité*). Mediante esta fórmula, él reafirma que toda marca, aunque sea oral, es un grafema y que, por ende, la cita no es un accidente que rompe con las condiciones regulares de la enunciación: pertenece a la estructura de todo signo, sea hablado o escrito, la posibilidad de ser citado, es decir, recortado e injertado, puesto entre comillas, en diversas cadenas de significación: “¿Qué sería una marca que no se pudiera citar? ¿Y cuyo origen no supiera perderse en el camino?”²¹. Todas las oposiciones cuya pureza y rigor Austin ha intentado fijar se asentarían en la obliteración del carácter *grafemático* de la estructura de la *locución* que fractura la adecuación del querer-decir consigo mismo. Tomemos en consideración la situación particular de *Cómo hacer cosas con palabras*: ¿qué es lo que Austin resiste en estos ejemplos de “uso parasitario”? Allí donde se juzga que el análisis de los performativos enunciados en circunstancias *ordinarias* debería excluir la aparición de la *citacionalidad* (en la escena, en un poema, o en un soliloquio), es posible presumir que aquello que se resiste atañe a la estructura iterable de la marca, a la iterabilidad general del lenguaje, en tanto ella limita, no la intencionalidad en general, sino su carácter de conciencia o presencia a sí (actual, plena y adecuada), la simplicidad de su trazo, su indivisión²². ¿No se define aquí el funcionamiento “afortunado” o sin obstáculos de un realizativo (acontecimiento que

20 Cf. J. DERRIDA. *Limited Inc*, p. 172. Ello en el marco de su respuesta a Searle, quien en “*Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*” señala: “Si Austin excluye estas formas parasitarias de su consideración en el estadio preliminar de su argumentación, es en razón de una estrategia de investigación; según sus propias palabras, él las excluye ‘por el momento’, pero esto no es una exclusión metafísica: él no las arroja en una fosa o en un lugar de perdición, para retomar las palabras de Derrida.” (citado en *Limited Inc*, p. 170, n. al pie N°1). El punto es que, si se tratara en este dominio de ‘simple dependencia lógica’, no se comprenderían todos los efectos de evaluación (valorización / desvalorización) que mientan lo ‘lógicamente dependiente’ a partir de atributos que implican todos ellos una *apreciación peyorativa*. La axiología jerarquizante (es decir, las distinciones ético-ontológicas que no se contentan con oponer unos valores alrededor de un límite ideal e inencontrable, sino que *subordinan* estos valores los unos a los otros: normal / anormal, propio / parasitario, pleno / vacío, serio / no serio, etc.) sería un indicio del *pathos* metafísico de este movimiento de exclusión que se quiere ‘puramente’ lógico o método-lógico.

21 J. DERRIDA. “Signature, Événement, Contexte”, p. 36.

22 Cf., *Limited Inc*, p. 110: “(...) en ningún momento *Sec* [sigla de *Signature, événement, contexte*] ha invocado la *ausencia*, la ausencia simple de la intencionalidad. Ni la ruptura, la ruptura simple o radical con la intencionalidad. Aquello que en él está puesto en cuestión, no es la intención o la intencionalidad sino su *telos*, aquello que orienta y organiza el movimiento, la posibilidad de su cumplimiento, de su colmarse (*remplissement*), de su plenitud *actual y presente*, presente a sí, idéntica a sí.”

supone en su surgimiento un acto pretendidamente presente y singular) a partir del necesario *rendir cuentas de aquello que ellos hacen* del locutor y del auditor, requisito que incumplirían los enunciados citacionales en los que el lenguaje no sería usado *seriamente* por la o las fuentes de la enunciación (discurso teleológico de la conciencia como *querer-decir* que signa como ‘fracaso’ o ‘desgracia’ esta ausencia de la intención o esta falta de *asistencia* del responsable del enunciado)?. Pero, para Derrida, es la estructura misma de la marca la que impide *a priori* acceder con total rigor y pureza a la plenitud ideal de aquello que estas exclusiones pretenden aislar: “Un enunciado performativo, ¿podría tener éxito si su formulación no repitiera un enunciado ‘codificado’ o iterable, o dicho de otro modo, si la fórmula que yo pronuncio para abrir una sesión, lanzar un barco o [efectuar] un matrimonio no fuera identificable como *conforme* a un modelo iterable, si por tanto ella no fuera identificable en alguna medida como ‘cita’?²³. No se trata, para Derrida, de equiparar simplemente el carácter citacional de una pieza de teatro, una referencia filosófica o la recitación de un poema, sino de asumir la hendidura que esta iterabilidad constitutiva de la marca introduce en la presunta pureza del acontecimiento discursivo.

Lo que *creíamos saber* sobre la contemporaneidad a sí del presente viviente (*creemos saber* que quien vive puede afirmar que está vivo sin el menor automatismo; motivo fonocéntrico por excelencia) será punzado cuidadosamente por aquello que hace de todo signo (incluido el fónico) un grafema en general y del sistema del habla, de la conciencia, del sentido, de la verdad, los *efectos* de una escritura ‘*avant la lettre*’ (afirmación que se extiende, luego, a toda experiencia, si aceptamos con Derrida que, dado que no hay experiencia separada del campo de la marca, no hay experiencia de presencia *pura*). Se estremece, con ello, el presupuesto más tenaz de la tradición occidental, aquel que no ha cesado de afirmar la esencia *naturalmente* fónica del lenguaje y de erigir un sistema de defensa ejemplar contra la amenaza de una escritura que, concebida como ‘*habla debilitada*’ (es decir, como extenuación progresiva de la presencia en la representación), parece arriesgar en su marcha un peligroso menoscabo de lo *propio*. Derrida nos invita a repensar esta exclusión de la escritura como aquello que amenaza a la presencia del presente y a la proximidad o a la propiedad de lo propio. ¿Es posible distinguir (como se ha hecho en la historia de la interpretación *onto-teo-lógica* de la escritura) la ‘comunicación escrita’ de la ‘comunicación hablada’, sosteniendo para estos efectos que el signo escrito, *a diferencia*

23 J. DERRIDA. *Limited Inc.*, pp. 45-46.

de la voz que viene a representar, no se agota como ella en el *presente* de su inscripción, dando lugar a una *peligrosa* repetición en *ausencia* y más allá de la presencia, es decir, del *dominio* del sujeto que en un contexto dado la ha emitido o producido? O bien, ¿es posible sospechar, como lo señala Derrida, que los rasgos que se han reservado para la escritura en su determinación clásica y rigurosamente definida (1. un signo escrito es una marca que resta, que no se borra en el presente de su inscripción, y que por ende rompe con el horizonte de la comunicación como traspaso de la actualidad presente del querer-decir; 2. pertenece a la estructura misma de lo escrito la *fuerza de ruptura* con su contexto de producción; 3. un sintagma escrito siempre puede ser extraído del encadenamiento en el que está dado o tomado, para ser injertado –citado– en otras cadenas de significación) son válidos para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes, incluyendo por ende el funcionamiento mismo de la enunciación oral?. Si lo que define a la escritura es esta posibilidad de funcionar separadamente de su querer-decir ‘original’ y de su pertenencia a un contexto determinado y saturable, ¿acaso no describe ello el movimiento mismo del lenguaje, en tanto que en él sólo hay cadenas de marcas diferenciales y nunca la reciedumbre de una presencia *pura*?

Es preciso, entonces, desde esta iterabilidad general, solicitar la oposición entre enunciados citacionales, de una parte, y enunciados o acontecimientos performativos singulares y originales, de otra parte. Austin ve en los primeros una suerte de *extenuación* del lenguaje. No obstante, ¿qué debe ser lo ‘standard’, lo ‘normal’, lo ‘pleno’, etc., para que aquello *pueda siempre* ser afectado por lo ‘anormal’, lo ‘vacío’, lo ‘parasitario’? Austin, considerando que los casos de citacionalidad no forman *normalmente* parte del lenguaje ordinario considerado *normal*, reeditaría de ese modo el gesto metafísico por excelencia, aquel que buscando remontar *idealmente* a una presencia simple –intacta, plena, pura– debe acusar la derivación, la complicación, el carácter accidental o parasitario de aquello que “*habría debido* no venir a añadirse a la *plenitud intacta* del interior”²⁴. Y al hacerlo, se privaría de los medios para pensar qué debe ser un parásito para que, *habiendo debido no añadirse, irrumpa desde la «primera» vez*. Ello considerando que los casos llamados ‘normales’ no se producirían como tales si no estuviesen, *desde su formación*, parasitados, asediados por la *posibilidad estructural* de su iterabilidad. “Pero, ¿qué es un parásito? ¿Y si la escritura -se pregunta Derrida en *De la Gramatología*- fuese precisamente lo que nos obliga a reconsiderar nuestra lógica del

24 J. DERRIDA. *La Diseminación*. Fundamentos: Madrid, 1975, p. 193.

parásito?”²⁵. Si la contaminación parasitaria tiene lugar desde el origen, desde la formación de los realizativos, quizás no se puede arrancar lo que produce el *parásito* sin arrancar lo *propio* de aquello que Austin ha querido examinar:

“¿Es esta posibilidad general [la del uso parasitario] forzosamente la de un fracaso o de una trampa en la que puede *caer* el lenguaje o perderse como en un abismo situado fuera o delante de él? ¿Qué hay en ello de *parasitismo*? En otros términos, la generalidad del riesgo admitido por Austin, ¿*rodea* al lenguaje como una suerte de *abismo*, un lugar de perdición externa del que la locución podría siempre no salir, lo que podría evitar permaneciendo en casa, en sí, al abrigo de su esencia o de su *télos*? ¿O bien este riesgo es, por el contrario, su condición de posibilidad interna y positiva?, ¿este afuera su adentro?, ¿la fuerza misma y la ley de su surgimiento?”²⁶.

La lógica de lo parasitario resulta, lo sabemos por Derrida, radicalmente resistente a la lógica de la distinción o de la oposición; en ello radica su potencial deconstructivo. Quizás dicha estructura parasitaria –como todo aquello que responde a la definición de parásito– no sea simplemente exterior, tal vez no pueda ser sencillamente excluida o mantenida fuera del pretendido *cuerpo propio*: “Hay parasitismo –escribe Derrida– cuando el parásito (eso que el propietario celoso de su propio, de su *oikos* llama así) viene a vivir *de la vida* del cuerpo que él parasita –y que recíprocamente, hasta un cierto punto, lo incorpora, le ofrece, de buen o mal grado, la hospitalidad”²⁷. Efectivamente, dicha resistencia parasitaria, deconstructiva, a la lógica oposicional puede ser advertida –de acuerdo a la consideración derrideana– en el propio análisis austiniano. Pues, al mismo tiempo que Austin ha debido sustraer de su teoría la consideración del funcionamiento citacional de los realizativos (asociado por él a una especie de extenuación, incluso de *agonía* del lenguaje), el texto austiniano parece admitir, sin embargo, que este tipo de riesgos “afectan a *todas* las expresiones”²⁸. Convengamos, con Derrida, que un parasitismo *siempre posible* no puede ya ser mentado como un accidente extrínseco que sobreviene a una estructura que, previo a su irrupción, permanecería *original y pura*. ¿Habría promesas o juramentos

25 J. Derrida. *De la grammatologie*. Les Éditions de Minuit: Paris, 1967, p. 79.

26 J. DERRIDA. *Limited Inc.*, p. 43.

27 J. DERRIDA. *Limited Inc.*, p. 167.

28 J.L. AUSTIN. *Cómo hacer cosas con palabras*, p. 63.

‘exitosos’ si éstos no fuesen, de manera esencial, pasibles de repetición, de reproducción? ¿Cómo mentar como accidente o anormalidad aquello sin lo cual una marca no podría tener un funcionamiento llamado ‘normal’?

Si el riesgo de este parasitismo es siempre posible, si el lenguaje *no puede no* hospedarlo en sí, es debido a que la posibilidad de este doble citacional atañe de modo esencial al carácter iterable de toda marca en general, sea ésta hablada o escrita. Pues, ¿un signo que tuviera lugar sólo ‘una vez’ sería un signo?: “Desde que surge un signo comienza repitiéndose. Sin eso, no sería signo, no sería lo que es, esa *no-identidad consigo* que remite regularmente a lo mismo. Es decir, a otro signo que, a su vez, nacerá al dividirse”²⁹. Un signo, luego, no es sino la posibilidad de su propia repetición. Esta estructura de iterabilidad condicionaría el funcionamiento del signo en general, dado que todo significante –sea fónico o gráfico– debe desde siempre operar en un encadenamiento cuyo elemento no puede ser más que representativo. Dicha iterabilidad divide *a priori* su identidad, puesto que *desde la partida* la marca es ya identificable *a través* de sus posibles modificaciones; la iteración de la marca –como apunta Derrida– “comporta *en ella misma* el margen de una diferencia que la constituye en iteración”³⁰. En consecuencia, para que un signo sea identificable, no puede serle dado producirse en la plenitud de un presente y de una presencia absoluta; una disyunción de la presencia misma del presente debe inscribirse de manera irreductible, como una marca en la marca, en la estructura de todo lenguaje. Desmontado la oposición establecida por Austin, debemos admitir que pertenece a la estructura de todo signo, sea hablado o escrito, la posibilidad de ser citado. O más aún, que todas nuestras enunciaciones son modos de citación. La marca detenta en sí una *fuerza de desapego* que la libera de tal o cual contexto determinado, dotándola con ello de una cierta autonomía. Su poder de repetición, de sustitución serial y protética, permite cortar al signo de todo contexto determinable, allí donde éste continuará funcionando, dándose a leer, reinscribiéndose al infinito en nuevos contextos de significación. Esto, sin embargo, no supone admitir que la marca opere fuera de contexto, sino por el contrario establecer que “no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto”³¹; el contexto jamás se satura ni sutura al signo a un lugar fijo:

29 J. DERRIDA. *La Escritura y la Diferencia*. Anthropos: Barcelona, 1989, p. 405. El subrayado es nuestro.

30 J. DERRIDA. *Limited Inc.*, p. 105.

31 J. DERRIDA. “Signature, Événement, Contexte”, p.36. Cf., asimismo, J. DERRIDA. *Parages*. Galilée: Paris, 1986, p. 125: “ningún sentido se determina fuera de contexto, pero ningún contexto da lugar a saturación”.

“[...] un contexto no está nunca absolutamente cerrado, constreñido, determinado, saturado. Una apertura estructural le permite transformarse o dejar sitio a otro contexto. Por eso, toda marca o señal detenta una fuerza de desapego que no sólo puede liberarla de tal o cual contexto determinado, sino que le asegura incluso su principio de inteligibilidad y su estructura de marca, es decir, su *iterabilidad* (repetición *y* alteración). Una marca que no pudiese de ninguna manera separarse de su contexto singular, por poco que sea, aunque no fuese más que por la repetición que la desmultiplica, la divide y la multiplica al identificarla, ya no sería una marca”³².

Allí donde los análisis de Austin reclaman un valor de contexto exhaustivamente determinable, estableciendo como condición indispensable para el funcionamiento afortunado de los realizativos el cierre y la saturación de cierto cerco contextual, exigiendo que ningún *resto* se sustraiga a la *totalización presente* (“ni en la definición de las convenciones exigidas, ni en el contexto interno y lingüístico, ni en la forma gramatical ni en la determinación semántica de las palabras empleadas; ninguna polisemia irreductible, es decir, ninguna ‘diseminación’ que escape al horizonte de la unidad del sentido”³³), la estructura iterable de la marca sentaría, por el contrario, que la finitud de un contexto no está jamás asegurada³⁴. Hay, más bien, una abertura indefinida, una no-totalización esencial, una *no-saturación estructural* de lo que se querría, desde los compromisos metafísicos del proyecto austiniano, como la conjunción asegurada de un contexto cuyos bordes todavía serían delimitables. Ahora bien, si con vistas a la delimitación de un *contexto total*, Austin ha debido requerir la presencia consciente e intencional de los hablantes que intervienen en la realización de un performativo (puesto que, siendo un foco determinante de contexto, la presencia del *querer-decir* en la unicidad de un *speech act* constituye un basamento esencial de dicha delimitación), se barruntará en qué medida, para sostener dicha *presencia* de la intención a ella misma y a los otros, haría falta que toda iterabilidad sea excluida de la estructura

32 J. DERRIDA: *Políticas de la amistad*. Trotta: Madrid, 1998, p. 244.

33 J. DERRIDA. “Signature, Événement, Contexte”, p. 39.

34 Cf., J. DERRIDA. *Limited Inc.*, p. 252: “Una de las definiciones de aquello que se llama la deconstrucción, será la toma en cuenta de este contexto sin borde, la atención más viva y más larga al contexto y a un movimiento incesante de recontextualización. La frase que, por cierto, ha devenido una suerte de slogan en general muy mal comprendido de la deconstrucción (*‘il n’y a pas hors texte’*) no significa ninguna otra cosa que: no hay fuera de contexto. Bajo esta forma, que dice exactamente la misma cosa, la fórmula habría sido sin duda menos chocante. Yo no estoy seguro de que ella habría dado más a pensar”.

de la huella. Considerando que la iterabilidad estructural –que tiene por efecto tornar imposible toda totalización, toda plenitud– lleva a desistir tanto de un contexto *único*, como de un destinatario *indivisible*, así como también de la *presencia consciente* de la intención del sujeto hablante con respecto a la *totalidad* de su acto locutorio, ¿excluirla no implica, entonces, denegar que la posibilidad de una cierta *no-presencia* o de una cierta *no-actualidad* pertenecen a la estructura de funcionamiento de todo acontecimiento de discurso, y le pertenecen *necesariamente*?:

“Y si se pretende que este lenguaje ordinario, o la circunstancia ordinaria del lenguaje, excluya la citacionalidad o la iterabilidad general, ¿no significa aquello que lo ‘ordinario’ en cuestión, la cosa y la noción, amparan un señuelo (*leurre*), que es el *señuelo teleológico de la conciencia*, del cual quedarían por examinarse sus motivaciones, su necesidad indestructible y sus efectos sistemáticos? [...] El concepto o el requerimiento de ‘contexto’ parece entonces sufrir aquí de la misma incertidumbre teórica e interesada que el concepto de lo ‘ordinario’, de los mismos orígenes metafísicos: discurso ético y teleológico de la conciencia”³⁵.

En la presunta actualidad del enunciado, siempre asoma una ausencia de la intención. Dada su citacionalidad estructural, un enunciado siempre debe poder funcionar en la ausencia del emisor, del destinatario, o de su contexto de producción; esta posibilidad de funcionar *en ausencia de* pertenece *en tanto que posibilidad* a la estructura de iterabilidad de la marca. El movimiento mismo de toda marca diferencial se define por la posibilidad de funcionar rompiendo con su pretendido punto de origen, cortando con su intención de significación actual. Ninguna forma de presencia *sujeta*, pues, la huella; en el lenguaje sólo hay cadenas de marcas diferenciales y nunca la reciedumbre de una presencia pura. Piénsese una vez más en la *answering machine* de *Mal de archivo*. La muerte de aquel *que dice* o la desaparición de los objetos que éste ha descrito no impide a aquellos enunciados *querer-decir*. Sus peticiones, promesas o mandatos pueden seguir llegando hasta nosotros. Si ello ocurre, no es sólo gracias a la grabación que provee este aparato reproductor de la voz. Es la marca –advierte Derrida– la que constituye en sí misma una especie de *máquina reproductora*, la que comporta en sí una técnica de archivo que le permite *pasar* del instante de su producción; es ella la que no depende, para funcionar, de la *vida*

35 J. DERRIDA. *Limited Inc.*, p. 46; el subrayado es nuestro.

del sujeto hablante. Así lo remarca también Rabaté: “Una radio, un disco compacto, un magnetofón, un ordenador con su programa Skype, no son para Derrida objetos para capturar la inmediatez de la voz humana, sino instrumentos teletecnológicos que despliegan las potencialidades de la escritura”³⁶. De modo que, allí donde el habla había soñado con su plena presencia consigo (sueño de la auto-producción del habla llamada viva, capaz, como decía Sócrates en el *Fedro* de Platón, de “prestarse asistencia a sí misma”), la deconstrucción de la tradición fonocéntrica habrá instado a pensar que la huella concierne también a la oralidad y, por tanto, que una cierta *escritura* se encuentra ya *en la voz*; la *repetibilidad de la voz* es escritura porque lo que desaparece en ella es la identidad consigo misma del origen, la presencia a sí de la palabra llamada *viva*. Más aún: la muerte es *estructuralmente necesaria* al funcionamiento del signo. La marca funciona, no *a pesar de* la muerte de quien la emite, sino *por* ella. Puesto que, desde el momento en que hay huella, ésta implica la posibilidad de repetirse, de sobrevivir al instante y respecto a su trazado, atestando con ello la muerte y la desaparición siempre posibles, de antemano posibles, de aquel que en su anhelo de habla viva cree poseer y dominar la intención presente y singular de su producción. Como subraya Derrida en *La voz y el fenómeno*, la frase pronunciada por Valdemar en el texto de Poe E. A. Poe –quien, agónico y en estado de hipnosis, es conminado a responder si aún vive: “-Sí, -no, -estuve dormido, -y ahora, - ahora, estoy muerto”–, revela no la situación anómala de la expresión “yo”, sino su operar en la historia *ordinaria* del lenguaje:

“La huella figura siempre una muerte posible, firma la muerte [...] Mi muerte es *estructuralmente* necesaria al funcionamiento del Yo. Que esté además «vivo», y que tenga certeza de ello, esto viene por añadidura al querer-decir. Y esta estructura esta activa, guarda su eficacia original incluso cuando digo ‘yo estoy vivo’, en el momento preciso en que, si esto es posible, tengo la intuición plena y actual de ello”³⁷.

De manera que no se trata aquí de un funcionamiento *de hecho* (hay, se diría entonces, marcas como la voz, que funcionan *en-presencia-de* y otras, como la escritura, que podrían hacerlo *en-ausencia-de*; incluso –utilizo aquí uno de las objeciones de Searle a Derrida– “una comunicación escrita puede tener lugar *en presencia* del destinatario, como por ejemplo, cuando yo hago una lista para mis compras o

36 J. M. RABATÉ. “Par-dessus le marché: Derrida et la performativité de l’ekphrasis” en *Études françaises*. 51/2 (2015), p. 182. Disponible en: <https://doi.org/10.7202/1031235ar>

37 J. DERRIDA. *La voz y el fenómeno*. Pre-textos: Valencia, 1995, p. 159.

cuando yo deslizo una nota a mi vecino durante un concierto o una conferencia”³⁸), sino de una *ley estructural*: esta posibilidad de funcionar *en ausencia-de* está siempre *inscrita* -ergo, *necesariamente* inscrita como *posibilidad*- en el funcionamiento o la estructura funcional de la marca. Dada la repetibilidad que tiene lugar en todo acontecimiento del lenguaje, que lo estructura *a priori*, no hay acto de habla que no arrastre consigo una dehiscencia y una ruptura esenciales en el seno de aquello que se quiere acreditar como la intención presente a sí misma en el momento mismo de su enunciación: “la intención que anima la iteración no estará jamás *de parte a parte* presente a sí misma y a su contenido”³⁹. Puesto que interviene desde el momento en que hay signo, por causa de la iterabilidad que forma en todos los casos la estructura de la marca, habría que barruntar en dicho funcionamiento una *ruptura de presencia* que disloca el *ser-consigo-mismo* de la intención:

“¿El hecho (aparente) de la presencia del emisor o del receptor no está complicado, dividido, contaminado, parasitado por la *posibilidad de una ausencia* en tanto que ella se inscribe necesariamente en el funcionamiento de la marca? Tal es la ‘lógica’, más bien la ‘gráfica’, a la que *Sec* [sigla para *Firma, acontecimiento, contexto*] espera hacer justicia: Desde que (tan pronto como, *aussi sec*) una posibilidad es esencial y necesaria, *como posibilidad* [...] no se puede más, *ni de hecho ni de derecho*, ponerla entre paréntesis, excluirla, dejarla de lado, incluso provisoriamente, incluso por razones pretendidamente metodológicas. En tanto que ella es esencial y estructural, esta posibilidad trabaja *todos los hechos*, todos los acontecimientos, incluso aquellos que en apariencia la disimulan.”⁴⁰.

38 J. SEARLE. “*Reiterating the Differences: A Reply to Derrida*” citado en *Limited Inc.*, p. 56. Pero, argumenta Derrida, aunque esta posibilidad de funcionar *en ausencia-de* se presentase sólo una vez en el mundo (si puede acontecer, alguna vez, de manera eventual, que una marca funcione sin la intención actual, plena y presente del presunto emisor), aún sería necesario analizar aquello que en el funcionamiento estructural de la marca vuelve posible tal acontecimiento (Cf., *Limited Inc.*, pp. 113ss).

39 J. DERRIDA. *Limited Inc.*, p. 46. Derrida precisa que la iterabilidad general del lenguaje limita, no la intencionalidad en general, sino su carácter de conciencia o presencia a sí (actual, plena y adecuada), la simplicidad de su trazo, su indivisión. Cf., asimismo, p. 110: “[...] en *ningún* momento *Sec* ha invocado la *ausencia*, la ausencia simple de la intencionalidad. Ni la ruptura, la ruptura simple o radical con la intencionalidad. Aquello que en él está puesto en cuestión, no es la intención o la intencionalidad sino su *telos*, aquello que orienta y organiza el movimiento, la posibilidad de su cumplimiento, de su colmarse (*remplissement*), de su plenitud *actual y presente*, presente a sí, idéntica a sí.”

40 J. DERRIDA. *Limited Inc.*, p. 97. El subrayado es nuestro.

Trataremos de demostrar dicho aserto volviendo sobre aquellos ejemplos de ‘comunicaciones escritas’ (el listado de compras que escribo para mí mismo; la nota deslizada a nuestro vecino en un concierto o una conferencia) en los que Searle aseguraba la presencia tanto del emisor como la del destinatario. Consideremos, de partida, que ni el listado ni la nota podrían producirse ni utilizarse si no les fuese estructuralmente posible funcionar en la ausencia del emisor y del receptor que se quieren aquí *determinados* y *actualmente* presentes. En la ausencia de éste o de aquel, más allá de su pertenencia a un contexto saturable, estos archivos seguirían funcionando, *dándose* a leer; estas marcas están hechas para *pasar* de ellos, del instante de su producción o de su recepción. Pero esto, que podría ser considerado como una mera verificación de las razones de la condena platónica de la escritura (“esta deriva esencial que considera a la escritura como estructura iterativa, separada de toda responsabilidad absoluta, de la *conciencia* como autoridad de última instancia, huérfana y separada desde su nacimiento de la asistencia de su padre, es lo que Platón condenaba en el *Fedro*”⁴¹), debe medir sus fuerzas con lo que, en la estructura de la huella, desborda el anhelo metafísico de *retorno circular* del sentido. Dicho desborde se anuncia en cierto modo en los casos que Searle nos presenta: si estuviese garantizado que el emisor y el receptor están presentes a sí en la elaboración del listado de compras, dado que «son el mismo», “¿cómo el mensaje de la *shopping list* podría circular entre ellos?”; “¿pensaría yo todavía en una *shopping list* si la presencia del receptor al emisor estuviese a tal punto asegurada?”⁴². Aquello vale *a fortiori* para la hipótesis de la proximidad o la cercanía del emisor al donatario al que tiende una anotación. Contraviniendo el tranquilizador dogmatismo en cuanto a la intención o al origen de un enunciado, Derrida da a pensar que, *en el mismo momento* en que estas notas se brindan a la circulación, la *mismidad* de este instante está de suyo dividida por la iterabilidad de aquello que en él se produce. Habría, por ende, una cierta irreductibilidad de la *ausencia* de la intención, una *desasistencia* esencial en todo enunciado (lo que constituye un seísmo del *discurso de asistencia* que sostenía, en el *Fedro* de Platón, la diferencia entre habla *viva* y escritura *muerta*)⁴³; el retorno del sentido a su supuesta *fuerza* de enunciación se abisma desde que la indivisibilidad del trazo no

41 J. DERRIDA. “Signature, Événement, Contexte”, p. 29.

42 Cf., J. DERRIDA. *Limited Inc.*, pp. 98-99. El listado de compras, argumenta Derrida, implica *ya* la ausencia del firmante. Si la presencia a sí estuviese asegurada, un *shopping list* (hecho para funcionar más allá de mi acto ‘presente’, en otro momento, en mi ausencia, en la ausencia de *mi-ahora-presente*) no tendría ninguna utilidad o bien procedería de una extraña compulsión.

43 Cf., J. DERRIDA. *La Diseminación*, p. 485: “Boecia platónica que sostiene con su habla *-presente-* la enfermedad titubeante y espantada de un *ekgonos*, de un hijo desprovisto, de un producto extraviado, de una simiente entregada a las violencias de una escritura”.

está jamás garantizada.

Necesidad, pues, de solicitar la confianza austiniana respecto al *origen* de una firma. Austin, privilegiando las formas de la primera persona en los análisis de los performativos, no ha puesto jamás en duda que la fuente de un enunciado oral en primera persona del presente indicativo esté *presente*; más todavía, no duda que quien firma implica su presencia en ese hecho⁴⁴. Pero ya se trate de la «firma oral» (que se espera atestigüe la presencia del ‘autor’ como ‘persona que enuncia’, como ‘fuente’ en la producción del enunciado) o de la ‘firma escrita’ (que se quiere ligada a su fuente y por tanto garante de su *haber-estado-presente-en-un-ahora-pasado*), Derrida recuerda que “para funcionar, es decir, para ser legible, una firma debe tener una forma repetible, iterable, imitable; ella debe poder desprenderse de la intención presente y singular de su producción. Es su mismidad lo que, alterando su identidad y su singularidad, divide el sello”⁴⁵. Una firma debe inscribir su *aquí y ahora* en la *iterabilidad*, y al hacerlo, no llega a ser legible más que suspendiendo necesariamente su ligadura al acontecimiento singular que habrá querido designar. En consecuencia, para que una firma se de a leer, ella debe atestar la imposibilidad de su pureza rigurosa, llevar alojado en su seno aquello que le impide acreditar simplemente su ligadura al *presente* y a la *fuentes* que la produce (en razón de ello, una firma es *esencialmente* imitable, se multiplica desde su primer trazo; quien firma imita y reproduce sin cese su *propia* firma. Esta posibilidad de la falsificación siempre inscrita en la firma se vuelve patente si se considera que “no hay firma posible sin un recurso, al menos implícito, a la ley. La prueba de la autenticación pertenece a la estructura misma de la firma”⁴⁶). No se produce una firma sin repetición maquinal; contra el ideal de la intención plena de la conciencia, presente en el momento mismo de la signatura, una máquina –como recuerda Jonathan Culler comentando *Sec*– siempre puede firmar por nosotros:

44 Cf., J.L. AUSTIN. *Cómo hacer cosas con palabras*, p. 104: “Cuando en la fórmula verbal de la expresión *no hay* una referencia a la persona que la emite y realiza así el acto, esto es, cuando no hay una referencia a ella mediante el pronombre ‘yo’ (o sea, su nombre propio), entonces ‘se hace referencia’ a dicha persona en una de estas dos formas: a) en las expresiones orales, *por el hecho de que ella es la persona que emite la expresión*. Por así decir, es el *punto de origen* de la misma, lo que es usado generalmente en cualquier sistema de referencias coordinadas verbales. b) En las expresiones escritas (o ‘inscripciones’) *por el hecho de que dicha persona coloca su firma* (hay que hacer esto porque, por supuesto, las expresiones escritas no están ligadas a su punto de origen de la manera en que lo están las orales”.

45 J. DERRIDA. *Limited Inc.*, p. 49.

46 J. DERRIDA. *Limited Inc.*, p. 242.

“Es parte de la estructura de la firma que ésta se puede reproducir con un sello o con una máquina. Podemos, afortunadamente, cobrar cheques firmados por una máquina y recibir un salario, aunque el firmante nunca hubiese visto el cheque o contemplado una intención específica de pagarnos la suma en concepto. Es tentador pensar en cheques firmados por una máquina como excepciones perversas irrelevantes a la naturaleza esencial de las firmas. La idealización logocéntrica deja al margen a estos casos considerándolos accidentes, ‘suplementos’ o ‘parásitos’ en su intento de preservar un modelo predicado sobre la presencia de la intención plena en la conciencia en el momento de la firma”⁴⁷.

Necesidad, asimismo, a partir de esa grieta temporal que se introduce en el lenguaje, de deconstruir la oposición entre performativo y constativo. Si es dado afirmar que nada de la huella se mantiene *en el presente* (ni bajo el encadenamiento de los presentes modalizados: presente-pasado, presente-actual, presente-futuro), ello debe ser sopesado a partir de cierta *estructura inmanente de promesa* que Derrida ha atisbado *en la palabra misma*. Leemos en *El monolingüismo del otro*: “Cada vez que abro la boca, cada vez que hablo o escribo, *prometo*. Quiéralo o no: aquí hay que disociar la fatal precipitación de la promesa de los valores de la intención o querer decir que están razonablemente vinculados a ella. Lo performativo de esta promesa no es un *speech act* entre otros. Está implicado por cualquier otro performativo [...]”⁴⁸. Desde el momento en que lanzo una palabra, apenas *hay* un texto, aún antes de formular una promesa, una espera o un deseo *como tales*, aún antes de enunciar esos particulares actos de habla que son las promesas explícitas, me encuentro ya comprometido en esa promesa que *es el lenguaje*, en la performatividad de la huella en general como promesa; en el momento en que abro la boca, por tanto, *ya* estoy en la promesa, *ya* he prometido, o más bien, *ya antes* la promesa ha atrapado al *yo* que promete hablar al otro. Ahora bien, dicha promesa *originaria* y sin contenido propio no puede si no *perforar todo horizonte de espera*: si la palabra es lo que queda *por darse* en el por venir (un *por-venir* que habrá que distinguir rigurosamente del futuro como forma modificada del presente), no puedo ya saber qué me espera al final de la frase, ni *quien* ni *lo* que espera quién o qué. Ningún *sujeto-hablante-autor-propietario-firmante* habrá de

47 J. CULLER. *Sobre la deconstrucción*. Cátedra: Madrid, 1998, p. 114.

48 J. DERRIDA. *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*. Manantial: Buenos Aires, 1997, p. 108.

poder sortear la efracción de dicho saber, pues allí donde hay marcas (y, por ende, *diseminación*), el porvenir de la promesa que las trama implica que nada las bordeará de manera suficiente para tranquilizar a quien las enuncia con respecto a su *potestad* sobre ellas; en la medida en que es promesa, el lenguaje comporta una *apertura estructural* que lo sustrae ineluctablemente al dominio de la conciencia y de la calculabilidad de un programa. Pues, lo que estalla, desde que ninguna forma de presencia *sujeta* ya la huella, es la fantasía de retorno que descansa en el supuesto de un *punto de origen* del sentido. Es a esto a lo que Derrida llama *diseminación*: “aquello que no-depende-de-ni-retorna al padre, o lo que *no-depende-de-ni-retorna en general*”⁴⁹; ninguna unidad simple y originaria -si seguimos esta *ley de la diseminación*- antecede al envío de la marca. La palabra acontece sólo a condición de no brindarse jamás en el presente, de quedar aún y siempre *por darse, por ser dada*; lo *propio* del nombre -dirá Derrida- está siempre por venir, viene del *porvenir*. En su inscripción, el nombre envía, *da el envío*. Ahora bien, este movimiento *dativo* que le es constitutivo desborda, ciertamente, la decisión de un ‘sujeto donante’. Es siempre *a pesar de* cualquier «trabajo del sujeto» -que *en cuanto tal* no da nada sin deslizar un *cálculo* con vistas a la reapropiación, al intercambio o al retorno circular- que, allí donde hay huella, puede tener lugar un don. Si la palabra es dada, ofrecida y expuesta al otro, será preciso presentir en ello el marco dislocante de una escena de don impensable para cualquier sujeto⁵⁰. Turbando de ese modo la tranquila seguridad del *sujeto* de lo que llamamos un performativo, de ese sujeto *soberano e indivisible* que presupone el realizativo en su acepción convencional, he aquí que una cierta automaticidad maquina de la huella (que asedia en su *iterabilidad* todo intento de dominio, suspensión o amortiguación de la *imprevisibilidad* de su destino) la determina a advenir rompiendo con toda *permanencia calculable* de un ‘yo’ llamado presente. La soberanía del sujeto se hallaría, en consecuencia, constitutivamente asediada, arruinada, por el *tiempo* que toma su propia enunciación; la única posibilidad de la soberanía es su *im-posible e in-finito* proferimiento: “Si el lenguaje es una promesa, siempre es el otro el que habla. Y este otro no puede ser un *alter ego*, sino sólo la alteración -y la *alteralteración*- de todo posible ego”⁵¹.

El proyecto austiniano, en sus esquemas más dominantes, estableciendo que un enunciado realizativo produce el acontecimiento

49 J. DERRIDA. *La Diseminación*, p. 193.

50 Cf., J. DERRIDA. *Dar (el) tiempo*. Paidós: Barcelona, 1995, p. 103.

51 W. HAMACHER. “Lingua amissa’: el mesianismo del lenguaje de la mercancia y los *Espetros de Marx* de Derrida”. En *Demarcaciones espectrales*. AKAL: Madrid, 2002, p. 227.

del que habla, pero sometiendo dicha performatividad a la tutela de un «yo puedo» garantizado y legitimado por unas convenciones, habrá neutralizado con tal gesto esta condición *destinerrante* (Derrida denomina *destinerrancia* a “la posibilidad que tiene un gesto de no llegar nunca a su destino”⁵²) que pertenece cabalmente a la estructura elemental del lenguaje como promesa. Pues, si hay lenguaje, éste promete, y lo hace sólo a condición de que su *poder-no-llegar* deje en él su marca y lo habite de manera espectral; la posibilidad de *diseminarse en el camino* debe quedar prendida, alojada en la palabra, como el espectro errante de una promesa imposible: “Para que una promesa se lance como tal [...], es preciso que, más allá de todo programa constrictivo, siempre pueda dejarse atormentar por la *posibilidad*, precisamente, de su perversión”⁵³. En su ensayo “Lingua amissa”, Hamacher elabora los alcances de esta estructura aporética de la promesa, remitiéndose sobre todo a los planteamientos esbozados por Derrida en *Espectros de Marx, Fe y Saber y “Avances”*, prefacio a *Le Tombeau du dieu artisan* de Serge Margel:

“Así pues, no cabe excluir, sino más bien conceder y admitir, que la promesa de una llegada promete *también ninguna* llegada [subraya Hamacher], que promete algo que no llega y, de tal suerte, promete precisamente lo que en modo alguno puede ser prometido [...] La promesa no sería una promesa si se tratara de una afirmación de hecho o del pronóstico de una cadena de desarrollo causal. Carece de la certidumbre del sujeto egológicamente afianzado que debe pertenecer a la calculabilidad epistémica. Con independencia de lo prometido, la promesa concede en cuanto tal que puede no ser mantenida, que puede ser rota y que sólo puede ser hecha teniendo en cuenta su posible incumplimiento. Sólo se hace una promesa bajo las premisas de la posible retractación de su ofrenda”⁵⁴.

Una promesa está suturada a la posibilidad de su incumplimiento; *una promesa que no pueda ser rota, no es promesa*. Sujeta de suyo a la iterabilidad de las marcas, abierta por ello estructuralmente al porvenir, una promesa arriesga siempre, necesariamente, su rompimiento. Esta experiencia aporética (posible *im-posible*) de la promesa atesta, por ende, cómo la posibilidad de la palabra *actuante* está amenazada de suyo

52 J. DERRIDA. *Instantáneas filosóficas*. Trotta: Madrid, 2001, p. 42.

53 J. DERRIDA. *El monolingüismo del otro*, p. 111.

54 W. HAMACHER. “Lingua amissa’: el mesianismo del lenguaje...”, pp. 237-238.

por aquello mismo que promete, allí donde ésta no ha podido actuar más que transigiendo con el riesgo de la lengua misma. Pues el riesgo, aun cuando quiera apartárselo a título de ‘riesgo accidental’, como lo ha hecho la *Speech Act Theory*, es una posibilidad ciertamente estructural del lenguaje: “la posibilidad del fracaso no está sólo inscrita, como un riesgo previo, en la condición de posibilidad del éxito de un realizativo [...] Debe seguir marcando el acontecimiento, incluso cuando éste triunfa, como la *huella de una imposibilidad*, a veces su memoria y siempre su asedio”⁵⁵; “el riesgo está inscrito en la estructura de la marca”⁵⁶. Es la borradura de esta ‘*falibilidad o fragilidad a priori*’ implicada en todo acto de lenguaje la que ha impedido sopesar, a los teóricos de lo performativo, la radical *acontecibilidad* que se pone en escena cuando se atisba que ‘un enunciado realizativo produce el acontecimiento del que habla’⁵⁷. Pues, pensar dicha *acontecibilidad* implicaría contravenir el valor de acontecimiento que sostiene las descripciones canónicas del realizativo, en tanto que ellas han implicado siempre, en la noción de *acto* y de *acontecimiento*, un valor de presencia del cual pende la posibilidad de *calcular* los acontecimientos que se espera produzca un *speech act*. Pero, Derrida insiste en ello, nada que merezca el nombre de acontecimiento sucede jamás bajo el régimen de un sujeto que toma y que guarda la iniciativa, ni en el orden de lo necesario, de lo *pro*-gramado, de lo *pre*-visible; al amparo de tales premisas, no se puede nunca recibir lo que queda *por venir* bajo ese nombre. Si debemos a Austin la posibilidad de pensar que en cada acto de habla algo acontece –acontecimiento que “sorprende”, dice Derrida, “al modo constatativo y proposicional del lenguaje del saber (S es P)”–, habrá que extremar esta sorpresa, llevándola hacia lo que desborda al propio sujeto de la enunciación:

“Mientras *yo puedo* producir y determinar un acontecimiento mediante un acto performativo garantizado, como cualquier performativo, por unas convenciones, por unas ficciones legítimas y un determinado ‘como si’, no diré, sin duda, que no pasa o no ocurre nada; pero diré que lo que tiene lugar, lo que ocurre o lo que *me* ocurre sigue siendo todavía

55 J. DERRIDA. *Papel Máquina*, p. 271. El subrayado es nuestro.

56 J. DERRIDA. *Como no hablar*. Proyecto “A” ediciones: Barcelona, 1997, p. 14.

57 Valls refiere en estos términos esta falibilidad estructural al acto de lenguaje: “De este modo, la crítica mayor que Derrida dirige a Austin y Searle pasa, a nuestro parecer, por vindicar que la posibilidad del error, el fracaso o el desvío es una posibilidad estructural del signo como marca iterable, y que por tanto no se trata de purgarla o controlarla por medio del contexto u otras convenciones, sino de pensarla como constitutiva de un acto de habla: en todo acto de habla hay un *risk of failure*, por invocar la terminología de Austin, un efecto comunicativo suplementario y no deseado que pone en cuestión que haya un destino correcto o un único éxito de la marca”. J.E. VALLS. “De la gran huelga literaria...”, p. 192.

controlable y programable dentro de un horizonte de anticipación o de pre-comprensión: dentro de un *horizonte* sin más [...] Forma parte del orden del poder, del ‘yo puedo’, del ‘yo estoy capacitado para’ (*I may, I can*). No hay sorpresa alguna ni, por consiguiente, acontecimiento alguno en sentido fuerte”⁵⁸.

Cuando Derrida establece que “la pregunta más insistente en *Sec* [...] es la de saber aquello que puede ser un acontecimiento, aquello que se supone tiene lugar, en el caso de un *speech act*; y si la estructura de un tal acontecimiento puede dar lugar a una certidumbre o a una evidencia”⁵⁹, él tiene en la mira aquello que en la definición austiniana del realizativo (dominio, en primera persona del presente, de un ‘yo puedo’, de un ‘yo estoy habilitado a’) no ha hecho si no obliterar la acontecibilidad del acontecimiento, allí donde el acontecimiento, si lo hay, sólo puede advenir horadando esta puesta en guardia, expropiando este poder realizativo que busca hacer del «yo» su garante y su vigía. Ya que, si un acontecimiento fuese solamente posible, si adviniera meramente realizando, explicitando lo que ya era posible, si sólo desplegase una potencialidad o una posibilidad cuya efectuación se encontrase de antemano garantizada, entonces aquello no merecería el nombre de acontecimiento; si llega únicamente lo anticipable, lo esperado –Derrida insiste en ello– eso no produce un acontecimiento. Ésta es, precisamente, la *forma paradójica del acontecimiento*: “Cuando lo imposible *se hace* posible, el acontecimiento tiene lugar: (posibilidad *de* lo imposible) [...] si un acontecimiento es solamente posible, en el sentido clásico de esa palabra, si se inscribe en unas condiciones de posibilidad, si no hace más que explicitar, desvelar, revelar, realizar lo que ya era posible, entonces ya no es un acontecimiento”⁶⁰. Contra el poder de un realizativo que parece más bien neutralizar la venida del acontecimiento, un *performativo sin presente*, desbordando, excediendo el *yo puedo* del *sujeto soberano*, instaría a pensar otra posibilidad de lo posible. Aquí, aquello que responde, como la máquina espectral que referimos en el exergo, abre *sin garantía* –pendiendo de un ‘quizás’ cuya modalidad irreductible despoja de toda seguridad y deja el porvenir al porvenir– la venida del acontecimiento. Buscando conciliar el acontecimiento *y* la máquina, el acontecimiento *con* la máquina, Derrida procura acoger aquello que hace al lenguaje radicalmente inapropiable, radicalmente resistente a la lógica de lo propio. Un *performativo sin presente*, fuera del orden del *yo*

58 J. DERRIDA. *La Universidad sin condición*. Trotta: Madrid, 2002, pp. 71-72.

59 J. DERRIDA. *Limited Inc.*, p. 76.

60 J. DERRIDA. *Papel Máquina*, p. 270.

puedo, buscaría remitirnos a esa ‘imposible posibilidad’ que atraviesa el cuerpo mismo de la lengua, a esa irreductible divisibilidad que afecta a la esencia misma de lo posible, dejando en él la huella de su raptó (la marca de su fragilidad, de su vulnerable exposición), instándonos a pensar que el lenguaje, de suyo resistente a los intentos de apropiación, se envía y se promete sólo a condición de que tal amenaza de no-llegar se inscriba de antemano en dicho envío: “Un acontecimiento que, esta vez, ya no ocurriría sin la máquina. Sino por ella”.⁶¹



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

⁶¹ J. DERRIDA. *Papel Máquina*, p. 34.

**MODERNIDAD E HISTORIA.
UNA LECTURA A PARTIR DE WALTER BENJAMIN**

**MODERNITY AND HISTORY.
A READING FROM WALTER BENJAMIN**

MARTÍN IGNACIO RÍOS-LÓPEZ*
Mg. en Filosofía
Doctorante del programa de Estudios
Interdisciplinarios Latinoamericanos
Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Artículo recibido el 14 de mayo de 2022; aceptado el 15 de julio de 2022.

**martin.rios@uacademia.cl*

<https://orcid.org/0000-0001-5756-3240>

Cómo citar este artículo:

RÍOS, M. "Modernidad e historia. Una lectura a partir de Walter Benjamin" en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 21 AGOSTO 2022, pp. 37-63 <https://doi.org/10.29035/pyr.21.37>

RESUMEN

En este artículo nos hemos propuesto realizar una aproximación crítica a dos tópicos significativos de la obra de Benjamin: modernidad e historia. A partir de ellos, estamos convencidos, que podemos percatarnos de la complejidad y originalidad de su pensamiento. Una originalidad que no pretendía constituirse en una moda sino en un mecanismo que permitiera comprender el tiempo constituyente de nuestras de existencia.

Palabras claves: modernidad / historia / crítica / Walter Benjamin

ABSTRACT

In this article we have proposed to make a critical approach to two significant topics of Benjamin's work: modernity and history. From them, we are convinced that we can realize the complexity and originality of his thinking. An originality that was not intended to become a fashion but a mechanism that would allow us to understand the constituent time of our existence.

Keywords: modernity / history / Criticism / Walter Benjamin

I. Preliminares

“Escribir historia significa darle a las
cifras de las fechas una fisonomía”

Walter Benjamin

La importancia de todo pensador radica en su capacidad de atender y entender su momento histórico. Con lo anterior afirmamos, ni más ni menos, que el trabajo de todo pensador siempre se encuentra una deuda latente con la época. Puesto que sólo haciendo cuentas con su época será capaz de diagnosticar las condiciones y las fuerzas activas y latentes que configuran su realidad. Es necesario considerar su condición de judío y alemán asimilado, esto es, secular o profano y nato en el seno una familia burguesa. En el marco de las condiciones histórico culturales destacan las aspiraciones hegemónicas de un *Reich* en expansión. Una expansión que se viene desplegando desde las llamadas ‘Guerras de Unificación’ (1864, 1866 y 1871)¹ donde Prusia resultó victoriosa al unificar bajo su hegemonía a los *Land* alemanes ganándole así la partida a su principal rival: Austria. Desde ese momento la Alemania unificada bajo dictamen prusiano pone en marcha su sentida aspiración a convertirse en una potencia política y económica a nivel europeo y, por ende, mundial. Así también resulta necesario tener en cuenta el desarrollo y despliegue a nivel global que estaba alcanzando el capitalismo, que, para finales del siglo XIX se encontraba en su fase conocida como ‘capitalismo de consumo’, así como el nacimiento –a partir de las revoluciones industriales– de la clase obrera, y las condiciones económicas, sanitarias, sociales que debió enfrentar. Tampoco corresponde obviar el ímpetu militarista de las emergentes potencias coloniales y la caída, disolución o desaparición de antiguos regímenes imperiales como el austríaco o el turco después de la Gran Guerra. En este marco de condiciones políticas, históricas, económicas y culturales como telón de fondo, es donde Benjamin elaboró su trabajo y análisis. De ahí que diversas manifestaciones de la modernidad, ya sea en el plano estético, cultural, económico, histórico y político, conforman el punto de partida sobre el cual desplegará su análisis crítico acerca de la propia modernidad. Benjamin, cual Perseo, pretende con sus análisis de la modernidad, devolverle a ésta su mirada de gorgona, en la esperanza de despertarnos de su hechizo, o cuando menos, para alertarnos del incendio que se encuentra próximo a nosotros.

¹ Cfr. H. SCHULZE. *Breve historia de Alemania*, Alianza Editorial: Madrid, 2009, pp. 129-138.

2. Aproximación a la noción de Modernidad

Hay términos o conceptos que, por su espesura, ambigüedad o carácter crítico, resultan particularmente difíciles de hacerse con ellos. Uno de esos es justamente el de modernidad. La primera dificultad consiste en cómo, o, a partir de dónde podemos trazar una delimitación sensata de su origen e irrupción. La segunda es que el término 'moderno' o 'ser moderno' arrastra una variante cognitiva despectiva. Por ejemplo, cuando las maneras de vivir, actuar y/o pensar escapan al uso convencional, tradicional o habitual se les califica de 'ser muy modernas'. Ahora, para identificar la extensión y alcance de aquello que se debe comprender por modernidad, resulta ineficiente creer que sólo un hito podría dar cuenta cabal de la complejidad que contiene lo moderno. Su desarrollo a lo largo de la historia no es homogéneo, ni armónico, ni acompasado entre las diversas manifestaciones de la vida cultural o científica. Eso que vulgarmente comprendemos por 'la modernidad', así, en singular, se encuentra, constituida por una serie plural de modernidades específicas, todas ellas advenidas de manera sucesiva a través de un período de tiempo más o menos extenso. Por lo que el sentido de la modernidad puede, en principio, siempre diagnosticado como una ruptura histórica respecto de esas formas dominantes o hegemónicas que han regido sin mayor contrapeso determinadas conductas, prácticas y/o creencias. Por otra parte, y a pesar de esta dificultad, nos vemos convencidos del hecho que toda la extensión y desarrollo de esta época moderna posee, cuando menos tres características sustanciales e inmanentes a todas sus manifestaciones específicas, y, sin las cuales, no se podría comprender como tal: a) surgimiento de la burguesía; b) aparición de los Estados Nacionales; y c) la irrupción del capitalismo.

2.1 Modernidad, modernización, modernismo y postmodernidad

Al hablar de 'la modernidad' parece que resulta conveniente distinguir, aún de manera sucinta, una serie de términos emparentados. Estos términos, si bien son próximos, no pueden ser entendidos, como acontece en el uso cotidiano y coloquial de nuestro lenguaje, como si éstos fuesen sinónimos porque refieren a significaciones específicas. Esta dificultad es abordada de modo preciso y riguroso por el filósofo italiano Gaetano Chiurazzi en su libro intitulado *Il posmoderno*². Nos valemos del aporte de esas reflexiones porque nos permiten adelantar a pasos agigantados en el estado de la cuestión que pretendemos tratar. En su

² G. CHIURAZZI. *Il Postmoderno*. Bruno Mondadori: Milano, 2007.

afán por esclarecer la forma que adopta la época llamada postmoderna, Chiurazzi ve como necesario establecer sus diferencias específicas respecto de otras de similares alcances. Lo primero que afirma es que la modernidad no puede ser confundida con la modernización. Puesto que la modernización es una determinada acción o un efecto de volver/hacer moderno, de volver nuevo, esto es, un modo de poner al día o de actualizar. Ese efecto o potencia de actualizar viene a confirmar que ésta tiene la fuerza suficiente para volver a poner en circulación aquello que ha quedado descontinuado y, por lo mismo, se ha tornado viejo, y, por consiguiente, obsoleto. Por otra parte, la modernidad tampoco sería conveniente, sostiene Chiurazzi, entenderla como ‘modernismo’, ya que ésta es más bien un movimiento cultural que se desarrolla al interior de la propia modernidad, específicamente, a partir de la última década del siglo XIX hasta finales de la década de los años treinta del siglo XX. Entre modernidad y postmodernidad, a diferencia de la difundida visión ingenua que suele comprenderla a partir de la idea de superación de la modernidad (reflexión muchas veces fundada en la cualidad del adverbio *post*), Chiurazzi sostiene que es más bien un momento, estado o etapa perteneciente al despliegue de la propia modernidad. Un momento particular, por cierto, y que no está de más recordar, llevó a extensas reflexiones en la década de los noventa del siglo recién pasado y principios de la nuestra, donde los grandes metarrelatos de sentido que parecían inspirar a la modernidad habían quedado debilitados o fatigados, pero difícilmente obsoletos. Por lo que la postmodernidad difícilmente podría entenderse –así sin más– como una ‘superación’ o como una ‘salida’, sino más bien como un momento de su propia marcha.

2.2 Hacia un primer intento de definición

La modernidad, como concepto, proviene del término ‘moderno’. El que a su vez deriva del término latino *modernus*. La modernidad es entendida en oposición a la época inmediatamente precedente, esto es, a la antigüedad. El término *modernus* deriva a su vez del adverbio ‘modo’, que significa, propone Chiurazzi, *appena, recentemente* o *adesso*³. De ahí que también encuentre su correspondencia con la idea de ‘moda’. La modernidad es, entonces, el pensamiento de lo nuevo, de lo superlativamente nuevo, es decir, de aquello que se presenta como novísimo. Y, ¿qué sería lo más propio de lo nuevo? Para la filósofa brasileña Anita Schlesener, lo moderno se da en la toma de conciencia de su carácter efímero. Puesto que en la experiencia de la modernidad

³ G. CHIURAZZI. *Il Potsmoderno...*, p. 5.

todo “[...] *é fugaz, efêmero, passageiro, tornando-se rapidamente ultrapassado, antigo, superado*”⁴. Lo nuevo no está nunca para quedarse, sino para irse. En este sentido habría que afirmar que lo nuevo siempre esta *ad portas* de tornarse viejo. Como normas directrices, tanto lo rápido como lo desechable actúan como fuerzas intrínsecas que guían, rigen y orientan el devenir del capitalismo de consumo, y, por tanto, de la sociedad en general en su conjunto de hábitos. Este aspecto de la modernidad será de capital trascendencia para la comprensión del cometido de la historia en la interpretación benjaminiana, puesto que se encuentra en concomitancia con la ideología del progreso como tiempo vacío y homogéneo en el que, como propone Schlesener, hay que entender que “[...] *cada época vive experiências específicas de tempo, conforme suas relações de produção*”⁵. Y el tiempo en la modernidad se constituye a partir de esta relación con el tiempo vivido que se expresa conforme a un progreso, el cual posee una dimensión temporal del futuro como la medida de lo deseable. La modernidad como época habría entonces que entenderla en la medida que encarna una promesa de lo nuevo, de lo siempre nuevo, aquello que no es para hoy sino para un mañana. Próximo, pero aún distante. Esto quiere decir que, en tanto promesa, posee la potencia de actualizarse a sí misma una y otra vez puesto que es pura potencia. La modernidad extiende su promesa al futuro, donde nada está para quedarse, sino que para desaparecer. Nada es estable y todo es efímero. En este orden de cosas acontece que la potencia de la modernidad misma conlleva una dimensión teológica y teleológica porque en ella misma subyace una promesa de materialización, producción o consumación del paraíso. Un paraíso que permitiría disfrutar de, si no una felicidad sin límites, cuando menos de un continuo ascenso acumulativo, que se actualiza como tal, esto es, como promesa, cada día en la medida que sea posible un mañana. Lo mejor siempre está por llegar, hoy no, sino que mañana. El sujeto moderno se encuentra en una condición bastante particular de espera que tiende entre un presente insuficiente y un futuro que no acaba por consumarse. Esto trae como consecuencia política que el tiempo presente se encuentre afectado de una vacuidad transitiva en continua tensión y disposición hacia un futuro. El presente no vale en sí mismo, sino únicamente en cuanto es un eslabón de una cadena que permite aproximarnos de forma asíntota a esa promesa. La propensión a ese futuro provoca un vaciamiento del tiempo presente y que sólo importa en la medida que es una estación de tránsito. La fuerza que garantiza esa promesa de futuro nuevo y mejor que está siempre por-venir, es la ideología del progreso que se hace manifiesta a través de la técnica y la

4 A. H. SCHLESENER. *Os tempos da historia*. Liber Livro: Brasília, 2011. p. 24.

5 A. H. SCHLESENER. *Os tempos da historia...*, p. 29.

ciencia moderna. La modernidad supone una práctica de emancipación a través del uso de la razón, lo cual significa que contiene un proyecto libertario. Una de sus máximas expresiones sería la Revolución Francesa de 1789, la misma que en un primer momento despertó el entusiasmo de Kant, pero sólo en un primer momento, y que, como sabemos, se resume en su lema “libertad, igualdad y fraternidad”. Lema que, aunque muchas veces se quiera obviar, tiene un cuarto elemento en juego, pero esta vez en clave disyuntiva. Puesto que dice, sino esto, lo que toca es “la muerte”. En este sentido habría que decir que la modernidad se puede apreciar en su dimensión jánica, esto es, como un dios con doble cara que mira tanto al pasado como al futuro. Por un lado, contiene un aspecto luminoso, y, junto a él, una dimensión sombría. Este aspecto de la modernidad le interesa a Benjamin de sobremanera, y prueba de ello es la obra de *Los pasajes* y las *Tesis sobre la historia*.

2.3 ¿Por qué la modernidad?

¿Por qué a Benjamin habría de interesarle la modernidad? Porque, como sostiene Reyes Mate, “Su sueño era escribir una historia crítica de la sociedad moderna”⁶. Y ello significaba historiar de manera crítica la modernidad, considerando las prácticas y teorías políticas. Puesto que toda interpretación temporal posee “[...] *implícitas concepções de poder que interferem nas visões de mundo que ordenam o senso comun*”⁷ La cuestión, entonces, sería ésta: no hay que hacerse el ánimo en torno a la existencia de una neutralidad a priori, sobre la cual la historia se escribe. Y, en ese orden, ni el papel ni la pluma con el cual se escribe la historia se encuentran libres de una superficial objetividad. Los datos están cargados y tienen un peso efectivo en el desarrollo de las comunidades históricas y en cada uno de nosotros porque es a través de ella que terminamos comprendiendo, esto es, dando sentido, al mundo. Y en razón de lo dicho, por medio del *sensus communis* que cada sujeto porta y utiliza –con independencia de si es o no consciente de ello– es que el estado de cosas se reafirma una y otra vez. Por tanto, la inquietud intelectual de Benjamin se encuentra atravesada por la pregunta acerca el tiempo en la modernidad. Esa pregunta, que no es simple, arrastra consigo la interrogación, sobre la latente hegemonía de una concepción de la historia, que, para ese momento específico de su inquietud investigativa, se pretende a sí misma con carácter de única y verdadera. O, para decirlo sin ambages, con pretensión universal y hegemónica. Para ese tipo de concepción de la historia, Benjamin proponía un antídoto y

⁶ M. REYES MATE. *Medianoche en la historia*. Trotta: Madrid, 2009, p. 13.

⁷ A. H. SCHLESENER. *Os tempos da historia...*, p. 16.

un diagnóstico, donde entiende que “El concepto auténtico de Historia Universal es el mesiánico. Tal como se entiende actualmente, la Historia Universal es una práctica realizada por oscurantistas”⁸. Por una parte, dentro de ese diagnóstico propuesto por Benjamin, con su referencia a los oscurantistas no se propone otra cosa más que dirigir la atención a los procedimientos con los cuales los historiadores historicistas se han permitido narrar la historia. Por otra parte, se puede inferir que existe una sincera inquietud intelectual por ofrecer un diagnóstico crítico – por no decir abiertamente materialista– en torno a estas prácticas del historicismo. Siendo así, no sería difícil comprender por qué pregunta ¿cómo es posible hacer frente a esas prácticas de los historiadores oscurantistas? Si somos capaces de comprender el cómo y el porqué de esta posibilidad para enfrentar a los historiadores historicistas, seríamos capaces de aportar algún tipo de respuesta genuina. Pero reiteremos la pregunta: ¿qué actitud debemos tomar para hacer frente a estos historiadores oscurantistas? Muy posiblemente lo más recomendable sería asumir una actitud inversa a la que ha ido desarrollándose con el Historicismo, ya no en la necesidad de construir, sino de destruir. Susan Sontag señala al respecto que: “La tarea ética del escritor moderno no es ser creador sino destructor: destructor de la introspección superficial, de la idea consoladora de lo universalmente humana, de la creatividad del aficionado y de las frases vacías”⁹. Para destruir será necesario un método. Y Benjamin se provee de uno que le permite desmontar el tinglado urdido a cuenta de esos historiadores historicistas. En la Obra de *Los pasajes*, en concreto el apartado ‘N’, explicita su fórmula –haciendo un guiño a el surrealismo– cuando sostiene:

Método de realización de este trabajo: el de un montaje literario. Nada que decir, sólo mostrar. No hurtar ahí nada valioso ni hacerse con las ideas más agudas. Pero los harapos, los desechos eso no pretendo inventarlo, sino dejar que alcancen su derecho a la única forma en que es posible, a saber, empleándolos¹⁰.

¿Con qué objetivo? La respuesta tiene forma de huella o de ruina. Benjamin evoca su objetivo con la huella que deja a la vista en el inicio del Apartado ‘N’ del libro de *Los pasajes*. Responde en forma de epígrafe, donde levanta acta de sus intenciones en la necesidad de ‘despertar al mundo’. Con uno que, no siendo de su autoría, bajo la forma de la cita,

8 W. BENJAMIN. “Obras de los pasajes” en *Obras*, L. V, Vol. 2. Abada: Madrid, 2015, p. 783. [N. 18.3]

9 S. SONTAG. *Bajo el signo de Saturno*. Random House Mondadori: Madrid, 2007, p. 141.

10 W. BENJAMIN. *Obras de los pasajes...*, p. 739.

lo reapropia para sí. Su objetivo dispuesto en clave marxiana –ese Marx de ‘el materialismo histórico’– que declara que “La transformación de la conciencia consiste sólo y exclusivamente en conseguir despertar al mundo [...] de ese sueño que sueña sobre sí”¹¹.

3. La modernidad en su forma tiempo

3.1 La Modernidad y la ciudad

Uno de los elementos absolutamente distintivos de la modernidad dice relación con la construcción y regimentación de la dimensión temporal. Comprender la importancia de este rasgo distintivo de la modernidad pasa, necesariamente, por tener conciencia plena de que ella se encuentra –a su vez– subordinada a las formas de producción capitalista. En ese sentido, las dinámicas de organización social en su conjunto, en la medida que se encuentran estructuradas a partir de la división social del trabajo, quedan sometidas al imperativo de la producción. Por lo tanto, se podría sostener que una sociedad moderna sería aquella que ha sido capaz de asimilar y resolver con eficiencia los desafíos de la producción. Y ésta siempre se encuentra supeditada al imperativo de la velocidad, esto es, de la rentabilidad. Con esto no resultaría exagerado concluir de modo provisional que toda sociedad que se precia de moderna es una sociedad capitalista, porque –insistimos– es a partir de esa dimensión donde el tiempo de los hombres y las mujeres se encuentra organizado en orden de la producción. Entonces, “*Se o transitório e o fugaz são o carácter distintivo de modernidade*”¹², el tiempo, en ese campo semántico de relaciones de producción que es la modernidad, pase a adquirir finalmente una dimensión de valor. Ahí es donde adquiere sentido la expresión tan popular como difundida de que ‘el tiempo es oro’, y, quizás por ello mismo, el tiempo del reloj se convierte en su manifiesta representación. Sintomáticamente es la gran ciudad el espacio privilegiado para observar el decurso de la modernidad porque es en ella donde se ha hecho cuerpo ese tiempo moderno. Y es en ella, por lo tanto, donde deben ser puestos nuestros sentidos si es que deseamos comprender sus significados y alcances. El escritor y ensayista austríaco Karl Kraus propone una suerte de método bastante particular si es que queremos hacernos con una idea del desarrollo de la modernidad. Su fórmula, a decir de Adorno, consiste en un ejercicio crítico de los sentidos que implica “[...] escuchar los días como si fueran los acordes de la eternidad”¹³. En otras palabras, el

¹¹ W. BENJAMIN. *Obras de los pasajes...*, p. 733.

¹² A. H. SCHLESNER. *Os tempos da historia...*, p. 173.

¹³ TH. ADORNO. “Caracterización de Walter Benjamin” en *Prismas. La crítica de la cultura y la*

método consistiría en observar/diagnosticar los signos sintomáticos de la ciudad para, de ese modo, comprender/evaluar la modernidad. En esa apuesta metodológica coinciden tanto Walter Ruttmann, quien en 1927 estrena el documental intitulado *Berlin die Sinfonie der Grosstadt* (*Berlín, sinfonía de una gran ciudad*) como Walter Benjamin con el proyecto de *El libro de los pasajes* –obra inacabada– que comenzó a escribir en ese mismo año de 1927 hasta su muerte en 1940. En el caso de Benjamin este ejercicio de hurgar crítico sobre la modernidad, considera a la ciudad como documento privilegiado. De ahí que *Crónica en Berlín e Infancia en Berlín hacia 1900* son ejercicios de la memoria coherentes con el proyecto arqueológico que significa la indagación inaugurada con *El libro de los Pasajes*. A estos podríamos sumar un texto de 1928 que lleva por título *Einbahnstraße* (*Calle de dirección única*). En todos estos casos el paradigma de la ciudad moderna parece ser París o Berlín. Esto se debe a que ambas ciudades conforman la vanguardia de la modernidad durante el siglo XIX, en tanto que ambas se vuelven ‘cosmopolitas’. En ambas el ritmo frenético de sus habitantes se vuelve un tópico característico del ritmo urbano capitalista. Un ritmo que, de un modo u otro, replica los ritmos fabriles de la producción que se encuentran exigidos por un continuo de velocidad y homogeneidad que llevan a sus habitantes a convivir con un cotidiano vértigo. Benjamin encuentra en los versos del poema *El Cisne*¹⁴ de Baudelaire (2011), el registro descriptivo perfecto a esta idea del vértigo en la que se ven sumida las vidas de las personas en una ciudad moderna como París:

*Le Vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville
Change plus vite, hélas! Que le coeur d'un mortel)*¹⁵

3.2 Los vestigios de la modernidad

En *El libro de los pasajes*, Benjamin realiza una afirmación que considero de capital importancia para el desarrollo de nuestras reflexiones en torno a la necesidad de pensar esa relación entre modernidad y ciudad. La afirmación sostiene que: “Marx ha dejado expuesta en sus escritos

sociedad. Ariel: Barcelona, 1962, p. 244.

¹⁴ Resulta interesante tener en cuenta el juego de sentidos entre las palabras *Cygne* (Cisne) como título y *Signe* (Signo) como horizonte significante aludido. Siendo así, se comprende el hecho que una época se la termine identificando con la ciudad de París, en tanto ésta es el síntoma de aquella.

¹⁵ Ofrezco una traducción libre de estos versos que, según creo, pueden aportar un matiz a la propuesta de traducción del libro antes citado: “El viejo París no existe más. (La forma de una ciudad cambia más rápido ¡Ay!, que el corazón de un mortal)”. CH. BAUDELAIRE. *Las flores del mal*. Cátedra: Madrid, 2011, pp. 340-341.

esa trama causal que se produce entre la economía y la cultura”¹⁶. ¿Qué puede llegar a significar esto? Por lo pronto, Benjamin piensa con Marx que resulta difícil disociar la relación vinculante que se establece entre economía y cultura. Ello fundamentalmente porque el campo de lo económico se constituye en el marco sustancial de regulaciones posibles sobre la cual ésta –es decir la cultura– se despliega. Esa relación no se formula bajo condiciones de azar o de forma puramente espontánea, sino más bien en términos de una relación de dependencia mutua. Las relaciones históricas de producción económicas han sido, y son, la base de configuración, ya de esa o esta otra, forma de cultura. El capitalismo, conviene no olvidar, tiene, en su pulsión expansionista global, una fisonomía absolutamente distintiva. Cuestión que, de la mano de los descubrimientos geográficos iniciados a partir del siglo XV en adelante, permitió la intensificación de los procesos de expansión colonialista de las potencias europeas. De modo tal que, donde llegó el colonizador capitalista moderno, hubo, por parte de éste, la necesidad de interrumpir las formas autóctonas de relaciones sociales para implantar los modos de producción capitalistas¹⁷. Hubo que deconstruir el significante de organización temporal de esas comunidades para implantar otros modos de organización social, cultural y, por cierto, económicas. En ese sentido, y teniendo presente a ese Marx del *Manifiesto comunista*, Benjamin considera que es evidente el carácter revolucionario que ha desempeñado la burguesía, y, por ende, el capitalismo, en su despliegue planetario, cuestión que se puede comprobar en su efectiva potencia de transformación. Una transformación que Marx describe como una potencia capaz de destruir tanto las relaciones feudales como las patriarcales y, así también, las idílicas¹⁸. Esa potencia tan propia del capitalismo posee cuando menos dos dimensiones. Por un lado, es destructora –o mejor dicho devastadora–, y, por otro –situación que opera en simultáneo a lo que destruye–, es capaz de crear nuevas formas de relación social ahí donde antes hubo históricamente otras formas autóctonas de desarrollo cultural. En *El Manifiesto* nos podemos

16 W. BENJAMIN. *Obras de los pasajes...*, p. 738.

17 Sobre este asunto se podría establecer un paralelo con el comentario que realiza Antonio de Nebrija en su *Gramática de la lengua castellana* de 1492. Como se recordará, en ella plantea que la “lengua es compañera del imperio”, y, del mismo modo, la lengua castellana se encuentra al servicio de la evangelización y la conquista: “Cuando bien conmigo pienso, mui esclarecida Reina, i pongo delante los ojos la antigüedad de todas las cosas que para nuestra recordación et memoria quedaron escritas, una cosa hállo et sáco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio; et de tal manera lo siguió, que junta mente començaron, crecieron et florecieron, et después junta fue la caída de entrambos.” Cfr. A. DE NEBRIJA. *Sobre la gramática de la lengua castellana*. Alfaguara: Madrid, 2011.

18 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista*. Biblioteca Nueva: Madrid, 2007, p. 50.

encontrar con una extensa descripción de las formas que ha adoptado esa potencia. En ella se nos señala que: ‘ha destruido’, ‘ha ahogado’, ‘ha reducido’, ‘ha sustituido’, ‘ha despojado’, ‘ha convertido’, ‘ha arrancado’, del mismo modo que –en un sentido ‘positivo’– ‘ha creado’ y ‘ha puesto en marcha’. Siendo esto así, se podría concluir que “La burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, esto es, las relaciones de producción, esto es, las relaciones sociales en su conjunto”¹⁹. Y claro que esas ‘formas revolucionarias’ que despliega la burguesía, corren en una doble tendencia. Por un lado, con afán de expansión sobre otros continentes, países, culturas y geografías, y, por otro, con afán de robustecer su posición en los lugares de incipiente colonización. La única forma de garantizar su hegemonía es a través de esta continua forma de revolución. En ese continuo cambio, necesario para el dinamismo del mercado, ha tenido su silencioso impacto en la fisonomía de la ciudad: “[...] pues el progreso técnico deja sin cesar, constantemente, nuevos objetos de uso fuera de todo curso y validez al condenarlos a la obsolescencia”²⁰. Y es precisamente sobre esos objetos cargados de obsolescencia y en ruinas que la labor del historiador materialista comienza a cobrar sentido.

3.3 Pensar la ruina

La modernidad avanza frenéticamente. Es esa una característica singularísima de su propia constitución ontológica. Esta característica es quien facilita ese arrojo teleológico con dirección obligada de futuro. Todo es provisorio y, por lo tanto, “todo lo sólido se desvanece en aire”²¹ en tanto experiencia de la modernidad, tal como lo enfatiza Marshall Berman a propósito del propio Marx. Ese paso atarantado hacia el futuro deja huellas, rastros, desechos y vestigios, puesto que, en este modo de ser moderno, nada está para quedarse sino más bien –para lo que se dice– prontamente dejar de ser. Los vestigios que la modernidad adopta en este campo de experiencias colectivas ha de entenderse como ‘ruinas’, y es precisamente sobre esa materialidad ruinosa que puede ejercerse críticamente el oficio de pensador. La figura privilegiada para ejercer este oficio corresponde a un tipo específico de historiador: el historiador materialista. Las ruinas, los desechos, lo obsoleto o el vestigio son un objeto material característico de la modernidad y de su entusiasmo sostenido que nos impulsa –por no decir más decididamente que nos ‘empuja’–, cada vez más rápido hacia un futuro que se fundamenta en

19 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista...*, p. 51.

20 W. BENJAMIN. *Obras de los pasajes...*, p. 750.

21 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista...*, p. 51.

la ideología del progreso. Una noción de progreso que, como un viento proveniente del mismo paraíso²², alimenta sus velas. La modernidad se caracteriza por producir antigüedades instantáneas. El diagnóstico que Marx realiza en *El manifiesto del partido comunista* con el deseo de explicar las condiciones de la modernidad, difícilmente pudo no ser conocido por Benjamin. Es precisamente ahí donde Marx pone el acento de su análisis, considerando que la experiencia de la modernidad se explica bajo el signo de un total desvanecimiento²³. Pero para Benjamin –y ahí una maximización del sentido explicado previamente por Marx–, el desvanecimiento –como experiencia– no se constituye en términos de una consumación radical sino meramente parcial. La experiencia de la modernidad, en tanto ‘devastación’, nunca es plena, sino acaso posible sólo de forma parcial y bajo la modalidad de la ‘destrucción’. La plenitud de la experiencia moderna es, por lo tanto, siempre asíntota. Esto se explica porque el peligro que conlleva la consumación del deseo de plenitud radical –en tanto pulsión *thanática*–, conduciría inevitablemente a la clausura del propio modelo moderno-capitalista. Y ello, como se puede ahora mismo constatar, no se ha producido. En ese sentido, y contrariamente al optimismo marxiano acuñado en *El Capital*, en orden a que ‘el capitalismo lleva en sí el germen de su propia destrucción’, Benjamin –en una suerte de pesimismo lúcido– afirma que la experiencia de su generación consiste en saber “que al capitalismo no le toca fallecer de una muerte natural”²⁴.

Explicar la afirmación de que toda experiencia moderna se encuentra cargada de antigüedad significa, sobre todo, que el pasado se encuentra entre nosotros. Y son estos –ruinas y desechos– los objetos de atención que al historiador materialista le permitirían descifrar los signos que caracterizan su época. Pero, ¿qué es lo que queda materialmente, entonces, de la experiencia en la modernidad?: ruina. Lo propio de la ruina es que se encuentra emancipada de su origen. Dicho de otro modo, significa que todo aquello que se ha visto forzado o reducido a condición ruinoso, se encuentra liberado de su atávica condición inicial. El objeto –previamente glorioso– era capaz de circular en tanto que útil. Esto es, en tanto es portador de un ‘valor de cambio’, como una mercancía. Para la mirada del historiador materialista ese objeto ruinoso adquiere, por defecto, otro aspecto de utilidad. Una que se expresa bajo la forma de un ‘valor de uso’. A Benjamin, en tanto historiador materialista, no le inspira la pretensión de restituir del objeto ruinoso al espacio mercantil,

22 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ítaca: México, 2008, p. 44.

23 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista...*, p. 51.

24 W. BENJAMIN. *Obras de los pasajes...*, p. 1049.

no quiere –ni por menos– reciclar las formas caducadas. Si hay una aproximación al ‘objeto-ruina’ es por una finalidad estratégica particular a partir de la cual pretende “comprenderlo, condensarlo en sus formas espaciales, en sus estructuras premonitorias”²⁵.

3.4 Mirar la ruina

Nos parece necesario, una vez llegados a este momento, retomar la atención a un texto como las *Tesis de la historia*. Un texto publicado póstumamente y que no tenía intenciones de alcanzar la luz pública, tal como se lo explicita el propio Benjamin a Gretel Adorno en una carta datada muy posiblemente a finales de abril, o, como mucho, principios de mayo de 1940. Es ahí donde sostiene que: “No hace falta que te diga que no tengo intención de publicar estos apuntes (menos que menos en la forma en que te los envió)” puesto que, como ya era consciente, “Esto favorecería los malentendidos más entusiastas”²⁶. Nos parece lícito y no estaría demás preguntarse por esta última y enigmática advertencia de Benjamin.²⁷ ¿Sobre qué o quiénes se estaría procurando un cierto cuidado? Lo cierto es que durante un tiempo meridianamente prudente este texto fue conocido casi exclusivamente por un círculo de personas muy cercano a Benjamin, entre los que figuran Hannah Arendt, Theodor Adorno y Gershom Scholem. Podría suponerse *a priori* que, bajo ese sólo hecho, estaría desde ya provisto con los cuidados que, según sus propios deseos, le mantendrían ‘a salvo’. Pero este asunto de los cuidados, muy posiblemente se encuentren relacionados con la futura interrogante de hasta qué punto, o no, estos ‘apuntes’ mantienen un estrecho vínculo con la tradición marxista que abrazó su pensamiento hacia fines de la década de los años veinte. ¿Hubo acaso una continuidad hasta el fin de sus días? O, muy por el contrario, en vista de los acontecimientos históricos que hacia fines de 1939 se estaban suscitando fue que éste rompió definitivamente con el marxismo. Si eso fuese así, de una forma u otra, marcaría el regreso a una tradición más afín con la metafísica del judaísmo, la que a juicio Scholem siempre le pareció más fructífera, conveniente y adecuada al pensamiento de Benjamin. Esto resulta importante de tener en consideración puesto que Scholem, se inclina por considerar a las *Tesis de la historia*, como una suerte de testimonio a través del cual éste termina por renegar definitivamente del marxismo.

25 S. SONTAG. *Bajo el signo de Saturno...*, p. 124.

26 W. BENJAMIN – G. ADORNO. *Correspondencia 1930-1940*. Eterna Cadencia: Buenos Aires, 2011, p. 447 [Carta 178].

27 Para ahondar en esta cuestión Cfr. M. RÍOS LÓPEZ. “Escenas de escritura y producción. En torno a Walter Benjamin” en *HYBRIS: Revista de filosofía*. 11/2 (2020), pp. 261-287.

En tal sentido puede resultar interesante recoger la voz autorizada de Bolívar Echeverría, quien aporta una reflexión interesante al respecto cuando señala que:

“«Sobre el concepto de historia» esboza una crítica de los fundamentos teóricos del discurso comunista o socialista, teniendo en cuenta como elemento de referencia la versión «oficial» del mismo, la que desde finales del siglo XIX se conoció como «teoría del marxismo o la socialdemocracia» y que, pasado el tiempo y sin alteraciones verdaderamente sustanciales, pasó a ser «la teoría o el marxismo» del socialismo «realmente existente». Benjamin parte del doloroso reconocimiento de que todo el movimiento histórico conocido desde mediados del siglo XIX como «revolución comunista» o «socialista» ha terminado por ser un intento fracasado”²⁸.

Si bien la experiencia en el campo de concentración fue dura, sostiene Scholem, el pacto germano-soviético que firmaron Ribbentrop y Molotov es el hito más decisivo al momento de desentenderse del marxismo. Aunque no hay datos que puedan sostener esto de manera fehaciente, Scholem realiza estas suposiciones teniendo en cuenta dos hechos. Por una parte, el tono enigmático de la misiva del 11 de enero de 1940, así como, los testimonios de Grete Cohn-Radt y Soma Morgenstern, a quienes éste había leído las *Tesis* a inicios de 1940, como respuesta intelectual al declarado pacto²⁹.

Nosotros, a diferencia de la hipótesis propuesta por Scholem, estamos convencidos de que no sólo no abandona los preceptos elementales del marxismo sino a partir de este ‘testamento’, que son las *Tesis de la historia*, realiza un empeño por explicar(se) varias ideas marxistas incoadas en *El manifiesto*. Coincidimos, sin embargo, con el diagnóstico que previamente sostenía Scholem respecto de la desazón hacia el marxismo padecido por Benjamin, que le terminaba con confirmar que esa versión de un marxismo de cuño stalinista carecía de la versatilidad suficiente para subvertir el orden de injusticias históricas, puesto que, en el fondo, se alimentaba de la misma matriz teleológica

²⁸ B. ECHEVERRÍA. “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política” en *Tesis sobre la historia*. Itaca: México, 2008, p. 13.

²⁹ “(...) las manifestaciones del espíritu de la época, que ha provisto al paisaje desértico de estos días de unas señales que, para los viejos beduinos como nosotros, son inconfundibles” G. SCHOLEM. *Walter Benjamin. Historia de una Amistad*. Random House Mondadori: Barcelona, 2007, p. 331.

del progreso. Con lo cual suponemos que en Benjamin no hay una renuncia al marxismo como método de análisis. Por ello mismo es que, y contrariamente a lo sostenido por Scholem, las *Tesis de la historia* tienen un punto de conexión dialógica con distintos pasajes de la obra de Marx.

Hay una sugerente afirmación de Marx en *El manifiesto* según la cual “Todo lo sagrado es profano”, y, siendo así, es que “[...] los hombres se ven finalmente obligados a contemplar su posición en la vida, sus relaciones mutuas, con ojos fríos”³⁰. Nos interesa porque notamos una continuidad reflexiva con la tesis novena de Benjamin que se permite explicar, de modo profano, como historiador materialista. Aunque este interés marxiano de ‘mirar con ojos fríos’ no es exclusivo a Marx. En otra ocasión, el trabajo intelectual del joven Nietzsche también consideró necesario preguntar por el valor del conocimiento con la oportunidad que se abre a los ojos de ‘un ángel frío’. Una actitud necesaria si se trata, como es el caso, de desarrollar la empresa crítica sobre la modernidad y que, a partir de Benjamin, se identifica con ese ‘ángel de la historia’. Su (*fría*) mirada de ángel historiador le permite comprender, a contrapelo de cualquier entusiasmo moderno, aquello que se nos oculta. La potencia de contemporaneidad del historiador angélico consiste, básicamente, en que puede ver lo sombrío. De ahí entonces que “en lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única”. Catástrofe que no es otra cosa que el progreso que se manifiesta de una forma única, esto es, como un “[...] cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo”³¹.

3.5 Historia y tiempo discontinuo

Estamos convencidos que Benjamin pone en movimiento un ejercicio de interpretación crítico materialista en torno a la tesis IX. Narra de manera dinámica la alegoría que el cuadro del Paul Klee, intitulado *El ángel de la historia*, parece sugerirle. Por un lado, ese ángel tiene vuelto su rostro al pasado y, a diferencias de muchos, ve, ya no una concatenación de acontecimientos, sino una catástrofe que acumula sin cesar ruina tras ruina. Este ángel, sin embargo, y al contrario de lo que se podría llegar a suponer, no mira con ojos fríos. Tiene el deseo –o la tentación– de intervenir en la historia, de hacer que los muertos resuciten, y, a pesar de su deseo, se ve forzado, esto es, imposibilitado de acometer cualquier acción porque sus alas se encuentran arremolinadas por un huracán que lo empuja inevitablemente hacia el futuro. Ese huracán que sopla

30 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista...*, p. 51.

31 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 44.

desde el paraíso, sostiene Benjamin, se llama progreso. En esta narrativa visual que ha propuesto Benjamin, habría que decir, el ángel de la historia se ve doblemente imposibilitado. Por un lado, porque no puede mediar en los acontecimientos y por otro tampoco puede ver con ojos fríos. Se encuentra, por así decirlo, en un ‘estado de suspenso’. Pero las interpretaciones de esa propuesta de narrativa visual, por lo general, en las lecturas que he cursado, todas ellas terminan desestimando el hecho que existe otro observador de la escena: aquel que es capaz de narrar estos acontecimientos. Ese narrador, tiene la capacidad de dar cuenta de una historia porque, en alguna medida, mira con los ojos fríos. Ese narrador que Benjamin identifica con el historiador materialista. ¿Qué será lo que nos permite comprender este historiador materialista? Como primera cuestión, reafirmar, y en esto asume en alguna medida la lectura propuesta por *El manifiesto*, que “La historia de todas las sociedades anteriores a la nuestra es la historia de la lucha de clases [...] en una palabra, opresores y oprimidos estuvieron siempre enfrentados entre sí, librando una lucha ininterrumpida”³². Y, en consecuencia, de ello, es que eso que llamamos historia sea, así sin más, la historia de una catástrofe continua que amojona cuerpos y más cuerpos como si se tratase de piezas que forman parte de una obsolescencia programada e intrínseca al proceso de producción mismo. Como segunda cuestión, comprender un énfasis sobre quien se sujeta la historia. Para Benjamin el aliento del que se nutre la historia no es ya la humanidad en la generalidad de su conjunto, sino aquella particular y específica que se inscribe en el cuerpo del oprimido. Su idea al respecto se puede resumir bajo la siguiente sentencia: “El sujeto de la historia: los oprimidos, no la humanidad”³³. En tal caso habría que precisar el hecho que, desde ahora, la tarea del historiador materialista consiste en mirar los acontecimientos con una frialdad tal que pueda convertirse en los ojos de las clases oprimidas y los consiguientes muertos que conlleva el despliegue de ese desarrollo de la historia que arranca en el paraíso y se ve jalonada de modo inevitable hacia el futuro. Cuando estamos hablando de un sujeto de la historia, debemos enfatizar que, como lo plantea el propio Benjamin, no se trata de una entidad abstracta, ya que “Este sujeto no es de ninguna manera un sujeto trascendental sino la clase oprimida que lucha en una situación de mayor riesgo”³⁴. La filósofa brasileña Anita Schlesener, en razón a lo que hemos explicado, sostiene que “*O conceito benjaminiano de moderno tem o objetivo de explicitar a noção de temporalidade histórica e a tarefa do materialismo histórico em interpretar do ponto de vista das classes*

32 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista...*, p. 47.

33 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 99. [Ms-BA 481]

34 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 96. [Ms-BA 474]

*dominadas*³⁵. En ese sentido, si la modernidad resulta ser un síntoma del capitalismo, entonces, y, justamente por ello, sería el lugar más idóneo donde centrar su análisis. Atender a las clases dominadas, a las clases oprimidas, es la labor que le corresponde en tanto historiador materialista. Junto con describir el objeto de estudio a partir del cual el historiador materialista despliega su función ‘emancipadora’, nos parece necesario detenernos en las posibilidades de interpretación histórica que describe esa tesis IX. En este relato alegórico Benjamin nos propone, una falsa disyuntiva, que consiste en explicar la diferencia entre ese ‘nosotros’ que ve ‘una cadena de acontecimientos’ y esa ‘catástrofe única’ que ve el ángel de la historia. Entre una y otra lo que hay es una secreta y perfecta complicidad. Éstas vienen a ser dos modos de manifestación de un acontecimiento único. Esa cadena de acontecimientos, que no sería otra cosa más que lo que se entiende en definitiva por progreso, que contiene como potencia propia de sí, a su vez, la catástrofe. En ese sentido es que pasan a coincidir plenamente estas dos cosas: progreso y catástrofe. Así se comprende entonces que “La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe”³⁶. Esto es decidor. Primero porque su reflexión rompe con una creencia fuertemente arraigada en el sentido común que de manera espontánea tiende a oponer ambas nociones. Resulta paradójico sostener que aquello que alimenta a la catástrofe sea justamente el progreso. Parece que acá comenzamos a dar con un núcleo central de la crítica benjaminiana a la modernidad racionalista. Eso que llamamos progreso es la fuerza, ese ‘viento huracanado’ como prefiere insistir Benjamin, que ha venido alimentando, desde el mismísimo paraíso, la catástrofe. El empeño de Benjamin consistiría justamente en atender la omisión que genera el entusiasmo moderno, puesto que toda la historia de la humanidad no ha sido sino una historia de una catástrofe que ha devenido como consecuencia de esta permanente lucha de clases. Ya lo dijo Marx cuando sostuvo que todas las sociedades anteriores a la nuestra es la historia de la lucha de clases. Y esa historia como lucha lo que nos deja es, contrariamente a lo que se supone, no un progreso hacia lo mejor, sino un cúmulo de muertos. La historia de la humanidad se juega entonces bajo la antítesis de oprimidos y opresores. Donde la historia entendida bajo un relato continuo pertenece a los opresores. En palabras de Benjamin: “El *continuum* es el de los opresores”³⁷ en cambio “La historia de los oprimidos, un *discontinuum*”³⁸. Es así que, como sostienen Reyes Mate y Mayorga, que:

35 A. H. SCHLESENER. *Os tempos da historia...*, p. 165.

36 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 98. [Ms-BA 481]

37 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 99. [Ms-BA 481]

38 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 97. [Ms-BA 477]

La idea de un tiempo homogéneo y vacío coincide con la del tiempo como *continuum* en el que nada nuevo acontece pues cada instante presente es propuesta del pasado y avance de futuro. Se hereda el pasado y se prepara el futuro. Este planteamiento que, desde un punto de vista lógico, disuelva la historia en un *continuum* sin novedad posible, es, desde un punto de vista político, la ideología de los vencedores. Para la filosofía progresista de la historia, en efecto, el presente es el fruto logrado de una historia cuyo patrimonio se le ofrece como herencia. El vencedor de hoy tiene tras de sí la legitimación de los éxitos del pasado, frente a los cuales él se presenta como heredero y promotor³⁹.

La labor propia del historiador materialista consistiría justamente en atender a los modos discontinuos de la historia, como una estrategia política para suspender, o frenar ese continuo. El historiador materialista tiene una función política específica, la que, como sostiene Benjamin, consiste en “iluminar la zona que merece ser destruida”⁴⁰.

4. Historia e historiadores

4.1 Entre cultura y barbarie

En el apartado anterior abordamos la presencia del historiador materialista, a quien le corresponde hacerse responsable de denunciar que el progreso, en su marcha triunfal hacia el futuro, siempre va dejando ciertas ruinas a un costado del camino. Poner en evidencia que la luminosidad del progreso, por más que los historiadores historicistas se esfuerzan en resaltar sus ‘logros’, tiene sus oscuridades. Toda la cultura, que en clave civilizadora hace gala una marcha inevitable hacia lo mejor contiene inequívocamente, a la vez, las condiciones para la barbarie. En ese sentido existe la ilusión, y es lo que pretende hacer evidente Benjamin en este trabajo intelectual de *Las Tesis*, que esa disociación antitética entre civilización o barbarie, es del todo errónea. Ya que la una es condición *sine qua non* de la otra. Esta ilusión ha sido sustentada a través del relato moderno conforme a un modo de administración del relato temporal. Esto significa que los ideólogos de la modernidad se han encargado de difundir hasta la saciedad que todo aquello que implique una dimensión del pasado se encuentra, de un modo u otro,

39 M. REYES MATE – J. MAYORGA. “Los avisadores de fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka” en *Isegoría*. 23 (2000), pp. 54-55. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2000.i23.535>

40 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 98. [Ms-BA 480]

ligado a la experiencia de la barbarie⁴¹. En otras palabras, esto vendría a significar algo así como que ‘todo tiempo pasado fue peor’. Entonces, la ilusión moderna del progreso, que ha sido elevada a nivel mitológico, contiene una promesa. En cuanto tal, significa que un mañana mejor es posible. Promesa que tiene su adelanto de veracidad en las condiciones que sujetan la existencia presente si se le compara con las lamentables condiciones del ayer. Esta promesa encuentra su asidero, esto es, su constatación factual en la sociedad moderna a través de la ciencia y la técnica modernas. Sobre este punto en particular, resulta conveniente tener presente las aportaciones de Stéphan Mosès quien afirma que:

Esta creencia casi religiosa en el progreso histórico está directamente heredada del cientificismo, tal y como lo había concebido el siglo XIX: lo que caracteriza efectivamente la ideología del progreso es que se basa en el modelo de progreso técnico y que por tanto “reconoce únicamente los progresos en el dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad”⁴².

Ella permitiría reproducir las condiciones para la experiencia del paraíso. Pero esto no significa volver al paraíso, sino más bien avanzar al paraíso que, en un lenguaje secularizado, ir de camino a la civilización. De alguna manera lo dicho hasta acá se puede resumir del siguiente modo: A mayor civilización, esto es, a mayor progreso, mayor proximidad con el paraíso. Pero detrás de estas prerrogativas laudatorias del progreso que parecen provocar en el ánimo de la época un entusiasmo casi sin límites, un pensador como Benjamin irrumpe como un aguafiestas. Esto porque el discurso teológico secularizado de la modernidad continuamente nos parece mostrar una sola cara del asunto, obviando el hecho que todo paraíso tiene siempre su complemento con un infierno. Si hay un cielo moderno, también existe su correspondiente infierno. Y ese infierno es posible, aunque suene paradójico, en la propia idea de progreso. La marcha del progreso en pos de ese futuro deja como resultado de su paso

⁴¹ Llegados a este punto del asunto me parece importante hacer un énfasis en el modo de comprender la ‘barbarie’. Para la ideología del progreso la barbarie viene a ser un estado de carencia o en falta. Un punto comparado con el estadio humano que ha sido superado en el despliegue hacia lo mejor de esta evolución social civilizatoria y que al examen del tiempo presente resultaría evidente su condición de deficitario. Del mismo modo que, siendo conscientes de esta concatenación de hechos, sería necesario dar por deficitario nuestro tiempo presente al momento que pueda ser comparado con un tiempo futuro. Por otro lado, la dimensión que expresa lo bárbaro, atendido desde el análisis benjaminiano, no reviste una condición dicotómica. Significa, por el contrario, no otra cosa que la catástrofe misma. Por lo tanto, la relación que se establece entre civilización y barbarie es entendida, simbióticamente, como catástrofe.

⁴² S. MOSÈS. *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Frónesis: Madrid, 1997, p. 139.

triumfal en la historia, un efecto, colateral dirían algunos, que implica una catástrofe, o una forma indiscutible de barbarie. En la Tesis VII afirma Benjamin, a razón de lo señalado acá, que “No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”⁴³. La historia contada por los vencedores es una historia parcial, sólo se encarga de narrar las grandes epopeyas, omitiendo las condiciones, no sólo materiales, sino que fundamentalmente humanas, que le hicieron posible. Como explica Benjamin, un poco más abajo en la misma Tesis VII: “Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los genios que la crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos”⁴⁴. Sobre la idea de este ‘silencio anónimo’ al que alude Benjamin, existe, esta vez por parte del Poeta y dramaturgo Bertolt Brecht, una reflexión compartida en su poema *Preguntas de un obrero que lee*⁴⁵. Movidá, quizás, por la estrecha amistad que les unió y que, verosímilmente, pudo animar más de alguna tertulia danesa.

4.2 Historia e historiadores

Historias grandes e historias pequeñas. Historiadores de los grandes relatos versus historiadores de los silencios. Estos parecen ser los agentes sobre quienes parece recaer la responsabilidad de la composición histórica. Hacer historia estaría lejos de ser una actividad puramente técnica, formal o metodológica, que tiene por objetivo ‘reconstruir’ los hechos tal y como acontecieron. La labor del historiador, por el contrario, es una actividad de interpretación del pasado que tiene un consecuente efecto sobre el presente, es decir, es una actividad fundamentalmente política que pretende influir sobre los acontecimientos del presente puesto que, como señala Reyes Mate: “Lo histórico, el pasado, no interesa como reconstrucción (del pasado), sino como construcción (del presente). La atención al pasado no está dirigida por un interés arqueológico sino para incidir en el presente. Por eso es político”⁴⁶. Y por eso, el pasado, así como el presente y el futuro son dimensiones de lo político en estado puro. Bajo esta noción, lo expuesto acá nos lleva a meditar, no a otra cosa más que la necesidad del cómo incidir políticamente en el presente. Sobre estos márgenes materiales e ideológicos es que se despliegan los quehaceres tanto del historiador historicista y del historiador

43 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 42.

44 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 42.

45 B. BRECHT. “Preguntas de un hombre que lee” en *Historias de almanaque*. Alianza Editorial: Madrid, 2002, pp. 90-91.

46 M. REYES MATE. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Trotta: Madrid, 2009, p. 47.

materialista. A diferencia del historicismo que, como indica Benjamin, “[...] se contenta con reconocer un nexo causal entre los distintos momentos de la historia”⁴⁷. Momentos que, por lo demás, refieren a esas grandes epopeyas que ‘significaron’, a su vez, un hito ineludible que debe encontrarse en cualquier manual escolar de historia. El historiador materialista, en cambio, como sería el caso Benjamin, y a diferencia del historicismo aquel que “[...] intenta capturar sus cristalizaciones en sus formas menos evidentes [...]”⁴⁸. Esto es, prestar atención a sus silencios y nimiedades que se encuentran desatendidas en ese relato oficial. En la emisión radiofónica de la sesión correspondiente al 30 de enero de 1931, que fue emitida en el marco del programa ‘Hora de la juventud’ de Berlín, y que llevó por título ‘Doctor Fausto’, Benjamin abre la sesión evocando una anécdota infantil en torno a su experiencia con la enseñanza de la historia. Una experiencia que, para todo niño o niña de su edad y en condiciones de escolarización, se encontraba ligado con el *Manual de historia para cursos superiores (Lehrbuch der Geschichte für höhere Lehranstalten)* fue publicado alrededor de 1897 y cuya autoría pertenece a Friedrich Neubauer. Un texto, que deducimos a partir de lo relatado, era de uso corriente y obligatorio en el sistema educativo alemán. Ese manual, viene a ser la constatación palpable de la tendencia hegemónica en el modo de hacer la producción histórica y la consecuente consumación práctica que se liga a las metodologías y contenidos de la enseñanza aplicadas en las aulas, las que se encuentran perfectamente orientadas con sus propósitos específicos de interpretar la historia desde una tendencia determinada. En la apertura de esa sesión radiofónica dedicada al Fausto, Benjamin reflexiona sobre el asunto diciendo:

De chico aprendí historia con el Neubauer, que todavía se usa, creo, en muchos colegios, aunque puede que tenga otro aspecto. Lo más llamativo entonces era que la mayoría de las páginas aparecían impresas con caracteres grandes y pequeños. Los grandes estaban reservados a príncipes, guerras, tratados de paz, alianzas fechas, etc., que había que aprenderse, aunque eso no me entusiasmaba mucho. Y los pequeños a la llamada historia de la cultura, que trataba de los usos y costumbres, las creencias, el arte, la ciencia, los monumentos, etc., de las gentes de otros tiempos. Eso no hacía falta aprenderlo, sino solo leerlo, y esto sí me entusiasmaba. Por mí, podría haber muchas más páginas

47 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 108. [Ms-BA 442]

48 B. SARLO. *Siete ensayos sobre Benjamin*. FCE: Buenos Aires, 2006, p. 25.

como estas, por muy pequeña que fuera la letra⁴⁹.

Este relato que ofrece Benjamin, que en cierto sentido adquiere el tono de denuncia, intenta ni más ni menos que ilustrar el ímpetu que envuelve la manifestación de estas dos formas de hacer la historia. La canónica del historicismo, representada en los ojos del adulto, y, por otro, la del insipiente materialismo, que, a la reflexión de los ojos del niño, queda en cierta desatención. El tipo de historiador que se ve dispuesto a promover los grandes relatos de triunfos y de revestirlos de un hálito de audacia y misticismo, se encuentra de algún modo sirviendo a la tradición idealista, porque “En general los grandes relatos históricos dotan de sentido mediante la exposición de los logros como si los fracasos y las derrotas no hubieran existido, lo cual representa una de las estrategias del idealismo [...] definir a la sustancia del mundo sólo por sus lados buenos”⁵⁰. Y es justamente en la exaltación de las bondades que pudiese reportar el capitalismo a través de la ideología del progreso –y sólo a partir de las bondades–, que se pretende, no tan sólo afincar en el imaginario de un pueblo una convicción obsecuente de su necesidad, sino también, y, sobre todo, que es ella el único camino posible e inevitable que puede regir los destinos de la humanidad hacia lo mejor en tanto es una tarea infinita. No por nada, para Benjamin, “El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una ‘tarea infinita’”⁵¹. Por lo tanto, es en la promoción de la conciencia de un progreso hacia lo mejor, donde la labor del historicista cobra su valía. La eficacia de su elocuencia consistirá en la capacidad de urdir un discurso convincente donde “La noción de una historia universal está atada a la del progreso y a la de la cultura”⁵². El historicismo tiene la convicción ciega de que hay leyes naturales que garantizarían el avance continuo y sostenido hacia lo mejor. Las ciencias como la historia –y por lo tanto el historicismo–, se inspiraban en el modelo de las ciencias naturales como modelo más idóneo. El modelo newtoniano que era hasta ese entonces el modelo de las ciencias, se erguía como referente para la historia en su pretensión científicista, y a partir de ese modelo es que afirmaba que la historia poseería sus propias leyes que determinaban su movimiento. Leyes que garantizarían su avance de manera gradual y sostenida hacia lo mejor. Lo mejor siempre estaría por venir, y en ese porvenir siempre existiría como una promesa a cumplir. Pero ¿hasta qué punto y qué consecuencias se le pueden seguir dando

49 W. BENJAMIN. *Radio Benjamin*. Akal: Madrid: 2015, p. 145. [Nº18: Doctor Fausto]

50 J. REYES LÓPEZ. “Experiencia, tiempo e historia” en E. BOLÍVAR. *La mirada del ángel. En torno a las tesis de la historia de Walter Benjamin*. ERA y UNAM: México, 2005, p. 119.

51 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, pp. 68-69. [Ms-BA 1098 v]

52 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 74. [Ms-BA 491]

crédito a esta promesa? O, ¿en qué medida el historiador materialista puede afrontar esta promesa y sus consecuencias? Es muy posible que la crítica que perfila Benjamin a la modernidad, a partir del modo de organización y administración de la temporalidad, se pueda resumir como la necesidad de organizar el entusiasmo a partir de la conciencia de la derrota. Esto vendría a ser algo así como hacerse con la necesidad de despertar de la fantasía dogmática del capitalismo moderno, en tanto ocultación ideológica, de modo tal que pueda disolver esa realidad oculta. Actitud que en consecuencia permitiría la irrupción de “Una idea de la historia que liberara del esquema de la progresión dentro de un tiempo vacío y homogéneo volvería, por fin, a poner en campaña las energías destructivas del materialismo histórico, que han permanecido paralizadas tanto tiempo”⁵³. Es así que, la labor del materialista histórico se sintetiza en aquella voluntad manifiesta en la Tesis VI según la cual “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo «tal como verdaderamente fue». Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro”⁵⁴. La valoración de la temporalidad por parte del historiador materialista consiste en una oposición en la cual, como atisba adecuadamente Anita Schlesener⁵⁵, a ese tiempo lineal, continuo y progresivo, se le opone la concepción de un tiempo en el cual la historia se muestra de modo discontinuo, múltiple y saturado de tensiones. El pasado no es mero pasado, algo ya sido, caduco y periclitado, sino abierto e inconcluso como resultado del sin número de cuentas por saldar, en la cual los muertos claman por justicia. Por cada tensión latente es posible, en su actualización, poner el freno al tren de la historia, como un modo en que la salvación termine por convocarse, puesto que “En realidad no hay instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria”⁵⁶. La potencia del entramado de la temporalidad tejido por la modernidad consiste en un vaciamiento del presente, que vuelve homogéneo a todo instante porque éste carece de sentido en sí mismo y si tiene alguna valía lo es sólo en la medida que un escalón del ascenso continuo del progreso futuro. Al historiador materialista le toca “Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo de encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo si este enemigo vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”⁵⁷. ¿Por qué resulta tan importante tener al alcance de la vista esta idea? Fundamentalmente porque en ella

53 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 90 [Ms-BA 447-1094]

54 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 40.

55 A. H. SCHLESENER. *Os tempos da historia...*, p. 60.

56 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 69. [Ms-BA 1098 v]

57 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...* p. 40.

se encuentra la noción benjaminiana de *Jetztzeit*, un ‘tiempo del ahora’. Un tiempo que puede ser entendido también como ‘actualidad’. La importancia de ese ‘tiempo del ahora’, consiste en el hecho de que es un tiempo ‘anómalo’, en la medida que posee la capacidad de interponerse en el decurso normativo, lineal y vacío que ha significado la historia de los vencedores. Es un tiempo que, al estar saturado de tensiones, esto es, cargado de cuentas por saldar, termina siendo un tiempo con una alta inestabilidad que haría, cual carga explosiva, saltar todo por lo aires y de esa forma, interrumpiendo el continuo acostumbrado de esta historia. Esto significa, a decir de Reyes y Mayorga, que la necesidad de un historiador materialista viene dada por la necesidad de “Pensar el futuro no como proyección del presente sino como una actualización de las preguntas pendientes del pasado, era la manera de escapar del tiempo ‘homogéneo y vacío’ porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que se podía colar el Mesías”⁵⁸. En ese sentido no hay, cualitativamente hablando, un tiempo superior a otro. Para la irrupción del Mesías, en sintonía con la tradición metafísica judía, supone que cualquier momento es bueno, en tanto que es posible para su arribo, esto es, para la salvación⁵⁹. Una salvación que por cierto incumbe a los muertos, puesto que la historia se realiza sólo en tanto se concibe como la capacidad de un tiempo presente para redimir al tiempo pasado de una injusticia que aún pervive de modo latente en el presente.

“¿Pero quién es el historiador? ‘Los vivos de cada época se miran en el mediodía de la historia. Han sido retenidos para disponer de un banquete ofrecido al pasado. El historiador es el heraldo que invita a los difuntos a la mesa.’ El historiador es el mensajero, el ángel de la tradición bíblica que trae a la mesa a los *Abgeschiedene*, [Solitarios, aislados] que son al mismo tiempo los muertos y los apartados⁶⁰.”

El predicamento de Benjamin, entonces, se aferra justamente a esta idea de que “la salvación se atiene a la pequeña falla en la catástrofe continua”⁶¹. De modo tal que: “La sociedad sin clases no es la meta final

58 M. REYES MATE – J. MAYORGA. “Los avisadores de fuego...”, p. 55.

59 “En todas sus modalidades y formas el judaísmo siempre ha concebido y defendido la salvación como un proceso que tiene lugar públicamente ante los ojos de todos en el escenario de la historia y está mediado por la comunidad; un proceso, en resumen, que se decide en el mundo visible y que no puede pensarse sin esa proyección visible”. Cfr. G. SCHOLEM. *Conceptos básicos del judaísmo*. Trotta: Madrid, 2008, p. 99.

60 M. DIMÓPULOS. (2011). “Prólogo” en G. ADORNO – W. BENJAMIN. *Correspondencia 1930-1940*. Eterna Cadencia: Buenos Aires, 2011. p. 17.

61 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 35.

del progreso en la historia, sino su interrupción, tantas veces fallida y por fin llevada a efecto”⁶².



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

62 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 69-70. [Ms-BA 447-1098 v]

**BARRICADA, OLLA, URNA.
¿HACIA EL ASALTO POLÍTICO A LO INSTITUCIONAL?**

**BARRICADE, POT, BALLOT BOX:
TOWARDS A POLITICAL ASSAULT ON THE INSTITUTIONAL?**

LUCAS ANDRÉS RESTREPO-ORREGO*
Dr. en Filosofía Política
Université Paris Cité, Francia

Artículo recibido el 31 de mayo de 2022; aceptado el 15 de julio de 2022.

**lucas.restrepo@protonmail.com*

<https://orcid.org/0000-0001-7528-1212>

Cómo citar este artículo:

RESTREPO, L. "Barricada, olla, urna. ¿Hacia el asalto político a lo institucional?" en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 21 AGOSTO 2022, pp. 64-89 <https://doi.org/10.29035/pyr.21.64>

RESUMEN

En este trabajo pretendo recorrer, desde un enfoque crítico de la política, el desplazamiento epistemológico y tecno-político producido por el “gran paro nacional” de 2021 en Colombia y sus efectos sobre el ámbito electoral. Por medio de una descripción “sintomática” de las prácticas organizativas del paro, se intentará mostrar el carácter de “ruptura” del presente político colombiano, como proceso de formación de fuerzas de “desgubernamentalización” de la relación poder-resistencia desde la aparición de formas nuevas de subjetivación política.

Palabras claves: política / protesta / dispositivos / agenciamientos / represión / gubernamentalidad / neoliberalismo

ABSTRACT

In this paper I intend to examine, from a critical approach to politics, the epistemological and techno-political displacement produced by the “great national strike” of 2021 in Colombia and its effects on the electoral sphere. Through of a “symptomatic” description of the organizational practices of the strike, we will try to show the “rupture” character of the Colombian political present, as a process of formation of forces of “de-governmentalisation” of the power-resistance relation from the emergence of new forms of political subjectivation.

Keywords: politics / protest / dispositives / assemblages / repression / governmentality / neoliberalism

Introducción

La tierra se mueve y el pánico cunde en los centros de redacción de las máquinas intelectuales contemporáneas, o al menos, en aquellas mejor ubicadas hoy día respecto de los centros de poder internacional. Tomemos como ejemplo el caso del balance social y político de la década pasada que ofreció el *Center for Strategic & International Studies* (CSIS). Su informe de 2020 pone de presente no sólo una visión honesta del carácter político de las movilizaciones de masa que marcaron los últimos años sino una preocupación respecto de la respuesta gubernamental que deberá sobrepasar la simple respuesta represiva en beneficio de una reconfiguración de la gobernanza local y mundial. Pero lo que su inquietud sobrepasa es, de hecho, la exigencia de un reformismo de maquillaje pues considera que lo que está en juego es el *gobierno* mismo de las conductas individuales y colectivas. El informe aboga por una respuesta “gubernamental” en el sentido del establecimiento de una política de Estado democrática, no solamente local sino global, que logre dar respuesta a los factores determinantes de la así calificada “curva” ascendente de la rebeldía.

En efecto, el informe del CSIS, que califica la década pasada como “la edad de las protestas de masa”, tiene el mérito de haber abandonado el prejuicio securitario que invita a pensar la movilización social como amenaza, poniendo el dedo en la yaga de la gubernamentalidad global y local contemporánea. De lo que se trata es, nos dice el informe, de regubernamentalizar la relación entre la autoridad y los gobernados pero modificando los presupuestos y dando un rol más activo a las autoridades públicas. Esta sugerente idea de la “regubernamentalización” invita a repensar los destinos de las respuestas crecientemente represivas de los Estados, en especial de aquellos que se precian de ser democráticos. Ahora bien, el desplazamiento de las ideas de que acusa el informe de marras no es novedoso. Allende, posterior al gran periodo de luchas anticoloniales y de cuestionamiento de la autoridad que atravesó las décadas de 1960 y 1970, una reflexión sobre el ejercicio del poder venía haciéndose un espacio en los más altos niveles de la hegemonía mundial. La gran “contra-revolución” neoliberal de los años 1970 y 1980 fue también proyectada, en centros de pensamiento cercanos al Washington y Londres, como una respuesta re-gubernamentalizadora.

No deja de ser, pues, de una gran importancia la calificación que, de las protestas, hace el informe como “tendencia”. El número de participantes (su carácter masivo), la frecuencia de las manifestaciones,

su extensión sobre gran parte de la superficie global más densamente poblada, la ausencia de liderazgos marcados y la gran conectividad entre las redes de activistas, son factores que permiten dibujar una suerte de “curva ascendente” de la protesta que viene ligada, de manera determinante, a disfuncionamientos de carácter estructural de la gobernanza mundial. Lo interesante de la “tendencia” es justamente, a nuestro parecer, no tanto el hecho de que lo gobernable tienda a volverse ingobernable, sino las posibilidades que se generan con esta masificación de las miles de resistencias constitutivas de la protesta.

Hay un ejemplo que vale la pena aproximar, no solamente por su fuerza, sino también por sus efectos determinantes en el ámbito electoral. El llamado “paro nacional indefinido” de 2021 en Colombia fue una “rareza” en el sentido de que jamás una manifestación de tamaña amplitud e intensidad se había extendido por tanto tiempo en Colombia (más de un mes de protestas). Y si ya otros alzamientos populares habían desbordado sus liderazgos¹, el paro de 2021 estuvo definido por el carácter “molecular” de sus formas organizativas, ubicando así las estructuras tradicionales sindicales y de la izquierda en un rol secundario. Vale la pena entonces preguntarse sobre lo que aparece en este *acontecimiento*, más allá de la temporalidad gubernamental pero que, al tiempo, no se deja fijar por la relación poder-resistencia. De allí, valdría la pena fijar elementos importantes para la reflexión sobre el devenir de las instituciones de la política.

De la “edad de las protestas de masa”

El *Center for Strategic & International Studies*, califica el decenio que va de 2009 a 2019 como la “década de las protestas de masa”², tanto por la extensión de las manifestaciones de descontento (buena parte del globo) como por su tendencia al incremento numérico y a la regularidad de su ocurrencia. Las protestas masivas acusan una “curva” de incremento exponencial, indicando una media del 11,5% entre 2009 y 2019 marcando, así, una tendencia creciente al descontento y a la desobediencia frente a las autoridades vigentes. La persistencia de “los factores subyacentes de este crecimiento”, afirma el informe del CSIS, como “la ralentización del crecimiento económico mundial”, el “empeoramiento de los efectos del cambio climático” y, notablemente, “la intromisión extranjera en

¹ Piénsese en las jornadas del 9 de abril de 1948 o de las batallas callejeras del 15 de septiembre de 1977.

² S. BRANNEN et al. *The Age of Mass Protest. Understanding and Escalating Global Trend*. Center for Strategic & International Studies: Washington, 2020.

la política interna a través de la desinformación y otras tácticas”³, no parece ofrecer soluciones frente a la tendencia. Tres son los factores determinantes de la protesta: la crisis económica, centrada en una crisis del empleo⁴ y profundización de la desigualdad social y de la corrupción que contribuyen a generar una percepción de desigualdad potencialmente desestabilizadora⁵; el cambio climático, entendido como vector de agitación política por sus efectos directos sobre las poblaciones y las economías locales⁶; y, finalmente, el problema de la aceleración de la información, con el consecuente efecto de su difícil “regulación”, entendido ambiguamente como herramienta de luchas por la hegemonía global, pero también como nodos de proliferación de la agitación social y de puesta en relación de las redes movilizadas.

El informe del CSIS es explícito desde el principio: no se trata ya solamente de “protestas” o de manifestaciones de inconformidad, se trata de verdaderos “factores de desestabilización” del orden geopolítico global, incluso si sus resultados no conducen a cambios importantes. Lo que está en juego es, justamente, la relación que han sostenido hasta ahora gobernantes y gobernados en los ámbitos locales sobre los cuales debe apoyarse la globalización liberal. Siendo la ausencia de grandes conductores o de dirigentes sobresalientes, el común denominador de estas protestas es claro para el informe que “los ciudadanos están perdiendo la fe en los líderes, las élites y las instituciones actuales”⁷. Los dos años de políticas anti-pandémicas globales no parecen haber aplanado la tendencia, tal como lo presentía el CSIS apenas en abril de 2020⁸. La constatación se confirma hoy, en efecto, dos años después de la crisis político-sanitaria. La falta de oportunidades económicas, la percepción del aumento de la desigualdad y la corrupción de las élites no sólo se mantuvieron, sino que, además, se intensificaron sensiblemente.

Además, como lo pone de presente OXFAM en su informe más reciente, paralelamente a un aumento sin precedentes de la riqueza de los más ricos, 160 millones de personas fueron empujadas a la pobreza

3 S. BRANNEN et al. *The Age...*, p. 4.

4 Sobre el desempleo como factor de movilización de la juventud europea, ver el estudio de María Grasso: M. GRASSO – M. GIUGNI, “Protest participation and economic crisis: the conditioning role of political opportunities” en *European Journal of Political Research*. 55/4 (2016), pp. 663-680. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/1475-6765.12153>

5 S. BRANNEN et al. *The Age...*, p. 17.

6 S. BRANNEN et al. *The Age...*, p. 18.

7 S. BRANNEN et al. *The Age...*, p. 2.

8 S. BRANNEN, “Will Covid-19 End the Age of Mass Protests?”, 2020, Disponible en: <https://www.csis.org/analysis/will-covid-19-end-age-mass-protests>, [consulta: 2022-05-27]. Itálicas fuera de texto.

en estos dos últimos años⁹. Justo en el momento de menor productividad planetaria, en el que sólo los “trabajos esenciales” se mantuvieron regularmente (con una actividad sensiblemente redoblada) la riqueza de los más ricos se incrementó gracias a la intervención de los gobiernos¹⁰, permitiendo así, por la vía gubernamental, la canalización de los recursos captados por la recaudación fiscal a favor de los patrimonios de los más ricos mediante los juegos de acumulación a que tiende el sistema financiero internacional. Los gobiernos no sólo no ofrecieron soluciones frente a la crisis sanitaria, sino que, además, sus decisiones agravaron los factores que han alimentado la tendencia al alza de la protesta social. La pandemia no modificó en nada la orientación de esta gobernanza de tendencia favorable al Capital¹¹ y, además, poco favorable a dar soluciones eficaces frente a la crisis climática.

Tres son las recomendaciones en este sentido: 1) los gobiernos deben operar un acercamiento más profundo al saber especializado alrededor de las dinámicas de la protesta social; generando espacios de comunicación y de retroalimentación entre las instituciones, los expertos y los grupos movilizados; fortaleciendo los posicionamientos políticos de “los elementos pro-democráticos” y canalizando la energía de contestación por las vías institucionales, en colaboración con los elementos reformistas de los gobiernos y con los grupos movilizados. 2) La segunda recomendación es del orden geopolítico: insta al gobierno de los Estados Unidos a posicionarse a favor de las manifestaciones de tendencia democrática para contrarrestar el protagonismo ruso, iraní y chino en las “narrativas” de estas manifestaciones. 3) Finalmente, el informe clama por la fijación de normas y “estándares responsables” en el uso final de las tecnologías de la información, pero equilibrados con los “valores de la libertad de expresión y la disidencia política”, previniendo sobre el “aprovechamiento”, por parte de gobiernos autoritarios, de la “falta de coherencia europea y norteamericana” en este punto.

En suma, el informe invita a ampliar el diagnóstico crítico sobre la gobernanza contemporánea proponiendo reformas a gran escala dirigidas a incidir en la relación gobernantes-gobernados. Dos elementos destacan en esta proposición reformista: uno apunta a la manera de operar frente a los liderazgos, el otro frente a la información. En los dos

9 N. AHMED, *Inequality kills. Report*, OXFAM: Oxford, 2022.

10 N. AHMED, *Inequality kills...*, p. 18.

11 Para un análisis de la gobernanza mundial orientada en beneficio de la “patrimonialización” del capital, ver el trabajo de Thomas Piketty: T. PIKETTY, *Le capital au XXI^e siècle*. Seuil : Paris, 2013.

casos, de lo que se trata es de reconducir, canalizar, o someter dichos flujos, de información y de población, bajo marcos institucionales renovados. Al haberse ubicado en un contexto de disputa por la hegemonía política global, el informe propone desarrollar, digamos, un “estilo” gubernamental que se distinga del estilo autoritario (frente a la protesta y a la información) desplegados por China y Rusia. La nueva gobernanza deberá pues configurarse como un ejercicio de la autoridad que tome en cuenta los flujos mismos que componen el movimiento propio a las poblaciones. De lo que se trata es de regubernamentalizar, en el sentido de una conducción de flujos de la protesta, sin recaer en el paradigma represivo y totalitario. De aquí, vale la pena preguntarse: ¿es la interpelación a “re-gubernamentalizar” la relación entre la autoridad y sus gobernados la lección de estos últimos años de protestas? ¿Es el rol de la filosofía el de secundar la interpelación re-gubernamentalizadora? Pero antes, vale la pena explorar la idea de *gubernamentalidad* filtrada en la proposición reformista de las gobernanzas locales y globales.

De la gubernamentalización: aproximación desde Michel Foucault

Con la noción de *gubernamentalidad*, el filósofo francés Michel Foucault intentó comprender el despliegue de los ejercicios de poder propios de lo que llamó *razón política liberal*¹². Por gubernamentalidad entiende el ejercicio del poder sobre el cuerpo individual, en tanto que función cinética, como organización *microfísicas* de las conductas, y sobre los cuerpos colectivos en tanto que formaciones biológicas y esencialmente heterogéneas frente a los sujetos del soberano¹³. En este sentido, Foucault define la gubernamentalidad como el conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten el ejercicio de una forma específica del poder cuyo principal destinatario es un *sujeto político*, que es al mismo tiempo el “objeto” de esa política, y que es la *población*, y cuya principal forma de conocimiento es la economía política y que tiene, finalmente, en los *dispositivos de seguridad* su instrumento técnico esencial¹⁴. Por gubernamentalidad, también se entiende la “línea de fuerza” que conduce hacia la preeminencia de un tipo de ejercicio de poder, el “gobierno”, por sobre otros también

12 Sobre la gubernamentalidad liberal, ver: M. FOUCAULT, *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1979*. Gallimard/Seuil : Paris, 2004.

13 M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*. Gallimard/Seuil : Paris, 2004.

14 M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire...*, p. III ss.

descritos por Foucault, como por ejemplo la soberanía¹⁵ o la disciplina¹⁶. Y, finalmente, por gubernamentalidad Foucault entiende el proceso, no de “estatización” de la dirección política sino, al contrario, de “gubernamentalización” del Estado, es decir, la introducción de una serie de tácticas de “gubernamentalización” en lo que pasaría a definir lo “propio” del Estado moderno.

Lo “propio” del Estado moderno, dice Foucault, es justamente que su despliegue como ejercicio de poder se relaciona, no ya a un régimen de obediencia (feudal), o a un “territorio” estatal (administrativo), pues estos factores pasan uno de sus tantos elementos, sino a una “masa”, “la masa de la población, con su volumen, su densidad, con el territorio, por supuesto, sobre el que se extiende, pero que en cierto modo no es más que un componente”¹⁷. Gubernamentalización del Estado es, pues, la formación de un objeto de gobierno y de un sujeto de la política en la relación con el Estado que de allí deriva, la población. Gobierno *intensivo* sobre sus dinámicas vitales (nacimientos, muertes, trabajo, poblamiento, enfermedad, accidentes, etc.) y no ya exigencia *espiritual* de obediencia, o *extensiva* de gestión de un territorio receptor (sin que, por supuesto, estos dos elementos hayan desaparecido del ejercicio del poder). Al tiempo, la emergencia y la puesta en marcha de un saber específico sobre esa población, un saber cuya base esencial, la estadística, permite hacer visibles los fenómenos vitales de esa población. Ese saber es la economía política, cuyo análisis sobre las riquezas no se entiende si no se piensa como axiomatización de flujos de población. Y a lo cual se corresponde, como mecanismo de control de dichos fenómenos vitales, diversos dispositivos de “policía” que Foucault denomina “dispositivos de seguridad”¹⁸.

En suma, el tema del “arte de gobernar” se opone al tópico de la “soberanía” en el punto en que la problematización pasa, en primer lugar, no ya por la conducción hacia la salvación, ni por la reproducción del poder del soberano, sino por la puesta en marcha de una “economía” de flujos de población en su relación con las cosas que la acompañan. Y, en segundo lugar, respecto de los objetos, el arte de gobernar se piensa según su finalidad de “disponer las cosas” según un fin específico, donde

15 Ver: M. FOUCAULT, “Il faut défendre la société”. Cours au Collège de France 1976. Gallimard/Seuil : Paris, 1997.

16 Ver: M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, en, *Œuvres II*. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade : Paris, 2015.

17 M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population...*, pp. 111-115.

18 M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population...*, pp. 111-115.

las cosas son en realidad las relaciones que los hombres sostienen con las riquezas, las costumbres, la tierra, el clima y los accidentes o los desastres naturales¹⁹. Y donde, además, el “fin específico” se diferencia de la razón soberana en que la “finalidad” no es el “bien común” como obediencia a las leyes del soberano, sino el “fin conveniente” para los gobernados, lo que genera, en últimas, una proliferación de “fines” según la idea de “conveniencia” más adecuada desde el punto de vista de “los gobernados”. De allí que un elemento definitorio del arte de gobernar sea el “conocimiento de las cosas” que debe tener el gobernante; “saber” gubernamental que debe primar por sobre la imposición de la obediencia²⁰.

La “gubernamentalización” del ejercicio del poder es, para Foucault, la constitución de un *arte de gobernar* sobre la sociedad, entendida como “población”, desde el lenguaje de la economía política, y según dispositivos llamados, no a garantizar la obediencia en función de la voluntad del soberano, sino a garantizar la buena conducción de las conductas según un saber natural de las conductas humanas que, se supone de entrada, la economía política proporciona. Así, el sujeto de la política pasa a ser la “población” y no ya el “soberano”, y por eso toda la problematización contemporánea sobre el orden, la obediencia y la soberanía pasa por fenómenos de población y por la “mejor manera” de gobernarla según una racionalidad que se oponga a variables alejadas del saber natural. Si pensamos el “desacuerdo” rancieriano²¹ (mésentente) desde esta perspectiva, podemos ver cómo la “policía”, el orden temporal y estético de lo social, está orientado por la comprensión de las poblaciones en tanto que flujos canalizados por los conjuntos de conductas realizadas en los espacios de regulación estatal. La policía es del orden de la autoridad y de la imposición, pero también de la organización de flujos de población entendidos como conductas económicas. De allí que la última gran preocupación por la masividad de la protesta, alrededor de los años 1970, de corte más bien reaccionario, se haya organizado alrededor de la pregunta por los “excesos de la democracia”, de su supuesta potencialidad destructiva del sistema productivo. El camino trazado desde esta gran interpelación reaccionaria contra las luchas sociales, a la gran pregunta por la masividad de las protestas de la década 2010, es el mismo. La pregunta que emerge en este recorrido es: *¿cómo regubernamentalizar la tendencia al desequilibrio de los procesos generados por la desobediencia, la oposición o la protesta? ¿Es acaso*

19 M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population...*, p. 100.

20 M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population...*, p. 103.

21 J. RANCIÈRE, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée : Paris, 1995.

una vía adecuada la extensión del análisis económico hasta las profundidades más íntimas de la conducta humana?

De la regubernamentalización neoliberal

En efecto, no es la primera vez que la preocupación por la crisis social cae del lado de la gubernamentalización de la inconformidad. Fernando Escalante muestra cómo la reforma neoliberal del sistema estatal providencial²², operada desde 1990, viene acompañada de una profunda problematización sobre las formas de gobernar la disidencia. Así, por ejemplo, la genealogía del “liberalismo autoritario” que ofrece Gregoire Chamayou, muestra que el problema fundamental para el reformismo “reaccionario” fue planteado en términos de “educación moral” de las conductas de una población ya demasiado acostumbrada al “exceso de exigencias”. El diagnóstico reaccionario fue simple: la causa de estas conductas excesivas no es otra que la dinámica aparentemente “paternalista” del Estado del bienestar²³. Dicho de otra forma, el gran periodo de revueltas de las décadas anteriores a 1980 tienen como responsable, según esta visión reaccionaria, a la forma de relación entre el Estado y sus ciudadanos que constituyó el Estado de bienestar de post-guerra, la cual se instituye como relación de dependencia signada por la obligación de satisfacción de derechos irrealizables y, en consecuencia, por un parasitismo estatal sobre el sector productivo.

Existía una preocupación real sobre la gobernanza mundial en una parte del medio intelectual, ese sector abiertamente conservador y cercano del poder, tanto en los Estados Unidos como en el Reino Unido, y que estuvo muy activo y muy implicado en el debate a propósito de las grandes luchas de los años 60 y 70. Es, según esta intelectualidad, la “forma-demos” ligada al sistema providencial la que parece constituirse en la fuerza principal de la crisis de autoridad de que acusa el mundo occidental, pero que deriva sin duda de los excesos de una democracia providencial demasiado intervencionista sobre la economía. El reto consistía en reinstaurar un sistema que pudiera debilitar la capacidad de incidencia de la forma-demos sobre el gobierno, pero sin renunciar a la “forma-democrática” en ella misma. Dicho de otra forma, se trataba de resolver el “impase” del intervencionismo estatal sobre los mercados, pero sin exacerbar las manifestaciones de desobediencia y, sobre todo,

22 F. ESCALANTE, *Historia mínima del neoliberalismo*. Turner: México, 2016. Ver, en especial, la sección IV.

23 G. CHAMAYOU, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*. La Fabrique : Paris, 2018. Ver, en especial, las secciones V y VI.

sin sacrificar los mínimos de libertad negativa exigidos por los mercados, arriesgando la imposición de un Estado autoritario²⁴. Luego, se trataba de operar políticamente una transformación en los términos de “lo político” edificado hasta la época: mantener la continuidad del sistema electoral, pero sin afectar las orientaciones fundamentales de la nueva organización económica y política; crear una forma-electoral sin *demos* y una gobernanza independiente de la forma-electoral.

Desde los primeros momentos de la llamada “gran ofensiva neoliberal” de la que nos habla Escalante, la interpelación intelectual a favor del aumento de las tasas de ganancia estuvo siempre acompañada de una preocupación, de carácter más técnico que teórico, sobre el problema de la desobediencia social, revisitando la clásica relación autoridad-obediencia por medio de la analítica de desequilibrios micro y macro-económicos. Esto fue secundado por una preocupación típicamente poblacional, en los términos de la incidencia negativa de la acción política de grupos sociales, fuertemente organizados, sobre las decisiones económicas. Dos líneas de la problematización económico-política serán desarrolladas, teniendo en cuenta las escenas de la batalla por la estabilidad de los flujos de capital y de personas: teorías del “managment” para la escena de las unidades productivas²⁵; y teorías de la “gobernanza” general para la escala del Estado²⁶. Sobre esta última, el gran teórico fue Frederick Hayek, y el gran laboratorio, la dictadura de Augusto Pinochet en Chile.

En efecto, a través de la idea fundamental de la “catallarchy”, Hayek piensa que la diferencia entre la política y la economía es del orden de la distinción entre la relación amo-esclavo y la relación del libre intercambio entre iguales, que es, para los liberales, la diferencia básica entre la política y el mercado. Ahora bien, la primacía del libre mercado no excluye las intervenciones sobre los intercambios entre los agentes económicos. Sin embargo, el equilibrio deberá ser buscado subsumiendo la “*oikonomia*” a la “*catallaxia*”, es decir, no ya del lado del control político sobre lo económico (los amos sobre los esclavos) sino del control, desde la razón económica, sobre la política (los hombres libres sobre los amos). Hayek, teórico de la dictadura de Pinochet²⁷, no

24 De allí, por ejemplo, la idea de “proceso transicional” defendida por Hayek respecto de la dictadura de Augusto Pinochet.

25 G. CHAMAYOU, *La société ingouvernable...*, p. 64.

26 F. HAYEK, “The confusion of language in political thought” en *New Studies in Philosophie an Politics, Economics and the History of Ideas*. Routledge & Keagan Paul: Londres, 1978, p. 71-97.

27 Sobre la incidencia de las ideas de Hayek, ver: B. CALDWELL – L. MONTES, “Friedrich Hayek y sus dos visitas a Chile” en *Estudios Públicos*. 137 (2015), p. 87-132. La relación de la dictadura

ocultó nada en su planteamiento novedosamente autoritario: constituir un “metagobierno” sobre el gobierno, una gubernamentalización de los gobernantes como dirección “privada” sobre el orden cósmico de la concurrencia, en la que los nuevos gobernantes deben gobernar según las dinámicas privativas propias de los mercados²⁸.

Es en este sentido que se plantea el problema de la gubernamentalización de la relación entre gobernantes y gobernados: como un problema de crisis en la racionalidad gubernamental. Y concretamente, como gobierno la democracia en sí misma, es decir, de hacer gobernables los procesos a través de los cuales las fuerzas que intervienen en el campo democrático pueden afectar, de una u otra manera, el funcionamiento de las instituciones. El gran prejuicio neoliberal es justamente el de considerar que toda intervención democrática tiende a entrar en contradicción con el orden “cataláxico”, o, dicho de otra manera, mercado y democracia (entendida como juego de fuerzas democráticas) son difícilmente compatibles. Ejemplo de ello, el “informe sobre la gubernamentalidad de las democracias”, redactado por un tal Samuel Huntington para la “*Trilateral Comission*”, una organización privada fundada en 1973 a instancias de David Rockefeller, que reunía a personalidades de los países del norte de América, Europa y Japón con el objetivo de elaborar recomendaciones sobre el futuro de las instituciones públicas para los países ricos²⁹. El informe retoma un viejo tema, puesto en evidencia por Jacques Rancière en su libro *La haine de la démocratie*³⁰, denunciando el hecho de que “los grupos sociales marginales, antes pasivos y desorganizados, han empezado a creerse sujetos políticos por derecho propio”³¹.

Chamayou revela que lo que emerge en la época –a través de este tipo de intervenciones de un sector reaccionario de la intelectualidad librecambista, siendo el “informe trilateral” uno de tantos eventos– es pues toda una teoría de la crisis social en términos de una crisis suscitada por la estructura misma de la democracia contemporánea,

chilena con economistas enemigos del keynesianismos y abiertamente autoritarios, y en concreto la llamada “escuela de Chicago”, jamás fue un secreto. Ver a propósito: J.G. VALDÉS, *Los economistas de Pinochet: la escuela de Chicago en Chile*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2020.

28 H-G. MANNE, “Current views on the modern corporation” en *University of Detroit Law Journal*. 38 (1961), pp. 559-588.

29 Ver: M. CROZIER, S. HUNTINGTON, J. WATANUKI, *The crisis of democracy: rapport on the governability of democracies to the Trilateral Comission*. New York University Press: New York, 1975.

30 J. RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*. La Fabrique : Paris, 2007, p. 13.

31 G. CHAMAYOU, *La société ingouvernable...*, p. 205.

supuestamente demasiado inclinada a la satisfacción de reivindicaciones igualitaristas. Paralelamente, en el ámbito de la gestión de empresas, esto se expresa con el desarrollo de teorías del “management” dirigidas a la redisciplinización mediante la ampliación intensiva del principio de “libertad de obedecer”³².

En suma, el balance de una época de inestabilidad marcada por lo que fue leído como un “exceso de democracia”, llamaba urgentemente desde los escenarios del poder a una reforma orientada hacia la destrucción de la forma-*demos* al interior de la forma-Estado. Esta peligrosa fórmula, pensada para salvar la primacía del Capital y de su axiomática de mercado, buscaba simplemente disolver la capacidad de las luchas de incidir sobre las dinámicas gubernamentales pero sin arriesgarlo todo entregando el control de las instituciones públicas a las fuerzas armadas (la consigna de Hayek sobre Chile fue justamente la de garantizar, con Pinochet, la “transición” hacia un sistema democrático, aunque sujeto a la autoridad de los “mercados”).

No es, por supuesto, el balance del CSIS, heredero tal vez involuntario de este posicionamiento reaccionario frente a la forma-*demos*. De hecho, el balance identifica plenamente como uno de los problemas planteados por las protestas de masas la crisis de representatividad generada, justamente, por el modelo gerencial y des-democratizado defendido por los teóricos de la axiomatización gubernamental neoliberal. Sin embargo, los dos informes están conectados. En primer lugar, la preocupación por la capacidad de las protestas, no solamente de irrumpir en la escena gubernamental, sino de desestabilizar la red constituida por las diferentes formas de gubernamentalidad local en el concierto internacional. Se trata de una preocupación geopolítica que desdibuja la distinción entre lo local y lo global justamente desde el tema de la gubernamentalidad. Y, en segundo lugar, los dos informes piensan los fenómenos de protesta como “tendencias” de población, es decir, analizable según una axiomática de las necesidades y de los estímulos, luego, desprovista de toda analítica sobre lo que de “ruptura” puede contener cada uno de esos fenómenos.

32 Sobre la relación histórica entre management y autoritarismo, ver: J. CHAPOUTOT, *Libres d'obéir. Le management du nazisme à aujourd'hui*. Gallimard : Paris, 2020. Sobre las diferentes estrategias de management que fueron puestas en práctica paralelamente a la problematización de la “democracia permisiva”, ver G. CHAMAYOU, *La société ingouvernable...*, secciones III y IV. Sobre la relación entre flexibilización laboral y represión, ver: J. ROWE, “Corporate social responsibility as bussiness strategy” en *UC Santa Cruz: Center for Global, International and Regional Studies*, 2005, p. 36. Disponible en: <https://escholarship.org/uc/item/5dq43315>, [consulta: 2019-02-01].

En lugar de analizar la trayectoria irregular de singularidades, el informe del CSIS, como la mayoría de estudios sobre el tema, opta por la fijación de la experiencia política contemporánea según las coordenadas de la economía política y de las exigencias de seguridad. Ello hace incomprensible, por ejemplo, los procesos electorales en México, Chile y Colombia, que vienen precedidos justamente de fuertes movilizaciones anti-sistémicas y que no encuentran explicación ya en el argumento de la “amenaza populista”. En lo que sigue, y para apartándonos de la perspectiva re-gubernamentalizadora, trataremos de ofrecer una lectura de las líneas que van del paro nacional de 2021 al proceso electoral de 2022 en Colombia.

Protesta de masas y protesta de urnas: una trayectoria

Abril, mayo y junio de 2021 fueron meses de alzamiento en Colombia. El paro nacional³³ no solamente desbordó las expectativas de las organizaciones sociales y sindicales tradicionales, sino que, en estricto sentido, “se (le) salió de control” a todas esas instancias que suelen poblar la escena de la protesta social. Ni los militantes profesionales, ni el “comando nacional del paro”, ni mucho menos la policía, daban cuenta de lo que ocurría. Las marchas, multitudinarias, luego de las provocaciones policiales de rigor y la represión, se convirtieron rápidamente en enfrentamientos callejeros y al finalizar la jornada, en verdaderas luchas por el control de posiciones “estratégicas”, aún cuando desprovistas de toda estrategia. En efecto, la marcha y el mitin, como forma tradicional de ocupación (temporal) de las calles, fueron precedidos por la constitución de territorios de “corte” frente al control policial. Es significativo el hecho de que los lugares en los cuales se alzaron importantes barricadas hayan sido justamente esos lugares por donde las cosas “pasan”: verdaderas zonas de pasaje, pero también de comunicación, de separación y de constitución semiótica de las diferentes segmentaciones de lo social.

Si analizamos el caso de la ciudad de Cali, por ejemplo (que, creemos, aplica al caso de los “portales” en Bogotá) las barricadas se levantaron en lugares de conexión entre los principales circuitos de circulación y los distritos populares. Esta geografía del paro no debe dejar indiferente al lector: si hablamos de “puntos de conexión” es porque, en efecto, la forma de circulación que el capital impone con el agenciamiento “automóvil/ruta/chofer/pasajero/código” no sólo conecta de un punto a otro, no solo enlaza puntos de relevo de los procesos

³³ Para el lector poco naturalizado con el lenguaje político colombiano, “paro” no remite al término “desempleo” sino al término “huelga”.

de axiomatización capitalista (condominio→escuela→oficina→centro comercial→gimnasio→bar→condominio) sino que, además, corta, separa, limita, luego, refuerza la constitución de esos segmentos de composición y de distribución de partes en lo social. De hecho, es más fácil determinar la existencia de sub-grupos sociales *minoritarios* o *subalternos* cuando dicha minoría es físicamente situable (el valle/la montaña, la finca/el resguardo, el campo/la ciudad, el condominio/el barrio, el vecindario/la calle). Así, lenguaje y geografía se conjugan en ese agenciamiento semiótico de producción de grupos minoritarios por parte de los discursos dominantes para crear, a propósito de las “zonas”, verdaderos regímenes de enunciación y de sentido. La “Zona”, constituida por la frontera entre los canales de flujos automovilísticos y los suburbios de “especial atención”, es la geografía específica de este agenciamiento por medio del cual se producen significados en concordancia con los segmentos de lo social. De allí que las “zonas” sean también lugares de pasaje, por supuesto, pero también de separación y de filtro. Verdaderos “territorios” profusamente poblados de imaginarios y sujetos a intervenciones institucionales ambiguas pero determinables según dos procedimientos gubernamentales ya estabilizados por el orden neoliberal: zonas de intervención regularizada según los modos de lo humanitario; zonas de operación directa de la violencia estatal. De allí que se trate de lugares de producción de figuras de lo anormal, pero también de intervención politiquera en tiempos electorales; zonas de control policial estricto (institucional o para-policial y mafiosa) pero también de pasaje de bienes y de fuerzas productivas. Zonas de exclusión, de filtro, pero también de inclusión; en suma, lugares de operación geo-política de una *integración por exclusión*, de una normalización³⁴ esencial para el control de los flujos constitutivo de la ciudad capitalista.

La participación de los jóvenes de los barrios populares en la revuelta fue determinante. No sólo porque fueron ellos la fuerza de varias de las “líneas” constituidas luego de las primeras batallas callejeras. También porque, en pocos días el estatus de “población” de zona y sus sub-grupos específicos fue desmontado por el proceso al cual la construcción de las barricadas dio lugar. Lo saben el Fiscal general, especialmente presto ante los expedientes de varios de estos jóvenes, hoy imputados y privados de la libertad³⁵. Observemos, para identificar este desmonte rebelde del estatus de sub-grupo operado por el paro, la

34 M. FOUCAULT, *Surveiller et punir...*, pp. 456 ss.

35 AUTOR, 2021. Qué tan seria es la embestida judicial contra los jóvenes de la Primera Línea. En: *Diario Criterio*. 21 de noviembre. Disponible en: <https://diariocriterio.com/fiscalia-arremete-contra-primera-linea/>, [consulta: 2022-05-26].

ambigüedad en el tratamiento dado a esta “población” joven de zona. La respuesta represiva es una realidad: varios activistas han sido asesinados o desaparecidos, o judicializados, los más afortunados. Pero, de otra parte, el tratamiento condescendiente y victimizante también juega sus cartas. Y es verdad que, especialmente afectados por las medidas anti-pandémicas, e históricamente sometidos a un tratamiento fuertemente represivo, sólo el paternalismo condescendiente aparece, eventualmente, para dar realidad e imagen a lo que en la “zona” se cuece.

La consigna, al final, siempre es la misma: hay que enfriar la caldera, sea por medio de la intervención humanitaria regularizada, sea por medio de la represión. De allí que la primacía de los agenciamientos semióticos, en cuanto a las poblaciones de zona se trata, den primacía al punto de vista economicista (prevenir el hambre, prevenir la miseria, dar empleo) o a la opinión vulgarmente erotizante (amansar las violencias de calle, conjurar el crimen). Tratados con desdén complaciente como “fuerza de trabajo/estudiante/consumidor”, o bien como egoístas agitados, desordenados, distraídos, ignorantes e irracionales, o en una palabra, “delincuentes”, la forma de gubernamentalización de la “zona” se juega pues en esta ambigüedad entre condescendencia y violencia. Y por supuesto, durante el paro, tanto las instituciones de la represión como las máquinas mediáticas no pudieron más que afirmarse en esta ambigüedad inestable entre humanitarismo y represión, entre el reconocimiento de la necesidad y el reproche al desborde del deseo, entre el llamado patetizante a la moderación y la denuncia contra la avaricia reivindicatoria, en fin, entre la súplica por una humildad austera y la condena del igualitarismo salvaje³⁶ (el nombre que adquirió esta vez este “igualitarismo” es el de “vándalo³⁷”, en oposición al de “gente de bien”).

Afirmados en estos dispositivos de gestión o de conjuración de la inconformidad social, se dijo que esta anomalía “molecular” del paro era comprensible sólo en tanto que resultado del hambre y de la ira. Esto es, que la protesta, si no es vandalismo, es el resultado casi espasmódico de la necesidad; y, por supuesto, estimulada de mala fe por el oportunismo

³⁶ Sobre esta ambigüedad, ver la declaración de la “consejera presidencial de derechos humanos” Nancy Gutiérrez en GUTIÉRREZ, Nancy, 2021, Gobierno reclama respeto a los derechos humanos en medio de protestas. En: *Semana*. Disponible en: https://www.semana.com/nacion/articulo/derechos-humanos-solo-existen-si-ciudadanos-observan-deberes-para-ser-parte-de-la-sociedad-gobierno/202133/?utm_medium=Social&utm_campaign=Echobox&utm_source=Twitter#Echobox=1620157518, [consulta: 2021-07-05].

³⁷ U. BLANCO, 2021, ‘Revolución molecular disipada’: el término que usó Álvaro Uribe para las protestas en Colombia (y por qué esto podría ser peligroso para el país). En: *CNN en Español* [en línea]. Disponible en: <https://cnnespanol.cnn.com/2021/05/06/revolucion-molecular-disipada-alvaro-uribe-protestas-colombia-orix/>, [consulta: 2021-05-08].

relativista (de allí el sorprendente protagonismo que adquirió Felix Guattari durante las protestas, luego de un célebre “tweet”³⁸ del expresidente Uribe). Lo interesante de que la gente proteste con hambre o con rabia, dice el historiador Edward Thompson, no es el vínculo especulativo materialista rabia-protesta, sino los elementos de subjetivación (que Thompson llama “economías morales”) que se ponen en marcha³⁹, como la iniciativa, la imaginación, los discursos de construcción de una “identidad” o de diversas formas de des-identificación y re-identificación a lo social, etc. Lo que importa de la “ira” en la emergencia de estas rupturas de lo cotidiano es justamente lo que se desdobra respecto del orden de la necesidad, esto es, los gestos políticamente significativos que se producen, o más radicalmente, las modificaciones instantáneas que la revuelta genera en el ámbito de lo significativo. Lo que no se vio, lo que no podía verse, lo que no era ya situable según los agenciamientos discursivos sobre las zonas y sus problemas, era justamente esta ruptura frente al principio de necesidad.

Las protestas de 2021 dieron lugar principalmente a la proliferación de formas diversas de ruptura frente a las máquinas significantes organizadas por la organización neoliberal del poder, y en especial la primacía de los activismos horizontales como esfuerzos por una práctica política en la que las estructuras tradicionales de “lo político”⁴⁰ quedaron subordinadas al proceso creativo. En otras palabras, más que el hambre, el paro desplegó sobre las calles y las barricadas, procesos de subjetivación que no podían ser ya situados desde los agenciamientos semióticos⁴¹ de distribución social y de identificación poblacional. Además, las protestas introdujeron un elemento adicional: con la formación de las barricadas y de las “n” líneas, lo que se puso en cuestión no fue ya la ausencia del gobierno, el abandono o la represión, sino el lugar y el rol de la autoridad política misma. Ya no se trató de la tradicional petición por el respeto de los derechos, sino la exigencia de formas nuevas de lo colectivo.

38 El trino dice lo así: “1. Fortalecer FFAA, debilitadas al igualarlas con terroristas, La Habana y JEP. Y con narrativa para anular su accionar legítimo; 2. Reconocer: Terrorismo más grande de lo imaginado; 4. Acelerar lo social; 5. Resistir Revolución Molecular Disipada: impide normalidad, escala y copa”. A. URIBE, 2021. Disponible en: <https://twitter.com/AlvaroUribeVel/status/1389249899632500736?s=20&t=7MgkuBL9vShVeebGLnKlJw>, [consulta: 2022-05-26].

39 E. THOMPSON, “The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, en *Past & Present*. 50 (1971), pp. 76-136.

40 La distinción que en este sentido hace Rancière entre “policía” y “política” es esclarecedora frente a esta “dislocación” operada por el paro. Ver: J. RANCIÈRE, *La mésentente. Politique et philosophie?*

41 Sobre las máquinas de enunciación, ver: G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Minuit: París, 1980, pp. 95 ss.

La pesadilla del político conservador Álvaro Gómez⁴² haciéndose realidad de una manera que ni podía siquiera imaginar: el bloqueo de los circuitos normales del capital generando múltiples formas de circulación, de encuentro y de producción de saberes nuevos sobre lo político y lo social; el redescubrimiento de la solidaridad; la conquista de la pedagogía; el desplazamiento del securitarismo y el miedo por el cuidado y la confianza como principios de protección, etc. En todo caso, sólo ello podría explicar la durabilidad de las barricadas, si pensamos por ejemplo en el caso de la ciudad de Cali, a pesar de la dura represión de los primeros días⁴³.

No haremos aquí la descripción de las barricadas, sólo mencionaremos dos puntos que, a nuestro parecer, fueron de gran importancia para un ejercicio filosófico sobre de la protesta social en Colombia. Recordemos que los “bloqueos” callejeros se dieron en puntos de conexión entre los distritos populares y las vías de mayor circulación. Es indudable que las barricadas surgieron como métodos de auto-defensa para bloquear el paso de una fuerza de destrucción. Sin embargo, pasados los días, el tapón no bloqueaba, en realidad, más que la circulación automotriz y el paso de la policía; en la “retaguardia” de la barricada, nada bloqueaba.

De repente, varias cosas comenzaron a ocurrir. Lo primero, por ejemplo, la noción de “seguridad” se transformó en “cuidado”: la mirada no estaba centrada ya en el cuerpo en función de su normalización, o en el conjunto en función de la estabilización de sus circuitos vitales como “población”, sino más bien en el cuidado de lo nuevo que emergía detrás de la barricada. El “encapuchado” debía “cuidar”, al tiempo, su barricada y la necesidad de que las asambleas, las ollas comunitarias, los talleres artísticos, las reuniones de grupos, los torneos deportivos, siguieran sucediendo con la participación del mayor número posible. Igual para los vecinos y las madres de los encapuchados, que se hicieron presentes para “cuidar” a sus hijos y terminaron constituyendo las célebres “comisiones de cuidado”, encargadas de la enfermería, primeros auxilios, limpieza y cocina⁴⁴.

42 Álvaro Gómez Hurtado fue el político colombiano que describió a los grupúsculos de autodefensa campesina como “repúblicas independientes que no reconocen la soberanía del Estado colombiano”. Ver: MORENO, Nancy, 2017, Operación Marquetalia, 53 años de un mito fundacional, En: *El Espectador* [en línea]. Disponible en: <https://www.elespectador.com/el-magazin-cultural/operacion-marquetalia-53-anos-de-un-mito-fundacional-article-695965/>, [consulta: 2022-05-26].

43 COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS., 2021. Observaciones y recomendaciones. Visita de trabajo a Colombia. En: *CIDH* [en línea]. Disponible en: <http://www.oas.org/es/CIDH/jsForm/?File=/es/cidh/prensa/comunicados/2021/167.asp>, [consulta: 2022-05-26].

44 Sobre el “cuidado” como elemento transgresor durante el paro, ver: L. CASTAÑEDA, 2021.

Vale la pena, no obstante, insistir en que, pese a la seductora intuición de que el paro habría reproducido roles sobredeterminados por el patriarcado⁴⁵ (lo que no deja de ser verdad en varios aspectos) no debe ignorarse que, en el hecho masivo de la preponderancia de ciertos conjuntos semióticos de distribución social patriarcal, la “distinción” a la que remite esta distribución, detrás de las líneas, tendía a disolverse. El ejemplo de la *olla comunitaria*, como figura central de la política de las barricadas, es una muestra. Las cocinas en la calle fueron ocupadas por las madres, sin duda, para “cuidar” a los hijos⁴⁶, sin duda; pero sin olla, y sin el “corrinche” con que viene ésta tradicionalmente acompañada, los puntos de resistencia no se habrían dotado jamás de un lugar de toma de decisiones des-jerarquizado o in-gobernado incluso.

Transformación también de los flujos: la autopista, lugar de circulación tradicional a gran velocidad, con el bloqueo, en su superficie, otras “velocidades” otras “intensidades” tuvieron lugar. El agenciamiento automóvil/ruta/chofer/pasajero/código, conecta, es cierto, pero también corta, separa, aplasta, borra, o simplemente no permite *ver* ni *oír* más que el estruendo homogéneo e indiferenciado. Este bramar constante de los motores, a penas si interrumpido por los claxon desesperados de algunos impacientes, fue, por un momento, suspendido en favor de otros “pasajes” o, mejor, de otras “ocurrencias”. La construcción de un “monumento a la resistencia”⁴⁷, de una “universidad barrial”⁴⁸ en las calles, de escuelas de danza, de foros, de charlas, de discusiones, de bibliotecas comunitarias allí donde antes existían estaciones de policía.

Con el bloqueo, paradójicamente, todo empezó a circular, hasta la comida que, supuestamente, faltaba antes de la manifestación. Incluso, el virus de la Covid-19 pareció dar un respiro a la humanidad de estos

Paro Nacional en Colombia: cuerpos en resistencia, ética del cuidado y cuestionamientos a la democracia. En: *Demo Amlat*. Disponible en: <https://demoamlat.com/paro-nacional-en-colombia-cuerpos-en-resistencia-etica-del-cuidado-y-cuestionamientos-a-la-democracia/>, [consulta: 2022-05-26].

45 Para una crítica situada del paro y en perspectiva feminista, ver: ESCAMILA, Laura – SOSA, Emily, 2021. Enfoque de género y movilización del paro nacional. En: *OBSERVATORIO PARA LA EQUIDAD DE LAS MUJERES* [en línea]. Disponible en: <https://oemcolombia.com/enfoque-de-genero-y-movilizacion-en-el-paro-nacional/>, [consulta: 2022-05-26].

46 Esta información la recibimos directamente de testimonios de participantes en los puntos de “Siloé” y “Puerto Resistencia” en Cali.

47 Redacción Colombia, 14 de junio de 2021. “Así es el Monumento a la Resistencia”, inaugurado en Cali. En: *El Espectador* [en línea]. Disponible en: <https://www.elespectador.com/colombia/cali/asi-es-el-monumento-a-la-resistencia-inaugurado-en-cali/>, [consulta: 2021-06-14].

48 Sobre la experiencia de la “universidad barrial” ver: Unicatólica (2021), Entrevista a Carlos Andrés Duque Acosta: “Universidad pal Barrio.”, Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=deD6-GiRrA>, [consulta: 2021-05-28].

rincones. El nombre “*primera línea*” (que en realidad eran n líneas) debería en ese sentido ser entendido, no en su acepción militar, sino como movimiento, como trayectorias que pasaban, se plegaban, circulaban y *fugaban* frente al sistema de circulación por puntos de relevo, típico de las ciudades contemporáneas: condominio-escuela-oficina-centro comercial-gimnasio-bar-condominio. Sistema por el que todos pasan, pero nada pasa.

Así, con el “bloqueo”, dos elementos profundamente políticos desgubernamentalizados (o en proceso de desgubernamentalización⁴⁹) pudieron ser observados. De una parte, la “subversión” los sistemas securitarios de vigilancia. La mirada del policía, del vigilante de cuadra, del informante, del vecino, es reductora: está diseñada para identificar, registrar y actuar frente al comportamiento anormal, pero sobre todo para constituir el comportamiento anormal en tanto que anormal. Es, además, una mirada anónima, pues quien observa no tiene identidad (cualquier ojo vigila) y objetiva bajo el principio de “normalización” (su función es contribuir, más que al encuadramiento de la conducta, a la designación de la conducta anormal). Detrás de las barricadas, la mirada, en lugar de resistir al policía, al vigilante o al informante, tendía a transformarse en composición: mirar para cuidar (las madres de las ollas comunitarias), mirar para integrar (hacer posibles que el mayor número circule a pie, detrás de las primeras líneas), mirar para inventar (construir, sin autor, un monumento a la resistencia). En todo caso, por un instante, la mirada ya no estuvo más sometida al imperativo de seguridad individual, puesto que la “seguridad” no era ya un problema, la mirada fue cuidado del otro y composición.

El segundo elemento es la circulación: no ya prisión del pasajero, sino como *ocurrencia*. El pasaje no era ya más flujo indiferenciado sino experimentación, en primer lugar, del encuentro con lo “minorizado”. Por ello es necesario hablar de una pluralidad de líneas sobrepuestas y en constante intercambio: comisiones de primeros auxilios, puestos de salud, quirófanos en medio de la calle; cursos universitarios organizados en plena autopista; clases de baile y canto, conciertos; comisiones para la retirada de los monumentos evocando la conquista y la colonia española o la esclavitud⁵⁰, construcción colaborativa de nuevos monumentos;

49 Para una conceptualización de la “desgubernamentalización” como lo “propio” de la política, ver: C. MALABOU, *Au voleur! Anarchisme et philosophie*. Presses Universitaire de France : Paris, 2022. Este concepto valdría la pena que se desarrolle en el texto mismo para entender el fondo de la argumentación del o de la autora de este artículo.

50 Dos estatuas fueron retiradas por las autoridades, luego de que fueran seriamente averiadas durante las jornadas del paro por parte de grupos pertenecientes al pueblo nativo Misak, con

multitudes de curiosos yendo y viniendo para vivir las interrupciones creativas como una “fiesta”, etc.

Vale la pena recordar que uno de los nudos de las barricadas fueron las llamadas “ollas comunitarias”. Esta funciona, tradicionalmente, por donación de alimentos o de tiempo. La cocina se organiza normalmente al exterior, y no rara vez en medio de la vía y la participación en la organización o el consumo, es voluntaria. La cocinera (puesto que la mayor parte de las veces es una mujer) por lo general, una mamá o una abuela conocida y respetada en el barrio, reúne en torno a su rito culinario a curiosos y conversadores. Su dominio es el “fondo”, la gran olla en la que se prepara el plato a servir. Ahora bien, el proceso de cocción jamás es un asunto individual, es esencialmente colectivo, ya que alrededor de la olla se forma un “corrinche”, una verdadera reunión de vecinos, en forma de fiesta, donde todos acuden para charlar, discutir, negociar, componer. Es en las fiestas en donde ocurren cosas: acuerdos, resoluciones de conflictos, pactos, encuentros amorosos e incluso el germen de nuevos conflictos. En las barricadas, la olla comunitaria no tardó en convertirse el lugar donde experiencias desgubernamentalizadas de toma de decisión fueron llevadas a cabo.

Del “asalto institucional” a la invención de una escena de luchas

El título de este artículo renvía, de manera un poco humorística, a la consigna de la llamada “democracia radical” entendida como “asalto a las instituciones” desde las luchas caracterizadas hoy como luchas contra la precarización, el autoritarismo más burdo y la hegemonía oligárquica sobre las instituciones en su planteamiento de una “democracia radical” determinada por la vía de la representación electoral. Humorística, en el sentido de que esta trayectoria que acabamos de describir, por su multiplicidad, parece develar al menos nuevas relaciones de “desconfianza” entre las fuerzas nuevas producidas por las manifestaciones y la escena de la representación. Veamos: madres haciendo posible las asambleas detrás de las barricadas, con sus comisiones de alimentación, su atento

acompañamiento de muchos jóvenes activistas del paro. Sobre el derribo de la estatua del conquistador Sebastián de Belalcázar, ver: TORRADO, Santiago, 2021. Indígenas colombianos derriban por segunda ocasión una estatua de Sebastián de Belalcázar. En: *El País* [en línea]. Disponible en:

<https://elpais.com/internacional/2021-04-28/indigenas-colombianos-derriban-por-segunda-ocasion-una-estatua-de-sebastian-de-belalcazar.html>, [consulta: 2022-05-26]. Sobre el derribo de la estatua de Cristóbal Colón e Isabel la Católica en Bogotá, ver: REDACCIÓN EL TIEMPO, 2021. Retiran monumento de Cristóbal Colón en la calle 26. En: *El Tiempo* [en línea]. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/bogota/retiran-monumento-de-cristobal-colon-en-la-calle-26-595206>, [consulta: 2022-05-26].

cuidado y su solícita mirada. Jóvenes de los barrios, pasando del sopor y la angustia de la vida de los suburbios a la vitalidad de la dinámica colectiva de la batalla frente a la policía y de un espacio sin autoridades. Jóvenes universitarios que “abandonaron” sus estudios para convertirse en “profesores populares” a dos pasos de los enfrentamientos, etc.; y, sobre todo, la gente pasando, conversando, reencontrando lugares frente a los cuales no existía más que un vínculo visual, como trasfondo misterioso y de una vida individual que se basta a sí misma. Todo ello indica, no solamente un deseo de generación de una nueva relación a la institucionalidad, o de apertura hacia la construcción de nuevos liderazgos populares. Nada de eso parece derivar del decidido anonimato al que estas manifestaciones quisieron ser relacionados. De otra parte, la gran dificultad de acontecimientos como estos, su carácter fugitivo, se reafirma con la decisión de anonimato. En efecto, en el 2021, el acontecimiento rehúye la norma, la estabilización, la unificación del momento complejo, la jerarquización de sus partes, la resaca después de la fiesta. La pregunta de la política aparece allí, insistente: ¿cómo estabilizar la emancipación, cómo darle piso, territorio, topología, a una forma de vida emancipada luego de que la polvareda del alzamiento se disipa? Frente a esa pregunta, la respuesta permanece esquiva.

Sin embargo, de mayo de 2021 a Junio de 2022, un desplazamiento interesante se ha producido: por primera vez en la historia republicana, lo electoral, antecedido por la protesta social, ha terminado expresando, de alguna manera, sus contenidos. La elección del candidato de izquierda Gustavo Petro es sin duda un efecto directo de las manifestaciones. Además, varias fuerzas del paro de 2021, así como varias personalidades que lo apoyaron decididamente, terminaron siendo elegidos como parte de la bancada parlamentaria más numerosa del Congreso⁵¹. Ello invita a aventurar una hipótesis: la pasión des-gubernamentalizadora de las barricadas tal vez se esté expresando estos días a través de la exigencia de una especie de *conquista des-gubernamentalizadora a lo institucional*, por cuanto se piensa, no ya como forma de axiomatización de la sociedad, no ya como espacio de jerarquización por la vía de la formación de castas politiqueras⁵², sino como el lugar de una *posibilidad*. Y esa posibilidad es la *formación de escenas*⁵³ de la *lucha* al interior de las instituciones

51 Se trata de la bancada del llamado “Pacto Histórico”: una coalición de agrupaciones políticas de centro y de izquierda que apoyaron decididamente el paro y que son hoy, con la elección de Petro, la principal fuerza de gobierno.

52 Que es el efecto más notable de la teoría del “gobierno tecnocrático” derivada de la reforma neoliberal reaccionaria.

53 Sobre una visión no histórica sino topológica de la política, ver: J. RANCIERE, *La méthode de l'égalité*. Bayard : Paris, 2012.

mismas. O dicho en términos ya clásicos, una *des-neoliberalización*⁵⁴ de lo institucional como una forma de reorganización de la institución política en función de la recreación de las luchas en su interior. Sin embargo, que el problema se plantee en las ideas no significa necesariamente que él sea traducido en prácticas políticas.

Este punto de “inmanencia de lo micropolítico” en los espacios segmentarizados de lo institucional⁵⁵, como posibilidad de “fuga” en lo institucional mismo, luego, como desgubernamentalización netamente política, difiere *sensiblemente* de la estrategia global populista de izquierda. En primer lugar, porque el elemento de politización no llega por el contacto con lo institucional, sino por la naturaleza misma de las formas de desobjetivación generadas durante el levantamiento. Más que de una “re-politización” de las luchas por la vía de su institucionalización (que es el modelo del populismo de izquierda⁵⁶) estaríamos ante una voluntad de penetración emancipatoria sobre lo institucional. En segundo lugar, lo emancipatorio no se distingue netamente de la dominación, como si fueran puntos binarios que se dialectizan al interior mismo de las instituciones. Tendríamos que hablar, no de una dialectización contra-hegemónica “desde abajo” (como si el abajo fuera un término global) sino de una voluntad de *asalto a lo institucional*, por parte de las fuerzas no gubernamentalizadas que se vienen formando en diferentes prácticas emancipatorias, y que adquirieron un tinte des-gubernamentalizador durante el paro, siguiendo, claro, las líneas de resistencia impuestas por la dinámica misma de las luchas callejeras.

Conclusión

La tendencia que prima hoy en las ciencias del poder contemporáneas es la de pensar las crisis en las relaciones entre el gobierno y sus gobernados en términos de “regubernamentalización”, dando como solución al problema *el problema mismo*. En este artículo intentamos mostrar cómo este tema de la re-gubernamentalización de la protesta está sobre-determinada por una lógica circular en la que la política no encuentra fundamento más que en la autoridad, y la autoridad no puede más que justificarse en ella misma. En este sentido, los sujetos de la política serán siempre concebidos como funciones

54 Para una perspectiva del neoliberalismo como gobierno gerencial y despolitizador de las poblaciones, ver: G. CHAMAYOU, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*. La Fabrique : Paris, 2018. Ver también: J. RANCIERE, *La haine de la démocratie*. La Fabrique : Paris, 2007.

55 G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Mille plateaux...*, p. 199.

56 Ver: E. LACLAU, *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica: México, 2010.

espasmódicas que requieren de una intervención de tipo poblacional, en el sentido biopolítico del término, como respuesta a una necesidad. Erotización, en últimas, de la emergencia de la política, en función de su regubernamentalización.

Una lectura de las trayectorias singulares de estas manifestaciones mostraría justamente un cuestionamiento, por supuesto múltiple y complejo, a la gubernamentalización misma. ¿Se trata acaso del anuncio de una “era anarquista”, de un proceso de generalización de la “reflexión” anarquista de la política? Es muy temprano para decirlo y, si seguimos el argumento de Foucault, tal vez los elementos para sobrepasar la racionalidad biopolítica liberal desde un punto de vista anarquista, como lo quiere por ejemplo Catherine Malabou⁵⁷, aún no están dados. En todo caso, siguiendo la trayectoria colombiana, no se trataría de una re-politización populista sino de una des-segmetarización de lo institucional a través de la voluntad de recrear una escena de luchas en la institución misma. Y no se trataría de la constitución de una contra-hegemonía global “desde abajo” sino de la proliferación de líneas de desgubernamentalización transversales a las luchas y a las instituciones. Esta sería pues, una forma novedosa de pensar la relación entre las luchas reivindicativas, como procesos de politización desubjetivante y desgubernamentalizante, frente a instituciones de gubernamentalización específicamente neoliberal.

Las campanas han doblado para el neoliberalismo, en tanto que doctrina de organización de la economía, pero también en tanto que forma de racionalidad gubernamental. El estancamiento de las tasas de ganancia a nivel mundial, acompañado de una creciente patrimonialización del Capital, tal como lo evidencia el trabajo de Piketty, han dado al traste con la promesa de riqueza que el sistema de libre mercado parecía ofrecer. La concentración de la riqueza no alimenta ni la inversión ni el crecimiento de la producción, sólo su tendencia a la concentración. La pobreza creciente y el aumento de las brechas de desigualdad revelan el carácter meramente ideológico, casi teológico, de la tesis del “goteo hacia abajo” o del llamado “efecto derrame” de la riqueza concentrada en pocas manos. El único efecto masivo de la reorganización del Estado a favor de la acumulación fue el incremento exponencial de la corrupción, luego, de la cada vez más creciente “percepción” de desigualdad. De otra parte, si el informe del CSIS se muestra tímido respecto a este problema de la desigualdad, es justamente porque se trata, por sus efectos, del

57 C. MALABOU, *Au voleur ! Anarchisme et philosophie...*

factor que pone en evidencia la insostenibilidad del modelo de mercado libre, tal como fue pensado por el neoliberalismo y de la organización del poder bajo los presupuestos de la concurrencia.

La proliferación, sin solución de continuidad, de la protesta de masas viene anunciando justamente esta insostenibilidad. Lo sabe la intelectualidad interesada en los temas de la alta gobernanza internacional y por ello el giro no-reaccionario de que acusan, en el sentido de una reforma a favor de un proceso de re-democratización de las sociedades contemporáneas. Ahora bien, la cooptación de los liderazgos de las protestas, como solución re-democratizadora, se mostrará insuficiente. Lo que revelan las protestas es que, de alguna forma, la alternativa del lado de la regubernamentalización no es en realidad ninguna alternativa si no se toma en cuenta la emergencia radical de nuevas formas del *demos* que esas manifestaciones contienen. Nada garantiza, de otra parte, que, de allí, emerja un *demos* desgubernamentalizado. En la distancia que va de los proyectos de regubernamentalización a la presión que ejercen estas nuevas fuerzas de des-gubernamentalización, tal vez se puedan hallar elementos que permitirían hacer proliferar nuevas ideas alrededor de lo institucional. *¿Es posible pensar, desde la protesta, en una institucionalidad desgubernamentalizada?* La pregunta queda abierta.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

**MÁS ALLÁ DE LAS CREENCIAS
UNA MIRADA AL SUSTRATO AFECTIVO
Y AL ENCANTAMIENTO MODERNO**

**BEYOND BELIEFS
A VIEW ON THE AFFECTIVE SUBSTRATUM
AND MODERN ENCHANTMENT**

MARTIN BECKER-LORCA*
Dr. en Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
Facultad de Teología
Centro de Estudios de Religión

Artículo recibido el 20 de enero de 2022; aceptado el 29 de junio de 2022.

**mbeckerl@uc.cl*

<https://orcid.org/0000-0002-2823-3696>

Cómo citar este artículo:

BECKER, M. “Más allá de las creencias. Una mirada al sustrato afectivo y al encantamiento moderno” en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 21 AGOSTO 2022, pp. 90-113 <https://doi.org/10.29035/pyr.21.90>

RESUMEN

Desde el punto de vista de la disciplina de la filosofía de la religión, en este artículo cuestionamos el privilegio de la categoría de la creencia para comprender tanto el fenómeno religioso como la posible crisis de sentido que afectaría a nuestra sociedad. Con respecto a la teorización del fenómeno religioso, nos centraremos en el actual giro hacia los afectos en el estudio de la religión, argumentando que habría una dimensión afectiva, material, posiblemente pre-lingüística y anterior a la creencia que no debe ser obviada al momento de intentar entender el fenómeno religioso. Con respecto al sin sentido como crisis de creencias, articulamos el concepto de encantamiento para entender esta crisis como un momento de abundancia, más que de carencia, de sentidos posibles. Nuestro propósito es mostrar que tanto el concepto de *sustrato afectivo* como el de *encantamiento* descubren una dimensión del fenómeno religioso que permanece oculta e invisibilizada cuando es estudiado éste desde el punto de vista de las creencias. Concluimos indicando la relevancia que este sustrato afectivo y el concepto de encantamiento pueden tener para mediar los conflictos de nuestras sociedades multiculturales, como aquello que, sin ser una creencia entre otras, les da unidad en su multiplicidad.

Palabras claves: estudios de la Religión / filosofía de la religión / creencias / teoría de los afectos / crisis de sentido / (des)encantamiento

ABSTRACT

This paper questions the privilege given to belief as a category to understand both the religious phenomenon and the crisis of meaning that affect our society. In relation to the theorization of religious phenomena, I focus on the current turn to affects, arguing that there is an affective, material dimension, possibly pre-linguistic and prior to belief that should not be ignored when theorizing religion. In relation to the crisis of meaning as a crisis of beliefs, I use the concept of enchantment to understand this crisis as abundance, rather than lack, of meanings. I will show that the concept of *affective substrata* and *enchantment* uncover a dimension of the religious phenomenon that remains hidden and invisible when it is studied from the point of view of beliefs. I conclude arguing that affective substrata and the concept of enchantment point to that which, without being one belief among others, gives society unity in its multiplicity. This insight is particularly relevant for its potential to mediate between conflicting beliefs in our multicultural societies.

Keywords: Religious studies / philosophy of religion / beliefs / affects theory / crisis of meaning / (dis)enchantment

Introducción

Una característica fundamental del mundo moderno es habitar sociedades en la que se convive en diversidad de creencias. Confrontando esta diversidad, surge el desafío de repensar aquello que unifica la sociedad y articula la multiplicidad de creencias. El antiguo problema de lo uno y lo múltiple parece estar en la base de este desafío. Más que una multiplicidad de sociedades se busca que una única sociedad cobije múltiples creencias, donde la pluralidad de éstas (lo múltiple) no fracture la sociedad (lo uno). El desafío, entonces, es resolver el peligro de los extremos, tanto del totalitarismo intolerante de una sociedad que tiene solo oídos para un único sistema de creencias, como también el peligro de una ruptura del tejido social, bajo el domino de creencias muy disímiles, donde los miembros mantienen relaciones antagónicas que buscan cancelarse entre sí. El desafío es abrazar lo múltiple y al mismo tiempo evitar que la multiplicidad haga imposible el abrazo. Ahora bien, si lo múltiple hace referencia a las creencias, ¿qué es aquello que abraza a las múltiples creencias consolidando la unidad de la sociedad? ¿Puede una creencia entre otras participar en la multiplicidad y al mismo tiempo dar unidad? Si el polo de lo múltiple lo constituyen las creencias, quizás su polo opuesto, esto es, aquello que da unidad a lo múltiple, sea algo distinto a una creencia.¹

Dentro de esta diversidad de creencias, nos encontramos con un grupo específico de ellas: las creencias religiosas. De hecho, en el ámbito de la sociología de la religión, es clásico el trabajo de Émile Durkheim quien postuló que la función de la religión es precisamente cohesionar la sociedad². Parece plausible, entonces, que sea un tipo de creencias, a saber, las religiosas, las que puedan articular la multiplicidad de

1 En este artículo entendemos la creencia como un “asentimiento interno a una proposición cognitiva [...] un estado mental que produce práctica” (D. S. LOPEZ. “Belief” en M.C. TAYLOR (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. The University of Chicago Press: Chicago, 1998, p. 34, nuestra traducción). La creencia es una idea –proposiciones cognitivas y verdades– que uno puede asentir o rechazar por medio de un proceso mental. Si bien Ortega y Gasset distingue entre las ideas que se tienen y las creencias en que se está, consideramos que aún para él lo “mental” o “ideal” de estas últimas se mantiene –de hecho él las llama también ideas básicas (ver, J. ORTEGA Y GASSET. *Ideas y creencias*. Alianza Editorial: Madrid, 2007). Para una categorización más compleja de la creencia, ver M. de CERTEAU. “What we do when we believe” en M. BLOSKY (ed.). *On Signs*. The John Hopkins University Press: Baltimore, pp. 192-202. Siguiendo a Émile Benveniste, de Certeau define al creer como un dar algo con la certeza de recuperarlo (p. 192). El creer implica la temporalidad del intercambio, en donde una acción del presente se conecta a un futuro. Que esta estructura temporal desaparezca y la creencia se entienda tan sólo como una idea con poca capacidad de demostración (en contraposición al ver y el saber), sería, para de Certeau, algo propio de la modernidad. Para nuestro argumento, sin embargo, es relevante marcar la dimensión ideal, cognitiva y mental de la creencia.

2 Véase E. DURKHEIM. *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press: New York, 1995.

creencias y así cohesionar la sociedad. Con esto se asume, además, que es la categoría de la *creencia* la que aprehende lo religioso en su esencia. Parece obvio llamar creyentes a las personas religiosas, y no creyentes a las no religiosas o nihilistas en cuanto padecen o afirman la falta total (una *nada*) de creencias. Desde este punto de vista parece evidente que los estudios empíricos del fenómeno religioso en Chile, por ejemplo, debieran estar abocados principalmente a determinar por qué las creencias católicas están dando paso a creencias evangélicas³; o por qué hay un creciente grupo de personas que, padeciendo una crisis de sentido propia del desencantamiento del mundo moderno, ni siquiera tendrían creencias religiosas. Pero ¿es tan obvio identificar lo religioso con las creencias, la falta de sentido con la carencia de ellas, y entender aquello que articula la multiplicidad de creencias de una sociedad multicultural como una creencia entre otras?

Consideramos que tanto el fenómeno religioso en América Latina como la posible crisis de sentido que nos estaría aquejando actualmente pueden verse en forma distinta si cambiamos las categorías con las que comúnmente investigamos estos temas. En este artículo, y desde el punto de vista de la disciplina de la filosofía de la religión, deseamos cuestionar el privilegio de la categoría de la creencia para comprender el fenómeno religioso⁴ y la falta de sentido; lo que, a su vez, consideramos que modifica la comprensión de aquello que cohesiona la sociedad ante el desafío de la multiculturalidad.

Las dos partes de este texto articulan dos modos distintos de llevar a cabo esta crítica a la categoría de creencia. Con respecto a la teorización del fenómeno religioso, comenzamos con un breve recorrido por la historia de los estudios de religión, sobre todo en la versión del *Religious Studies* de la academia norteamericana, para con ello resaltar la tendencia a superar las limitaciones que conlleva identificar lo religioso con un sistema de creencias. Esta identificación está lejos de ser neutra y más

3 Véase Pew Research Center, 2014, “Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica”. Disponible en: <http://borgeyasociados.com/wp-content/uploads/2017/10/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf> (consulta: 2020-11-12).

4 Para una crítica a la categoría de la creencia desde la disciplina de los Estudios de religión, ver, por ejemplo, D. S. LOPEZ. “Belief”; M. VÁSQUEZ. *More than Belief: a materialist theory of Religion*. Oxford University Press: Oxford, 2011. Para una crítica desde la disciplina de la antropología, ver T. ASAD. *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. The John Hopkins University Press: Baltimore, 1993, pp. 46-47. Acerca de la distorsión que el énfasis en la creencia provoca para la comprensión de las religiones antiguas del mediterráneo, ver S. STOWERS, “The religion of plant and animal offerings versus the religion of meanings, essences, and textual mysteries” en J.W. KNUST – Z. VARHELYI (ed.). *Ancient Mediterranean Sacrifice*. Oxford University Press: Oxford, 2011.

bien se condice –si bien no siempre se advierte– con una aproximación originada dentro de la teología europea protestante. En este recorrido, nos centraremos en el actual giro hacia los afectos en el estudio de la religión, argumentando que habría una dimensión afectiva, material, posiblemente pre-lingüística y anterior a la creencia que no debe ser obviada al momento de intentar entender el fenómeno religioso.

En la segunda parte, y con respecto al sin sentido como crisis de creencias, articulamos el concepto de encantamiento para entender esta crisis como un momento de abundancia, más que de carencia, de sentidos posibles. Nuestro propósito es mostrar que tanto el concepto de *sustrato afectivo* como el de *encantamiento* descubren una dimensión del fenómeno religioso que permanece oculta e invisibilizada cuando es estudiado éste desde el punto de vista de las creencias. Concluimos indicando la relevancia que este sustrato afectivo y el concepto de encantamiento pueden tener para mediar los conflictos de nuestras sociedades multiculturales, como aquello que, sin ser una creencia entre otras, les da unidad en su multiplicidad.

Crítica a la categoría de la creencia: la belleza de la flor encubre la simpleza de su suelo

Centraremos nuestro esbozo de los Estudios de Religión en tres momentos históricos. Primero, en el origen del proyecto de estudiar la religión desde un punto de vista no confesional⁵, la llamada fenomenología de la religión tiene un lugar central. Pensemos aquí, por ejemplo, en la obra de Rudolf Otto, a principios del siglo pasado. Otto reacciona a las definiciones de tipo funcionalista y naturalista de la religión—hechas por Marx, Freud y Durkheim⁶—que tienden a reducir la religión a algún otro fenómeno de tipo natural y supuestamente más primordial, ya sea económico, psicológico o sociológico. Otto, en cambio, defiende el carácter irreducible y *sui generis* de la experiencia y creencia religiosa, en donde el ser humano tiene una experiencia íntima y personal con

5 Habitualmente se considera el trabajo de F. Max Müller a fines del siglo XIX como el origen de los estudios comparados y de la ciencia de la religión (*die Religionswissenschaft*). Las facultades de *Religious Studies* en Estados Unidos, en cambio, se consolidan al final de 1960 y comienzos de 1970 al alero de las respuestas de autores como Joachim Wach y Mircea Eliade al tipo de análisis naturalista y reduccionista en torno a la religión. Véase M.C. TAYLOR (ed.). “Introduction” en *Critical Terms for Religious Studies*. The University of Chicago Press: Chicago, 1998, pp. 1-19.

6 Véase, respectivamente, C. MARX. “Introducción para la crítica de la filosofía del estado de Hegel” en *Sobre la religión: de la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Trotta: Madrid, 2018; S. FREUD. *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial: Madrid, 2010; E. DURKHEIM. *The Elementary Forms of Religious Life*.

aquello sagrado y trascendente: lo numinoso que aterriza y fascina⁷. Esta aproximación busca “un enfoque para el estudio de las religiones que no ofrezca un relato directamente teológico (léase: «emic» o interno) por un lado ni dogmáticamente secular, social-científico (léase: «etic» o externo) por el otro”⁸. Si bien para Otto la experiencia –y especialmente el carácter irracional de ella– tiene un lugar privilegiado en la descripción fenomenológica, lo que juzga y define una experiencia como religiosa es la sujeción de ésta a un sistema de creencias previamente definidas como religiosas. Es la dimensión cognitiva de la creencia experimentada en la intimidad del individuo lo que define a la experiencia como religiosa. Por lo tanto, esta corriente fenomenológica fomenta la idea de que la esencia de lo religioso es la creencia vivida en una experiencia religiosa personal. Sintetizando (críticamente) esta tendencia de gran influencia, Timothy Fitzgerald plantea que

la conciencia verdaderamente religiosa es privada, que la religión se define en términos de algún tipo especial de experiencia que tienen los individuos, y que las formas institucionales de ritual, liturgia e iglesia son meramente fenómenos sociales secundarios que, o no son religiosos en sí mismos, o son religiosos en un sentido secundario, derivado⁹.

Al descartar la estructura institucional y burocrática de las iglesias como algo meramente residual supuestamente ajeno e impuro (más propio de la historia humana que de la revelación divina), la fenomenología de la religión defiende la prístina-creencia-revelada como lo auténtico de la religión. Si bien quiere estudiar lo religioso desde un punto de vista no dogmático, no logra zafarse de la herencia protestante de sus primeros exponentes. La importancia protestante asignada a la fe, entendida como la gracia de creer en un conjunto de creencias ahistóricas, apolíticas, y propiamente circunscritas al ámbito privado, pasa de contrabando al estudio científico –supuestamente no confesional– de las religiones.

En un segundo momento, y como respuesta a esta aproximación

⁷ Véase R. OTTO. *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial: Madrid, 2005.

⁸ R. KING, “The Copernican Turn in the Study of Religion” en *Religion, Theory, Critique, Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*. Columbia University Press: New York, 2017, p. 3.

⁹ T. FITZGERALD. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford University Press: New York, 2000, p. 28 (nuestra traducción). Esta tendencia fue teológicamente desarrollada por Friedrich Schleiermacher, influyendo también, entre otros, a Max Müller y William James.

ahistórica de esta corriente fenomenológica, aparece el giro lingüístico en los Estudios de Religión¹⁰. Desde la década del 70, el académico norteamericano Jonathan Z. Smith argumenta que la religión no trata principalmente de un tipo de experiencia que padece un sujeto, sino más bien de una forma de estructurar y construir la realidad, completamente inmersa en la historia y las luchas de poder. El giro lingüístico vendrá a mostrar cuan histórica y políticamente situada se construye la religión. El foco no estará ni en la experiencia ni en la creencia, sino en el análisis de prácticas y disciplinas históricamente situadas que reflejan ciertas dinámicas de poder. La religión se entiende como un texto, como una visión de mundo que construye realidad al simbolizarla. En síntesis, para Smith, la cultura, religión y la sociedad son textos detalladamente inscritos en sistemas de poder.

Según Smith, los discursos sobre la religión construyen el objeto mismo que buscan explicar. Así, quien estudie la religión no queda afuera de esta dimensión de construcción de la realidad. Los estudiosos de la religión deben, por tanto, ser reflexivos acerca de su función imaginativa y creadora de aquello que estudian. Articulando la distinción entre lo religioso y la religión, Smith postula que, si bien se puede describir empíricamente lo religioso, la religión es algo que imaginan y crean los estudiosos que la estudian:

Si hemos entendido correctamente el registro arqueológico y textual, el hombre ha tenido toda su historia para imaginar deidades y modos de interacción con ellas. Pero el hombre, más precisamente el hombre occidental, solo ha tenido los últimos siglos para imaginar la religión. Es este acto de segundo orden, de imaginación reflexiva, el que debe ser la preocupación central de cualquier estudiante de religión. Es decir, si bien hay una cantidad asombrosa de datos, de fenómenos, de experiencias y expresiones humanas que podrían caracterizarse en una cultura u otra, por un criterio u otro, como religiosos, *no hay datos para la religión*. La religión es únicamente la creación del estudio del erudito. Ella es creada para fines analíticos por los actos imaginativos de comparación y generalización del erudito. La religión no tiene existencia independiente aparte de la academia. Por esta razón, el estudiante de religión, y más particularmente el historiador de la religión, debe ser implacablemente

¹⁰ Véase, por ejemplo, D. SCHAEFER. *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*. Duke University Press: Durham, 2015, p. 5.

auto-consciente. De hecho, esta autoconciencia constituye su experticia primaria, su principal objeto de estudio¹¹.

Si bien pareciera que, con el énfasis en prácticas, disciplinas y la dimensión creativa e imaginativa de la religión (y de aquel que la estudia), el privilegio de las creencias como lo esencial de la religión estaría superado, el giro lingüístico no logra zafarse totalmente de él. Paradójicamente, cuando la religión deviene texto y se proyectan visiones de mundo a la realidad, entonces la realidad misma deviene libro: todo se ve ahora desde la estructura cognitiva de la creencia. Para el giro lingüístico, heredero de la tradición de la Ilustración, la religión es ante todo una forma de pensar, y, por tanto, es esencialmente un sistema lingüístico. En síntesis, el giro lingüístico en el estudio de la religión, por un lado, se abre a la dimensión política y desenmascara las dinámicas de poder que habían estado silenciadas bajo el prisma fenomenológico, pero, por otro lado, cae en el exceso de una falacia lingüística de creer que el poder sólo ocurre por medio del lenguaje.

Tercero, como reacción al privilegio desmedido de lo cognitivo del giro lingüístico, se ha desarrollado actualmente un giro materialista que, junto a la teoría de afectos en los estudios de religión, intenta rescatar el componente afectivo, material y animal en el fenómeno religioso. El autor norteamericano Donovan Schaefer se pregunta:

¿Qué pasaría si la religión no fuese solo acerca de lenguaje, libros, o creencias? ¿De qué manera es la religión –para humanos y otros animales– acerca de cómo las cosas se sienten, qué cosas queremos, de qué forma nuestros cuerpos son guiados a través de mundos magnéticos y texturas densas? ¿O de qué manera nuestros cuerpos fluyen hacia relaciones –de amor u hostilidad– con otros cuerpos? ¿Cómo está compuesta la religión por un grupo de formas materiales, aspectos de nuestra vida encarnada, tales como otros cuerpos, comida, comunidad, trabajo, movimiento, música, sexo, paisajes naturales, arquitectura y objetos? ¿Como se define la religión desde la profundidad de nuestros cuerpos [...]? ¿Cómo es que la religión nos pone en continuidad con otros cuerpos animales, más que ser aquello que nos distingue de ellos? ¿Cómo es que la religión nos lleva en sus espaldas en vez que seamos nosotros los que

¹¹ J. Z. SMITH. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. The University of Chicago Press: Chicago, 1988, p. xi (nuestra traducción).

la pensamos, elegimos o comandamos?¹²

Para Schaefer los afectos son un fluir de fuerzas que, a través de los cuerpos, se mueven fuera, bajo, y anteriores al lenguaje. En cuanto constituyen una dimensión pre-lingüística, pre-personal y, para algunos, extra-cognitiva que informa nuestra experiencia, los afectos se distinguen tanto de los sentimientos (que son personales y biográficos) como de las emociones (que son sentimientos expresados socialmente). Esta dimensión afectiva pre-lingüística sería un elemento determinante de la religión.

Desde esta perspectiva se supera la falacia lingüística: son los afectos los que unen los cuerpos con el poder, y por tanto, el poder es más expansivo que el discurso. Las relaciones de poder tocan y mueven a los cuerpos en registros que exceden lo lingüístico y que no se limitan al ámbito privado –superando así también el prejuicio de la fenomenología de la religión–. Con esto, la teoría de afectos complementa, más que cancela, la crítica del poder del giro lingüístico. En síntesis, las dinámicas de poder no solo se llevan a cabo por medio de conceptos sino por compulsiones pre-discursivas circulando por nuestros cuerpos. Al converso no se le gana por medio de interpretaciones bíblicas; si bien muchas veces en la superficie se articulan creencias, pareciera ser que lo que vence y convence son ciertas congruencias afectivas.

Los afectos poseen cierta intransigencia y compulsión que quiebran nuestra pretendida idea moderna de ser sujetos soberanos, autónomos, libres para auto-determinarnos. La teoría de afectos da cuenta de nuestro ser adictivo y apasionado por otros cuerpos, objetos y relaciones. Existe entonces una economía afectiva –entre cuerpos y poder– que desmiente el cálculo racional de costo-beneficio que funciona bajo el supuesto que todo se puede reducir a dispositivos racionales para aumentar el interés personal. Con esto se critican las explicaciones funcionalistas de la religión, que, al malentender la religión como mero subproducto del lenguaje, omiten las economías del afecto. Para Schaefer existen “economías de placer, economías de rabia y asombro, economías de sensación, de vergüenza y dignidad, de alegría y tristeza, de comunión y odio –que son el sustrato animal de la religión y otras formas de poder”¹³.

En cuanto los afectos mueven a los cuerpos en todas direcciones haciendo imposible el reducirlos a un patrón racional de costo beneficio,

¹² D. SCHAEFER. *Religious Affects*, p. 3 (nuestra traducción).

¹³ D. SCHAEFER. *Religious Affects*, pp. 9-10.

Schaefer cuestiona la idea de que una ideología o visión de mundo pueda gobernar sin un residuo que se le escape. El actuar no está determinado por secuencias lógicas de porqués, sino que en forma compleja y muchas veces accidental, la economía afectiva determina las relaciones de poder que se dan en el contacto de los cuerpos con los mundos. En síntesis, con la teoría de afectos se abre la posibilidad de que seamos motivados y dirigidos por fuerzas afectivas que exceden lo cognitivo y consciente. Los afectos no son un subproducto sino más bien tienen prioridad con respecto a la acción, el conocimiento y la experiencia. La teoría de afectos saca al humano del reino angelical de la auto-determinación, y lo lleva de nuevo al cuerpo, a lo material y animal.

Con este giro se hace hincapié en algo sabido desde hace mucho pero que tiende a olvidarse, a saber, que la religión no es tan solo una red de mandamientos lingüísticos, un manojo de conceptos y creencias para entender el mundo y disciplinar cuerpos, sino que también la religión está conformada por afectos, hábitos, prácticas y estados de ánimo que forjan las diferentes texturas de la vida religiosa que forman la interfase entre religión y poder. Aunque se crea que se sabe lo que se hace, muchas veces primero se hace y después se inventa una explicación –la práctica antecede al concepto, el hábito antecede a la creencia.

Con este breve relato construido en tres momentos hemos intentado iluminar aquello que se da por sentado cuando se toma a las creencias como lo esencial en el fenómeno religioso. Pasamos del privilegio de las creencias como lo esencial de la experiencia religiosa, a la religión como aquello que construye, a través de prácticas y disciplinas, la realidad como texto bajo los designios de la lucha de poder, para, por último (y como reacción al énfasis en lo puramente cognitivo) visibilizar un sustrato material y animal anterior a toda creencia, sustrato que más que ser determinado por las creencias, él las determina a ellas. Podemos articular este relato por medio de una sencilla imagen del mundo vegetal, empleando tres elementos: flor, planta y suelo. Si la fenomenología religiosa es como la flor que capta nuestra atención en lo singular de la experiencia religiosa; el giro lingüístico nos libera del estar absortos en la flor para llevar la mirada a la planta entera, en este caso a la historia y su dinámica de poder, revelando a la flor como parte integral de la planta; por último, el giro materialista visibiliza el suelo desde donde flores y plantas echan sus raíces y se nutren. Se deduce con esto que el limitar la discusión a las creencias puede distorsionar el fenómeno en su totalidad. Lo que se percibe en la superficie como un conflicto de creencias, puede no ser tal cuando se posa la mirada en

el sustrato y se comprueba que las flores provienen de un suelo común. Entonces, retornando a lo planteado en la introducción, si el temor a la diversidad de creencias se halla en el posible conflicto que pueda haber entre ellas, el tomar conciencia de que comparten las mismas raíces y suelo, puede ayudar para generar acuerdos y solucionar conflictos¹⁴. Consideramos que es el suelo –este sustrato material y afectivo– lo que abraza (el uno) a la pluralidad de creencias (lo múltiple). Sin embargo, para aquellas personas disconformes con nuestra realidad y que buscan horizontes distintos, el mirar el suelo común de la pluralidad de flores puede generar la angustia de que no hay salida del jardín al cual hemos sido arrojados. Ahora bien, para dichas personas siempre habrá la posibilidad de remover un poco el suelo para que crezcan otras flores posibles.

Evitando los extremos tanto de aquellos que reducen la religión a un conjunto de creencias, como de aquellos otros quienes consideran las creencias prescindibles para estudiar lo religioso, deseamos mejor complejizar la categoría de creencia. De la fenomenología religiosa rescatamos el contenido experiencial que funciona como correlato a toda creencia. Del giro lingüístico, asumimos como las creencias religiosas no son independientes de su contexto histórico y social, sino que son parte integral de un entramado que constituye la realidad bajo el prisma de las dinámicas de poder. Por último, del giro materialista, adoptamos la importancia de visibilizar el sustrato material y afectivo desde dónde las creencias brotan como las flores surgen de un suelo, suelo que, comparado a lo espectacular de la flor, permanece muchas veces olvidado en su opacidad y simpleza¹⁵.

¹⁴ Esta es una hipótesis que habrá que profundizar en futuros trabajos. De hecho, la factibilidad de poder generar acuerdos basados en este sustrato afectivo se enfrenta a varios cuestionamientos. ¿Cómo se puede “tomar conciencia” de este sustrato afectivo (las raíces y el suelo) si precisamente éste se despliega antes (o más allá) del lenguaje y de la conciencia? ¿El traducir la realidad animal y material a conceptos (Schaefer habla de intransigencia, compulsión, accidente, etc.), no sería ya culpable de la misma falacia lingüística que Schaefer pretende superar? Ahora bien, consideramos que posando nuestra atención en los afectos podemos acceder a este sustrato que influye (y quizás) determina nuestra comprensión racional. Si bien esta atención no domestica ni supera la opacidad de los afectos, ni tampoco nos libera de sus influencias, sí nos permite apreciar un posible lugar de correspondencia entre nuestros afectos y los de una posible contraparte: si bien podemos tener creencias excluyentes, el reconocer el miedo, la vergüenza, el odio o el deseo que nos mueve puede ser un primer paso para mediar conflictos entre las partes.

¹⁵ El pensador canadiense Charles Taylor, en su trabajo acerca de la época secular, también se centra en el *trasfondo* desde donde se cree. Si bien acepta que la religión sea definida en términos de creencias, su interpretación no se centra al nivel de la creencia misma, sino que describe las condiciones del creer (*conditions of belief*). Para Taylor, lo esencial de la época secular no es que haya una disminución de la creencia y práctica religiosa, sino más bien, lo que ha cambiado –y por tanto, secularizado– son las condiciones o el *trasfondo* del creer. Si bien el contenido de la creencia es el mismo, la fe en Dios o lo divino ya no es lo habitual, sino la excepción a la regla de la no creencia en Dios; además ya no es posible creer ingenuamente, sino que toda creencia en

El encantamiento moderno: los dioses modernos y el cántico de las sirenas

En lo que sigue, nos abocaremos a la supuesta crisis de sentido en el mundo moderno. Consideramos que lo que desde la perspectiva limitada de las creencias se explica como el desencantamiento del mundo moderno (entendido como el sin sentido producto de una crisis de creencias), deviene algo distinto cuando se abandona el privilegio de la creencia como categoría explicativa de este fenómeno.

Hace cien años el sociólogo alemán Max Weber afirmó que el creciente proceso de racionalización –en donde en principio todo puede ser calculado– estaba provocando el desencantamiento del mundo¹⁶. La ciencia, como motor principal de este proceso de racionalización, en su afán de encontrar una explicación causal a todo, habría suprimido el misterio y la magia como explicaciones fidedignas del mundo. Este proceso llevó –involuntariamente– a una crisis en los valores fundamentales de la sociedad europea. Treinta años antes de Weber, Friedrich Nietzsche denominó nihilismo a este momento de devaluación de los valores últimos de la sociedad. Las creencias que legitimaban los valores de la sociedad estarían desacreditadas. Dios, como el valor que sustenta a todos los otros valores, habría caído víctima del proceso de racionalización –Dios ha muerto y nosotros lo hemos asesinado¹⁷–. Si el énfasis se pone en la religión como sistema de creencias, da la impresión de que el mundo moderno europeo del norte sigue desencantado y que el incipiente rechazo a las religiones organizadas en Latinoamérica puede estar relacionado con una falta de creencias y pérdida de sentido como producto del desencantamiento de la modernización. En comparación con antaño la gente estaría creyendo menos, la religión estaría en crisis.

Pero en esta discusión de una modernidad desencantada e incrédula no siempre se agrega que el mismo Weber se refirió a las distintas esferas de valor dentro del mundo moderno como dioses de un panteón politeísta. Para Weber existen distintas esferas o ámbitos de la vida –la esfera económica, política, legal, religiosa, ética, científica, erótica– que

algo trascendente se da de forma reflexiva, como una opción entre otras dentro de un mercado competitivo de múltiples creencias. Más que aclarar el cómo se cree, nosotros, en esta primera parte, hemos intentado iluminar la dimensión *material-afectiva* de este contexto o sustrato, que, desde el punto de visto del giro de los afectos, es previo a la creencia. Más que oposición vemos una complementariedad en estas distintas formas de iluminar el trasfondo desde dónde se cree. Véase Ch. TAYLOR. *A Secular Age*. Harvard University Press: Cambridge, 2007.

16 M. WEBER. “La ciencia como vocación” en *El Político y el Científico*. Alianza Editorial: Madrid, 1967, p. 200.

17 F. NIETZSCHE. *La ciencia jovial*. Editorial Universidad de Valparaíso: Valparaíso, 2013, p. 180.

se comportan como dioses de un panteón politeísta y que nos exigen devoción sin que haya ningún fundamento racional para poder elegir a cuál de ellos adorar¹⁸. Podemos ser racionales dentro de estas esferas, pero la razón no tiene jurisdicción para decidir entre esferas. La ciencia, una esfera más entre otras, nos puede decir, por ejemplo, cómo alargar la vida de alguien, pero no puede demostrar científicamente cuál es el sentido de la vida y por qué el alargar la vida sería bueno. La ciencia obtiene su sentido desde unos valores dados que no pueden ser ellos mismos científicamente fundados. Cada esfera sigue ciertos valores que son experimentados por nosotros como destinos impuestos por los dioses. Weber, el supuesto padre del mundo desencantado, escribió:

Así como los helenos ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después a Apolo y, sobre todo, a los dioses de la propia ciudad, así también sucede hoy, aunque el culto se haya desmitificado y carezca de la plástica mítica [*entzaubert und entkleidet der mythischen*], pero, íntimamente verdadera, aún mantienen su forma original. Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una “ciencia”¹⁹.

Estos dioses y sus destinos se han hecho patentes precisamente cuando el ámbito religioso –un dios entre otros– se ha debilitado. Lo importante es comprender que en un mundo donde la magia quizás ha desaparecido²⁰ conviven subterráneamente fuerzas impersonales que nos dominan como en antaño lo hicieron los dioses. Yendo más allá de Weber, y aplicando ahora el concepto de encantamiento al modo en que nos relacionarnos con estos dioses modernos, afirmamos que lo que se percibió y quizás aún se percibe como desencantamiento tiene un origen encantado. De hecho, el mundo no aguanta estar desencantado; la modernidad no desencanta, sino que ella constituye en sí misma un nuevo tipo de encantamiento.

Entonces, si miramos la superficie del fenómeno percibimos una crisis de creencias como consecuencia de un mundo moderno desencantado. Ya no encontramos un sistema firme, un cuerpo único y hegemónico de creencias que nos pueda ayudar a determinar qué saber, cómo actuar y qué esperar en este mundo. El sentido que estas creencias

18 M. WEBER. “La ciencia como vocación”, pp. 216-217.

19 M. WEBER. “La ciencia como vocación”, pp. 216-217.

20 Para una interpretación distinta en donde la magia no ha disminuido en Europa y E.E.U.U. (ni habría disminuido cuando precisamente se forjó en el siglo XIX la idea de la desmagificación del mundo), véase J. Á. JOSEPHSON-STORM. *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. The University of Chicago Press: Chicago, 2017.

le otorgaban a la vida ha entrado en crisis. ¿Sentimos algo del frío de la noche de la nada infinita que predicó el hombre frenético de Nietzsche?

¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay aun un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No llega continuamente la noche y más noche?²¹

Nos enfrentamos a un océano vasto sin creencias que sirvan como puntos cardinales. Sin puntos fijos, se extravía el sentido, se pierde la dirección hacia donde tender. Pero miremos de nuevo. ¿Es verdad que los sistemas de creencias nos han abandonado? ¿Es verdad que ya no hay fuerzas que procuran seducirnos con sus cánticos de sirenas? Sin duda el enfrentarse al océano vasto produce angustia. Pero consideramos que la causa de la angustia no reside en la ausencia de sentidos posibles, sino, al contrario, la angustia radica en vernos arrojados a una multiplicidad de posibilidades y de formas de ser y de *estar* distintas que nos jalen para todos lados. Por lo tanto, si miramos el sustrato del fenómeno nos encontramos con un mundo constantemente encantado y asombrado, encantamiento que, sin embargo, no siempre se articula por medio de un sistema de creencias claro y distinto. Si las esferas sociales funcionan como un cántico de sirenas seduciendo nuestro saber y actuar, no todas las melodías son reducibles a sistemas de creencias. Limitar nuestro análisis a creencias implica hacer oídos sordos a cómo estas fuerzas nos poseen con o sin nuestra voluntad y conciencia. Si nos obsesionamos con las creencias podemos distorsionar el fenómeno en su totalidad, y creer que el problema radica en la ausencia de creencias y no ver cómo somos constantemente movidos en lo afectivo en un nivel pre-ideológico; o suponer que la crisis se explica por una falta de encantamiento en el mundo, cuando, por el contrario, el problema radica precisamente en el exceso y la lucha feroz de distintas fuerzas de encantamiento.

Si bien quizás los dioses de las religiones tradicionales nos encantan por medio de sistemas de creencias, existen actualmente otros dioses modernos que, a través de una forma distinta, a veces más

²¹ F. NIETZSCHE. *La ciencia jovial*, p. 180.

sutil y oculta, buscan poseernos y exigen nuestro sacrificio²². Si los dioses tradicionales habitan las iglesias y templos, los dioses modernos pululan secretamente en las especulaciones dentro de los mercados financieros, en las disputas entre los estados nacionales, en el fetiche de las mercancías asombrosas que incentivan nuestro consumo, en el aura de las obras de arte, o en el hechizo de querer reducir el planeta entero en una gran estación de bencina²³. Teístas o ateos indistintamente, lo que los une es un encantamiento que no se da principalmente por creencias sino por medio de afectos y compulsiones propias de la materialidad de los cuerpos y el mundo. No hay que *creer* en el libre mercado para dejarnos encantar por los productos exhibidos en las vitrinas de las tiendas del Mall, o el patriota no tiene que *creer* en un listado de creencias que definen la nación, para sentirse interpelado a dar hasta su vida en caso de guerra. En síntesis, consideramos que la crisis de sentido no es producto de una falta de creencias, sino de una lucha de distintas fuerzas que encantan sin pedir de nosotros nuestra sujeción consciente a un credo. Estas fuerzas no están al frente de nosotros como objetos a ser creídos, sino que ellas mismas nos constituyen como sujetos y articulan lo que nosotros creemos creer.

El concepto de encantamiento/desencantamiento es sin duda ambiguo. Describimos a continuación dos de estas ambigüedades. En lo que respecta a su definición, encantamiento viene del latín *cantare*, denotando un cantar que hechiza y que nos deja absortos y prendados a aquello que nos encanta. La imagen clásica aquí son aquellas sirenas que ya mencionamos más arriba, que encantan y seducen a los marinos conduciéndolos directo al naufragio²⁴.

22 En relación con el concepto de sacrificio y de la modernidad como una época paradójica que, creyendo haber superado el sacrificio, en verdad ha generalizado el sacrificio a toda la sociedad, ver P. MORANDÉ. *Cultura y Modernización en América Latina*. Instituto de Estudios de la Sociedad: Santiago, 2017.

23 Acerca de la idea de la naturaleza convertida en una gigantesca estación de gasolina, véase M. HEIDEGGER. *Serenidad*. Ediciones de Serbal: Barcelona, 2002.

24 Acerca del encantamiento y el cántico de sirenas, ver D. MORGAN. *Images at Work: The Material Culture of Enchantment*. Oxford University Press: New York, 2018, p. 1. Complementando la referencia auditiva del canto de sirenas, la noción de prendamiento denota la experiencia corporal del bebé tomando leche prendado al pezón de su madre. El encantado está prendado –desde el gusto y la totalidad corporal– al objeto de encantamiento. Reflexionando acerca del prendamiento estético, Katya Mandoki distingue entre la intencionalidad y actividad que requiere el *prendamiento*, por un lado, y la pasividad o captura del *prendimiento*, por el otro. Nuestra noción de encantamiento, sin embargo, asume que esta distinción clara entre estos dos modos de estar fascinados con algo es frecuentemente transgredida. Si bien Mandoki entiende el prendamiento como “un acto por el que extraemos vigor para vivir”, nosotros, en cambio, vemos cómo el prendamiento también puede conducir a una negación de la vida. Véase K. MANDOKI. *Estética cotidiana y juegos de la cultura: Prosaica I*. Siglo XXI: México, 2006, p. 90.

Una primera ambigüedad surge cuando en la literatura post-weberiana se traduce por desencantamiento el concepto weberiano de *Entzauberung*²⁵, que literalmente significa des-magificación. Si bien en alemán se puede hablar, por ejemplo, de un paisaje *mágico* (que en un sentido estético nos deja absortos y prendados), para Weber la magia –y por tanto la des-magificación– tiene un sentido técnico, a saber, se refiere a un tipo de razón instrumental (*Zweckrationalität*, o razón con arreglo a fines) que se caracteriza por el empleo de medios para alcanzar fines. En este sentido la magia se asemeja más a la ingeniería que a la experiencia estética; lo que a estas dos primeras las distingue son los medios que emplean para realizar el fin: la ingeniería emplea el cálculo, la magia utiliza la repetición de conjuros. Por lo tanto, para Weber, un mundo des-magificado es aquel en que se han remplazado las formulas mágicas por las formulas matemáticas para dominar la naturaleza.

No es evidente la relación que hay entre estos dos campos semánticos distintos del concepto (des)encantamiento, esto es, entre el desencantamiento asociado al uso de la razón instrumental (sentido weberiano) y el desencantamiento como experiencia de ausencia de misterio, asombro y maravilla (sentido post-weberiano). De hecho, habitualmente en la literatura post-weberiana estos significados distintos quedan confundidos, sin notar y menos resolver esta ambigüedad.

Consideramos que es la noción de *misterio* la que nos puede ayudar a iluminar la articulación de ambos significados. Para Weber, el cambio que se produce en la razón instrumental, donde los medios misteriosos de la magia son remplazados por los medios del cálculo matemático, indican el declive del misterio producto del proceso de racionalización. Este declive del misterio no significa, sin embargo, que en el mundo moderno cada uno subjetivamente sepa necesariamente más de las condiciones de vida comparado con alguien de una época o lugar premoderno. Con respecto al significado del proceso de racionalización en la ciencia y en la técnica, Weber se pregunta:

¿Significa, pongo por caso, que actualmente nosotros, cada uno de los que se sientan en esta sala, por ejemplo, tiene

25 Como ejemplo de esta traducción frecuente en la literatura post-weberiana, ver J. L. KOSKY. *Arts of Wonder: Enchanting Secularity: Walter de Maria, Diller + Scofidio, James Turrell, Andy Goldsworthy*. The University of Chicago Press: Chicago, 2013. Kosky relaciona explícitamente desencantamiento con la pérdida de misterio: “Siguiendo a Weber, el desencantamiento no es simplemente una cuestión de la muerte de Dios o de los dioses, demonios y espíritus; no es simplemente un desafío a la teología o la religión. Más bien, se trata del rechazo de la noción misma de ‘misterio’ en nuestro encuentro con el mundo y con nosotros mismos” (xii, nuestra traducción).

un mayor conocimiento de las condiciones de vida bajo las que vive que un indio o un hotenote? Difícilmente. Quien vaya de nosotros en tranvía, no tiene idea de cómo hace el tranvía para ponerse en movimiento, a no ser que sea un físico especializado. Y tampoco necesita saberlo. Le basta con poder “contar” con el comportamiento del tranvía y él se basa en ese comportamiento, pero sin saber nada de cómo hace un tranvía para que se pueda mover²⁶.

Si bien la racionalización a través del cálculo no denota necesariamente un mayor conocimiento subjetivo de las condiciones de vida, ésta significa, para Weber, que si *quisiéramos* podríamos saber cómo funciona nuestro mundo ya que no hay ninguna causa absolutamente misteriosa que sea infranqueable para nuestra razón:

La creciente racionalización e intelectualización *no* significa, por tanto, un mayor conocimiento general de las condiciones de vida bajo las que se vive, sino que significa otra cosa totalmente diferente: significa el conocimiento o la fe de que, si se *quisiera*, se *podrían* conocer en todo momento esas condiciones; significa, por tanto, el conocimiento o la fe de que, por principio, no existen poderes ocultos imprevisibles [*geheimnisvollen unberechenbaren Mächte*] que estén interviniendo sino que, en principio, se pueden *dominar* más bien todas las cosas mediante el *cálculo*. Esto significa, sin embargo, la desmagificación del mundo. Ya no hay que acudir a medios mágicos para dominar o aplacar a los espíritus, como el salvaje para quien existían esos poderes. Esa dominación la proporciona el cálculo y los medios técnicos²⁷.

Para Weber en el mundo moderno ya no hay lugar para el misterio (esos “poderes ocultos imprevisibles” mencionados en la cita). Todo misterio puede ser comprendido y por tanto cancelado si así lo deseamos. Si aceptamos este diagnóstico, tenemos una primera forma de relacionar los dos campos semánticos distintos de la palabra desencantamiento: con la desaparición del misterio como producto de la desmagificación (por el remplazo de la magia por el cálculo) desaparece también aquello que nos puede hechizar y prender; o sea, la *Entzauberung* weberiana llevaría –en cuanto denota el declive del misterio– a la experiencia del

26 M. WEBER. “La ciencia como vocación”, p. 66.

27 M. WEBER. “La ciencia como vocación”, p. 67.

desencantamiento, esto es, a la pérdida de algo a lo cual prendarse y encantarse.

Ahora bien, nuestra interpretación –que entiende el desencantamiento como una lucha de fuerzas de encantamiento– cuestiona la idea de una pérdida del misterio en el mundo moderno. Dicho con otras palabras, nuestra interpretación, que aplica el término encantamiento al modo de interacción con las esferas de valor entendidas por Weber como dioses politeístas (de cierta forma una interpretación weberiana que va más allá de Weber), considera que la forma de racionalidad moderna descrita por Weber no cancela sino más bien supone un cierto misterio. Si bien el cálculo no es mágico, su modo de racionalidad implica vivir rodeado de tecnologías que, si bien son útiles para satisfacer nuestras condiciones de vida, el mayor tiempo y para la mayoría de nosotros no sabemos como funcionan. Afirmamos que el mundo moderno estaría entonces permeado por un cierto *misterio relativo*. Es este misterio relativo el que queremos cualificar empleando la categoría de encantamiento²⁸. Por tanto, nuestra propuesta de llamar encantamiento a cómo las esferas sociales nos seducen y dominan como dioses politeístas modernos (algo que Weber no hizo), supone también una síntesis de estos dos espacios semánticos distintos de la noción de (des-re-) encantamiento. Entendemos por encantamiento aquello que como un canto de sirena nos hechiza y prenda (sentido post-weberiano) y que, como la magia, tiene por objeto explicar, dominar y transformar el mundo (sentido weberiano). Si bien vivimos bajo la hegemonía de la razón instrumental que ocupa el cálculo y la técnica (y no la magia) como medios para dominar el mundo, la razón instrumental misma se cubre bajo un halo de misterio (relativo) que nos fascina, hechiza y prenda. Más que desencantada, consideramos que la razón instrumental nombra en sí misma un tipo de encantamiento²⁹. El uso de artefactos tecnológicos

28 Si los “poderes ocultos imprevisibles” mencionados por Weber los podemos entender como un misterio absoluto, con la noción de misterio relativo queremos iluminar un modo misterioso –si bien no necesariamente mágico– en el que vivimos en las sociedades modernas plenamente racionalizadas. Por lo tanto, no nos referimos a la subsistencia de modos mágicos en medio del pensamiento calculador propio de la racionalidad moderna, sino al hecho de que el proceso de racionalización requiere su propio misterio. Dicho de otra forma, ¿qué es lo que justifica a Weber el referirse (aunque algunos lo interpreten como pura retórica) a las esferas de valor como dioses modernos? Consideramos que el sacrificio y el destino que imponen estas fuerzas impersonales permiten postular este misterio relativo en medio de una sociedad plenamente racionalizada.

29 Interpretamos, por ejemplo, que el ingeniero forestal que confronta un bosque en su infinita biodiversidad y que lo reduce a chips en pos de aumentar el margen de ganancia no sería un caso de una razón instrumental desencantada, sino que, por el contrario, el ingeniero haciendo uso de su razón instrumental estaría bajo un tipo de encantamiento. La razón instrumental no estaría en contraposición a un pensamiento mítico, sino que la razón instrumental sería, ella misma, mitológica –estaría ella misma encantada. Con respecto a esta identidad entre mito y razón instrumental, ver M. HORKHEIMER – T. W. ADORNO. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische*

sin saber cómo funcionan, produce, en su extremo, una cierta inversión en nuestra subjetividad: no somos nosotros los que empleamos los artefactos, sino que son los artefactos los que nos emplean a nosotros. Es a esta inversión a lo que apuntamos empleando la categoría de encantamiento y a la caracterización de las esferas sociales como dioses modernos que nos imponen su destino.

Existe, además, una segunda ambigüedad en lo que respecta a distintas interpretaciones acerca de si el mundo actual estaría encantado, desencantado, o estaría re-encantándose nuevamente. Por un lado, actualmente hay estudiosos europeos y norteamericanos que están esperanzados por el fenómeno del re-encantamiento del mundo moderno³⁰. Junto al arte y la tecnología, el llamado *retorno de la religión* se esgrime para criticar la tesis de Weber³¹. La esperanza se basa en que, si los males que afligen al mundo fueron causados por el desencantamiento del mundo, el actual re-encantamiento vendría a ofrecer un remedio a la crisis global que, como un shock energético, nos invitaría a salir del letargo y a actuar éticamente. Sin embargo, y contradiciendo la esperanza de estos estudiosos, consideramos que el re-encantamiento del mundo no nos va a salvar necesariamente porque –como lo hemos planteado– el mundo siempre ha estado encantado, encantamiento que no evitó que sucediera lo que se percibe como una crisis socio-ecológica global³². Más que perdernos en esta extraña dialéctica de una religión que viene, se va, para luego volver, proponemos comprender a la religión como parte de un contexto mayor, a saber, como parte de la lógica del encantamiento. Las religiones tradicionales nombrarían tan solo una forma de encantamiento, en lucha con otras formas no religiosas de encantamiento. En otras palabras, dentro del contexto de los dioses modernos weberianos, las religiones tradicionales nombran solo a un dios entre otros. Y si bien las religiones tradicionales pueden entenderse

Fragmente. Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main, 2010.

30 Acerca de autores desencantados con la tesis del desencantamiento del mundo, véase J. L. KOSKY. *Arts of Wonder...*; J. BENNETT. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton University Press: Princeton, 2001; J. LANDY – M. SALER (ed.). *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*. Stanford University Press: Stanford, 2009.

31 Sobre el retorno de la religión, véase J. CASANOVA. *Public Religions in the Modern World*. The University of Chicago Press: Chicago, 1994; J. DERRIDA – G. VATTIMO (ed.). *Religion*. Stanford University Press: Stanford, 1998; P. BERGER (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Ethics and Public Center: Washington, 1999. Para una lectura crítica del retorno de la religión, véase, por ejemplo, P. SLOTERDIJK. *Du mußt dein Leben ändern*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 2009.

32 En lo que respecta a la noción de crisis socio-ecológica, una buena descripción de ella la encontramos en el primer capítulo de la Carta Encíclica de S.S. FRANCISCO. *Laudato Si': Sobre el cuidado de la casa común*. Conferencia Episcopal de Santiago: Santiago, 2016.

–si bien, como hemos visto, no de forma suficiente– como un sistema de creencias, existen otras formas de encantamientos que permanecen invisibles desde la lógica de las creencias.

Por otro lado, algunos estudiosos latinoamericanos tienden a confrontar una Europa desencantada con una Latinoamérica aún encantada. Esperanzados ven, por ejemplo, en las epistemologías distintas de los pueblos originarios o en la sabiduría de la religiosidad popular una fuente de un sentir-pensar encantado que puede contrarrestar el racionalismo secular desencantado que nos sigue colonizando desde Europa. Frente a esto, sin embargo, la imagen weberiana de los dioses politeístas luchando por dominarnos diluye tal confrontación: ni Europa está tan desencantada, ni el encantamiento (latinoamericano o cualquier otro) es siempre tan bueno y liberador. Al diluir el falso problema de tener que re-encantar un mundo moderno desencantado, urge la tarea de una hermenéutica de estas divinidades politeístas modernas, para intentar discernir entre aquellos encantamientos liberadores de aquellos que son cómplices de la crisis socio-ecológica.

Nuestro propósito en esta segunda parte del ensayo ha sido iluminar la dimensión encantada de nuestra existencia, para así argumentar que la crisis de sentido que posiblemente aqueja nuestra sociedad no es consecuencia de la ausencia de sentido, sino más bien de la lucha de distintas fuerzas por una nueva configuración de sentido. Si bien a veces el sentido se articula por medio de creencias, consideramos que hay fuerzas impersonales de encantamiento que imponen un sentido sin tomar la forma de creencias.

Se puede alegar, sin embargo, que, desde la perspectiva de estos dioses modernos encantadores, la distinción entre lo secular y religioso pasa a segundo plano; desde este enfoque ya no se podría discernir qué es lo propiamente religioso (o qué hace que un encantamiento sea religioso). Habría una suerte de igualación (o nivelación) para abajo, donde la trascendencia estaría siendo expropiada por fuerzas inmanentes. Similar a las explicaciones naturalistas de la religión, este lenguaje del encantamiento sería culpable de un cierto reduccionismo. Pero, al mismo tiempo, a este enfoque se le puede acusar de lo opuesto. Más que mundanizar la religión (reduciendo la religión a un fenómeno natural), al estar describiendo a las esferas seculares por medio de conceptos asociados a la historia de las religiones –adoración, destino, sacrificio, encantamiento (magia)– seríamos culpables de estar “religionizando” al mundo.

Sin querer cancelar las distinciones entre encantamientos, nuestra intención ha sido iluminar la naturaleza encantada de nuestro estar en el mundo, para así visibilizar cómo la crisis en la credibilidad de ciertas creencias tiene como contraparte una variedad de fuerzas que están luchando por hegemonizar el sentido. Desde este enfoque, la distinción-guía no es entre racionalidad versus espiritualidad, o entre lo secular/profano versus lo religioso/sagrado. Cuando ambos términos de la dicotomía se ven como modos de encantamiento, el contraste que sustenta estas dicotomías se diluye. En cambio, la distinción que proponemos como guía para futuras investigaciones es la de encantamientos que alimentan la crisis versus aquellos que nos liberan de ella. Distinción que deberá resolver la ambigüedad de la noción de liberación, sobre todo cuando frecuentemente se legitima la opresión en nombre precisamente de la libertad.

Conclusión

Nuestro artículo ha sido exploratorio, más que concluyente. Más que presentar un fenómeno nuevo, hemos querido ver lo mismo, pero desde otra perspectiva; permitir que se despliegue de otra forma y de ese modo poder ver más –aunque sea aún en forma borrosa–. Ahora bien, esta perspectiva teórica puede ayudar a redefinir los supuestos que determinan los estudios empíricos. Por ejemplo, si los datos arrojan un retroceso del credo católico y un avance de las iglesias evangélicas, desde la perspectiva ganada en este artículo podemos constatar que el método empleado para describir el fenómeno no es neutro: paradójicamente el preguntar por las *creencias* ya es una forma protestante de constatar la protestantización de nuestra sociedad. Al contrario, ¿qué nos diría el sustrato material y afectivo acerca de este cambio? Por otro lado, frente a lo que parece ser una crisis de sentido, el que los estudios empíricos limiten la noción de sentido a un tema de presencia o ausencia de creencias, sin querer invisibiliza aquellos encantamientos que nos dan sentido por debajo del nivel de la formulación ideológica.

Sin duda nuestra exploración no está exenta de inconvenientes. Por un lado, habrá que preguntarle al giro hacia los afectos, ¿cómo accedemos y ponemos en palabras esta dimensión material y afectiva cuando ésta estaría precisamente más acá de todo lenguaje? Por otro lado, la universalidad de la categoría del encantamiento (que al parecer lo permearía todo), podría terminar eclipsando la singularidad de los fenómenos y caer en la tentación de querer abarcar todo, y, por tanto, terminar explicando nada. Ambos temas han sido tratados aquí, sin

embargo, como ejemplos para des-identificar la religión de las creencias y para complejizar la interpretación de la crisis del sin sentido como conflicto de fuerzas más que como padecimiento de una ausencia.

Implicítamente en este artículo hemos hecho un doble movimiento metodológico. Sobre todo en Latinoamérica, la interdisciplinariedad en los Estudios de Religión suele entenderse como una práctica en la que diferentes disciplinas trabajan mancomunadamente para iluminar el fenómeno religioso. Habitualmente, sin embargo, el gesto contrario que también caracteriza a lo interdisciplinario queda casi olvidado, a saber, el emplear el discurso religioso para iluminar al mundo secular. Si en el primer sentido se pregunta acerca de qué es lo religioso empleando la ayuda de una variedad de disciplinas, en el segundo sentido preguntamos qué es el mundo y en la respuesta empleamos la rica tradición milenaria de reflexión religiosa. Si en el primer sentido las disciplinas iluminan la religión, en el segundo sentido es la religión la que ilumina a las disciplinas. En este ensayo hemos explorado la interdisciplinariedad en este doble sentido: en la primera parte, al iluminar el sustrato afectivo de la religión, hemos empleado la teoría de los afectos para clarificar la naturaleza de la religión; en la segunda parte, al mirar las esferas sociales desde el encantamiento hemos empleado conceptos de la reflexión religiosa (dioses, encantamiento, sacrificio, adoración) para iluminar nuestro mundo moderno.

Volviendo al tema –con el que iniciamos este artículo– de la diversidad de creencias y la unidad en una sociedad multicultural, los conflictos pueden tomar la forma de una disputa entre creencias, pero muchas veces tal forma oculta ciertas intransigencias y compulsiones afectivas de fondo. Si superamos la visión ilustrada que ve en los afectos un mero subproducto de las creencias, no solo cambia nuestro entendimiento del fenómeno religioso, sino también cambia el cómo entender los conflictos humanos, en los cuales no intervienen ángeles desencarnados especialistas en la argumentación y articulación de creencias, sino seres encarnados y encantados, siempre adictos al asombro. Es el ámbito afectivo el que abraza y da unidad a la multiplicidad de creencias, y en él radica muchas veces tanto la fuente de creación de conflictos como también la solución de ellos.

La desvaloración de los valores, la incredulidad de las creencias, el desencantamiento del mundo, no son causas ni efectos de una *ausencia* de sentido, sino más bien son el producto de una nueva configuración de sentidos bajo la lucha constante de fuerzas de encantamientos que riñen

por imponernos sus sentidos. El que esta lucha no siempre se articule al nivel de creencias no debe hacernos confundir e interpretarla como una ausencia estéril –como pura pérdida de las creencias de otrora–. Si nos angustiamos frente a un océano ilimitado de posibilidades, más que lamentarnos de las creencias perdidas, sería mejor que asistiéramos a los cánticos de sirenas que ya nos están seducido. No vaya a ser que, creyendo estar lidiando con la falta de sentido, estemos en verdad saturados de él, y el cántico sutil de sirena nos esté conduciendo derecho al naufragio total.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

EL PENSAMIENTO DE CRISTO Y EL MÉTODO TEOLÓGICO¹

THE THOUGHT OF CHRIST AND THE THEOLOGICAL METHOD

AGOSTINO MOLTENI*

Dr. en Teología

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

DAVID SOLÍS-NOVA **

Dr. en Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Artículo recibido el 06 de mayo de 2022; aceptado el 01 de agosto de 2022.

*amolteni@ucsc.cl

<https://orcid.org/0000-0002-3259-0928>

**dsolis@ucsc.cl

<https://orcid.org/0000-0003-2462-8436>

Cómo citar este artículo:

MOLTENI, A. y SOLÍS, D. “El pensamiento de Cristo y el método teológico” en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 21 AGOSTO 2022, pp. 114-140 <https://doi.org/10.29035/pyr.21.114>

¹ El presente artículo es producto de un proyecto externo de investigación integrado en el acuerdo de colaboración en investigación entre la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile y la Associazione Piccola Via Onlus, Roma, Italia, titulado “El pensamiento-cuerpo de Cristo” de mayo de 2021.

RESUMEN

San Pablo afirma: “Tenemos el pensamiento de Cristo” (1 Co 2, 16). Esto es importante no solo para la fe, sino para la elaboración del método teológico. Por esta razón, en este estudio se examinará sintéticamente el método del pensamiento de Cristo. Enseguida, se mostrará de qué modo este método puede ser asumido y puesto en acto por la teología. En base a lo anterior, se indagará en qué medida la fuente del método teológico es la *communio fidei* cristiana en la que actúa el auto-testimonio del pensamiento de Cristo que el cristiano-teólogo debe remontar desde dentro de la misma *communio*, lo que garantiza la científicidad de la elaboración teológica.

Palabras claves: pensamiento de Cristo / método teológico / *communio fidei* / científicidad

ABSTRACT

Saint Paul affirms: “We have the thought of Christ” (1 Cor 2:16). This is important not only for faith, but for the elaboration of the theological method. For this reason, in this study the method of thinking of Christ will be examined synthetically. Next, it will be shown how this method can be assumed and put into action by theology. Based on the above, it will be investigated to what extent the source of the theological method is the Christian *communio fidei* in which the self-testimony of the thought of Christ acts that the Christian-theologian must trace from within the *communio* itself, which guarantees the scientificity of theological elaboration.

Keywords: thought of Christ / theological method / *communio fidei* / scientificity

Introducción

San Pablo afirma: “Tenemos el pensamiento de Cristo” (1 Co 2, 16)². Por un lado, se trata de un genitivo subjetivo, refiriéndose al pensamiento propio de Cristo; por otro lado, se refiere al pensamiento propio de la fe cristiana³. Reconocer que Cristo es un pensador, es más, que el suyo es un pensamiento sano⁴, “inteligible”⁵, que tiene razón, es decisivo para la fe como para la teología⁶ so pena de su descalificación como irracionales. Si la teología se podría definir como la elaboración hecha por el cristiano-teólogo⁷ del pensamiento de Cristo (unificando de este modo la distinción patrística entre *theologia* y *oikonomia*⁸), lo que queremos averiguar es la posible relación entre el método del pensamiento propio de Cristo y el método teológico. Si, por un lado, no se puede decir que Cristo pretendió ser un teólogo ni se definió como tal, por otro lado, la teología (y la fe) no pueden elaborarse fuera del pensamiento viviente de Cristo a riesgo de terminar vaciándose de su contenido y método⁹. A este respecto, no solo para la fe sino para la misma teología vale la expresión paulina: “Si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe” (1 Co 15, 14).

2 En general seguimos la traducción de: *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer: Bilbao, 1975. Aquí preferimos traducir con el término: ‘pensamiento de Cristo’. Se señalará donde sugerimos nuestra traducción.

3 El Papa Francisco ha escrito: “Se trata, pues, de practicar una forma de conocimiento y de interpretación de la realidad a la luz del ‘pensamiento de Cristo’ (cf. 1 Co 2, 16)”: FRANCISCO. *Constitución apostólica Veritatis gaudium sobre las universidades y facultades eclesísticas*, 4 d. Esto implica, ante todo, reconocer la existencia del pensamiento que es propio de Cristo.

4 “En un Salvador que no sabe y no quiere, ¿quién querrá, más aún, *quién podrá confiar?*”: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 1985. Introducción. En: *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión*,. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscienza-gesu_sp.html, [consulta: 2021-12-18]. La fe depende de la confiabilidad reconocida al pensamiento sano de Cristo. Esta temática, nos parece, ha sido dada por descontada en el ámbito católico.

5 H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER. *Enchiridion Symbolorum*. Herder: Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae, 1976, p. 504. De ahora en adelante abreviado en: DS.

6 La teología es “un saber racional cuyo objeto ha sido dado por la revelación” (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Instrucción Donum veritatis sobre la vocación eclesial del teólogo*, 12. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html). Esto implica reconocer que “la verdad divina goza de una *propia inteligibilidad tan lógicamente coherente* de proponerse como un auténtico saber”. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 66. *Cursivas nuestras*.

7 Preferimos utilizar esta expresión: “cristiano-teólogo” para mostrar que sin nutrirse del pensamiento de Cristo vivido en la *communio fidei* es metodológicamente imposible ser *teólogo cristiano*. En este sentido, no desconocemos de ningún modo que “entre las vocaciones suscitadas por el Espíritu en la Iglesia se distingue la del teólogo” (*Instrucción Donum veritatis sobre la vocación eclesial del teólogo*, 6).

8 Cf. J. RATZINGER. *Teoría de los principios teológicos*. Herder: Barcelona, 1985, p. 382.

9 Veremos más adelante cómo el pensamiento de Cristo continúa siendo el de un Dios de los vivos y no de los muertos (Mc 22, 32).

Reflexionar sobre la temática señalada en el título de nuestro trabajo es importante porque nos parece que el mismo pensamiento de Cristo, a menudo, ha sido olvidado por los cristianos y la teología. Es más, se ha caído, en ocasiones, en una especie de docetismo, es decir, no se ha pensado la encarnación y la redención como dos operaciones que son frutos del pensamiento de Cristo y que él ha tenido que pensar, por lo tanto, *cómo* encarnarse y *cómo* salvar a los hombres. Además, por lo que sabemos, no existen estudios acerca de la relación entre el pensamiento de Cristo, es decir, entre el método con que él pensó y el método teológico¹⁰. Ahora bien, si Juan Pablo II ha hablado muchas veces de la necesidad para la Iglesia de asumir “el compromiso no de re-evangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”¹¹, también la teología debe interrogarse sobre si para cumplir su misión (que no puede ser la misma que la de la Iglesia, la de una evangelización nueva), no necesita acaso de un método que cumpla lo dicho por Jesús, lo de sacar de sus arcas lo nuevo y lo viejo (Mt 13, 52). Reflexionar sobre la temática que nos hemos propuesto, finalmente, significa volver a proponer la misión del teólogo adentro y fuera de la Iglesia, sobretodo, en estos últimos tiempos donde el Papa Francisco ha vuelto a proponer con fuerza el método eclesial de la sinodalidad que debería interpelar también al método con que se hace teología.

En este artículo, en primer lugar, examinaremos muy sintéticamente el método con el cual Cristo ha pensado. En segundo lugar, mostraremos más detenidamente de qué modo este método puede ser asumido, continuado y coronado por la teología.

Metodológicamente, este artículo es una reflexión crítica sobre la experiencia cristiana que vivimos y el trabajo teológico que desarrollamos. Las palabras de Gabriel Marcel indican esta metodología cuando él dice que en la experiencia de un encuentro (en nuestro caso con el pensamiento de Cristo) “no puedo situarme realmente fuera de él ni frente a él; estoy comprometido en este encuentro, dependo de él, le soy, en cierto sentido, interior. [...] Él ha actuado en mí como *principio*

¹⁰ Nos ha sorprendido, por ejemplo, no encontrar en los mismos Padres de la Iglesia ninguna exégesis o reflexión sobre el versículo de 1 Co 2, 16. La misma ausencia, por lo que hemos averiguado, está en los textos de los doctores medievales. Tampoco hemos encontrado una reflexión sobre la temática de nuestro artículo en obras de introducción a la teología, de teología fundamental o en estudios más específicos sobre el método teológico.

¹¹ JUAN PABLO II. “Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a la Asamblea de CELAM”. *Vatican. va*, Haití, 9 marzo, 1983. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam.html, [consulta: 2021-09-20]

*interior*¹².

1. El método de pensamiento de Cristo

Examinando el método del pensamiento de Cristo, ante todo y como primer punto, se puede decir que no se ha constituido *metodológicamente* en la relación con un ‘Dios’ indistinto, ontologizado e inmovilizado en sus atributos, como el de las religiones. De hecho, el método terrenal de pensamiento de Cristo es la continuación del método intratrinitario, el de la relación compuesta y complacida con su Padre. En esta relación, “el Padre y el Hijo no se unen de tal forma que se disuelvan el uno en el otro. Continúan correspondiéndose, pues el amor se funda en la correspondencia que no se elimina”¹³. En este sentido, la revelación de Cristo es que Dios es Dios porque es *Abba* (Mc 14, 36), Padre¹⁴, no es Padre porque es Dios: “Al Padre lo conoce solo el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11, 27). A este propósito, San Ireneo dice que no habríamos aprendido que Dios es Dios en cuanto es Padre sino por medio del pensamiento de Cristo¹⁵.

Ahora bien, Cristo, en su vida terrenal, es el exégeta del Padre, pues está “vuelto hacia” el Padre¹⁶, hacia “el seno del Padre” (Jn 1, 18). A este propósito, se ha observado justamente que Cristo, continuando en la tierra la relación intratrinitaria, “esquizofrénico no era”¹⁷ en la relación con su Padre del que es el Hijo unigénito. Es el Padre de Cristo, *Pater mi* (Mt 26, 39), antes que ser *Padrenuestro* (Mt 6, 9-13). Esto significa que el método de pensamiento de Cristo se compone en la relación con su Padre y el Espíritu. El Evangelio de Juan es especialmente claro en mostrar esta metodología¹⁸.

12 G. MARCEL. *Aproximación al misterio del ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*. Encuentro: Madrid, 1987, pp. 42-43. *Cursivas nuestras*.

13 J. RATZINGER. *El Dios de Jesucristo. Meditaciones sobre Dios uno y trino*. Sígueme: Salamanca, 1980, p. 34.

14 Se ha escrito que “Abba expresa el método teológico de Jesús mismo”: J. GALOT. “La discusión sobre el método teológico” en *Scripta theologica*. 29/3 (1997), p. 839.

15 Cfr. IRENEO DE LYON. *Contra los herejes*, V, 1, 1. Conferencia del Episcopado Mexicano: México, 2000, p. 478. “La designación de Dios como ‘Padre’, que ha llegado a ser pura y simplemente la manera cristiana de nombrar a Dios, se remonta a Jesús mismo”: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. “La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión”, 1985.

16 Es la lectura “dinámica” que hace DE LA POTTERIE. *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1979, p. 314.

17 BENEDICTO XVI, Homilía 25 junio 2008.

18 Señalamos, entre otros: Jn 5, 19; Jn 5, 30.

Esta relación con su Padre, que lo constituye como *Logos-Pensamiento*, Cristo la ha continuado haciéndose carne¹⁹. Leclercq ha hecho notar de modo pertinente que Cristo ha continuado en la tierra la relación que vivía intratrinitariamente²⁰: *ha pensado* con el Padre y el Espíritu “cooperante”²¹ *cómo* cumplir su encarnación y redención, es decir, ha tenido que pensar el método con el cual cumplir estas dos operaciones, de modo que estas no son el éxito de un dispositivo y mecanismo divino que se pone en marcha por sí solo, ni de una mera deducción especulativa. De hecho, encarnación y redención no estaban aseguradas de antemano y, en este sentido, se entiende la expresión de victoria de Cristo en la cruz: *Consummatum est* (Jn 19, 30). Él había logrado cumplir estas dos operaciones con un trabajo bien hecho compuesto con su Padre y el Espíritu. Dicho de otra manera, el método con el que Cristo ha puesto *in actu exercito* su encarnación y la redención de los hombres encuentra su origen en el método de la *communio* intratrinitaria que es la condición de posibilidad para que el Hijo pueda cumplir la unidad-relación-*communio* con la naturaleza humana que él asume y asciende y la relación-redención compuesta en la *communio* con los hombres.

Ante todo, la encarnación entendida como la *comunión* entre la naturaleza humana y divina de Cristo por medio de la persona del Logos es la continuación de la *communio*, es decir, de la relación compuesta intratrinitariamente²². En este sentido, se pueden entender las afirmaciones de Cristo: “Yo estoy en mi Padre” (Jn 14, 20)²³; “Yo y el Padre *somos uno*” (Jn 10, 30). Su encarnación es, por tanto, el trabajo, metodológicamente compuesto, entre sus dos naturalezas por medio de la persona del Logos que, en Cristo, no se disocia de su Padre. La misma complacencia intratrinitaria es continuada terrenalmente: “Este es mi Hijo amado, en quien me complazco” (Mt 3, 17). De hecho, en la encarnación, el Logos se complace en ser hombre siendo fiel a la Antigua Alianza²⁴, lo que se demuestra, entre otros hechos, no solo en la tristeza ante su muerte (Mt 26, 38), sino en su resurrección y ascensión al cielo donde ha considerado como provechoso para él retomar su cuerpo y

19 TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología* I, q. 43, a.2, ad 3. Editorial: ciudad, año. “La misión implica procesión eterna y añade algo, esto es, el efecto temporal”.

20 “Vino a nosotros para continuar aquí lo que hacía desde toda la eternidad”: J. LECLERCQ. *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*. Desclée de Brouwer: Bilbao, 1999, p. 35.

21 Rito de la comunión, *Missale romanum*: Cristo que “por voluntad del Padre, *cooperando* el Espíritu Santo, muriendo has dado la vida al mundo...”.

22 Comentando el capítulo 10 de la Carta a los Hebreos y su paralelo con el Salmo 40, 7-9, se ha escrito: “La encarnación es un proceso intratrinitario”: J. RATZINGER. *El Dios de Jesucristo...*, p. 63.

23 La Vulgata dice de modo más claro: *Ego sum in Patre meo*.

24 Pr 8, 31: “Mis delicias están con los hijos de los hombres”.

llevarse para siempre a la derecha del Padre. Esto indica que Cristo estaba bien lejos de concebir su encarnación de un modo platónico, como un sacrificio, una aminoración, algo que valía *la pena* hacer.

Por otro lado, la redención compuesta con los hombres es la continuación de la misma lógica y método de *communio* relacional intratrinitaria. Es en razón de esta lógica comunional que Cristo ha pensado el método de la redención como la generación de aliados, de amigos: “No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer” (Jn 15, 15)²⁵. A este respecto, la redención es propiamente la generación de una relación con el hombre que tiene como *nueva ley* el método de pensamiento comunional de Cristo por medio del cual el hombre es capacitado en un pensamiento de “hijo y coheredero” (Rm 8, 17).

En segundo lugar, el método del pensamiento de Cristo no es el de una “teología” entendida como discurso *sobre* Dios sistematizado en una teoría ya hecha. Estando en su Padre (Jn 14, 20), en unidad-*communio* con él (Jn 10, 30), no se distancia del Padre para elaborar una doctrina teo-lógica meramente deducida, sino que su doctrina-pensamiento es elaborada *in actu exercito* en esta *communio*, en el “evento perenne” intratrinitario²⁶. Por ello, la ortodoxia lógica de Cristo no es la sistematización deductiva de una presupuesta ontología divina, sino que es la de un Sujeto que se constituye, intratrinitaria y terrenalmente, en y por la relación con el Padre. Esto significa que Cristo no ha querido, de modo docetista, ser la mera pantalla humana de un mensaje teológico-divino. Su ortodoxia es propiamente la de un *sermo in carnem*, utilizando la expresión de Tertuliano²⁷. Dicho en otros términos: Cristo no ha venido para explicar contenidos teo-lógicos como si fuera un profeta que habla en nombre de otro, comunicando contenidos distintos al método por medio del cual pensó su encarnación y la redención. En este sentido, Jesús no ha pretendido ser el teólogo del Reino de los cielos, ya que el Reino iniciaba con su misma presencia compuesta con los hombres (Mc 1, 15): él hacía presente el Reino²⁸. En fin, lo que ha dicho no consistía

25 “El Dios invisible habla a los hombres *como amigos*”: CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 2. Disponible en: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html

26 HANS URS VON BALTHASAR. *Teodrammatica. L'ultimo atto*. Jaca Book: Milano, 1986, p. 58.

27 Cfr. A. GRILLMEIER. *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el Concilio de Calcedonia* (451). Sígueme: Salamanca, 1997, p. 273

28 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Cuestiones selectas de cristología*, 3, 2. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia

en comunicar contenidos ajenos o externos a su persona, o sea, enseñar contenidos *religiosos* nuevos, *teo-lógicos*, sobre un Dios indistinto, sino que representaba en su cuerpo la lógica *no deductiva*, el método y contenido de su pensamiento acerca de cómo encarnarse y salvar a los hombres, es decir, remitía a su encarnación redentora cumplida *in actu exercito*²⁹. Por ello, se deberían concebir los *mysteria carnis Christi* desde la lógica metodológica con que Cristo ha pensado cumplir su encarnación y redención. Al mismo tiempo, hay que observar que el acontecimiento-revelación de Cristo no es solo una irrupción desde lo alto, desde Dios, del Hijo que baja a la tierra. La profecía de la Antigua Alianza es clara: “Destilad, cielos, como rocío de lo alto, derramad, nubes, el justo. *Abrase la tierra y produzca el Salvador*, y germine juntamente la justicia” (Is 45, 8)³⁰. Para comprender el método del acontecimiento del pensamiento de Cristo y escapar de cualquier gnosticismo y docetismo, hace falta reconocer que “donde falla esta mediación [de Israel, de la raza de pensamiento hebrea], Jesús no brota y asciende de la matriz de su raza, sino que desciende gnósticamente, como cayendo de los cielos”³¹.

2. El método teológico

Queremos ver ahora de qué modo el método del pensamiento de Cristo puede ser *continuado y coronado* por el método teológico. De antemano, y como premisa, observamos que podría considerarse exagerada esta intención. Podríamos responder diciendo que si, por un lado, no afirmamos una perfecta coincidencia entre el *acontecimiento* imprevisto, imprevisible y no deducible del pensamiento de Cristo y el del cristiano-teólogo, puesto que en esta relación hay siempre una precedencia de la iniciativa de Cristo (1 Jn 4, 19), lo que garantiza el camino *semper condendum* de la teología; por otro lado, hacemos notar que Cristo mismo ha querido revelar a sus amigos *todo* lo que ha oído de su Padre (Jn 15, 15), de modo que, con razón, Tomás de Aquino ha podido decir que la teología es “como una cierta imagen de la ciencia divina”³². En lo que sigue pensamos poder dar razón de esta premisa.

[sp.html](#), [consulta: 2021-12-20]

²⁹ Lo ha dicho muy bien el Vaticano II: “Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí” (CONCILIO VATICANO II, 1965. *Dei Verbum*, 2).

³⁰ Preferimos traducir de la Vulgata: *Rorate, caeli, desuper, et nubes pluant justum; aperiatur terra, et germinet Salvatorem, et justitia oriatur simul.*

³¹ HAN URS VON BALTHASAR. *Gloria. Estilos laicales*, Ediciones Encuentro: Madrid, 1986, p. 433.

³² *Sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae: Suma de Teología*, I, q. 1, a. 3, ad 2. Además, escribe que la teología entendida como consideración de la revelación de Dios, “constituye a los hombres en cierta semejanza de la perfección divina” (*Suma contra los gentiles*, II, 2, 4), que la revelación de Dios en Cristo asimila al hombre, en cierta medida, a la ciencia misma de Dios.

2.1 Necesidad del autotestimonio de Cristo

La cuestión del método teológico es inseparable de la de su fuente, de la Revelación del “evangelio de Jesucristo” (Mc 1, 1), *tamquam fontem omnis et salutaris veritatis*³³.

Es sabida la discusión sobre los *loci theologici*. A menudo, ha prevalecido la definición dada por Melchor Cano: los *loci* serían “la sede de todas las argumentaciones teológicas de las cuales los teólogos puedan extraer sus argumentos idóneos, ya sea para confirmar, ya sea para refutar”³⁴. Nos parece que podría ser un riesgo pensar las fuentes que proporcionarían un adecuado método teológico de modo externo al mismo pensamiento de Cristo, siendo que él es “el camino [método] nuevo y vivo” (Hb 10, 20). Por ello, de modo significativo se ha escrito: “El método es la indicación de la forma de pensamiento y el Camino que la misma Verdad ofrece”³⁵.

Ahora bien, para el método teológico se debe afirmar que “la verdadera razón no aflora en la abstracción del pensamiento [...] está vinculada a un camino: al camino ya previamente recorrido por aquel de quien se puede decir: él es el Logos”³⁶. La alternativa nefasta es un método teológico equivocado “que pretende construir el cristianismo [la teología] a base de fórmulas elaboradas sobre la mesa de su escritorio. [...] Nada vivo ha nacido de este modo”³⁷.

Dicho de otra forma, se asistiría a una teología que, desde afuera del mismo pensamiento de Cristo pretende *sustituirlo*, reduciéndolo, en palabras de Melchor Cano, a mensaje del cual extraer “argumentos idóneos” para autolegitimar la misma teología. Se llegaría, por tanto, a

33 DS 1501 retomado en *Dei Verbum* 7.

34 Citado en: J. M. ROVIRA BELLOSO. *Introducción a la Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1996, p. 124.

35 M. BORDONI. “Editorial”. En PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA. *Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione*. IF Press: Roma, 2006, p. 3. Cfr. también lo que se ha escrito a este respecto: “La palabra [pensamiento] de Dios es Camino y eso deriva de su carácter encarnado”: F. OCÁRIZ. “Intellectus fidei: teología sistemática ed esegesi bíblica” en PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA, *Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione*, p. 37. En el mismo sentido, se ha afirmado que el pensamiento de Cristo “no puede permanecer externo al hombre”: I. DE LA POTTERIE. *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joana...*, p. 43.

36 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 29

37 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 28. Cf.: M. SECKLER. “Il significato ecclesiológico del sistema dei loci theologici” en *Teologia, scienza, Chiesa, Saggi di teologia fondamentale*. Morcelliana: Brescia, 1988, pp. 171-206; M. BORDONI. “La tradizione vivente della Parola e l’azione molteplice dello Spirito” en PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA. *Il metodo teologico oggi. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo oggi*. IF Press: Roma, 2004, p. 74.

una teología que pretende ser una Teoría que sustituye el pensamiento de un Sujeto, de Cristo, y de su autoridad, de su competencia de pensador que *tiene razón*, considerándolo como un “pobre Cristo” necesitado de alguien que piense por él. La misma expresión repetida comúnmente, la de “fundamentación teológica”, revela este grave riesgo, pues puede implicar la remoción del pensamiento de Cristo³⁸ sustituyéndolo por una teoría elaborada a priori o a posteriori. A este propósito, se ha escrito, en contra de un método teológico capaz solo de causar como efecto una teología ya hecha³⁹, o sea, un sistema externo al mismo método-camino del pensamiento de Cristo: “Cuando se ha descubierto la dirección correcta, la de la verdad, esta se mantiene siempre como una dirección, como un camino, se mantiene como una meta y, por tanto, exige movimiento. Pero, en cuanto es camino, ya no es mudable, al mismo tiempo que nunca será una posesión definitiva”⁴⁰. El método teológico es, por tanto, el del cristiano entendido como *homo viator*⁴¹.

En este sentido, la teología debería consistir en pensar *desde dentro* del mismo pensamiento de Cristo compuesto con el Padre y el Espíritu y continuado terrenalmente en su encarnación y redención. A este respecto, continúa siendo metodológicamente válida la amonestación del *De imitatione Christi*: “¿Qué te aprovechará un conocimiento exterior (*exterius*) de toda la Biblia...?”⁴². De hecho, “la teología no es reflexión sobre el mensaje cristiano como si pudiera ser desarrollada desde el exterior de aquello”⁴³.

La teología debería ser, por tanto, parafraseando la fórmula buenaventuriana, un *itinerarium mentis in Christum* igual al de los apóstoles en su encuentro con el *Magister adest* (Jn 10, 28). La pregunta

38 “La teología busca fundamentar la autoridad del cristianismo con razones, lo que es peor que cualquier ataque, pues se confiesa que no es autoridad”. S. KIERKEGAARD. *Diario 1854-1855*, vol. II, Morcelliana: Brescia, 1982, p. 67. Por otro lado, se ha escrito: “La autoridad original no es propiedad ni de la Biblia (como ‘palabra de Dios’ escrita), ni del kerigma (como ‘palabra de Dios’ viva y anunciada), ni del magisterio de la Iglesia [...] sino sólo del Hijo, que manifiesta al Padre en el Espíritu Santo como el amor divino. Porque únicamente aquí, en el origen de la revelación, puede y debe coincidir la autoridad (o majestad) con el amor mismo”. HANS URS VON BALTHASAR. *Solo el amor es digno de fe*. Sígueme: Salamanca, 1999, p. 55. Está claro que nosotros no ponemos en duda el *intellectus fidei* propio de la teología, sino que este debe ser pensado desde dentro de la *authoritas* del pensamiento de Cristo.

39 FRANCISCO, Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, 3: “El teólogo que se complace en su pensamiento completo y acabado es un mediocre”.

40 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 72.

41 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 72. En el mismo sentido, se ha escrito: “Dios solo aparece en el campo de la visión cuando *no me detengo*, sino que considero la experiencia como un camino y la amplío”. J. RATZINGER. *Teoría de los principios teológicos*, p. 416.

42 THOMA A KEMPIS. *De imitatione Christi*, I, 1, 10. F. Pustet: Ratisbonae et Romae, 1921.

43 F. OCÁRIZ, “Intellectus fidei: teología sistemática ed esegesi bíblica”, pp. 37-38.

de los primeros apóstoles: “Maestro, ¿dónde vives?” (Jn 1, 38) “tiene resonancia teológica”⁴⁴, en el sentido de que se puede decir que es más bien la pregunta sobre el método de pensamiento de Cristo, o sea, de dónde se origina y de qué relación se nutre su pensamiento, de dónde le viene esta autoridad que le es dada “en el cielo y en la tierra” (Mt 28, 18). El encuentro con el Logos hecho carne, por tanto, implica un *permanecer* en este mismo pensamiento: “Fueron, pues, vieron donde vivía y *se quedaron* con él aquel día” (Jn 1, 39). De hecho, el encuentro y el permanecer en la lógica con que se ha encarnado, así como es pedido por Cristo (Jn 15, 4-9), es la condición metodológica que permite llegar a la confesión cristológica (Mt 16, 16)⁴⁵. En este sentido, se ha escrito: “Los apóstoles son arrebatados por aquello que ven, oyen y palpan, por aquello que se revela en la forma: Juan (sobre todo, pero también los demás) describe continuamente cómo *en el encuentro*, en el diálogo, se destaca la *forma* de Jesús y se dibujan sus contornos de manera inconfundible”⁴⁶. Añadiríamos a esta observación la afirmación de que la “*forma* de Jesús” se revela propiamente en el método *in actu exercito* con el que él pensó cumplir su encarnación y la redención.

Ahora bien, volviendo al tema de los *loci theologici*, aunque sea parcialmente adecuada, puede valer la definición propuesta por Congar: estos serían “las mediaciones diversas y graduales por las cuales (...) Dios *instruye y edifica a su Iglesia*”⁴⁷. Por nuestra parte, preferimos decir que la *fuentes* metodológica constitutiva y fundamental de la teología es el mismo autotestimonio de Cristo. La teología, metodológicamente, no inicia ni en la Escritura⁴⁸, ni en el Magisterio, más bien se podría decir que inicia y se sostiene por la Tradición, entendiendo a esta como la continuación del auto-testimonio, en el presente, del *acontecimiento* del pensamiento de Cristo, es decir, “la Tradición que hace referencia a la autoridad de Cristo y de los apóstoles como fuente originaria”⁴⁹. En este sentido, la posibilidad de un método teológico adecuado, como ya hemos señalado, se fundamenta en la resurrección de Cristo, lo que no

44 R. BROWN. *El Evangelio según san Juan I-XII*, Cristiandad: Madrid, 1999, p. 288.

45 “Permanecer en la palabra [pensamiento] de Jesús es el medio [método] para descubrir la verdad, es decir, el misterio de su Persona”: DE LA POTTERIE. *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joanea*, p. 312.

46 HANS URS VON BALTHASAR. *Gloria. Una estética teológica*, Encuentro: Madrid, 1985, p. 34. *Cursivas nuestras*.

47 Y. CONGAR, *La fe y la teología*, Herder: Barcelona, 1977, p. 196. *Cursivas nuestras*.

48 Sobre la cuestión de la “Escritura como alma de la teología” (*Dei Verbum*, 24), véase: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 387; pp. 396-397.

49 R. FISICHELLA. “L’ecclesiologia di comunione e il método teológico” en PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA. *Il método teológico oggi. Comunione in Cristo tra memoria e dialogo*, p. 49.

es de ningún modo una perogrullada. La teología, metodológicamente, se genera y se nutre por la presencia de Cristo que se autotestimonía en quién él elige como testigos suyos. Si el método teológico quiere ser fiel al pensamiento de Cristo, nutrirse de él, remontarlo⁵⁰, esto sería posible solo por el testimonio que Cristo mismo da de sí mismo, como escribe san Pablo: “En él habéis sido enriquecidos en todo, en toda palabra y en todo conocimiento, en la medida en que se ha consolidado en vosotros el *testimonio de Cristo*” (1 Co I, 6).

En este sentido, habría que revalorar la sentencia más antigua que afirma que Cristo es el sujeto de la teología⁵¹. No son los cristianos o los teólogos los que testimonian o anuncian a Cristo, que hacen un discurso sobre y acerca de Cristo, sino que el sujeto de la teología es Cristo que se autotestimonía en quien no opone objeción a él, como dice H. Schlier: después de que Cristo resucitado ha aparecido a los apóstoles, “estos dan testimonio de este autotestimonio de Jesús. Este autotestimonio actúa en la lengua y en la palabra de los testigos”⁵². Lo había dicho de modo sintético san Pablo: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* (Rm 10, 17), es decir, por su autotestimonio. Esto implica que también para el cristiano-teólogo vale el axioma metodológico de que no hay *actus in distans*⁵³, es decir, que Cristo no puede ser pensado con un método externo al mismo camino y método que es él mismo: es la necesidad de vivir *en él* (hecho que, por otro lado, garantizaría la científicidad del método teológico, como veremos más adelante):

Si la teología cristiana quiere ser una ciencia [...] entonces debe poseer un método adecuado a su objeto [a su Sujeto] y determinado a partir de este. Una primera indicación para un método semejante la ofrece el “en Cristo” paulino que tiene su paralelo en la imagen joánica de la vid y los sarmientos: la objetividad de la reflexión y de la afirmación teológica exige que ella se desarrolle no en un “estar el uno

50 Usamos el término ‘remontar’ tomándolo de Charles Péguy, de su reflexión cristológica, pues en el pensamiento del escritor francés “el término fundamental es *remonter*”: H. U. V. BALTHASAR, *Gloria. Estilos laicales*, p. 469.

51 Cfr. A. STOLZ. *Introductio in sacram theologiam*. Herder: Friburgi Brisgoviae, 1941, pp. 68-72; cfr. también: E. MERSCH. *Théologie du Corps mystique*, I. Desclée de Brouwer: Paris, 1954, pp. 62-90. En tiempo reciente se ha dicho: “El sujeto de la teología, en sentido propio y fontal puede ser solo Aquel que tiene la iniciativa, el Dios viviente y santo”: B. FORTE. “Ecclesialità della teología: fra tradizione e innovazione” en PONTIFICIA ACADEMIA THEOLOGICA. *Il metodo teologico oggi. Fra tradizione e innovazione*, p. 69. Para TOMÁS DE AQUINO este sujeto es Dios: *Suma de Teología*, I, q. 1, a. 7.

52 H. SCHLIER. *Il tempo della Chiesa. Saggi esegetici*. Edizioni Dehoniane: Bologna, 1981, p. 344.

53 TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*, I, q. 8, 1, ad 3: *Nullius agentis, quantumcumque virtuosus, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per media agit*.

frente al otro” tomando distancia, sino en un “ser-en” y “ser a partir de”⁵⁴.

2.2 En la *Communio Fidei* eclesial

Queda la cuestión metodológica de cómo se puede recibir y repensar el pensamiento de Cristo.

Ante todo, el pensamiento de Cristo es *recibido* (1 Co 15, 3) según el mismo método con que Cristo se ha encarnado y ha salvado a los hombres, el método por el cual él es “el testigo fiel” (Ap 1, 5). En este sentido, la teología nace y se nutre de la fe y esta consiste en creer en alguien, un testigo confiable, es reconocimiento de la confiabilidad del testigo: *Ad fidem pertinet aliquid et alicui credere*⁵⁵. Por otro lado, la confiabilidad del testigo cristiano puede ser verificada solo de modo comunal, en una amistad de pensamiento⁵⁶. De hecho, los testigos cristianos, la *nubem testium* (Hb 12, 1)⁵⁷ son los que han sido asociados *a su pensamiento y al del Padre* como amigos, no como esclavos (Jn 15, 15). Por ello, san Agustín ha podido escribir: “Cristo es anunciado, testimoniado mediante amigos cristianos”⁵⁸. E Ireneo escribía: “Todos han de tener acceso a la fe en el

54 HANS URS VON BALTHASAR. *Meditare da cristiani*. Edizioni Queriniana: Brescia, 1986, p. 85. Más bien, metodológicamente, no se trata de “partir de”, como si Cristo fuera una mera fuente de inspiración, sino de “permanecer en él”.

55 TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*, II-II, 129, 6. Se ha escrito a este respecto: “La razón de que se crea ‘algo’ es que se cree ‘a alguien’”: J. PIEPER. *Las virtudes fundamentales*. Rialp: Madrid, 1990, p. 312.

56 Solo en la amistad con Cristo vivida en la *communio fidei* se logra pasar “del conocimiento de nociones al conocimiento de él”: R. BENSON. *La amistad de Cristo*. Encuentro: Madrid, 1989, p. 23.

57 Cf. J. GUILLOU. *Los testigos están entre nosotros. La experiencia de Dios en el Espíritu Santo*. Encuentro: Madrid, 2013, pp. 33-35.

58 AGUSTÍN DE HIPONA. *Commento al Vangelo di Giovanni*, XV, 33. Città Nuova: Roma, 2005, p. 350. Si Tillich ha escrito acerca de su método teológico-filosófico de la correlación: “Es necesario buscar un método teológico en que el mensaje [la misma Revelación] y la situación [las preguntas del hombre] se relacionen de tal manera que no se eliminen entre sí” (P. Tillich. *Teología sistemática* I, 21, Ariel: Barcelona, 1972, p. 21), pensamos que las dimensiones del método teológico que estamos proponiendo *suplementan* el método de la correlación, pues, como se ha dicho, de modo muy significativo, “en realidad, nosotros podemos reconocer solo *lo que produce en nosotros una correspondencia*” (J. RATZINGER. “La fede della Chiesa di Roma”, *Lectio al Sinodo Romano*, 18 de enero 1993, en: *Quaderni-Nuova Serie del Sinodo Romano*, n.2. Vicariato di Roma: Roma, 1993, p. 69). Esta correspondencia-correlación entre el acontecimiento de Cristo y la fe pensada del cristiano-teólogo se produce justamente por el autotestimonio que Cristo da de sí mismo a través de los *confiables* testigos y amigos cristianos en la *communio fidei*. Por otro lado, el método teológico hermenéutico de Gerhard Ebeling sostiene que “la hermenéutica tiene que ver con el *acontecimiento* de la palabra de Dios” (G. EBELING. *Parola e fede*. Bompiani: Milano 1974, p. 162. Cursiva nuestra) y, a diferencia de Bultmann para quien el kerigma no es palabra de Jesús sino de la comunidad, Ebeling insiste en que el fundamento de la fe puede ser solo “Jesús que es la palabra de Dios, quien ha hecho comprensible a Dios” (G. EBELING, *Teología y anuncio*. Città nuova: Roma, 1972, p. 153) y que es la palabra de Jesús la que produce una unidad objetiva con el kerigma-anuncio de la Iglesia, de modo que “la teología sin anuncio está vacía y el anuncio sin teología es ciega” (G. EBELING, *Teología y anuncio...*, pp. 41-42). Ahora bien, si juntamos estas

Padre y el Hijo: o sea, todos pueden verificar el testimonio al recibirlo de todos: los amigos lo recibirán de *quienes son cercanos*⁵⁹.

Esto significa que el camino de la *fides cogitata*⁶⁰ y, por ello, de la *cogitatio fidei* que vuelve a remontar el pensamiento de Cristo (igual al *itinerarium mentis in Christum* hecho por los apóstoles), es posible solo en la *communio fidei* cristiana retomando la frase ya señalada de san Pablo: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi*. La fe es recibida *per verbum Christi*, por su mismo autotestimonio que él prolonga en la *communio fidei*⁶¹, en la relación comunal entre los testigos cristianos. De este modo, por este método comunal, el cristiano-teólogo es el sujeto que es engendrado y capacitado para vivir del mismo método comunal del pensamiento de Cristo que consiste en estar vuelto hacia el Padre, hacia el seno del Padre. En la *communio fidei* eclesial, el cristiano-teólogo vive el mismo método comunal de Cristo que vive vuelto hacia el Padre.

afirmaciones con lo que hemos dicho sobre el autotestimonio de Cristo en la *communio fidei* y con la definición que se ha dado de la amistad como afabilidad-*affabilitas* (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, II-II, q. 114), el método de Ebeling puede muy bien ser suplementado por lo que estamos diciendo: habría que reconocer que el método teológico debe permitir hacer resonar el autotestimonio de Cristo, del *acontecimiento* de su pensamiento-palabra, en el anuncio para que este pueda llegar a ser un “nuevo lenguaje” teológico (es el anhelo de Ebeling en: *La esencia de la fe cristiana*. Marova: Madrid, 1974, p. 19), un lenguaje afable, propiciador de la *communio fidei*, puesto que el anuncio del cristiano-teólogo se nutre de la *affabilitas* del anuncio y del autotestimonio de Cristo presente en la misma amistad cristiana, en la *communio fidei*. De este modo, por el hecho de que Dios se ha hecho carne hablando palabras humanas y que continúa su autotestimonio en la Iglesia, el cristiano-teólogo puede ser el eco del método de Jesús, “de cuánta condescendencia de palabra [Cristo] ha usado teniendo providencia y cuidado de nuestra naturaleza” (*Dei Verbum*, 13). En este sentido, el acontecimiento del lenguaje de Cristo, el único conforme al Padre, es normativo del lenguaje del cristiano-teólogo. Además, un método teológico que sea normado por el autotestimonio del acontecimiento de Cristo presente en la *communio fidei* permite una *suplementación* del método de la “teología narrativa”, evitando así que este acontecimiento sea empobrecido y enjaulado en un *sistema* de meras afirmaciones abstractas o deducidas. Para una síntesis acerca de la ‘teología narrativa’, cf.: C. ROCCHETTA, “Teología narrativa”, en: R. LATOURELLE et al. *Diccionario de teología fundamental*. San Pablo: Madrid, 1992, pp. 1480-1484. Péguy ha descrito de modo magistral este método teológico que podría producir un nuevo lenguaje teológico que llegue a ser corporal-carnal, es decir, referido al mismo *cuero* del cristiano-teólogo: “Como Jesús tomó, se vio forzado a tomar cuerpo, a revestirse de carne para pronunciar estas palabras (carnales) y para hacerlas oír, para poderlas pronunciar, así nosotros, de modo similar, a imitación de Jesús, así nosotros, que somos carne, debemos aprovecharlo, aprovechar que somos carnales *para conservarlas, para calentarlas, para alimentarlas en nosotros vivas y carnales* (esto ni los mismos ángeles lo conocen, hija mía, ni siquiera, lo han podido experimentar). [...] Misterio de misterios, se nos ha otorgado ese privilegio, ese privilegio increíble, exorbitante, de *conservar vivas las palabras de vida*” (C. PÉGUY, *Le porche du mistère de la deuxième vertu*, en: *Œuvres poétiques et dramatiques*. Gallimard: Paris, 2014, pp. 688-689).

59 IRENEO DE LYON. *Contra los herejes*, IV, 6.7, p. 373.

60 AGUSTÍN DE HIPONA. *De la predestinación de los Santos* II, 5, en *Obras de san Agustín*, tomo VI, Biblioteca Autores Cristianos: Madrid, 1956, p. 484.

61 El Vaticano II ha sido clarísimo sobre quién es el proto-agonista en la *communio fidei* hablando de “la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia” (*Lumen Gentium* 1).

Esto significa que el método de la teología consiste en trabajar desde adentro del encuentro con el pensamiento de Cristo, en, con y por la *communio fidei* eclesial⁶². Si san Agustín había indicado el método del conocimiento humano afirmando: *Nemo nisi per amicitiam cognoscitur*⁶³, esto vale también para el método teológico: *Ego vero Evangelio non credere, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas*⁶⁴. Se trata, por tanto, de “corresponder a una exigencia teológica que requiere conjugar *communio* y método teológico”⁶⁵ de modo que se actúe una *communio quaerens intellectum*⁶⁶. No nos parece adecuado afirmar que esta relación se realiza como “reflexión crítica”, entendida como “la teoría de una práctica determinada”, de modo que “la teología viene *después*, es acto segundo (y que) podría decirse de la teología lo que afirmaba Hegel de la filosofía: solo se levanta al crepúsculo”⁶⁷. La teología no puede ser una reflexión crítica *sobre* la experiencia de la *communio fidei*⁶⁸, “sobre la Iglesia”⁶⁹, sino que es pensable solo *desde* la *communio fidei*, desde el *sentire cum Ecclesia*. La teología es el *acontecimiento* de un acto com-puesto *in actu exercito* desde la experiencia de fe eclesial. Solo así la teología puede *acontecer* no *después* de la *fides cogitata* desde la *communio fidei*, sino que es engendrada de modo continuo por la presencia del *acontecimiento* del pensamiento de Cristo en la Iglesia. De este modo, se evita que el cristiano-teólogo sea un mero “intelectual orgánico”⁷⁰ que piensa *sobre* y *después* del *acontecimiento* del pensamiento de Cristo recibido y vivido en la *communio* eclesial. Por otro lado, se evitaría el riesgo de la posición de Karl Barth, así como ha sido señalada por Tillich, el riesgo de pensar

62 TOMÁS DE AQUINO ha definido la teología como *scientia Dei et beatorum* (*Suma de Teología*, I, q. 1, a. 2). El método teológico se nutre de la *communio sanctorum*, los del paraíso y los “santos” que, terrenalmente, aún “viviendo en la carne” (Gal 2, 20), son “fieles en Cristo Jesús” (Ef 1, 1).

63 AGUSTÍN DE HIPONA. *Ochenta y tres cuestiones diversas*, LXXI, 5, en *Obras de san Agustín*. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1995, p. 253.

64 AGUSTÍN DE HIPONA. *Contra epistolam manichaei*, 5, 6. Disponible en: https://www.augustinus.it/latino/contro_lettera_mani/index.htm, [consulta: 2021-05-05]. Esta frase de san Agustín pensamos que expresa muy bien la posibilidad de la utilización de un correcto método histórico-crítico que no sea meramente individualista: es posible una exégesis cristiano-teológica adecuada del acontecimiento de Cristo si esta está hecha desde dentro de la *communio fidei* por medio de la cual Cristo mismo se hace conocer. En este sentido, se ha escrito que la misma palabra de Dios “se presenta e impone de forma vinculante a la teología objetiva, y también criteriológicamente en el *medium* del testimonio eclesial”: M. SECKLER. “Eclesialidad y libertad”, en: R. LATOURELLE et al. *Diccionario de teología fundamental*. (Editorial: ciudad, año), p. 1420. Sobre la relación entre Escritura, exégesis y teología, cfr. F. OCÁRIZ. “Intellectus fidei: teología sistemática ed esegesi bíblica”, pp. 40-42.

65 R. FISICHELLA. “L’eclesiologia di comunione e il método teológico”, p. 46.

66 Cf. R. FISICHELLA, “L’eclesiologia di comunione e il método teológico”, p. 45.

67 G. GUTIERREZ, *Teología y liberación. Perspectivas*. Sígueme: Salamanca, 1972, pp. 34-35.

68 Cf. G. GUTIERREZ, *Teología y liberación. Perspectivas*, p. 35.

69 G. GUTIERREZ, *Teología y liberación. Perspectivas*, p. 36. *Cursiva nuestra*.

70 G. GUTIERREZ, *Teología y liberación. Perspectivas...*, p. 37.

la teología como una “doctrina que cae de los cielos, de los cielos de una *autoridad bíblica y eclesiástica sin mediaciones*”⁷¹.

La exigencia de conjugar la *communio fidei* y el método teológico implica, por tanto, que, “enraizado en la vida interna del pueblo de Dios”⁷², el cristiano-teólogo compone y nutre su *cogitatio fidei* solo por medio de su arraigo en la *communio fidei* fundada en el autotestimonio de Cristo verificado en la confiabilidad de los testigos cristianos. La necesidad para la teología y su método de vivir en, con y por la *communio fidei* eclesial no nos parece un dato que se debe dar por descontado y debe siempre ser repensada, así como ha sido señalado: “El gran teólogo es la Iglesia entera, es la *communio* cristiana. Lo es en la medida en que piensa en unión con Aquél que es la Verdad, y no por ningún fantástico sufragio universal”⁷³. Por otro lado, se ha escrito: “La teología católica es la obra universal y la voz unánime de los hombres que han sido unidos entre ellos y con Dios”⁷⁴. Por ello, la teología, metodológicamente, tiene una *forma mentis* comunal⁷⁵, pues es propiamente un *acontecimiento del pensamiento* engendrado en y por la *communio fidei*, no por el cristiano-teólogo aislado. En este sentido, la *communio* eclesial que constituye el sujeto cristiano y el mismo teólogo y, claro está, el Espíritu Santo cooperante (Hch 1, 8; Jn 15, 26)⁷⁶ es no solo el *locus theologicus* adecuado donde poder responder a

71 P. TILLICH, *Teología sistemática* III. Sígueme: Salamanca, 1984, p. 346. Cursivas nuestras. También Bonhoeffer ha criticado la posición barthiana, la de un actualismo según el cual el acontecimiento de la revelación de Cristo, de su pensamiento, sería únicamente un acto que sucede de vez en cuando (cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*. Editorial: Ciudad, año pp. 117-118), puesto que para Bonhoeffer “la revelación debe ser pensada en la Iglesia” (D. BONHOEFFER, *Atto ed essere*. Queriniana: Brescia, 1985, p. 122. Cursiva nuestra). Menos feliz es cuando critica la posición católica y de su método teológico que, según él pregona, es un *depositum fidei* ‘entificado’ en un sistema que hace que “el presente sea determinado por el pasado” (D. BONHOEFFER, *Atto ed essere...*, p. 122).

72 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Instrucción Donum veritatis sobre la vocación eclesial del teólogo...*, p. 7.

73 E. MERSCH. *Théologie du Corps Mystique*, I. Desclée de Brouwer: Paris-Bruxelles, 1954, pp. 27-28.

74 A. GRATRY. *Les sources*. Ancienne maison Charles Douniol: Paris, 1891, p.167.

75 Si bien “han siempre existido distintos estilos y formas de pensamiento” (L. SCHEFFCZYK. *Il mondo della fede cattolica, Verità e forma*. Vita e pensiero: Milano, 2007, p. 46), pensamos que hay una única forma de pensamiento católico, la forma en que el pensamiento de la fe y teológico se adquiere en y por la *communio fidei*. Como escribe el mismo autor, “al ser y al actuar del creyente pertenece una estructura comunal y, por ello, un carácter eclesial”, citando además las afirmaciones de san Ambrosio que define al cristiano como “un alma eclesial”, “un alma conforme a la Iglesia”: L. SCHEFFCZYK. *Il mondo della fede cattolica...*, pp. 292-293. Cursivas nuestras. En este sentido, decimos nosotros, el método del cristiano-teólogo es el de un pensamiento conforme a la *communio fidei*.

76 Es imposible disociar a Cristo de su Espíritu que, en el método teológico, es con Cristo un único sujeto-paráclito (Jn 14, 16), pues el Espíritu no hablará por su cuenta (Jn 16, 13), ya que recibirá de Cristo mismo (Jn 16, 14) lo que deberá testimoniar de él (Jn 15, 26). Es sabido cómo, especialmente Möhler, ha insistido sobre una teología que metodológicamente sea hecha a partir de la actuación del Espíritu en el cristiano-teólogo. Véase J. MÖHLER. *Dell'unità della Chiesa*.

la pregunta hecha por Cristo sobre su identidad (Mt 16, 15), sino la *forma mentis* con que elabora su pensamiento de encarnación y redención.

Al mismo tiempo, según la indicación metodológica de Cristo: “Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17, 21), la *communio fidei* es el *locus theologicus* y la manifestación de una *forma mentis* comunal por medio de las cuales los que aún no tienen la gracia de la fe pueden comprobar la sana inteligibilidad del pensamiento de Cristo que continúa *metodológica*, es decir, *comunionalmente* en los cristianos.

En este punto, está claro que el autotestimonio de Cristo en la *communio fidei* que genera el método teológico no es una mera operación mecánica que se reproduciría de manera obvia, sino que incluye el trabajo de pensamiento del cristiano-teólogo, es decir, su libertad. Libertad que consiste en una elaboración-remontada de lo que se ha recibido sin poner objeciones a priori al autotestimonio de Cristo en la *communio fidei*. Es la libertad que no “entristece” (Ef 4, 30) ni “extingue” (1 Ts 5, 19) a priori al Espíritu de Cristo⁷⁷. Es la libertad de san Pablo que muestra que lo que ha recibido lo ha elaborado, trabajado justamente transmitiéndolo: “Os transmití lo que a mi vez recibí” (1 Co 15, 3).

Por último, decir que “Dios es el sujeto único de la teología”⁷⁸, que “el sujeto de la teología es Alguien”⁷⁹, eso no excluye sino que incluye la positiva co-institución hecha por Cristo, por medio de la *communio fidei*, del cristiano-teólogo, es decir, permite pensar su competencia teológica propia. Esto significa que en la *communio fidei* no se disuelve la competencia propia, personal, del pensamiento teológico del sujeto

Pirotta: Milano, 1841, p. 5. Cf. también lo que escribe J. GUILLOU: “El Espíritu Santo es quien permite a la Iglesia pensar todos los elementos del misterio de su unidad: Escritura, dogmas, enseñanza de los doctores, espiritualidad, vida de los santos” (*Los testigos están entre nosotros. La experiencia de Dios en el Espíritu Santo*, p. 226). No tenemos aquí el espacio para desarrollar una metodología teológica que implique una necesaria pneumatológica.

77 El Magisterio ha hablado de una *iusta libertas* de la investigación teológica (CIC ca. 218; GS 62, LG 37). Esta libertad se genera en la *communio fidei* en que se participa del método comunal del pensamiento de Cristo: “La libertad de la investigación teológica se ejerce dentro de la fe de la Iglesia”. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Instrucción Donum veritatis sobre la vocación eclesial del teólogo*, p. II. Cursiva nuestra. Se ha escrito: “la ‘liberación’ de la teología de la ‘tutela’ eclesiástica, bien mirado es en sí no menos contradictorio que lo que sería una teología cristiana ‘liberada’ de la fe eclesial. Una concepción de la ciencia de la fe que mirara básicamente la eclesialidad como traba o impedimento para el libre desarrollo de la teología sería, pues, una *contradictio in adjecto*. Con ello se pagaría la independencia así conseguida con la pérdida de la propia identidad teológica”. M. SECKLER. “Eclesialidad y libertad”, p. 1421.

78 Y. CONGAR, *La fe y la teología*, p. 183.

79 Y. CONGAR, *La fe y la teología*, p. 186.

que es el teólogo, sino más bien se constituye, se consolida, se corrige⁸⁰. En el *itinerarium mentis in Christum* en que consiste la teología, el sujeto que la elabora no es ni autónomo ni heterónomo, entendiendo estos términos en el sentido que no es ni independiente, pero tampoco sumiso al pensamiento de Cristo. Deberían valer para él, a este propósito, las palabras de Cristo: “*Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado*” (Jn 7, 16). Para entender este punto es aclarador lo que dice Cristo a la samaritana: “El agua que yo le dé se convertirá *en él en fuente* de agua que brota para la vida eterna” (Jn 4, 14): el pensamiento que Cristo compone, como “amigo” (Jn 15, 15), con el cristiano-teólogo es pensamiento propio del teólogo⁸¹, es su “autoridad” y, al mismo tiempo, no es suya, sino que la recibe, ya que al no recibirla caería en el riesgo de volverse “fuente seca” (2 P 2, 17). En esta doble dimensión (recibir y elaborar) se cumple el método teológico por el cual “lo verdaderamente excitante es que este fundamento absoluto [el pensamiento de Cristo] es al mismo tiempo relación. (...) Puedo conocer porque soy conocido”⁸². Se podría decir, a este propósito, que la competencia, la ‘autoridad’ propia del método teológico es la capacidad heredada (Rm 8, 17) de elaborar y transmitir lo que se ha recibido en la *communio fidei*. Esta competencia ha sido indicada por Cristo, al momento de la *vocatio* de sus apóstoles, propiamente en la constitución del Magisterio eclesial y, de modo derivado, del cristiano-teólogo: “Instituyó a Doce, para que *estuvieran con él* y para *enviarlos a predicar*” (Mc 3, 14)⁸³. Estar en y con él, por medio de la *communio fidei* en que Cristo se autotestimonía, es la *conditio sine qua non* y la *forma mentis* que permite que el cristiano-teólogo elabore y transmita algo en lo que es hecho competente, que es suyo y, al mismo tiempo, es de Quien lo ha enviado⁸⁴.

Podemos concluir este punto diciendo que la *communio fidei eclesial* es la condición de posibilidad para que el método teológico remonte el mismo método de pensamiento de Cristo. De hecho, si “la comprensión creyente de la fe, es decir, la teología”⁸⁵ “en su originario sentido cristiano

80 Es la antigua *quaestio* de la relación entre la *communio* cristiana y la personalidad del sujeto cristiano. Entre otros, remitimos a lo que escribe: L. SCHEFFCZYK, *Il mondo della fede cattolica...*, pp. 293-303.

81 “Bienaventurado aquél a quien la verdad por sí misma enseña, no por figuras y voces pasajeras, sino así como ella es”, *Felix quem veritas per se docet, non per figuras et voces transentes, sed sicuti se habet*: THOMA A KEMPIS, *De imitatione Christi*, I, 3, 1.

82 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 85.

83 Está claro que no hacemos coincidir de ningún modo el ministerio de los teólogos con el Magisterio eclesial.

84 Los teólogos “no enseñan con autoridad propia sino en virtud de la misión recibida de la Iglesia”. FRANCISCO, *Constitución apostólica Veritatis gaudium*, art. 27.

85 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Donum veritatis sobre la*

[es] una razón en y desde la fe”⁸⁶, está claro que el método teológico no puede ser elaborado de modo solipsista, sino solo nutriéndose de la *communio fidei*. En este sentido, la teología jamás puede ser “literatura”, así como la inventaron los griegos, pues tiene raíces hebreo-bíblicas. En esto seguimos las observaciones de Averincev: mientras “cada palabra de la Biblia viene siempre pronunciada al *interior* de una relación vital del parlante con su propio Dios y con sus semejantes”, los griegos, “inventaron un tipo de comunicación-a-través-de-la-literatura conscientemente distinta de las relaciones ligadas a la vida cotidiana”⁸⁷. De este modo, la teología y su método bíblico, no puede jamás ser la de “un individuo aislado que ha puesto distancia entre sí mismo y el mundo y que puede ver estando a parte, contemplando, analizando, observando aisladamente, de modo extrañado y *desinteresado*”⁸⁸, ya que lo que está en juego es la salvación del hombre⁸⁹. Lo que significa que un adecuado método teológico no debería dar por resultado la formulación neutral de una doctrina aséptica para unos pocos iniciados en un saber superior⁹⁰, sino que debería producir frutos públicos y cívicos, universales, o sea, debería saber producir a su vez en otros sujetos, *intra* y *extra Ecclesia*, el acontecimiento del pensamiento cristiano, la posibilidad de una *fides cogitata* por parte de todos los cristianos y, para los hombres que aún no han encontrado a Cristo, la posibilidad de verificar la razonabilidad del pensamiento de Cristo.

2.3 La *Communio fidei* y la científicidad del método filosófico

En este punto hay que notar, aunque podamos hacerlo solo de modo sintético, que la científicidad del método teológico no es extraña a la *communio*, sino más bien se fundamenta en ella. La *communio fidei* no es “una instancia extracientífica”⁹¹, sino la única condición de posibilidad

vocación eclesial del teólogo, 1.

86 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 395.

87 S. AVERINCEV. *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*. Donzelli Editore: Roma, 2001, p. 17; pp. 19-21. Cursiva del autor.

88 S. AVERINCEV, *Atene e Gerusalemme...*, p. 31. Cursiva nuestra.

89 De modo pertinente, se ha observado que para los Padres es la *oeconomia salutis* la que “manda y obliga a aclarar la teología”: M. SERENTHA. *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di cristologia*. Editrice Elle Di Ci: Torino, 1982, p. 202.

90 Se ha escrito: “Abelardo introdujo un cambio inaudito cuando sacó a la teología del ámbito del monasterio y de la Iglesia y la llevó al aula y por ende a la neutralidad académica. (...) La teología se puede estudiar solo en el contexto de una correspondiente praxis espiritual (...) No es posible aprender a nadar si no hay agua (...) no es posible aprender teología sin las realizaciones espirituales en las que se vive. (...) El problema es cómo debería configurarse el estudio de la teología para que no caiga en una especie de neutralismo académico”: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, pp. 387-388.

91 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 389. Cursivas nuestras.

de científicidad de la teología, de la verificación *in actu exercito* de su veracidad. Se ha escrito a este propósito: “La teología es eclesial no a pesar de que sea científica, sino porque justamente es científica; y ella es científica no a pesar de que sea eclesial, sino justamente porque es eclesial”⁹². En virtud de esta dimensión comunal se ha podido hablar del “carácter originariamente científico”⁹³ de la fe cristiana y de la teología. A lo que se ha añadido:

Desde la perspectiva teórico-científica, la eclesialidad es una determinación interna de lugar y función de la teología. [...] Desde la óptica teórico-científica, la Iglesia no es para la teología una instancia externa, sino sujeto sustentante suyo. De ahí que se la conciba primariamente como relación interna condicionante⁹⁴.

Dicho de otro modo, “la fe asegura mejor la objetividad de la investigación” científica⁹⁵. La fe vivida en la *communio fidei* guiada por el Magisterio es, por ello, el ámbito metodológico que garantiza la racionalidad nueva y el trabajo *semper condendum* que son propios de la fe. La científicidad específica del método teológico ha sido bien explicada cuando se ha afirmado: “La teología es una racionalidad que sigue existiendo en el seno mismo de la fe, *cuya coherencia auténtica desarrolla*”⁹⁶. En la *communio fidei*, por tanto, está la condición de posibilidad para que el método teológico sea verificado en su coherencia y corregido allí donde lo necesite. La científicidad del método teológico es lograda o no dependiendo si es pensada en la *communio fidei*.

Es en este sentido que se puede entender y se realiza aquí lo afirmado por san Juan: “En cuanto a vosotros, la unción que de Él habéis recibido permanece en vosotros y *no necesitáis que nadie os enseñe*” (1 Jn 2, 27): la científicidad del pensamiento y del método teológico es verificado de modo riguroso en la *communio fidei* de modo que no necesitan, para su verificación, del uso de criterios externos que le enseñen o impongan un saber epistémico superior, pues el sujeto cristiano, su *sensus fidei* eclesial, su *sentire cum Ecclesia*, se puede definir como *superiorem non recognoscens*⁹⁷.

92 B. FORTE, “Ecclesialità della teología: fra tradizione e innovazione”, p. 79.

93 M. SECKLER, “Ecclesialidad y libertad”, p. 1419.

94 M. SECKLER, “Ecclesialidad y libertad”, p. 1419.

95 J. GALOT. “La discusión sobre el método teológico” en *Scripta theologica* 29/3 (1997), pp. 830-831.

96 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 394.

97 “La fe no puede oponerse a la razón, pero tampoco puede ser sometida al dominio único y exclusivo de la razón ilustrada y de sus métodos”: J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 392.

Por otro lado, está claro que esta autoridad, esta competencia del cristiano-teólogo no excluye la conveniencia, para un adecuado método teológico, de la interdisciplinariedad, mejor dicho, de la que ha sido llamada ‘transdisciplinariedad’:

Es sin duda positivo y prometedor el redescubrimiento actual del principio de la interdisciplinariedad: no sólo en su forma “débil”, de simple multidisciplinariedad, como planteamiento que favorece una mejor comprensión de un objeto de estudio, contemplándolo desde varios puntos de vista; sino también en su forma “fuerte”, de transdisciplinariedad, como *ubicación y maduración* de todo el saber en el espacio de Luz y de Vida ofrecido por la Sabiduría que brota de la Revelación de Dios⁹⁸.

Siguiendo lo que había escrito san Pablo: “Examinadlo todo y quedaos con lo bueno” (1 Ts 5, 21), el método teológico debería estar abierto a cualquier aporte de otras disciplinas del saber, siempre cuando estas contribuciones sean pensadas desde la *communio fidei*. De este modo, se puede evitar el riesgo de “una teología ‘pura’ [que] incurre en un aislamiento cognoscitivo y se vuelve vacía de realidad, alejada del mundo, pobre comunitariamente y sectaria”⁹⁹.

Por último, pero no menos importante, hay que señalar que el método con que Cristo ha pensado su encarnación y la redención no puede ser separado de su oración, de su estar “vuelto hacia el Padre”, oración que suscitó en los mismos apóstoles el deseo de aprender de él el método de la relación con su Padre (Lc 11, 1). Esto implica que una teología rezada no puede ser extraña al carácter científico de la teología. Si Evagrio Póntico decía: “Eres un teólogo si rezas”¹⁰⁰, la condición de posibilidad de ser cristiano-teólogo se fundamenta en el hecho de que, por gracia, se vive la misma *forma mentis* de comunión rezada de Cristo con el Padre y el Espíritu. En este sentido, se ha escrito: “La teología cristiana se nutre de la experiencia oracional. Es la antítesis de la ciencia desnuda y alejada de la gracia”¹⁰¹.

98 FRANCISCO, Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, 4 c. Cursivas nuestras. La transdisciplinariedad utilizada en teología, “respeto las normas y reglas de las ciencias”, pero “la inspiración, la luz, el impulso íntimo vendrá no de estas ciencias, sino de la fe”: F. OCÁRIZ, “Intellectus fidei: teología sistemática ed esegesi bíblica”, p. 36.

99 M. SECKLER, “Eclesialidad y libertad”, p. 1421

100 Citado en: T. ŠPIDLÍK. *La spiritualità dell’Oriente cristiano. Manuale sistematico*. San Paolo: Cinisello Balsamo, 1995, p. 6.

101 METROPOLITA ALFEYEV, *El Misterio de la fe. Introducción a la Teología Ortodoxa*, p. 260. En

Para concluir este punto, hay que observar que el método teológico elaborado desde dentro de la *communio fidei*, a veces, ha sido olvidado en otros momentos de la teología, cuando esta ha sido elaborada de modo individualista, como si la del teólogo fuera una “profesión” desvinculada de la *communio* cristiana¹⁰². En este sentido, se ha perdido el sentido de la *vocación eclesial* del cristiano-teólogo¹⁰³ a favor de una profesionalización¹⁰⁴, de una “teología de escritorio”¹⁰⁵, de un “saber académica que reaparece una y otra vez a lo largo de la historia de la Iglesia”¹⁰⁶.

Conclusiones

En un discurso a los miembros de la Comisión teológica Internacional, Benedicto XVI ha dicho de modo sintético y mucho más ejemplar lo que hemos intentado mostrar en este artículo, especialmente en su segunda parte:

La revelación de Cristo [de su pensamiento compuesto con su Padre] es el principio normativo fundamental para la teología [es la necesidad del autotestimonio de Cristo]. Esta se ejerce siempre en la Iglesia y para la Iglesia, Cuerpo de Cristo [en la *communio fidei*], único sujeto con Cristo, y así también con fidelidad a la Tradición apostólica. Por tanto, la actividad del teólogo debe realizarse *en comunión* con la

una teología “hecha de rodillas” (FRANCISCO, Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, 3) hay unidad entre oración y teología y, por ello, “la actitud del conocimiento no puede superar la actitud de la oración”: HANS URS VON BALTHASAR, “Teología e santità” en *Verbum Caro*. Edizioni Morcelliana: Brescia, 1985, pp. 226-27.

102 Se ha escrito: “El problema es cómo debería configurarse el estudio de la teología para que no caiga en una especie de neutralismo académico”. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, pp. 387-388. Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre 2006. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html

103 Cfr. el significativo título del documento de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Donum veritatis sobre la vocación eclesial del teólogo*. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html

104 A diferencia del ámbito católico, en el ámbito protestante se ha reflexionado sobre la sustitución de la ‘vocación’ por la ‘profesión’: cf. MAX WEBER. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Sarpe: Madrid, 1984, pp. 85-105. Kierkegaard ha escrito sobre la detención de la fe cristiana que, fundamentada en el martirio de Cristo, de los apóstoles y de los mártires, en la modernidad se ha estancado en mera “materia de enseñanza” prebendada. S. KIERKEGAARD. *Diario*, Rizzoli: Milano, 1979, p. 358. La misma acusación de la reducción de la teología a “excelente materia de enseñanza” está en: C. PÉGUY. *Dialogue de l’histoire et de l’âme charnelle* en: *Œuvres en prose complètes*, III, Gallimard: Paris, 1992, p. 642.

105 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 29.

106 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 404.

voz viva de la Iglesia, es decir, con el magisterio vivo de la Iglesia y bajo su autoridad. Considerar la teología como un asunto privado del teólogo significa desconocer su misma naturaleza. Sólo dentro de la comunidad eclesial, en comunión con los legítimos pastores de la Iglesia, tiene sentido la actividad teológica que ciertamente requiere competencia científica, pero también y sobre todo el espíritu de fe [una teología hecha de rodillas]. (...) Racionalidad, científicidad y pensar en la comunión de la Iglesia no sólo no se excluyen, sino que van juntas [la científicidad del método teológico garantizada en la *communio*]¹⁰⁷.

Ahora bien, el mismo Benedicto XVI ha afirmado que estamos en una época en que hay que “vivir y orientar la globalización de la humanidad en términos de *relación* y *comunión*”¹⁰⁸. La teología, mejor dicho, su método, no puede desinteresarse de este llamado apremiante que, por otro lado, invita a pensar el mismo método teológico como relación, comunión desde la fe que nos hace “*koinonoi* de la naturaleza divina” (2 P 1, 4).

Dar importancia a la cuestión de la relación *in actu exercito* entre el pensamiento de Cristo y el método teológico, nos parece algo decisivo para la misma disciplina teológica, pues esto implicaría para ella la necesidad de una incesante *metanoia*, de un *cambio de método* de pensamiento debido, ante todo, al *acontecimiento* de la presencia viva de Cristo resucitado y por la necesidad de que su presencia sea pensada en la *communio fidei*, es decir, en una relación que jamás puede ser dada como ya hecha, sino que constituye más bien un acontecimiento que va de inicios en inicios que no terminan. Esta *metanoia* no es requerida solo a la fe común de los cristianos, sino a la misma teología. En efecto, si el *Logos* se *ha hecho carne* de modo continuo en sus treinta y tres años de vida terrenal, esto implica que los cristianos teólogos no pueden acostumbrarse a una teología ya hecha¹⁰⁹, sino que la novedad traída por Cristo, que es la misma presencia

107 BENEDICTO XVI, *Discurso a la Comisión teológica internacional*, 1 de diciembre de 2005. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051201_commissione-teologica.html

108 BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate*, 42. Cursivas nuestras. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html#_edn102

109 Benedicto XVI amaba citar la frase de Tertuliano: “Cristo no dijo: ‘Yo soy la costumbre’, sino ‘Yo soy la verdad’” - *non consuetudo sed veritas* (*Virg.* 1, 1): cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso en la Sala Clementina*, 30 de junio de 2011. Disponible en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20110630_premio-ratzinger.html

y acontecimiento de su pensamiento¹¹⁰ que continúa en la *communio fidei*, implica una perenne conversión-*metanoia* del pensamiento teológico. En este sentido, también para el cristiano-teólogo vale la expresión de Cristo: “La verdad os hará libres” (Jn 8, 31), es decir, libres de una teoría teológica presupuesta, acostumbrada y estancada en moldes consabidos (una especie de *theologia perennis*), o conformada a los esquemas del mundo (Rm 12, 2) para poder obtener, ella que “es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver por nadie”¹¹¹, *relevancia secular* “a partir del análisis de la situación sociopolítica y espiritual cultural de la actualidad”¹¹².

Si el problema que se pone la teología en los tiempos modernos es cómo ser relevante, o sea, significativa para los hombres sin conformarse a los esquemas del mundo¹¹³ y sin renunciar a los contenidos de la Tradición eclesial (que parecen irrelevantes en el mundo moderno), pensamos que el método teológico vivido en la *communio fidei* y que remonta el mismo pensamiento comunal de Cristo (intratrinitario, en su encarnación y redención, compuesto con los hombres), puede ser una posible y adecuada respuesta para el mundo globalizado, pues testimonia los términos de *relación y comunión* de los que hablaba Benedicto XVI.

Además, el trabajo crítico de la teología puede ayudar al Magisterio a purificar los clichés introducidos en la fe de los cristianos por una asunción acrítica de los esquemas del mundo. De este modo, una de las tareas primordiales de la teología debería ser la de “asumir la complejidad de la vivencia eclesial y mundana *verificándola según la revelación*”¹¹⁴, pues la teología es, propiamente, un método de pensamiento *secundum revelationem*, método compuesto (y no impuesto) entre Cristo y el cristiano-teólogo.

Por otro lado, frente a la crisis, la impotencia y, a menudo, la violencia de la modernidad científico-técnica testimoniada en el siglo XX y en el nuestro, el aporte de un método teológico comunal puede ser una contribución para “ensanchar la razón”¹¹⁵, para no estrecharla en los límites de los métodos de las ciencias duras. Al mismo tiempo,

¹¹⁰ IRENEO DE LYON ha escrito: “Aportó consigo toda la novedad”. *Contra los herejes*, IV, 34, 1, p. 448.

¹¹¹ Es el conocido juicio de WALTER BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Itaca: México, 2008, p. 35.

¹¹² J. MOLTMANN. *¿Qué es teología hoy? Sígueme*: Salamanca, 2001, p. 29

¹¹³ Cfr. J. ZVĚŘÍNA. *L'esperienza della Chiesa*. Jaca Book: Milano, 1971, pp. 177-178.

¹¹⁴ B. FORTE, “Ecclesialità della teología: fra tradizione e innovazione”, p. 80. *Cursivas nuestras*.

¹¹⁵ BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona*, 12 de septiembre de 2006.

para el bien de todos los hombres, la teología está llamada a cumplir el llamado del Magisterio que ha indicado la necesidad de un testimonio cristiano “nuevo en sus métodos, ardor y expresiones”¹¹⁶. Pensamos que si la fe y la teología “pretenden decir algo inmediatamente razonable”¹¹⁷, esto es posible solo si remontan el pensamiento de Cristo, con el que ha cumplido su encarnación y la redención, método que contiene una novedad y enriquecimiento para los demás saberes. En este sentido, en este mundo contemporáneo globalizado, se puede decir que el aporte relacional y comunal del método teológico es realmente “profético”, entendiendo este término como un pensar “desde dentro del pensamiento de Dios”¹¹⁸. De este modo, “el teólogo está llamado a pensar la alianza”¹¹⁹ de Dios-Trinidad con los hombres y de los hombres con Él, lo que ha sido revelado en el método con que Cristo ha pensado su encarnación redentora.

Hay una expresión de Schlier que puede sintetizar lo que hemos querido mostrar acerca del método teológico. Él afirma que quien interprete a Cristo

sólo histórico-filológicamente, pero *no se introduzca en su pensamiento* e intente compartir su experiencia (puesto que el pensamiento no es un episodio aislado), nunca se encontrará con la realidad que [Cristo] ha descubierto, ni vivirá de ella, ni pensará en ella, como él¹²⁰.

De esta forma podrá satisfacerse la necesidad no de una indistinta “teología teológica”¹²¹ referida a un ‘Dios’ meramente religioso, sino de una teología “verdaderamente cristiana, según los criterios del contenido del cristianismo”¹²², una teología que remonta el *Abbá* dicho por Cristo y en que consiste su método teológico, de modo que todos los hombres

116 JUAN PABLO II, *Discurso Inaugural para la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, 12 de octubre de 1992. Acerca de la temática de la necesidad de un ‘lenguaje’ teológico que tenga la *forma mentis* comunal, se ha escrito: “En cuanto el lenguaje [teológico], nace de la comunión y tiende a establecerla, la teología necesita de la comunión” so pena de terminar siendo “palabra vacía, *flatus vocis*, sin forma y sin historia”. Disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921012_iv-conferencia-latinoamerica.html. B. FORTE, “Ecclesialità della teología: fra tradizione e innovazione”, p. 79.

117 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 393.

118 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, p. 429.

119 B. FORTE, “Ecclesialità della teología: fra tradizione e innovazione”, p. 74.

120 H. SCHLIER, *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*. Fax: Madrid, 1970, p. 6.

121 W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, en *Obra completa de Walter Kasper*, vol. 4. Sal Terrae: Santander, 2013, p. 7; p. 48; p. 421. *Cursiva nuestra*.

122 M. SECKLER, “Ecclesialidad y libertad”, p. 1420. Sería mejor sustituir el término ‘cristianismo’ con la formulación ‘acontecimiento de Cristo y del cristiano’.

que piden razón de la esperanza de los cristianos (1 P 3, 15) puedan, por gracia cooperante con la teología, o sea, con la elaboración de la *fides cogitata*, volver a ser “hijos y herederos: herederos de Dios [el Padre] y coherederos de Cristo” (Rm 8, 17).



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

LA SALVACIÓN DEL NO-PULIDO-NO-PULCRO: HACIA UNA EST/ÉTICA SALVÍFICA¹

SALVATION FROM THE UNPOLISHED UNCLEAN: TOWARDS A SALVIFIC EST/ETHIC

LUCIANO ALFREDO TRONCOSO-GUTIÉRREZ*
Lcdo. en Ciencias Religiosas y Estudios Eclesiásticos
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Artículo recibido el 03 de enero de 2022; aceptado el 10 de junio de 2022.

*ltroncoso@ucsc.cl

<https://orcid.org/0000-0001-8103-5683>

Cómo citar este artículo:

TRONCOSO, L. “La salvación del no-pulido-no-pulcro: hacia una est/ética salvífica” en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 21 AGOSTO 2022, pp. 141-163 <https://doi.org/10.29035/pyr.21.141>

¹ Durante el VII Jornadas de Teología, realizadas el 21 y 22 de octubre de 2021 y organizadas por la Facultad de Estudios Teológicos y filosofía de la Universidad Católica de la Santísima Concepción (Concepción, Chile) –a quien agradezco por abrirme el espacio para compartir estas reflexiones– realicé una comunicación titulada “*La salvación del no-pulido-no-pulcro: hacia una est/ética salvífica desde el/los Siervo/s de YHWH*”. Este trabajo es una ampliación de lo expuesto en las jornadas antes mencionadas.

RESUMEN

En el presente estudio se busca recuperar la noción de Siervo de YHWH en clave de una estética salvífica, iluminada por la filosofía de Byung-Chul Han, Carlos Mendoza-Álvarez y otros autores latinoamericanos. El fondo de ese escrito es mostrar el carácter estético de quienes han asumido, de manera comunitaria, la misma condición del Siervo de YHWH mencionado en el Deuterocanónico, que ha sido interpretado desde la fe cristiana en la figura de Jesús de Nazaret, además de poseer una connotación colectiva, rescatada por el pensamiento de Ellacuría. Desde esa interpretación se pretende abrir un camino en el pensar y el obrar cristiano, como una reflexión que pretende ubicar y valorar la dignidad de quienes han sido despojados de su humanidad y se han convertido en seres rechazables y discriminados, los cuales, no obstante, han abierto una grieta salvífica para las y los rechazados de la historia, sobre todo en América Latina.

Palabras claves: salvación / ética / estética / Siervo de YHWH / lo-terso-lo-pulido / descartados

ABSTRACT

This study seeks to recover the notion of Servant of YHWH in the key of a salvific aesthetic, illuminated by the philosophy of Byung-Chul Han, Carlos Mendoza-Álvarez and other latinoamerican authors. The background of that is written to show the aesthetic character of those who have assumed, in a communal way, the same condition of the Servant of YHWH mentioned in Deuterocanonical, which has been interpreted from the Christian faith in the figure of Jesus of Nazareth, in addition to possessing a collective connotation, rescued by Ellacuría's thought. From this interpretation, it is intended to open a path in Christian thinking and acting, as a reflection that seeks and values the dignity of those who have been stripped of their humanity and have become rejects and discriminated against, who, nevertheless, have opened a salvific rift for those rejected in history, especially in Latin America.

Keywords: salvation / ethics / esthetics / Servant of YHWH / the-smooth-the-polished / discarded

I. Introducción

El tiempo en el que estamos insertos provoca muchos sentimientos, muchas reflexiones e impulsa muchas acciones. No se trata de cualquier coyuntura, sino de un suceso que ha agrietado (o, más radical aún, derrumbado) los cimientos que sustentaban a la sociedad actual. Todas las formas culturales, predominantes o no, locales o universales, se han visto afectadas por el movimiento pandémico de un virus que ha puesto, sin dudas, a todas las estructuras de un mundo post/trans/moderno de rodillas.

En esta situación, desde una perspectiva de fe, se ha vuelto necesario volcar la mirada para ponernos en la presencia del Crucificado Resucitado, como signo de que otro mundo, otra forma de vivir esta existencia es posible, que todos los deseos de la vida humana son realizados en plenitud y puestos en camino hacia insospechadas realidades. Ha sido esta época una oportunidad para repensar la manera en que experimentamos la presencia de Jesús, en medio de esta encrucijada epocal, en donde, en palabras del papa Francisco, tenemos la posibilidad de salir mejores o peores².

Sin embargo, la liberación desde la persona de Jesús Mesías/Cristo comporta un misterio que es, por decirlo menos, paradójal. La salvación liberadora de Jesús se ejerce desde un plano de rechazo, ya que su figura ha sido objeto de un oprobio lo suficientemente grande como para concitar escándalo y conmoción. En el fondo, la liberación ocurre bajo la paradójica realidad de un Mesías derrotado, de un ajusticiado por poderes al cual enfrentó con amor y apertura auténtica hacia lo humano.

Lo que pretende este breve trabajo es proponer una manera de pensar esta dimensión, de la mano de la filosofía de Byung-Chul Han y el pensamiento teológico, filosófico y sociológico de Ignacio Ellacuría, Carlos Mendoza-Álvarez, Jean Franco y otros autores, representantes de un pensamiento comprometido con las problemáticas de desigualdad,

² “De una crisis no se sale igual: o salimos mejores o salimos peores. Por ello, en esta coyuntura crítica, nuestro deber es repensar el futuro de nuestra casa común y proyecto común. Es una tarea compleja, que requiere honestidad y coherencia en el diálogo, a fin de mejorar el multilateralismo y la cooperación entre los Estados. Esta crisis subraya aún más los límites de nuestra autosuficiencia y común fragilidad y nos plantea explicitarnos claramente cómo queremos salir: mejores o peores. Porque repito, de una crisis no se sale igual: o salimos mejores o salimos peores”; FRANCISCO. *Videomensaje con ocasión de la 75 Asamblea General de las Naciones Unidas, 25 de septiembre de 2020*. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200925_videomessaggio-onu.html [consulta: 18-10-2021].

injusticia y violencia en América Latina. A partir de los aportes y pistas que se generan en torno al problema antropológico que surge desde la vereda de los invisibilizados de la historia (latinoamericana, en nuestro estudio), es posible decir algo con respecto a la paradoja de un Dios salvador que realiza su misión y se muestra ante la humanidad, configurándose con los que, como Él, han sido despojados y violentados en la historia. En esas experiencias límites es en donde es palpable, no obstante, una belleza, expresada en una estética especial, desde el lugar de las y los sufrientes.

2. Lo terso, lo pulido, lo no-terso, lo no-pulido

El pensador coreano-alemán Byung-Chul Han realiza una profunda crítica a las nuevas formas de ver y entender la sociedad actual. En su lúcida pluma describe las nuevas prioridades, los nuevos sentidos y las nuevas prácticas que forjan al ser humano de este tiempo, todo ello como una mezcla perniciosa que, al final, convierte al ser humano en un ser agotado y sumido, a la vez, en una sociedad hiperactiva, narcisista y autoexplotadora.

Es en ese contexto en que quiero pensar algunas ideas con respecto a lo que llama lo pulido y lo terso, y cómo esas ideas, que inciden en un análisis actual de la sociedad, desde lo filosófico, también pueden caminar de la mano de la reflexión teológica. Aportar a ella y abrir nuevas maneras de abordar el misterio cristiano.

El libro *La salvación de lo bello* (Han, 2019) inicia con una frase, a primeras luces curiosa, pero lapidaria a la vez: “Lo pulido, pulcro, liso e impecable es la seña de identidad de la época actual”³. Desde la perspectiva de Han, lo terso, lo que es pulido, no es algo que ofrezca resistencia, que sea capaz de entablar esa distancia que permite el encuentro con otro. No hay espacio para el mirar con distancia, a que permite el discernimiento. Es simplemente la doctrina del “Wow”, del “Like”, es la absoluta falta de hondura, de juicio, de la “herida” que es momento de verdad del ser ⁴.

En este sentido, la belleza “es, sobre todo lo terso. Los cuerpos que deparan deleite en el tacto no deben ofrecer ninguna resistencia. Tienen que ser tersos. Es decir, lo terso es una superficie optimizada, sin negatividad. Lo terso causa una sensación que queda completamente

³ B. HAN. *La salvación de lo bello*. Herder: Barcelona, 2019, p. 11.

⁴ Cf. B. HAN. *La salvación...*, p. 54.

libre de dolor y de resistencia”⁵.

En la observación diaria es visible el tema de los estándares de belleza. De cómo se ha vivido bajo su impronta y de cómo, movidos por nobles o innobles propósitos, juzgan y actúan en contra de aquellos estereotipos. Pero hay que decir que en ambos extremos de la balanza es posible distinguir un mismo prototipo: lo pulcro, lo liso. Incluso, en acciones cotidianas que van en contra de las imágenes tradicionales de lo que es bello, es posible observar que, a falta de lo liso en la persona en sí, aparece en la epidemia de la *selfie*.

Esta epidemia de *selfies* y *likes* corresponde a lo que Han llama el orden digital, que entre otras características provoca una creciente descorporalización del mundo⁶. Señala el pensador coreano-alemán, a manera de diagnóstico:

“Hoy hay cada vez menos comunicación entre cuerpos. El orden digital elimina también los cuerpos que se nos contraponen privando a las cosas de su pesadez material, su masa, su peso específico, su vida propia y su tiempo propio, y dejándolas disponibles en todo momento”⁷.

Lo bello, pues, es liso a tal punto que pierde sustancia, se vuelve etéreo, carente de cuerpo y del tacto, de la mirada, de voz. La cultura digital a presupuesto un verdadero proceso de lijado, que elimina la otredad, la existencia de un/a otro/a que se revela como presencia densa⁸: “Nos privan realmente de la capacidad de pensar en el hombre que está lejos y de tocar a un hombre que está cerca. *Reemplazan la proximidad y la lejanía por la falta de distancia*”⁹. Como ya veremos, la proximidad/lejanía será garantía de un encuentro verdaderamente radical, que no sólo sea un desafío a nuestras concepciones actuales de la belleza, sino que se transformarán en una grieta que determine un actuar dentro de un paradigma moral de encuentro y resistencia.

Sintetizando, la belleza del hoy está basada en el narcisismo, la autocomplacencia, la *positividad*. No hay posibilidad para un espacio para la distancia, la herida, el quebrantamiento. Es más: son conceptos

5 B. HAN. *La salvación...*, p. 30.

6 B. HAN. *La expulsión de lo distinto*. Herder: Barcelona, 2017, p. 70.

7 B. HAN. *La expulsión...*, p. 70.

8 Cf. B. HAN. *La expulsión...*, p. 85.

9 B. HAN. *La expulsión...*, p. 85. El subrayado es nuestro.

que se miran con terror, con rechazo visceral. En un mundo que anhela de manera convulsa el trasparentar la vida, las emociones, los sucesos, los rostros. A eso se une la obsesión por lo terso, por lo que no ofrece dificultad en ser tocado, mirado. Es la dictadura de lo perfecto, el imperio de lo pornográfico¹⁰.

3. Lo no-terso-no-pulido en el Siervo de YHWH

Frente a ello, permanece esa especie de resistencia frontal de quienes contrarían las imágenes idílicas del perfecto mundo soñado, sin mancha alguna, sin cortocircuitos que anulen el traspaso liberal de la belleza a la usanza actual. Son los descartados, los que no obedecen el patrón impuesto y que, en un acto de solemne modernidad, son sacados de la circulación de la imagen, del brillante mundo de la moda, de la buena impronta. Son los “bárbaros” (T. Todorov)¹¹, “descartados” (Francisco)¹², los “basurizados” (J. Franco)¹³. En ellos no obra la transparencia, han sido dejados fuera. Para ellos, lo que existe es el velo de la indiferencia, el olvido o el violento rechazo.

Esta brutalidad vital que provoca la deshumanización de todas las víctimas (las de la vorágine de la transparencia, el rendimiento, lo pulido, lo terso...) y los que reciben de lleno el golpe de la indiferencia, es donde aparece la figura de aquél que no es ni terso, ni pulido, pero que es la más hermosa de los hijos de Adán (cf. Sal 45 [44], 3).

¹⁰ Desde la filosofía de Han se establece lo pornográfico como expresión de la sociedad de la transparencia. Señala, a propósito, lo siguiente: “El cuerpo pornográfico es liso. No es interrumpido por nada. La interrupción engendra una ambivalencia, una doble significación. Esta imprecisión semántica es erótica. Lo erótico presupone, además, la negatividad del misterio y de la reconditez. No hay ninguna erótica de la transparencia. Precisamente allí donde desaparece el misterio a favor de la total exposición y del pleno desnudamiento comienza la pornografía. La dibuja una penetrante e incisiva positividad”. B. HAN. *La sociedad de la transparencia*. Herder: Barcelona, 2013, p. 52.

¹¹ Cf. T. TODOROV. *El miedo a los bárbaros*. Galaxia Gutenberg: Barcelona, 2014. Revisar, sobre todo, las definiciones que Todorov da sobre lo bárbaro y lo civilizado, en pp. 29-79. La lectura completa del texto pone de manifiesto la orientación pro-europea del autor, aunque las situaciones descritas sobre la relación entre el Islam y el Occidente europeo –a propósito de la inmigración de quienes, sobre todo por la guerra y las crisis en los países del Medio Oriente y el norte africano, han llegado a Europa– pueden servir de iluminación en cuanto al trato discriminatorio y sus, valga decir, “argumentaciones” realizadas por diversos grupos de índole político y social, asociados a doctrinas de marcada índole discriminadora.

¹² El magisterio de Francisco es abundante en referencias en torno a la realidad de las descartadas y descartados de la sociedad. En el caso de este estudio, la lectura completa de la encíclica *Fratelli Tutti* (2020) iluminará en el sentido del concepto. Sobre todo, n° 15-28. Cf. EG 195.

¹³ El libro de J. FRANCO, *Una modernidad cruel*. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México, 2016, permite avizorar la realidad de los hombres y mujeres que, por razones de índole política, étnica y socioeconómicas han sido despojadas de su dignidad humana, transformándose en simples materiales de desechos con los que se puede disponer para su total exclusión.

¿Es Jesús aquel que manifiesta la belleza original, la que conmueve y produce el retiro necesario para fijar la mirada? Sería bueno tomar, de manera inicial, el tópico del Buen Pastor de Jn 10, 7-16. En griego, el concepto “buen” es traducción del adjetivo griego *kalos*, el cual puede traducirse como “bello”. En ese plano es fundamental pensar la belleza del pastor en clave de praxis mesiánica¹⁴, en cuanto el pastor no toma a su rebaño como una propiedad despótica, sino que actúa con él en clave de cercanía y amistad. Cabe recordar que los pastores eran marginados sociales y religiosos, puesto que por su oficio no había certeza de que cumplieran las normas de la Torah. Sin embargo, fueron estos excluidos, precisamente, los primeros seres humanos en tomar conocimiento del nacimiento de Jesús en Belén, tal cual relata Lc 2, 8-20¹⁵. Es por ello que la figura del Buen Pastor puede entroncar con la del Siervo, puesto que ambos son figuras rechazadas, discriminadas y agredidas; sin embargo, es en estas figuras donde está más clara la dimensión de entrega total por los demás, de completa donación y de, finalmente, reivindicación por parte de Dios (cf. Flp 2,9ss).

No es posible la salvación si el Pastor no está configurado a las ovejas, si no siente como ellas¹⁶. Por ello, la noción de pastor adquiere, mirado desde la óptica cultural y religiosa de su tiempo, una dimensión kenótica, de abajamiento a la profundidad de las vidas de quienes están en el rebaño, amenazadas por quienes quieren dispersarlo o son simplemente comerciantes de las mismas, volviéndolas un producto al que es posible descartar y desechar. Vuelvo a mencionar lo que anteriormente se explicó: el pastor es un paria, y desde esa condición se sitúa Jesús de Nazaret como Siervo y Mesías liberados, entroncado con otro pastor, David, quien pasa de ello a ser.

¹⁴ El sentido del Buen Pastor es bastante más profundo de lo que aparece a simple vista. Cada uno de los conceptos (*buen* y *pastor*) alude a elementos que pueden ayudar a reflexionar más a fondo las propuestas de este trabajo. Específicamente, en griego *kalos* significa, en primera instancia, *bello*. Sin embargo, hay que entender la belleza que transmite el concepto más allá de una estética superficial, o de la manera en que el mundo cultural helénico o el pensamiento platónico entendía por lo bello. De hecho, en el NT *kalos* se acerca al concepto de lo bueno (*agathos*), en cuanto cualidad moral, en cuanto designa lo bueno, lo noble, lo apacible, como también a lo que tiene perfección física o utilidad. En el caso de las personas, *kalos* refiere a determinadas profesiones u oficios (como el de pastor). Esta belleza no entra en el plano de lo moral especulativo, sino que va surgiendo desde el encuentro con la palabra, en el diálogo entre Dios y el ser humano. La belleza del “pastor hermoso/bueno” sólo puede manifestarse en el plano relacional, en las palabras y gestos propios de Jesús, en clave mesiánica. Cf. J. WANKE, “Καλός” en H. BALZ – G. SCHNEIDER (Eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (Sígueme: Salamanca 2002), pp. 2178s; X. PIKAZA, “Belleza bíblica” en *Diccionario de la Biblia. Historia y palabra* (Verbo Divino, Estella 2007), p. 142.

¹⁵ Cf. X. PIKAZA, “Pastor”, en *Diccionario de...*, p. 754.

¹⁶ Cf. X. PIKAZA, “Pastor” ..., pp. 755s.

Es importante apuntalar estas nociones, antes de entrar de lleno en el horizonte del Siervo de YHWH, diciendo que “este signo del pastor nos saca del ámbito animal (pastoral) para situarnos en un plano intensamente personal, de comunicación afectiva”¹⁷. El conocimiento de la vida de las ovejas por parte del pastor no es un aspecto meramente racional, calculador (como la de un pastor mercenario, más atento a las regalías económicas y lo cuantitativo), sino que involucra la existencia completa, la persona integral de Jesús de Nazaret. No solamente intelecto, también son emociones, es *leb/corazón*. Es la razón cordial, las *razones del corazón* a las que alude Leonardo Boff en su libro homónimo¹⁸.

4. El Siervo de YHWH en Is 52, 13 – 53, 12

Para entrar en la dimensión de la belleza no-pulida-no-teresa en Jesús el Cristo, es importante enfocarnos en la imagen del Siervo de YHWH, figura mesiánica que aparece en el Deuteroisaias¹⁹. En los cuatro cantos relatados es posible observar ciertas características comunes: la vocación, el miedo, la desilusión y la ayuda de YHWH en el cumplimiento de la misión encomendada. Sin embargo, es el cuarto Canto (Is 52, 13 – 53, 12) el que da las claves para esta reflexión.

Evitando, por el momento, la dimensión vicaria de la entrega del Siervo, quiero centrarme en las ideas que aparecen en los siguientes versículos:

“No tenía apariencia ni presencia,
 (le vimos) y carecía de aspecto
 que pudiéramos estimar.
 Despreciado, marginado,
 hombre doliente y enfermizo,
 como de taparse el rostro por no verle.
 Despreciable, un Don Nadie” (Is 53, 2c-3)

¹⁷ X. PIKAZA, “Pastor” ..., p. 754.

¹⁸ L. BOFF. *Derechos del corazón. Una inteligencia cordial*. Trotta: Madrid, 2015, pp. 38, 70-73.

¹⁹ La sección de Is 40-55, en donde se enmarcan los Cantos del Siervo de YHWH, son atribuidos desde la investigación bíblica a un profeta, el cual ejerció su ministerio en la Babilonia inmediatamente anterior a la victoria de Ciro, rey persa. El mensaje central va en la senda de la esperanza, en cuanto es proclamación de la voluntad salvífica de YHWH, quien ha demostrado desde la creación y la historia ser el Único. Es quien mueve los hilos y las voluntades (como la de Ciro) en favor de un pueblo que ve un pronto regreso a su tierra, después de un prolongado exilio. El regreso de los primeros exiliados no quita fuerza a las palabras del Deuteroisaias, siendo igual una invitación a la esperanza para quienes permanecieron en los territorios del extinto reino de Judá y en su capital, Jerusalén. Cf. J. WERLIZ, “Isaias, Libro de Isaias” en W. KASPER, *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* (Herder, Barcelona 2011), pp. 830s.

En esas breves palabras es posible encontrar todo un tratado de cómo el ser humano, ante el espectáculo terrible del dolor, es capaz de la paradoja de mirar-pero-no-mirar, de ponerse a distancia, de despreciar aquello que contradice sus cánones de lo que es bueno, el placer, la salud, la *vita bona*.

Pero, unas líneas arriba, mencionaba la importancia de la distancia para admirar lo que es realmente bello. Parece extraño, pensando que la razón del mantener trecho con el Siervo es, precisamente, lo que no es hermoso, sino horrible, conmovedor, impactante. Es, en otras palabras, lo antiestético por antonomasia.

Sin embargo, su descripción sólo es posible si los testigos vuelcan la mirada a quien ha sido basurizado. A pesar del rechazo, hay un gesto que expresa la esperanza de que todavía es posible voltear el rostro, de que es posible relacionarse desde la distancia dolorosa de quien está rechazado, de quien se cubre de la humillación. Eso posibilita el que sea *narrado*, el que pueda comunicar. No es mera información, que pueda alimentar la lástima o el morbo. La distancia del siervo permite que sea contemplado, que pueda sorprender no en el “Wow” *carente de herida*, sino que en la conmoción del misterio.

5. Verdad y alteridad de la belleza del Siervo de YHWH

Desde el acercamiento filosófico que propone Byung-Chul Han, es menester preguntarse con él cuál es la manera más original y auténtica de reconocer la belleza. Es importante remitirse a los aspectos anteriormente nombrados y, sobre todo, relacionarlos a nivel social con nuestro entorno. La observación de lo cotidiano permite corroborar cualquier intuición intelectual con respecto al camino que ha tomado lo estético en la sociedad actual. Con sus obvios matices, América Latina, anglosajona, Europa occidental y oriental y el vasto territorio asiático comparten esa misma demanda de transparencia de quienes usan las redes sociales²⁰.

A partir de ello, es decidora esta intuición de Han: “Hoy, lo bello resulta satinado cuando se le quita toda creatividad, *toda forma de conmoción y vulneración*”²¹. Es decir, la belleza no es sólo la lisura

²⁰ Sería interesante estudiar el impacto de *las redes sociales* en el contexto de América Latina. Esto, en consideración a los factores únicos que la vida de este lado del mundo experimenta, sobre todo con el tema de la profunda brecha social entre pobres y ricos.

²¹ B. HAN. *La salvación...*, p. 18. El subrayado es nuestro.

y lo pulido, lo que es “agradable a la vista”, el barroquismo sensual y acompañado del fenómeno tan actual del narcisismo. La belleza, lo que es bello es aquello que permite la distancia, la conmoción y la “herida”. Esta herida involucra ese padecer que permite la paradoja de la mirada. Es una pasión, lo bello es pasión. Por eso toca lo ético, acaricia al otro, a pesar de la distancia necesaria.

El no-Pulido-no-Terso es bello en cuanto *negatividad*, es decir, contrario a una cercanía pornográfica, cubierto por el velo del *misterio* que limita y permite ese espacio de tránsito, ese lugar para el mirar-se. La belleza que estremece, que es sublime, no contradice el principio de negatividad. La negatividad del dolor es lo que profundiza lo bello, contra toda tesis²².

Es importante aclarar lo siguiente: no se trata de una especie de elevación de la tortura y el sufrimiento a la categoría de punto de entrada y consumación de lo bello. Sería, prácticamente, hacer deseable el dolor²³. En cambio, la *herida*, la vulneración que hace posible la belleza no sigue esas conclusiones, sino que abren insospechadas puertas que ya, desde la Escritura, ayudan a expresar realmente qué es lo estéticamente sublime.

Sólo en la herida se expresa el momento de verdad que encierra el ver²⁴. Es esa herida la que permite que aquel que se presenta “como de taparse el rostro por no verle” (Is 53, 3) sea, no obstante, visto. El siervo produce conmoción en quienes lo ven. Su condición de no-pulcro, de no-terso, esa sensación “lijosa”, áspera, que incita a voltear la vista.

Es importante notar que la mirada no obedece al morbo; si así fuera, el texto daría indicaciones más detalladas, más precisas de la condición calamitosa del Siervo. Pero no es así: en los versos siguientes da a entender que esa conmoción no produjo curiosidad vacía, sino que permitió pensar la belleza en términos *salvíficos*, pues introduce la verdad, la *revela en libertad* y sin *ruido*²⁵. Es significativo, pues, la mención a la mudez que aparece en el transcurso del canto:

²² B. HAN. *La salvación...*, p. 29.

²³ En el fondo, se podría interpretar como una confirmación de ciertas doctrinas y praxis que promueven el castigo físico, la autolesión, como itinerarios de perfección. En eso, el cristianismo ha sido presa, por siglos de esta actitud. Se podría pensar que la clave del encuentro con la Belleza es el dolor insoportable, autoinfringido en nombre de la primacía de lo espiritual por sobre lo físico (gnosticismo), pleno de narcisismo.

²⁴ B. HAN. *La salvación...*, p. 54.

²⁵ “La verdad baja la entropía, concretamente el nivel de ruido. Sin verdad, sin concepto, la realidad se desintegra en un amontonamiento ruidoso”. B. HAN. *La salvación...*, p. 81.

“Fue oprimido, y él se humilló *y no abrió la boca*.
Como un cordero al degüello era llevado,
y como oveja que ante los que la trasquilan está *muda*,
tampoco él abrió la boca” (Is 53, 7).

El silencio tiene la función de abrir espacio a lo bello, lo bellamente verdadero y lo verdaderamente bello. No se ofrece de manera violenta y positiva, no genera entropía a partir del ruido, tan frecuente en nuestras sociedades contemporáneas. Es ese silencio del sufriente el que deja enmudecido al resto, que puede ver lo verdadero, en cuanto des-velado.

Esa imagen de los testigos que observan *el antiespectáculo del Siervo torturado* es también generador de un espacio para reflexionar sobre otro aspecto de la belleza del mismo: la belleza genera alteridad y es posible verlo desde estas dimensiones:

1) La belleza posee una doble posturalidad.

a) Lo bello es algo que está *de frente*, y así el sujeto puede establecer una relación libre²⁶, en donde no existe coerción y dependencia de ningún tipo²⁷.

b) Siguiendo las palabras del pensador coreano-alemán, “en presencia de lo bello, el sujeto asume una posición *lateral*, se pone a un lado, en lugar de imponerse abriéndose paso. Pasa a ser una figura lateral (lateral figure). *Se retira en beneficio de otro*”²⁸.

Este doble movimiento puede temporalizarse en dos actos: el acto primero es el del encuentro, el de la mirada frontal, que realiza un llamado. Dentro de la distancia que se ha mencionado varias veces, el sujeto puede ubicarse y ver –en el caso de esta reflexión– a otro sujeto, cuyas acciones y figura concitan una conmoción desde la belleza de su ser-siervo. El acto segundo es la lateralidad, el ponerse-al-lado. El Otro no sólo ha visto de frente a la belleza que lo conmueve, sino que además recibe el espacio que ha cedido quien se ha dejado tocar por la belleza con-movedora. La belleza se vuelve un acto *ético*, en donde “la retirada de sí mismo [se vuelve] esencial para la justicia”²⁹. La alteridad exige la justicia en las relaciones, ya que, vistas desde la imagen del Siervo,

26 Cf. B. HAN. *La salvación...*, pp. 77-78.

27 Cf. B. HAN. *La salvación...*, p. 79.

28 B. HAN. *La salvación...*, p. 87. El subrayado es nuestro.

29 B. HAN. *La salvación...*, p. 87.

esa alteridad es de un carácter diacónico, de servicio, de entrada y de renuncia kenótica. Justicia y belleza se relacionan, de manera radical, en el siervo: “la justicia es un estado bello de convivencia”³⁰.

6. El Siervo como belleza escandalosa generadora de una nueva estética

La belleza del Siervo, desde luego, escandaliza. Para la mirada moderna, llena de tersura, de lisura y apegada al inmediatismo pornográfico del “Wow”, es imposible concebir lo bello a partir de las heridas y del espacio de misterio. Incluso, cuando se ha representado de forma *positiva* la herida (literalmente) en el Siervo por antonomasia, Jesús de Nazaret, esta aparece bajo el primer plano de la sangre y la tortura, pornografía que está carente de profundidad, de abisalidad, de hondura³¹.

Como una expresión de negatividad, el escándalo no es ajeno a la fe. Si bien es condenado por el mismo Jesús y utilizado como expresión de oprobio, la presencia del escándalo también deja abierto un espacio, un boquete, para una presencia plena de belleza.

No hay que olvidar la cita en la que Pablo describe al evangelio de Jesús: “[...] nosotros predicamos a un Cristo crucificado: *escándalo* para los judíos, locura para los gentiles” (1 Co 1, 23). En ella es posible advertir la presencia del concepto *escándalo*, en toda su condición nociva. Pero es desde este escándalo donde surge la salvación. Unida a la locura (lo contrario de la sabiduría griega), el escándalo se convierte en un acto que propicia la revelación del bello-que-salva. La muerte cruenta, injusta, la ejecución del Cristo/Mesías, más aún consumada en el patíbulo reservado a los enemigos del imperio, genera un rechazo que hace tropezar la pureza de quienes dirigen la religión. Está dañado, está impuro, pues *ha sido manchado* en la pena capital. No es un cordero puro, sin mancha, propicio para el sacrificio del centro religioso. Esto, al menos a simple vista.

³⁰ B. HAN. *La salvación...*, p. 87.

³¹ Cf. B. HAN. *La salvación...*, p. 12. La película *The Passion of the Christ* (Dirigida por Mel Gibson, EEUU, 2004) es un ejemplo paradigmático de lo anteriormente expuesto. Se puede observar claramente la lisura de la exposición del misterio de la Pasión, llevado a niveles de cruda pornografía sangrienta, centrado más en las heridas graves y el sangrado profuso que en el sentido radical de la entrega del Siervo. El énfasis en la lisura-tersura de la tortura (la forma en que se visualizan la sangre y las heridas rayan en el sadismo más brutal) también es un tema que ha permeado ciertas espiritualidades, las cuales muestran una idea de la Pascua de Jesús, en clave de sacrificio cruento (!), generador de conmoción y culpa por la forma en que Jesús fue torturado y asesinado.

¿Pero qué clase de don, desde la óptica judía, puede garantizar la redención, si este don proviene de un cordero pisoteado en los maderos de una tortura extranjera, impuesta por extranjeros y favorecida por la jerarquía religiosa de Jerusalén? No es la gloriosa forma de que un ungido por YHWH termine sus días. Eso escandaliza, como desde ya el hecho de que ese Cristo/Mesías/Ungido no provenga de Jerusalén, ni siquiera de Judea, sino de la periferia, de la Galilea de siglo I.

Pero ese escándalo, el que penetra la mirada de los poderosos que han ejercido la pena capital es el camino de la salvación, la expresión más fidedigna del ser-salvador-liberador. La paradoja reside en este momento límite de la Revelación, en donde ese cordero, manchado para el poder, es, no obstante, el único capaz de vencer las ataduras del mal, en todas sus expresiones. En su belleza desconcertante sólo puede reunir en sí el escándalo más furioso y, a la vez, la conmovedora acción del Siervo. Sólo en esa grieta surgida de la frontalidad y lateralidad del encuentro con el Bello Siervo es posible, además, que esta misma belleza que irradia el Basurizado –es decir, el Siervo que ha sido despojado de su humanidad, de su dignidad absoluta, y se le ha transformado en objeto desechable, basura, a la cual se le puede realizar toda serie de actos cuestionables, sin producir alguna carga de conciencia³²– pueda transformarse en un *acto ético*, en favor de la humanidad.

7. La belleza que surge del pueblo crucificado, basurizado de la historia

Como ya se ha mencionado, esta reflexión no es una justificación del dolor del Otro. El dolor provocado, el mal hacia el prójimo no es una condición de belleza, sino de destrucción del espacio del encuentro. Sin embargo, la que predomina en el espacio latinoamericano son aquellas situaciones estructurales de injusticia, que han surgido a partir de modelos sociales-económicos-políticos que ubican a ciertos grupos humanos en categorías inferiores, en relaciones de utilidad que determinan prácticamente sus existencias, desde el nacimiento hasta la muerte.

Éstos son los “nada”, los basurizados, los excluidos del sistema, un concepto ampliamente ocupado en el magisterio de Francisco³³. Son los

³² Ver nota n° 14, más arriba, y el número siguiente, donde aparecen ejemplos concretos de esta noción de “basurizados”.

³³ El concepto de “excluido/a/s” aparece frecuente, tanto para referirse a aquellos que son dejados de lado por un tipo de Iglesia encerrada en sí misma, en sus seguridades dogmáticas y sin interés en abrirse a la realidad social, como por quienes son dejados de lado por el modelo socioeconómico imperante. Cabe decir que ambos tipos de exclusión pueden cruzarse. Ejemplos

que viven un dolor provocado por quienes ven en ellos no sólo una nada, sino que también, en oscuros momentos de la historia, como amenaza.

Esa amenaza debe ser, según los parámetros del pensamiento dominante, neutralizada, barrida, borrada de la faz del territorio, de la vida. Ejemplos de ello en América Latina son abundantes: El Mozote en El Salvador, la Caravana de la Muerte en el Cono Sur, las matanzas y violaciones en el Perú de los ochenta, los “41 de Ayotzinapa”, y otros casos más, en donde es posible observar que las vidas de los descartados simplemente se anulan por ser incómodas, porque sus existencias opacan la transparencia de una sociedad que busca pornografizar las bondades de su estilo de vida, veloz, competitivo, neoliberal, y los resultados en lo concreto de las biografías de los sujetos satisfechos insertos en el modelo.

Estos ejemplos fuertes pueden dar cuenta de lo anteriormente mencionado:

- En referencia a una serie de matanzas ocurridas en Guatemala, Jane Franco señala: “Cientos de sus cuerpos fueron abandonados en El Playón, una región volcánica que era un tiradero de basura convertido en un cementerio macabro, como si los muertos fueran sólo eso: *basura*”³⁴.

- Describiendo una fotografía de un texto conmemorativo del enfrentamiento entre las guerrillas y el ejército en Perú, Franco menciona lo siguiente:

“[...] las personas que aparecen en la fotografía no parecen particularmente interesadas [en la imagen es posible distinguir el cadáver de una mujer en el interior, posterior a algún hecho de violencia], *como si el suceso no fuera más extraordinario que la diaria recolección de la basura*”³⁵.

Las palabras de la socióloga británica son elocuentes a la hora de señalar el valor que personas concretas adquieren en el marco de sociedades discriminadoras y generadoras de condiciones de injusticia. Cuando estas personas dejan de ser cómodas a las pretensiones del modelo, cuando molestan en demasía, se les tacha de “amenaza”, de “peligro”, de pertenecer a determinados movimientos políticos y sociales

del uso de este concepto lo podemos encontrar en EG 03, 14, 23, 24, 53, 54, 59, 60, 186, 204; AL 309; QA 27, 98; LS 13, 22, 49, 92, 93, 139, 159, 162; FT 4, 85, 120, 121, 169, 230.

34 J. FRANCO. *Una modernidad ...*, p. 232.

35 J. FRANCO. *Una modernidad ...*, p. 287.

(“comunista” es el más paradigmático); en el fondo, son apuntados como principios degeneradores del orden imperante, de la tradición social, de la “santa jerarquía”.

Por ello es fundamental reducir a estas personas, bajo los aspectos que antes se mencionaron, a no-personas, a seres plausibles de ejercer aquellas acciones que con las personas “normales” sería visto como crímenes de lesa humanidad: se les vuelve basura.

Como sabemos, la basura es sucia, es asquerosa, no muestra nada (aparentemente), más que el olor inmundado, la imagen desconcertante, el desecho en su máxima expresión. Es lo mismo con tantas y tantos que, convertidos en desechables, terminan en las veras del camino, en profundas fosas o en el fondo del mar. Muertos, torturados, violentados a quienes el poder ejercido desde las estructuras no los toma en menos: son convertidos en una nada, posible de hacer desaparecer, para no incomodar el buen funcionamiento del sistema.

Pero es el rostro de este pueblo basurizado, sucio para la estética pulida, lisa del modo de ver el mundo en clave neoliberal, el más claro ejemplo de la belleza que salva, una belleza que está atravesada por esa herida que fluye desde el corazón mismo de los pobres. Son ellos *el rostro como de no verse* del Siervo de YHWH, encarnado de manera personal en Jesús de Nazaret.

En este sentido, rescato los conceptos y las reflexiones de Ignacio Ellacuría, teólogo y filósofo español, asesinado en El Salvador en 1989 junto a otros compañeros jesuitas y laicos. Para nuestro camino reflexivo de estas líneas conviene tomar de su obra la idea de *pueblo crucificado*³⁶.

Retomando nociones acerca de la condición colectiva del Siervo de YHWH, Ellacuría establece que este pueblo sufriente experimenta de igual manera el dolor y la injusticia que ha sido impuesta al Siervo y a Jesús. En este sentido, tienen en común:

- El hecho de ser figuras destrozadas por la intervención histórica de los seres humanos. En ambos casos son descritos como figuras dolientes, que están acostumbradas al sufrimiento y que son llevadas a la muerte sin defensa, sin justicia, cubiertos de vilipendio y sin mérito a la vista.

36 Cf. I. ELLACURÍA, “El pueblo crucificado, ensayo de soteriología histórica” en *Revista Latinoamericana de Teología*. 6/18(1989), pp. 305-333. Disponible en: <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1101/1/RLT-1989-018-C.pdf>

- El pueblo Crucificado y el Siervo sufriente no aparecen precisamente como salvadores, sino como seres dignos de desprecio, como condenados por Dios y dejados de lado.

- Ambos están “sepultados entre malvados” y “malhechores”, “contados como pecadores”³⁷; en el fondo, se encontraban en medio de los que eran/son descartados socialmente.

La novedad de la recuperación del carácter colectivo del Siervo no viene en pos de reemplazar la interpretación más personal y centrada en Jesús, sino de enriquecerla. Gracias a ella, es posible asumir la profunda realidad de los basurizados de la historia, quienes son uno con Jesús, con el Siervo.

Señala, en ese sentido, Ellacuría: “por mucho que se acentúen los rasgos del sufrimiento y del aparente fracaso, sobresale la esperanza del triunfo, no lo olvidemos que ha de tener un carácter público e histórico y que se relaciona con la implantación del derecho y de la justicia”³⁸. Entre los basurizados, entre el Siervo, es posible abrir el camino hacia una nueva manera de ver y vivir la realidad concreta, histórica. Eso es posible desde una visión auténtica de la belleza, que abre caminos desde la ética del cuidado de los demás. Como se mencionó arriba, es una belleza ética, pues involucra las acciones deseables y necesarias para que, a partir de la herida abierta por la belleza desvelada, se produzca el santo escándalo que conmociona la mirada, sin pulido, sin pureza, sino en su más descarnada realidad.

Este santo escándalo no sería fecundo sin la salvación que permite la belleza verdadera. En la óptica de Mt 25, 31-46, es posible señalar que “[...] ese juicio es salvación, por cuanto descubre, por oposición, el pecado del mundo y en cuanto posibilita el rehacer lo que está mal hecho; en cuanto propone una exigencia nueva como camino ineludible para conseguir la salvación”³⁹. Nuevamente, la belleza que salva aparece como una instancia a la reflexión ética, a la acción en favor de los demás. Es así que Ellacuría señala: “El pueblo crucificado tiene así una doble vertiente: es la víctima del pecado del mundo y es también quien aportará la

37 Es significativo, tomando en cuenta las etiquetas que han sido colocadas a estos grupos y personas: terroristas, comunistas, violentos, delincuentes, subversivos. Jesús no se quedó al margen de esto: comilón y bebedor (cf. Mt 11, 19), perturbador del pueblo (cf. Lc 23, 14).

38 I. ELLACURÍA. “El pueblo...”, p. 327

39 I. ELLACURÍA. “El pueblo...”, p. 332.

salvación del mundo”⁴⁰. Esta paradoja abierta es precisamente la belleza hecha herida, como una grieta que permite, a pesar de la vulnerabilidad, producir ese espacio fundamental de encuentro con el otro.

Es la belleza sólo posible desde lo que no es propiamente hermoso, liso, pulido, para las sociedades de consumo, sumidas en la dictadura de lo igual. Es en lo que no es posible ser considerado como hermoso para los parámetros actuales lo que, no obstante, puede producir la fractura fundamental, el quiebre estético que se vuelve ético. A la manera del siervo y de la realización histórica del mismo en clave personal, Jesús de Nazaret, es posible crear los puentes que abran paso hacia una verdadera estética salvífica, encarnada en los pueblos explotados del mundo y del continente americano. Sólo en manos de los “bárbaros” es posible encontrar la belleza, como acontecimiento narrativo⁴¹, inmerso en la historia de dolor y no-belleza-transparente, ya que el Siervo Sufriente en plenitud transita la historia humana y se hace basura con los basurizados, no para hundirse en la lamentación y la desastrosa resignación, sino para que, a través de la mirada y el encuentro, por medio de la lateralidad y la frontalidad, se abran caminos de vindicación, rutas de esperanza evangélica que impregnen la vida misma y la colmen de la belleza-misterio, la misma que espera expresarse como vida que se desvela, como la belleza que salva, como la salvación que es bella.

Es significativo lo señalado por el filósofo Enrique Dussel:

“la aparente fealdad del rostro del oprimido, el ajado rostro del campesino, la endurecida mano del obrero, la cara tosca de la mujer del pueblo (que no puede comprar la cosmética de la belleza vigente), es el punto de partida de la estética de la liberación, porque es la interpelación que revela la belleza popular, *única belleza no dominadora y liberadora de la belleza futura*”⁴².

La única belleza que salva es la que no ejerce coerción y es capaz de poner el registro de la esperanza activa, como principio de liberación de los basurizados del mundo, crucificados de la historia como lo es el Siervo de YHWH, el pastor bello, el Crucificado Resucitado.

40 I. ELLACURÍA. “El pueblo...”, p. 332.

41 Cf. B. HAN. *La salvación...*, p. 102.

42 E. DUSSEL. *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México, 2011, p. 194.

8. Justicia que traiga la belleza de la salvación, justicia en la imagen del Siervo

Bajo estas premisas, ¿es posible una luz que pueda iluminar la vida de tantas personas convertidas en desecho? ¿Es posible humanizar a quienes han sido puestos en el bote de basura de la injusticia, del oprobio, del rechazo y del asesinato? ¿Tendremos la esperanza en alto o es sólo la resignación “religiosa” la que se debe alimentar para que tantas y tantos terminen aceptando la desgracia como parte de un “plan de Dios” que superaría toda tragedia previa?

Para determinar una respuesta aproximada al problema, es importante remitirse a la cruz, concreción histórica de la experiencia de denostación del Siervo, lugar de la máxima basurización, punto de quiebre de todo intento de teodicea y de florecimiento, a su vez, de una “antropodicea”⁴³.

Desde ya es posible acercarse al misterio de la cruz en clave de salvación a partir de esta reflexión de Robert J. Schreiter: “La cruz se levanta sobria en medio del paisaje, instrumento de tortura y trono de Dios, como lo refleja con tanta claridad el evangelio de Juan. La cruz resume en sí el carácter paradójico del mundo y del Dios que se relaciona con él”⁴⁴. Esta cruz, sin duda, es la apertura necesaria para entrar en la belleza profunda del Siervo Basurizado. Es en esta dicotomía donde surgen las más claras expresiones del amor bello que encarna el que ha sido convertido en nada. Es bueno notar, en este sentido, que la sombra de la cruz es la única capaz de iluminar, en clave paradójica, la vida de los crucificados. Esa cruz, elemento de tortura sin rasgos a los que se les pueda atribuir cierta estética, al menos la estilada en el contexto actual.

Es significativo que Schreiter transforme la estética no-pulida de la cruz del Siervo en luz liberadora, para el retorno de los basurizados a su condición de seres humanos a su dimensión de seres dignos y sedientos de la justicia, la misma que permite la paz, la bella paz: “La cruz se levanta en medio de este mundo para que nunca olvidemos la angustia que viven los cuerpos y espíritus quebrantados, pero también para que nunca perdamos la esperanza”⁴⁵.

43 Cf. A. GESCHÉ. *El Mal*. Sígueme: Salamanca, 2010, pp. 175-196.

44 R. J. SCHREITER. *Violencia y reconciliación. Misión y ministerio en un orden social en cambio*. Sal Terrae: Santander, 1998, p. 116.

45 R. J. SCHREITER. *Violencia y...*, p. 116.

Según señala Jon Sobrino, en estos descartados-basurizados, “antisociales” del *imperio de lo Terso-Pulido*, es posible encontrar un potencial humanizador⁴⁶. En este sentido, el pueblo Crucificado ofrece esperanza contra toda esperanza, que además está movida a hacerse activa; ofrece amor, concretizado en la entrega total, hasta de la vida, en clave martirial; ofrece el perdón que permite la entrada de la gracia; genera solidaridad y ofrece fe, otro modo de ser Iglesia, en nuevas claves de lo que es la santidad, adecuadas para los momentos actuales de nuestra historia como pueblo latinoamericano y mundo sometido por la pandemia del COVID-19⁴⁷.

También, desde el punto de vista de este Siervo de YHWH leído desde una perspectiva de pueblo, se produce la presencia de lo mesiánico, como ya lo hemos mencionado. Esta presencia adquiere vital importancia en cuanto *tiempo mesiánico*. Desde este trabajo, y siguiendo las premisas de lo expuesto por Carlos Mendoza-Álvarez, es posible (y necesario), entender este tiempo mesiánico desde una perspectiva teológica del mismo, recuperando, así, su capacidad transformadora⁴⁸. Señala el teólogo mexicano:

“Consiste en afirmar que las narrativas de las víctimas sistémicas que salen de la zona del no-ser tienen la capacidad de devenir una *anticipación mesiánica* de la memoria del cuerpo herido de la humanidad que espera *con dolores de parto* (véase Romanos 8,22) el alumbramiento de un mundo nuevo”⁴⁹.

El quiebre mesiánico de la realidad temporal lineal tiene la capacidad de abrir *intersticios* de sentido, de producir grietas en el sinsentido de la violencia institucionalizada, de romper la lisura-tesitura de la totalidad generadora de abisalidad⁵⁰.

El tiempo mesiánico es contracción en tanto resurrección del Crucificado-que-despertó, que deviene en temporalidad kairológica; es decir, el tiempo de liberación/redención del siervo es, de por sí,

46 J. SOBRINO. “El crucificado” en J. J. TAMAYO ACOSTA (DIR.) *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret*. Verbo Divino: Estella, 1999, p. 354.

47 Cf J. SOBRINO, “El crucificado” ..., p. 354.

48 Cf. C. MENDOZA-ÁLVAREZ, “Tiempo mesiánico y narración. Para una interpretación teológica de las prácticas narrativas de las víctimas” en *Teología y Vida*. 62/1 (2021), p. 13. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492021000100009>

49 C. MENDOZA-ÁLVAREZ, “Tiempo...” , p. 13.

50 Cf. C. MENDOZA-ÁLVAREZ, “Tiempo...” , p. 14.

tiempo mesiánico cumplido, como *irrupción del tiempo lineal* y revelación del *Kairós*⁵¹. En ese sentido, la resistencia de las y los basurizados de la historia hacen surgir, desde sus narrativas contrahegemónicas, una liberación/redención “como crítica éticopolítica-espiritual al sistema de dominación, en nombre y memoria de la *presencia amorosa inefable* que les habita e impulsa a ir más allá del resentimiento y la venganza”⁵².

Mendoza-Álvarez acierta en utilizar el concepto de *presencia amorosa inefable*, puesto que alude perfectamente a dos elementos importantes del Siervo/los Siervos de YHWH:

- La dimensión de entrega vicaria, de la cual no profundizaré, como había mencionado; sólo remarcar que la actitud del Siervo en Deuteroisaiás es la de producir esa grieta desde el dolor injusto, como posibilidad de una nueva forma de percibir y afrontar la realidad injusta de los no-tersos-no-pulidos-basurizadas/os-de-la-historia.

- La noción de lo inefable de ese amor apasionado, corazón de la acción del Siervo. Él no abre la boca (cf. Is 53, 7), el silencio es su acto de resistencia, porque no abre la boca bajo la narrativa de los vencedores, sino que su silencio se vuelve fecundo para re-memorar la historia de los crucificados, la de las y los convertidos en desechos de seres humanos, para convertirse en el grito audible que con-voca los descartados de la totalidad.

Desde esta opción, las y los Siervos de YHWH son capaces de convertir su existencia cargada de abusos y rechazada por no-tersas-no-pulidas en una nueva forma de narrar y abrir la esperanza como memoria en clave kairótica, en cuanto tejido comunal de reescritura de un pasado maldito, feo, impoluto para el modelo de existencia impuesto, construyendo un camino de rememoración de las y los invisibilizados por el poder, en camino a una redención que abre la grieta del muro de la violencia, para dar paso a otro modo de ser⁵³.

Desde esa perspectiva es posible hablar de belleza salvífica, sobre todo por la herida generadora de resistencia ante un modelo que afea la realidad, la aplana, la estira de ser necesario, para lograr mantener el *status quo* mortal (E. Cardenal) del totalitarismo neoliberal.

⁵¹ Cf. C. MENDOZA-ÁLVAREZ, “Tiempo...”, p. 29.

⁵² C. MENDOZA-ÁLVAREZ, “Tiempo...”, p. 29.

⁵³ C. MENDOZA-ÁLVAREZ, “Tiempo...”, pp. 33-36.

Sólo desde las dinámicas surgidas del tiempo mesiánico-kairológico que propone el Siervo/los Siervos en su paso doloroso es posible la generación de una nueva realidad de liberación/salvación radical; radical, en cuanto involucra todas las dimensiones del ser humano en cuanto persona y en cuanto miembro de una comunidad.

Conclusión abierta

Es notoriamente triste el asegurar que no es posible ofrecer este pequeño trabajo bajo la premisa de un hecho ya consumado, bajo la estela del pasado. La basurización es un proceso que sigue reduciendo los cuerpos y las vidas humanas a desecho, bajo premisas de defender la democracia, la raza, la nación, las tradiciones u otros subterfugios. Cientos de migrantes que intentan cruzar los muros físicos y sociales dan cuenta de que este fenómeno persiste, pues siguen apareciendo seres humanos a los que se les hace descender de categoría, hasta convertirlos en estiércol, listo para ser desechado sin culpa, en nombre de los valores nacionales, políticos, religiosos, culturales. Lo mismo para los diversos pueblos y diversidades de todo tipo y tiempo, los cuales, a la manera del Crucificado, sufren rechazo y oprobio.

En este sentido, el enfrentarnos a una realidad de belleza distinta a la que estamos acostumbrados puede producir extrañeza. Sin embargo, ese momento de ser-llamados-en-atención puede desembocar en dos instancias: rechazar aquello que es distinto y “feo”, lo que incomoda, lo que es in-tocable, establecer distancias como lejanías violentas, construir muros de ser necesarios. Pero la otra instancia, que hoy puede tomarse como un quiebre, es dejarnos interpelar por los sucios, por los basurizados-crucificados de la historia, para poder abrir la brecha que permita el encuentro frontal entre los nos/otros de la historia concreta de la sociedad⁵⁴.

En la aspereza de lo que no es pulido se abre la grieta por donde es posible el reconocimiento del otro, donde la basura pasa a ser considerada persona, en donde el silencio se vuelve grito y palabra, denuncia y justicia en el amor. Desde esa impronta es posible mirar-

54 Es significativo lo que expone Xabier Pikaza a continuación: “Los neoilustrados como J. Habermas [...] proponían el establecimiento de un diálogo argumentativo, donde todos pudieran razonar y entenderse como iguales. Pero Lévinas ha demostrado que, para volverse bueno y pacificador, ese diálogo ha de comenzar por los pobres (“huérfanos, viudas y extranjeros”), es decir, por los “asesinados”; en el Todo racional no hay espacio para el perdón de las víctimas ni para la conversión de los poderosos, sino una continuidad de la razón de los vencedores. Desde un parlamento de buenos “burgueses” no podrá nacer nunca la paz”. En X. PIKAZA. *El camino de la paz. Una visión cristiana*. Khaf: Madrid, 2010, p. 121.

nos a la cara y reconocer que no es un “Wow” lo que debe nacer de nuestro co-razón, sino una acogida, un abrazo que, a la primera, no parece corresponderse a ese espacio necesario de encuentro, pero que sí ocurre como acto segundo, propio de quienes somos constituidos como carne espiritual, que camina hacia el misterio y que, desde su belleza, es posible la salvación; es decir, asumir el lenguaje del Siervo Basurizado, Jesús de Nazaret, Resucitado desde el amor de Dios Padre/Madre que no rechazó su muerte configurada con tantas y tantos como Él.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

CONTRIBUCIONES

¿BIOPOLÍTICA O ZOOANTROPOLÍTICA? DERRIDA LECTOR DE FOUCAULT EN LA BESTIA Y EL SOBERANO¹

Por Charles Ramond

ARIEL LUGO (*Trad.*)
Mg. en Ciencias Sociales y Humanidades
arielhlugo@hotmail.com
Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

Cómo citar este artículo:

LUGO, A. “¿Biopolítica o Zooantropolítica? Derrida lector de Foucault en La bestia y el soberano” [Biopolitique ou zooanthropolitique? Derrida lecteur de Foucault dans La Bête et le souverain] de C. Ramond en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 21 AGOSTO 2022, pp. 165-186 <https://doi.org/10.29035/pyr.20.165>

¹ Texto aparecido originalmente en francés: CH. RAMOND, “Biopolitique ou zooanthropolitique? Derrida lecteur de Foucault dans *La Bête et le souverain*” en *Malice*. 13 (2022). Disponible en: <https://cielam.univ-amu.fr/malice/articles/biopolitique-zooanthropolitique-derrida-lecteur-foucault-dans-bete-souverain>. Traducción autorizada por el autor.

Resumen

En el *Seminario La Bestia y el Soberano*, Derrida declara que “la zooantropolítica, más que la bio-política”, es su “horizonte problemático”. Mostramos que la “biopolítica” concentra todas las paradojas de Foucault sobre la “novedad” en la historia y en el pensamiento. Foucault (como Agamben) está muy apegado a las “primeras veces”, que vienen a hacer ruptura y constituir nuevas “epistemes”. Pero, por otro lado, el esfuerzo constante de Foucault es “dar razón” de estas rupturas y restablecer una lógica completa en la sucesión de estas “epistemes”. Derrida no concede ni la novedad ni la necesidad histórica de la biopolítica. Se opone a esta concepción tradicional y logocéntrica de la filosofía, y del filósofo como vidente y dominador.

Introducción

En la página 100 del volumen I (año 2001-2002) de su *Seminario La bestia y el soberano*, Derrida afirma: “La zooantropolítica más que la biopolítica: he ahí nuestro horizonte problemático.”² Desde este punto de vista, todo el Seminario, incluso todas las concepciones de Derrida (o, si se prefiere, toda la “deconstrucción”), podrían e incluso deberían ser consideradas (tan explícita es esta declaración) como una crítica, una propuesta alternativa o de reemplazo, al famoso concepto foucaultiano de “biopolítica”: “La zooantropolítica, más que la biopolítica: he ahí nuestro horizonte problemático”. Y de hecho, a lo largo de este primer volumen del *Seminario La Bestia y el Soberano*, Derrida ataca repetidamente, a veces explícitamente a veces implícitamente, a través de un intermediario (el intermediario es Agamben), la biopolítica de Foucault.

Quisiera exponer aquí esta lectura crítica o deconstructiva de Foucault por parte de Derrida en lo que respecta a la biopolítica, y luego ampliar mis observaciones –ya que el propio Derrida nos invita a ello, caracterizando el conjunto de su “horizonte problemático” en oposición, a decir verdad, en rivalidad con el de Foucault (“La zooantropolítica, más que la bio-política, este es nuestro horizonte problemático”)– para intentar mostrar hasta qué punto el desacuerdo sobre la “biopolítica”, después del de “la historia de la locura”, y cualesquiera que hayan podido ser, por otra parte de Derrida, las muestras de reconocimiento u homenajes hacia Foucault, señalan una divergencia profunda, para no decir una incompatibilidad de la deconstrucción con el pensamiento o con la filosofía de Foucault (suponiendo que le convenga este término

2 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*. Galilée: Paris, 2008, p. 100. [J. DERRIDA – C. DE PERETTI et al. (trad.). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Manantial: Buenos Aires, 2010, p. 91]

“filosofía”, cosa que Foucault rechazó explícitamente³), pensamiento o filosofía de Foucault, por tanto, que quedará reducido a posiciones o incluso posturas muy próximas a una determinada tradición filosófica que es el objeto mismo de la deconstrucción. Por último, explicaré hasta qué punto este diagnóstico derridiano me parece acertado, e incluso aportaré algunos argumentos suplementarios a su favor, en la continuidad de un estudio que publiqué en 2016 sobre la cuestión de la “novedad” en Foucault.⁴

La “bio-política” en *La bestia y el soberano*

Esencialmente, la crítica derridiana a la “bio-política” foucaultiana puede resumirse en la defensa e ilustración de un punto de vista lógico frente a un punto de vista cronológico. Derrida, en efecto, se sitúa desde el punto de vista de una “lógica de la deconstrucción” (lógica en cuya dimensión paradójica no me detendré aquí) en la medida en que adopta, en su análisis de las relaciones entre “bestia” y “soberano”, el punto de vista a-temporal de una arquitectónica conceptual, como cuando en otra parte sostiene, desde un punto de vista extremadamente general y no-temporal en todo caso, que “las condiciones de posibilidad son condiciones de imposibilidad”, o incluso desarrollar las “lógicas” de la “obsecuencia” o de la “suplementariedad”: en todos estos casos, Derrida revela estructuras lógico-paradójicas, o lógico-ilógicas, que son impermeables a cualquier temporalidad.

Al igual que el “virus”, la “zooantropolítica” no tiene edad⁵, ni “génesis”, ni “evolución”, ni siquiera “historia”. En *La bestia y el soberano*, Derrida da grandes pasos a través de los siglos, tomando sus referencias de la antigüedad (Aristóteles), de la época moderna (Maquiavelo, Hobbes, La Fontaine, Rousseau) o de la época contemporánea (Schmitt).

En todos los casos, Derrida pone de relieve una estructura conceptual constante, es decir, la asociación íntima, en todos estos autores (ya sea tematizada o metafórica), de la soberanía y de una cierta

3 Foucault, en varias ocasiones, ha declarado que no es un filósofo: “no soy muy filósofo” (M. FOUCAULT. *Dits et Écrits I (1954-1975)*. Gallimard: Paris, 2001, p. 466 [H. PONS (trad.), *Qué es usted profesor Foucault? Sobre arqueología y su método*, , Siglo XXI: Buenos Aires, 2013, p. 39]); “no me considero un filósofo”. (M. FOUCAULT. *Dits et Écrits...*, p. 973 [M. FOUCAULT – M. MOREY (trad.), *Entre filosofía y literatura*, , Paidós: Barcelona, 1999, p. 370]). Tales afirmaciones deben tomarse en serio, nos parece, en la medida en que uno toma en serio a Foucault.

4 CH. RAMOND, “Michel Foucault, la nouveauté comme différence de la philosophie” in *Quaderni*. 90(2016), pp. 67-79. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/quaderni.982>

5 J. DERRIDA. *Points de suspension, entretiens*. Galilée: Paris, 1992, p. 265 [B. MAZZOLDI (trad.), “Retóricas de la droga” en *Revista Colombiana de Psicología*. 4 (1995), p. 44]: “el virus no tiene edad”.

forma de bestialidad, muy especialmente bajo la figura del “lobo” que Derrida desarrolla y analiza con gran amplitud.

El propio Derrida explicita, al comienzo del *Seminario*, esta estructura lógica paradójica de la “bestia” y del “soberano”, tal y como pretende exponerla e ilustrarla a lo largo de las sesiones de este año 2001-2002: se propone explorar

la doble y contradictoria figuración del hombre político como, *por una parte*, superior, en su soberanía misma, a la bestia, a la que él domina, somete, doma, domestica o mata, de tal modo que la soberanía consiste en elevarse por encima del animal y en apropiárselo, en disponer de su vida, pero, *por otra parte* (contradictoriamente), figuración del hombre político y, especialmente del Estado soberano *como animalidad*, incluso bestialidad (distinguiremos asimismo ambos valores), ya sea una bestialidad normal, ya sea una bestialidad monstruosa y a su vez mitológica o fabulosa. El hombre político superior a la animalidad y el hombre político como animalidad.⁶

Un poco más adelante, aunque tomando muchas precauciones, mientras se resguarda de numerosos *disclaimers* y *trigger warnings*, Derrida retoma, sin embargo, al menos en parte, las paradojas lógicas puestas de manifiesto por Carl Schmitt sobre la soberanía en su esencia y la “humanidad” (o inhumanidad, es decir, la bestialidad):

Lo terrorífico, según él [Schmitt], aquello que se teme o de lo que se recela, aquello que es *schrecklich*, espantoso, lo que inspira terror, porque actúa mediante el miedo o el terror, es que esa pretensión humanitaria, cuando se va a la guerra, trata a sus enemigos como “*hors la loi*” y “*hors l’humanité*” (en francés en el texto), es decir, como bestias: en nombre de lo humano, de los derechos del hombre y de lo humanitario, se trata entonces a otros hombres como bestias, y uno se convierte a su vez, por consiguiente, en inhumano, cruel y bestial.⁷

Se comprende entonces porque Derrida ataca con virulencia a Agamben (que, como veremos, es sólo un preliminar de las críticas que

6 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain*..., p. 50. [pp. 46-47]

7 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain*..., p. 110. [p. 100]

dirigirá a Foucault) sobre un punto que de otro modo habría podido parecer menor, esto es, sobre la cuestión de la “primacía”, “prioridad” o “anterioridad” temporales. En efecto, Derrida señala –y volverá sobre ello varias veces, indicando que se trata de un punto particularmente importante para él– que Agamben, en *Homo Sacer I - El poder soberano y la nuda vida*, parece obsesionado con la idea (básicamente genealógica) de reconocer las “prioridades”, “*primeras veces*” (resaltado por Derrida), en relación con los ejemplos (por ejemplo, los ejemplos de lobos en la literatura), y especialmente en relación con las teorías, los acontecimientos teóricos o las mutaciones teóricas que habrían sido vislumbrados o declarados “por primera vez” por tal o cual autor. De hecho, Derrida escribe:

su gesto más irreprimible [de Agamben] consiste habitualmente en reconocer prioridades que se habrían desconocido, ignorado, pasado por alto, no sabido o no podido reconocer, por falta de saber, falta de lectura o de lucidez, de fuerza de pensamiento –prioridades, pues, *primeras veces*, iniciativas inaugurales, acontecimientos instauradores que se habrían descuidado o pasado por alto por consiguiente, en verdad, prioridades que son preeminencias, principados, firmas principales, firmadas por príncipes del comienzo que todo el mundo, salvo el autor por supuesto, habría ignorado, de modo que, cada vez, el autor de *Homo sacer* sería el primero en decir quién *habrá sido* el primero.⁸

El resto del Seminario mostrará que estas reivindicaciones de prioridad, o “inauguración”, conciernen, a los ojos de Derrida, no sólo a Agamben, sino que detrás de Agamben, al propio Foucault. En efecto, a lo largo del Seminario, y más explícitamente al final de la duodécima y penúltima sesión, Derrida va tras el gesto de “periodización” de la historia humana que es típicamente el gesto de Foucault. Como Derrida declara de hecho, a modo de recapitulación, en las últimas páginas de esta duodécima sesión, se habrá tratado para él, apuntando tanto a Agamben como a Foucault, de

Volver a poner en cuestión [...] ese afán de periodización que adopta semejantes formas (una modernidad que no sabemos dónde comienza ni dónde acaba, una edad clásica cuyos

8 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain...*, p. 134 [p. 121] Todos los resaltados en itálicas son de Derrida.

efectos todavía son perceptibles, una antigüedad griega cuyos conceptos están más vivos y sobrevivientes que nunca, ese presunto “acontecimiento decisivo de la modernidad” o “acontecimiento fundador de la modernidad” que no hace sino poner de manifiesto lo inmemorial, etc.)⁹

Que Foucault sea el blanco aquí, basta leer las líneas y las páginas que preceden este pasaje para convencerse de ello. Derrida recuerda que Foucault fecha “el nuevo advenimiento de la biopolítica” desde “el final de la era clásica”.¹⁰ Por lo que, esta cuestión de la “periodización” resulta central para Foucault. Si efectivamente (como sostendrá Derrida) estas dataciones o periodizaciones resultaran tan vagas como los límites temporales de la “modernidad” o de la “época clásica”, todo el dispositivo conceptual implementado por Foucault revelaría su fragilidad, su ruina originaria, es decir, el hecho de que siempre está ya arruinado en la misma medida en que acoge la noción de origen, inauguración, primera vez o periodización.

Esta deconstrucción de la “biopolítica” entendida como periodicidad-periodizante en nombre de una “zoo-antropopolítica” entendida como estructural, lógica, intemporal y ahistórica toma varias formas en el *Seminario La Bestia y el Soberano*. Derrida comienza burlándose de la dimensión “irreprimible”¹¹ del “gesto” por el que Agamben (digamos también “Foucault”) no puede dejar de distribuir los “primeros lugares”. Hay aquí en primer lugar, según Derrida, la manifestación de una muy ingenua pulsión de poder, que le “divierte”, o que observa “con una sonrisa”:

Aquel que se plantea como soberano o que pretende tomar el poder como soberano dice o sobreentiende siempre: aunque yo no sea el primero en hacerlo o decirlo, soy el primero o el único que conoce y reconoce quién *habrá sido* el primero. Y añadiré: el soberano, si lo hay, es aquel que consigue que los demás crean, al menos por algún tiempo, que él es el primero o el primero en haber sabido quién *habrá sido* el primero, allí donde se dan todas las oportunidades para que casi siempre sea falso.¹²

9 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain...*, p. 441. (Resaltado de Charles Ramond. A partir de ahora CR). [p. 387]

10 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 441 [p.387]

11 J. DERRIDA. *Séminaire ...*, p. 134 [p. 121]

12 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 134-135 [p. 121]

Esta propensión a dar premios (“los primeros premios de la clase, de los premios de excelencia y de los *accessits*”, ceremonia donde el repartidor de los primeros puestos “empieza y termina siempre, principesca o soberanamente, inscribiéndose a la cabeza, es decir, ocupando el lugar del sacerdote o del maestro que nunca descuida el dudoso placer que hay en sermonear o en dar lecciones”¹³) es “divertida” como cualquier tic que deja momentáneamente y parcialmente, habría dicho Bergson, lo mecánico por sobre lo vivo. Para Agamben, Hegel, así, “fue el *primero* en comprender *hasta el final* esa estructura presupositiva del lenguaje”¹⁴; Píndaro fue “el *primer* gran pensador de la soberanía”¹⁵; Karl Löwith “definió el *primero* el carácter fundamental de la política de los Estados totalitarios como “politización de la vida”¹⁶; Lévinas “fue el *primero*, en un texto de 1934” en descubrir el verdadero significado de la “relación entre Heidegger y el nazismo”, “resituada en la perspectiva de la biopolítica moderna”¹⁷, etc.

Por muy repetitivo y divertido que sea, este gesto de repartir anterioridades o rupturas o excelencias siempre fracasa a los ojos de Derrida. Derrida se propone mostrar que, para cada una de las “primeras veces” declaradas por Agamben, excelentes argumentos permiten demostrar que en realidad no son “primeras veces”, o al menos que esta atribución del título de “primero en haber visto que”, o “primero en haber dicho que” es en todos los casos cuestionable y dudosa. En cuanto a Lévinas, por ejemplo, Derrida recuerda severamente (como una especie de “padre severo”) que hay una especie de contradicción o contrasentido al querer hacer de Lévinas “el primero” de cualquier secuencia:

entrarían asimismo ganas de recordar, tratándose de Lévinas, lo que, primero o no en hacerlo, dijo y pensó de la *anarchia*, precisamente, de la protesta ética, por no hablar del gusto, de la cortesía, incluso de la política, de la protesta contra el gesto que consiste en llegar el primero, en ocupar el primer puesto entre los primeros, *en archê*, en preferir el primer puesto o en no decir “después de usted”. “Después de usted” –dice Lévinas no recuerdo dónde– es el comienzo de la ética. No servirse el primero, lo sabemos todos nosotros,

13 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 139 [p. 125]

14 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 135 [p. 122], citando a G. AGAMBEN. *Homo sacer I, le pouvoir souverain et la vie nue*, [Einaudi: Milano, 1995], M. RAIOLA (trad.), Seuil: Paris, 1997, p. 29. [A. GIMENO (trad.), *Homo sacer I, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos: Valencia, 1998, p. 35]

15 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 136 [p. 123], p. 40 [p. 45] (Resaltado CR).

16 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 137 [p. 123] / 130 [p. 153] (Resaltado CR).

17 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 137 [p. 124] / 164 [p. 190] (Resaltado CR).

es al menos el abc de los buenos modales, en la sociedad, en los salones e incluso en la mesa de una posada.¹⁸

Pero lo esencial de la discusión de Derrida del gesto agambeniano de periodización se refiere a la cuestión de la “nuda vida”, es decir, a la discusión de Agamben de las tesis de Foucault. Derrida será menos severo con Foucault que con Agamben. Pero en el fondo, la imposibilidad (que Derrida se dedicará a mostrar) de periodizar o historizar algo como la aparición de una “nuda vida”, o una “biopolítica”, sí afectan a las concepciones de Foucault. La discusión principal (ya que hay múltiples alusiones y observaciones diseminadas por todo el Seminario) se encuentra en las páginas 432 y siguientes de *La bestia y el soberano*. Según Derrida, toda la dificultad radica en que Agamben

quiere por encima de todo definir la especificidad de la política o de la bio-política *moderna* (aquella que Foucault convierte en su tema al final de *La Voluntad de saber* [...] apostando por el concepto de «vida desnuda» que él identifica con *zôê*, por oposición a *bios*.¹⁹

Según Agamben, la “muerte” habría “impedido a Foucault desarrollar todas las implicaciones del concepto de biopolítica”. Con un toque de humor negro y un nuevo juicio implícitamente severo sobre la falta de modales de Agamben, Derrida traduce a su manera: “Foucault, muerto demasiado pronto, habría pasado por alto la especificidad de “*zôê*” como “vida desnuda””²⁰ ... Esta es la razón por la que, según Derrida, Agamben habría preferido la expresión “zoo-política” a “biopolítica” empleada por Foucault. Para Agamben, pues:

la introducción de la *zôê* en la esfera de la *polis*, la politización de la vida desnuda como tal, *constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad* y marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico.²¹

Agamben propone (“audazmente”, dice Derrida²²) traducir *zoê* por “nuda vida”, por lo tanto, “vida sin cualidades, sin cualificación, el

18 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 139 [p. 125]

19 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 432 [p. 379] (Resaltado CR)

20 J. DERRIDA. *Séminaire...*, [p. 379. Traducción ligeramente modificada (N. del T.)]

21 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 433 [p. 380], citando a Agamben, *Homo sacer I, op. cit.*, p. 12 [p. 13] (Resaltado CR)

22 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 433 [p. 380]

puro y simple hecho de vivir y de no estar muerto”²³. Pero ninguno de los argumentos de Agamben encuentra el favor de Derrida. “Zôê” no significa siempre “nuda vida”, no cualificada, en griego, aunque sea en la expresión “*politikon zôon*”; y más generalmente no se puede establecer una diferencia “absolutamente rigurosa” entre los términos “zôê” y “*bios*”. A partir de ahí, como un hábil ajedrecista, Derrida encierra a la vez a Agamben y Foucault (lo precisa explícitamente) en una misma trampa: puesto que es imposible, desde un punto de vista filológico, demostrar, como hubiera querido Agamben en una especie de maniobra desesperada, que “hay una distinción que se puede mantener entre un atributo y una diferencia específica”²⁴, a Agamben le queda

admitir (eso es lo que Agamben no quiere hacer por nada del mundo, ya que arruinaría toda la originalidad y la presunta prioridad de su propósito) que Aristóteles *ya* tenía en mente, que *ya* había pensado a su manera la posibilidad de que la política, la politicidad, pudiese calificar, incluso apoderarse, en ciertos casos como el del hombre, de la vida desnuda (*zôê*) y, por lo tanto, que Aristóteles hubiese podido aprehender o formalizar *ya*, a su manera, lo que *Foucault y Agamben* atribuyen a la especificidad moderna. Lo cual explicaría que ambos, *Foucault y Agamben*, como todo el mundo, tengan que citar a este Aristóteles y que enredarse en la lectura de este enigmático pasaje.²⁵

He subrayado el doblete “Foucault y Agamben”, retomado dos veces en dos líneas como una superposición deliberada y exhibida por parte de Derrida, y los numerosos “ya” con los que Derrida firma aquí discretamente su victoria sobre cualquier postulación de origen o de ruptura.

Y, por lo tanto, a los ojos de Derrida, la concepción periodizada, o historizada, o acontecimentalizada de la biopolítica como característica de la modernidad debe ser desafiada en favor de una “definición esencial”, sí, “esencial”, ese es el término que Derrida retoma de Aristóteles sin cuestionarlo, del hombre como “zoo-política” (o “bio-política”, no importa, Derrida no desea iniciar una discusión sobre esta elección, ya que recordó que en griego no hay una diferencia rigurosa entre “bios” y “zôê”). En las últimas páginas del *Seminario La bestia y el soberano*, Derrida

23 J. DERRIDA. *Séminaire...*

24 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 435 [p. 382]

25 J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 435 [p. 382] (Resaltado CR)

insiste una vez más en este punto central de su divergencia con Agamben y con Foucault simultáneamente, independientemente de las diferencias que pueda tener que hacer entre uno y otro:

lo que nos dice Aristóteles [...] es que el hombre es ese ser vivo que está atrapado por la política: es un ser vivo político, *esencialmente*. Dicho de otro modo, es zoo-político, *ésa es su definición esencial*, es lo que le es propio, *idion*; lo que es propio del hombre es la política; lo que es propio de ese ser vivo que es el hombre es la política, por lo tanto, el hombre es inmediatamente zoo-político, en su vida misma, y la distinción entre bio-política y zoo-política no funciona aquí en absoluto –por lo demás, ni Heidegger ni Foucault se detienen en esa distinción y es evidente que, en Aristóteles, *ya* hay un pensamiento para lo que se denomina hoy lo “zoopolítico” o lo “biopolítico”.²⁶

Quizás nos sorprenda esta insistencia de Derrida en una “definición esencial” del hombre como “un ser vivo político”. Se pensará, quizás, que Derrida se dejó seducir momentáneamente por las sirenas del “propio”, de la “identidad”, incluso por las de la ontología o la “metafísica general” de la escolástica... En lo que a mí respecta, esto no me sorprende, ya que está presente en Derrida, y además tantas veces reivindicada por el propio Derrida, esta dimensión tética y argumentativa, en nombre de la cual opone aquí consideraciones rigurosas “de esencia” a periodizaciones foucaultianas inciertas y vagas

Novedad y Principio de razón

Cuando uno lee el Curso dictado por Foucault en el Colegio de Francia en 1978-1979 titulado “*El nacimiento de la biopolítica*” (sin un guion entre “bio” y “política”), uno no puede dejar de sorprenderse, me parece, del carácter contradictorio de las propuestas de Foucault, a saber, por un lado la postulación de una “ruptura”, de una “primera vez”, de un “origen” de la biopolítica, presentado como un fenómeno fechado, moderno, sin ejemplo en la historia de la humanidad, como una verdadera novedad, por lo tanto -y generalmente los lectores contemporáneos en Ciencias Humanas dan crédito a Foucault de haber introducido esta novedad en la conceptualidad general de la historia, y en la conceptualidad en general. Y, por otra parte, en la presentación que da el mismo Foucault

²⁶ J. DERRIDA. *Séminaire...*, p. 462 [p. 404] (Todos los resaltados son de CR).

de esta irrupción de la biopolítica, llama la atención la dimensión totalmente *justificada desde un punto de vista lógico* que Foucault confiere a su propuesta: como si la biopolítica resultara de una dialéctica de tipo hegeliano bien aceptada, correspondiente a un tercer tiempo necesario envuelto en dos tiempos anteriores y superándolos sin negarlos ni anularlos. En resumen, como si la biopolítica se viera, por parte del propio Foucault, plenamente justificada por un proceso íntegramente racional, “al mismo tiempo” que, por otra parte, Foucault le confiere el estatuto de una novedad, de una originalidad, de una inauguración, de una “primera vez”.

Intenté mostrar, en un estudio que publiqué hace unos años sobre la cuestión de la “novedad” en la obra de Foucault²⁷, que este doble estatuto aparentemente contradictorio de las nuevas *epistemes* podía o debía explicarse en realidad, desde Foucault, por un imaginario clásico de la filosofía o del ejercicio de la racionalidad. En primer lugar, voy a recordar los argumentos en los que se basaba esta tesis. Luego, explicaré porqué razones la genealogía de la biopolítica, tal como el propio Foucault la presenta en el Curso del Colegio de Francia de 1978-1979, confirma esta lectura.

En las obras de Foucault, en las entrevistas que ha dado y en sus artículos, la noción de “novedad” es, por un lado, omnipresente y valorizada. No se trata solamente de un punto de vista estadístico, ya considerable por el número de apariciones, sino de una caracterización de Foucault de la propia filosofía contemporánea, como cuando declara:

Era filosófica, en el siglo XIX, la reflexión que se interrogaba sobre las condiciones de posibilidad de los objetos; es filosofía, hoy, toda actividad que hace aparecer un objeto *nuevo* para el conocimiento o la práctica – ya sea que esta actividad provenga de las matemáticas, de la lingüística, la etnología o la historia.²⁸

O cuando caracteriza por la “novedad” su propia actividad, su propio enfoque:

²⁷ Véase supra nota 3. El artículo en cuestión se basa en una lectura exhaustiva de los textos de Foucault hasta 1975, es decir, el primer volumen de *Dichos y Escritos* (1954-1975), y las obras hasta *La voluntad de saber* (inclusive) –y proporciona la lista completa de referencias y citas relevantes, de las cuales he guardado aquí solo lo necesario para la presente demostración.

²⁸ M. FOUCAULT. *Dits et Écrits I*, p. 625. Los resaltados son míos, por defecto. [La traducción es nuestra (N. del T.)]

Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan *nuevos* objetos, [*nuevos*] conceptos y [*nuevas*] técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente *nuevas* de sujetos y sujetos de conocimiento.²⁹

La caracterización en términos de “novedad” afecta así, cualitativa y cuantitativamente, la propia empresa de Foucault. A menudo, el adjetivo “decisivo” viene a reforzar aún más la dimensión de una ruptura, la dimensión acontecimental de un acontecimiento, que lleva entonces con frecuencia, en los textos de Foucault, el nombre de “momento”: “en la historia de la sinrazón, [el internamiento] señala un acontecimiento decisivo: el momento en que la locura es percibida en el horizonte social de la pobreza”³⁰.

Pero por otro lado (y esta es la otra cara de la actitud de Foucault ante la “novedad”), Foucault llama “episteme” a un estado general de conocimiento y prácticas del discurso que hacen posible, en una época dada, un cierto estado de ciencia y pensamiento, y la presencia simultánea de ciertas tesis, ciertas discusiones, ciertas opiniones y ciertas controversias.³¹ El paso a una nueva episteme modifica los modos de pensar hasta tal punto, según Foucault, que borra de la memoria de una época, por así decirlo, la posibilidad misma de recordar una época regida por otra *episteme*.³² La preocupación constante por la “novedad” no equivale en absoluto, en Foucault, a una valorización del “progreso”. Lejos de ser etapas en un camino histórico dotado de sentido, las *nuevas epistemes* crean mundos humanos casi inconmensurables, a la manera de las diferentes visiones del mundo propuestas por las filosofías en la *Dianoématique* de Martial Gueroult - tanto que, en cierto modo, la noción de “novedad” ya no tiene mucha pertinencia, por falta de comparación

29 M. FOUCAULT. *Dits et Écrits I*, p. 1406-1407 [E. Lynch (trad.), *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa: Barcelona, 1996, p. 6].

30 M. FOUCAULT. *Histoire de la Folie à l'âge classique*. Gallimard: Paris, 1972, p. 90. [J. J. UTRILLA (trad.), *Historia de la locura en la época clásica I*. F.C.E.: México D.F., 1967, p. 59 (los corchetes fueron introducidos por nosotros N. del T.)]

31 Ver M. FOUCAULT. *L'archéologie du savoir*. Gallimard: Paris, 1969, p. 260 [A. GARZÓN (trad.), *La arqueología del saber*. Siglo XXI: México D.F., 1979, p. 324]: “la episteme no es aquello que se puede saber en una época, habida cuenta de las insuficiencias técnicas, de los hábitos mentales, o de los límites puestos por la tradición; es lo que, en la positividad de las prácticas discursivas, hace posible la existencia de las figuras epistemológicas y de las ciencias.”

32 M. FOUCAULT. *Les mots et les choses*. Gallimard: Paris, 1966, pp. 88-89 [E. C. FROST (trad.), *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI: Buenos Aires, 1968, p. 80]: “De allí también el hecho de que tal disposición haya desaparecido a tal punto que las épocas posteriores *perdieran hasta la memoria de su existencia*: pues después de la crítica kantiana y todo lo que ha pasado en la cultura occidental hasta fines del siglo XVIII, se instauró una partición de tipo *nuevo*”.

posible y escala común.

El recurso a la noción de *episteme* permite así a Foucault sustraer a la noción de “novedad” todo valor ontológico o epistemológico, en el momento mismo en que toda su obra y toda su escritura (incluso se podría decir, toda su vida, toda su forma de vida) vibran de atención por lo nuevo o la novedad en todas sus formas. En efecto, lejos de dejarse abrumar por la constante “novedad” de lo que registra o describe; lejos de mostrarse escandalizado o perturbado por ello; lejos de concluir en la ininteligibilidad “de las palabras y las cosas”, Foucault, al contrario, desarrolla imperturbable, a través de las “*epistemes*”, una constante y completa legitimación conceptual de todos los fenómenos de los que se ocupa, a la manera, digamos, de Leibniz, el filósofo de la época clásica al que más se acercaría por su gesto filosófico general y su crítica obsesiva a Descartes. Se lee, por ejemplo, en la *Arqueología del saber*, sobre el “discurso de los médicos en el siglo XIX”: “De los unos a los otros, ¿qué encadenamiento, qué necesidad? ¿Por qué éstos, y no otros? *Habría que encontrar la ley de todas estas enunciaciones diversas, y el lugar de donde vienen.*”³³

La misma afirmación típicamente leibniziana unas páginas más adelante: “¿No se podría encontrar una ley que diera cuenta de la emergencia sucesiva o simultánea de conceptos dispares?”³⁴ Desde el punto de vista de la realidad de las cosas y de los discursos, una *episteme* es ante todo un espacio de *composibilidades*. Lo que podría parecer, a los hombres de la caverna, como contradicciones insuperables entre tesis irreconciliables, es en realidad, situado correctamente en la *episteme* de su época, un conjunto de discursos que debían tener lugar simultáneamente, como efectos diferentes de causas más profundas que ellos.

Las contradicciones son aparentes y superficiales, y desaparecen cuando uno se coloca al nivel de la *episteme* o al nivel de la arqueología. Foucault insiste en ello muchas veces: “He intentado mostrar en [*Vigilar y castigar*] que no hay, en realidad, contradicción entre el sistema aparentemente arcaico de las prisiones y la criminología moderna”³⁵. El “en realidad” no contradictorio se opone así a lo “aparentemente” contradictorio. La misma tesis se repite a menudo en *Las palabras y las cosas*: “Es necesario reconstituir el sistema general del pensamiento, cuya

33 M. FOUCAULT. *L'Archéologie du Savoir*, p. 72 [p. 82]

34 M. FOUCAULT. *L'Archéologie du savoir*, p. 79 [p. 91]

35 M. FOUCAULT. *Dits et Écrits* I, p. 1529. [La traducción es nuestra (N. del T.)]

red, en su positividad, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias.”³⁶ En el marco de una *episteme*, los discursos “aparentemente contradictorios” no lo son. O más bien, su carácter contradictorio se hace necesario, y por tanto inteligible, por el marco general que constituye la *episteme*. Derrida reprocha a Agamben, en *La bestia y el soberano*, que “sin renunciar a nada”, “lo mismo que el inconsciente”.³⁷ Pero este rechazo de la contradicción lógica, este cuasi-pánico ante la posibilidad de una contradicción lógica, caracterizarían aún mejor a Foucault. En efecto, se ve que Foucault empeñarse sin descanso, sin fallas, sin excepción, en mostrar que las *epistemes* que describe permiten “comprender” la totalidad de lo que en ellas se produce, de modo que el destino de toda “novedad” y, en consecuencia, de todo “asombro” es desaparecer como tal.

Por lo tanto, Foucault retoma aquí sin apartarse del camino clásico de la filosofía, que va desde un “asombro” inicial suscitado por una aparente “novedad” en el orden de las cosas, hasta la desaparición de este asombro (y por lo tanto, de esta novedad) una vez que el orden de las cosas se ha descrito y entendido correctamente. Es lo que tradicionalmente se denomina “principio de razón”, o *principium reddendae rationis*, por el cual se concibe la tarea de todo pensamiento como el deber de “dar cuenta” o “dar razón”, de lo real. El mismo Foucault formula el “principio de la razón” para caracterizar su propio enfoque, en *La arqueología del saber*: “La descripción de los acontecimientos del discurso plantea otra cuestión muy distinta: ¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar? [...] se debe mostrar por qué [un enunciado] no podía ser otro de lo que era”.³⁸

Apareciendo con regularidad en todas las obras de Foucault, las formulaciones en «se comprende» y en «no se sorprenderá de que» expongan sin descanso, cualquiera que sea el ámbito considerado, esta inteligibilidad y esta ausencia de sorpresa. Se lee, por ejemplo, en la *Historia de la Locura*: “Lo que sabemos ahora de la sinrazón nos permite comprender mejor lo que era el internamiento.” [...] “No nos asombremos de que el más «psicológico» de los medicamentos haya encontrado tan pronto su camino, y haya sido confirmado orgánicamente.”³⁹ Una vez que todo “es comprendido”, o comprensible, o explicado, el “azar” desaparece con la “novedad”. No es sorprendente, por tanto, ver a Foucault utilizar

36 M. FOUCAULT. *Les mots et les choses*, p. 89 [p. 81]

37 J. DERRIDA. *Séminaire La bête et le souverain*, p. 439 [p. 385]

38 M. FOUCAULT. *Archéologie du Savoir*, p. 42 [pp. 44-45]

39 M. FOUCAULT. *Histoire de la Folie*, p. 267 [p. 186], p. 360 [p. 253]

con bastante frecuencia la fórmula “no es por casualidad que”: “*Y no es casualidad que el sadismo [...] haya nacido del confinamiento [...] Tampoco es casual que toda la literatura fantástica [...] se sitúe [...] en los lugares principales del confinamiento.*”⁴⁰

La inteligibilidad integral de lo real, en el marco de una *episteme* dada, se manifiesta por fin de manera particularmente espectacular, en los textos de Foucault, por la incesante adopción de la “previsión del pasado”, es decir, de la descripción de acontecimientos en el futuro que los hombres del pasado aún no conocían, pero que el narrador del siglo XX, que sabe lo que realmente sucedió en los siglos siguientes, puede anunciar. Por ejemplo: “así se constituyó en la época clásica un espacio de empiricidad que no había existido hasta fines del Renacimiento y que *estará destinado a desaparecer* a principios del siglo xix.”⁴¹ Esta forma de narrar los hechos pasados en el futuro es una constante en Foucault. Desde mi punto de vista, es sumamente significativo. La simple profecía se pronuncia en el momento presente, se formula en el futuro, pero siempre corre el riesgo de ser desmentida por los hechos. La previsión del pasado (siempre con éxito asegurado) solo puede hacerse, por lo tanto, desde un punto de vista superior al de un profeta o vidente, es decir, desde el punto de vista de un Dios omnisciente, para quien el desarrollo de los tiempos no puede ofrecer ninguna sorpresa, ningún acontecimiento, ninguna verdadera novedad. La previsión del pasado señala así, desde el punto de vista de la arquitectónica de los sistemas filosóficos, un racionalismo integral de tipo clásico, muy cercano al que se puede encontrar efectivamente en numerosos textos de Leibniz. Esta “previsión del pasado” concuerda totalmente con la “arqueología”, entendida como la búsqueda de las condiciones de posibilidad o composibilidad de lo que ha sido o de lo que se ha dicho. Quien conoce el porvenir, es decir lo que ha ocurrido, sabe también lo que habrá sido “posible”. Lo posible no le sorprenderá más que lo real: “El conocimiento que adivinaba, *al azar* [resaltado por Foucault], signos absolutos y más antiguos que él ha sido sustituido por una red de signos tejida paso a paso por el conocimiento de lo probable. *Hume se ha hecho posible.*” [...] [...] una “red única de necesidades. Es esto lo que ha hecho posible esas individualidades que llamamos Hobbes, Berkeley, Hume o Condillac.”⁴²

Foucault encuentra aquí el imaginario filosófico más popular, de Platón a Hugo, según el cual la filosofía tiene por misión mostrar

40 M. FOUCAULT. *Histoire de la Folie*, p. 381. [p. 268]

41 M. FOUCAULT. *Les mots et les choses*, p. 86 [pp. 77-78]

42 M. FOUCAULT. *Les mots et les choses*, p. 74 [p. 66] y p. 77 [p. 69]

la racionalidad real del mundo bajo su desorden aparente. Hacer la historia por medio de demostraciones, “*more geometrico*”, es en efecto lo que Hugo no deja de hacer en *Los Miserables*, donde Louis-Philippe, por ejemplo, aparece como solución de una ecuación histórica con múltiples parámetros, de forma muy comparable al Hume “hecho posible” de Foucault:

La burguesía necesitaba, pues, igual que los hombres de Estado, a un hombre que fuera la expresión de esa palabra: un alto. Un «aunque porque». Una individualidad compuesta, que significara al tiempo revolución y estabilidad; dicho de otro modo, que diera solidez al presente mediante la compatibilidad evidente entre el pasado y el porvenir. Y había un hombre que “ni hecho adrede”. Se llamaba Luis Felipe de Orleans.⁴³

Genealogía de la biopolítica

La genealogía de la biopolítica propuesta por Foucault en el Curso dado en 1978-79 en el Colegio de Francia muestra una perfecta coherencia con esta postura filosófica ultra-clásica que consiste a la vez en hacer justicia a la historicidad y a la novedad (a las “primeras veces”) pero para investir las inmediatas y completamente de racionalidad, por el recurso al principio de razón o una dialéctica que permita conciliar la necesidad racional y la temporalidad histórica. Casi sería necesario hablar, para caracterizarla, de una “genealógica” más que de una “genealogía”.

La doble postulación contradictoria de una “primera vez”, es decir, de una novedad, una ruptura, un cambio radical o decisivo de período, por un lado; y por otro, de una posibilidad de dar una razón completamente, totalmente, de una tal mutación, haciendo desaparecer así la novedad o la radicalidad detrás de un tejido causal sin desgarrar alguno, es particularmente visible y notable cuando uno confronta las páginas del final de *La voluntad de saber*, publicada en 1976, donde Foucault introduce las nociones de “biopoder” y “bio-política”⁴⁴, y el Curso del Colegio de Francia de 1978-79 dedicado a la “biopolítica”.

43 V. HUGO. *Les Misérables IV*, I, 2, Garnier-Flammarion: Ciudad, año., vol. II, p. 358; Massin: Ciudad, año, t. XI, p. 600, col. b. [M. T. GALLEGU (trad.), *Los Miserables, IV*, Libro I, II. Editorial: Ciudad, año, p. 1038] Desarrollé y argumenté esta tesis de un Hugo escribiendo sus novelas *more geometrico* en uno de mis primeros artículos: “Hugo *more geometrico*”, in J. SEEBACHER (éd.), *Hugo le Fabuleux*. Seghers: Paris, 1985, p. 125-139.

44 Foucault resalta en M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Gallimard: Paris, 1976, p. 183 [p. 168], la expresión “*biopolítica de la población*”.

En el capítulo 5 de *La voluntad de saber*, titulado “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, Foucault insiste sin cesar sobre la ruptura histórica que constituye, a sus ojos, la política moderna. El capítulo se abre, como *La búsqueda*, con las palabras “durante mucho tiempo” ...:

“Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte.”⁴⁵ Luego sigue un párrafo en el que Foucault describe esta antigua situación, que se puede suponer que ya está superada o ya ha pasado hoy en día. La confirmación de esta obsolescencia llega de hecho rápidamente, al cabo de dos páginas: “Ahora bien, el Occidente conoció desde la edad clásica una *profundísima transformación* de esos mecanismos de poder.”⁴⁶ Desde esta perspectiva, todo el capítulo se organiza en torno a la idea de una ruptura entre la época clásica y la contemporánea o moderna:

La *vieja* potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla *ahora* cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos [...] *Se inicia así la era* de un “bio-poder” [...] lo que sucedió en el siglo XVIII en ciertos países occidentales [...] fue nada menos que *la entrada de la vida en la historia* [...]. *Por primera vez* en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político.⁴⁷

He subrayado el uso que hace Foucault de la expresión “por primera vez”, lo que permite pensar que Derrida, cuando ataca a Agamben en *La bestia y el soberano* acerca de esta expresión y las cuestiones de la genealogía de la biopolítica, también apunta a Foucault.

Sin embargo, a partir de la página 190 de *La voluntad de saber*, Foucault inicia un segundo movimiento. Sin duda se trata de una primera vez, de una nueva era, de novedades nunca vistas... Pero se puede explicar y “comprender” todo esto. Este es el comienzo de la segunda parte del capítulo: “Sobre ese fondo *puede comprenderse* la importancia adquirida por el sexo como el “pozo” del juego político. Está en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida.”⁴⁸

45 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 177 [p. 163] (Resaltado CR)

46 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 179 [p. 164] (Resaltado CR)

47 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 183, p. 184 [p. 169], p. 186 [p. 171], p. 187 [p. 172] (Resaltado CR)

48 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 191 [p. 176] (Resaltado de CR)

Y en las 15 páginas que siguen y que sirven de conclusión al libro, se ve a Foucault hacer todos los esfuerzos teóricos por “dar razón” de estos fenómenos cuyo carácter irruptivo y nuevo había subrayado anteriormente.

De manera muy significativa para mí, y desde el punto de vista derridiano que hoy adopto y asumo, Foucault dedica las dos últimas páginas del libro, su conclusión, a evocar los asombros fuera de lugar de las generaciones futuras que tratarían de comprender la nuestra:

Quizá algún día la gente *se asombrará*. *No se comprenderá* que una civilización tan dedicada a [...] se preguntará por qué [...]. Se interrogará sobre lo que [...]. Ellas son [nuestras habilidades] las que hoy merecerían causar asombro. [...] quizás un día, en otra economía de los cuerpos y los placeres, ya no se comprenderá.⁴⁹

De un asombro al otro: esta es para Foucault como para Platón la marcha del pensamiento. Los hombres se han asombrado erróneamente de ciertos fenómenos, no han podido “salvarlos”, y esto siempre volverá a suceder, así como vendrán siempre sistemas de saber, o epistemes, que permitirán a la vez comprender, prever y reducir estos asombros ingenuos, o “ciegos”, como dice Foucault en *La voluntad de saber*.⁵⁰ Estos ciegos que somos... estos ciegos en la caverna, que toman las sombras por la realidad y a quienes solo un vidente puede desengañar...un vidente, lamentablemente, cegado por la luz y que apenas puede convencer a los demás que ellos son los ciegos... Escena lamentable y trágica, donde los ciegos, en la oscuridad, se llaman mutuamente ciegos...

El trabajo de racionalización del surgimiento de la biopolítica (aunque se presenta como una novedad radical) es constante en el curso del Colegio de Francia de France de 1978-79. Foucault desarrolla una dialéctica histórica en tres etapas. Según él, primero hubo una ilimitación del poder en los “Imperios”; luego una limitación exterior del poder en la edad de la “Razón de Estado”⁵¹; esta limitación exterior iba acompañada de una ilimitación interior (esto fue el establecimiento de una sociedad de control sobre los cuerpos, hasta el más mínimo detalle, es decir, el establecimiento de la biopolítica); entonces, allí se

49 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 208 [p. 191], p. 209 [p. 192], p. 210-211 [p. 192], p. 211 [p. 193-194] (Resaltado CR)

50 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 209 [p. 192]

51 M. FOUCAULT. *Histoire de la sexualité...*, p. 8-9

“estableció” una limitación interna “de la racionalidad gubernamental”. El esquema (estética y racionalmente satisfactorio) es entonces, para el poder en lo largo de las edades, es ilimitación externa, luego limitación externa acompañada de ilimitación interna, luego limitación interna.

Mi propósito aquí no es examinar en detalle la validez o pertinencia de tal esquema (por ejemplo: señalando que hubo imperios, de todos modos, después del siglo XVIII..., o subrayando que el esquema de “ilimitación, luego limitación externa, luego limitación interna” es tan estándar y simple, en este punto, que es exactamente el que adopta Kant en su teoría de la moralidad y luego, Alexandre Matheron en su lectura -en esto kantiana- de Spinoza).

Deseo solamente subrayar el hecho que Foucault hace un esfuerzo teórico constante para justificar, fundamentar, legitimar, estos esquemas explicativos y lógicos, estas inyecciones de racionalidad y de necesidad en el desarrollo de los hechos históricos, en el mismo momento en que sostiene que la historia procede por rupturas epistémicas que la hacen incomprensible a sí misma.

Daré solo un ejemplo, en el corazón de la racionalización de la biopolítica de Foucault: ¿cómo explicar que el liberalismo, según Foucault en el origen de la biopolítica, haya podido convertirse en su contrario, es decir, en una sociedad de control poblacional y estadístico, cuando tradicional e intuitivamente el liberalismo toma en cuenta al individuo y no tiene una tendencia a disciplinar? Foucault realiza un notable esfuerzo teórico para resolver esta aparente paradoja, para hacer desaparecer este previsible asombro. Su tesis será que el liberalismo mantiene una relación paradójica con la libertad:

El liberalismo, tal como yo lo entiendo, ese liberalismo que puede caracterizarse como el nuevo arte de gobernar conformado en el siglo XVIII, implica en su esencia una relación de producción/destrucción [con] la libertad [...]. Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera.⁵²

52 M. FOUCAULT. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France 1978-79*. EHESS/Gallimard/Seuil: Paris, 2004, p. 65. [H. PONS (trad.), *Nacimiento de la biopolítica: curso del Colegio de Francia 1978-79*, FCE: Buenos Aires, 2007, p. 84]

Foucault da inmediatamente un ejemplo: para hacer respetar la “libertad” del comercio se necesitan “tarifas aduaneras proteccionistas”. Según su esquema, el “liberalismo” va a acompañarse, según Foucault, de “procedimientos de control, coacción y coerción” que experimentarán una “formidable extensión”⁵³ como contrapartida y contrapeso de las libertades. Un gobierno liberal, estima Foucault, en la misma medida en que es liberal, en la misma medida en que practica el “*laisser faire, laisser passer*”, debe dar paso a tales mecanismos y no debe tener sobre ellos ninguna otra forma de intervención, al menos en primera instancia, que la de la “vigilancia” (ibid. [p. 89]), y la “sociedad de vigilancia” es sin duda el antepasado de la “biopolítica”.

Para Foucault, en una palabra, y como lo explica en el “resumen” de la lección del 24 de enero de 1979⁵⁴, el “liberalismo” va producir, en su afán de “gestión[ar] de los peligros”, “mecanismos de seguridad” y “controles disciplinarios”, entre ellos el famoso “panóptico” de Bentham. El liberalismo no exalta al individuo, sino que busca disciplinarlo; a lo lejos se asoman la sociedad de control y la biopolítica... En lugar de decir, conformemente a la más antigua tradición del pensamiento político, que los turcos o los déspotas disciplinan a sus pueblos, Foucault sostiene que liberalismo es el más “disciplinario” de los regímenes -más disciplinario, no hace falta decirlo, que el de los ayatolás...

Conclusión

Una lectura derridiana de la biopolítica de Foucault, más allá de una divergencia o disputa teórica, emite así ciertos matices de una disputa ética.

La obsesión de las “primeras veces”, de la virginidad, de la “*giovini principiante*” que canta Don Giovanni, tiene algo de desagradable. Encaja con una visión del filósofo como un cuasi superhombre, viendo rupturas epistémicas, pero también lógicas y las necesidades que se les escapan a otros hombres, ganando siempre porque es el dueño y depositario de una racionalidad superior que sabe reconocer en el aparente desorden de la realidad.

Esta concepción del pensamiento, deja entender Derrida (y he intentado en el presente estudio mostrar la legitimidad de este punto de vista), es la más tradicional y la más común, la más dominante también

53 M. FOUCAULT. *Naissance de la biopolitique...*, p. 69 [p. 87]

54 M. FOUCAULT. *Naissance de la biopolitique...*, p. 53 [p. 69]

en filosofía, y esto es quizás lo que Derrida reprocha en el fondo, una y otra vez, a Foucault, bajo la aparentemente poco importante querrela, incluso escolástica, que eleva entre los términos “zooantropología” y “biopolítica” en su Seminario sobre *La bestia y el soberano*.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

PISTAS PARA UNA PEDAGOGÍA TEOLÓGICA DESDE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

JUAN PABLO ESPINOSA-ARCE
Mg. en Teología Fundamental
jpespinosa@uc.cl
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Cómo citar este artículo:

ESPINOSA, J. “Pistas para una pedagogía teológica desde la Teología de la Liberación” en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 21 AGOSTO 2022, pp. 187-200
<https://doi.org/10.29035/pyr.21.187>

I. Introducción

Los últimos acontecimientos sociopolíticos de nuestro país (estallido social, asamblea constituyente, pandemia) nos invitan a pensar cómo comunicar nuestra disciplina teológica en medio del entramado sociopolítico que nos contiene. Asumiendo que la Teología de la Liberación se articula desde lo dialogal, lo pastoral y el tono persuasivo de sus propuestas, el ensayo busca pensar qué características podrían sustentar una pedagogía teológica que, hundiendo sus raíces en la Teología de la Liberación, nos ayude a mirar, juzgar y actuar teológicamente en nuestra realidad social, política, eclesial o cultural. El sentido de lo “pedagógico” que buscamos trabajar no radica sólo en la presentación de métodos o procesos educativos determinados, sino que busca pensar contenidos y modos que, desde lo teológico, nos permitan proponer algunos criterios que tiendan a la formación de ciudadanos liberadores, de seres humanos comprometidos con el progreso y la transformación del desafiante mundo en que convivimos.

A partir de los aprendizajes, puntos de anclaje y propuestas particulares de la Teología de la Liberación latinoamericana, y en diálogo con los aportes de la educación liberadora de América Latina, desarrollaremos nuestra tesis la cual se puede explicitar en los siguientes términos: una pedagogía teológica sustentada en los planteamientos de la Teología de la Liberación será capaz de generar una conciencia crítica, dialogal y testimonial en los ciudadanos los cuales y a la luz de lo desarrollado desde estas perspectivas, puedan avanzar en un proyecto histórico tendiente a la justicia y la libertad, proyecto que sea figura anticipada del Reinado de Dios.

Para desarrollar la tesis que nos hemos propuesto, procederemos a partir de los siguientes elementos: en primer lugar, se propondrá un breve estado de la cuestión de la Teología de la Liberación tal y como se está pensando y desarrollando hoy, esto debido al encuadre temporal de los acontecimientos sociopolíticos que hemos mencionado al comienzo de nuestro trabajo. En segundo lugar, ofreceremos algunas perspectivas generales sobre la educación liberadora de América Latina, con una mayor atención a las propuestas de Paulo Freire como segundo campo epistémico que buscamos abordar en esta propuesta. El modo de acercamiento a la propuesta de Freire será enunciar, de manera descriptiva, algunos puntos referidos al carácter comunitario y liberador de la educación. En tercer lugar, buscamos generar un diálogo entre los dos campos argumentativos anteriores y pensaremos tres posibles pistas

para pensar qué características podría tener una pedagogía teológica desde la Teología de la Liberación. Las pistas que ofreceremos serán: 1) la importancia de la participación comunitaria y social en la formación de un proyecto histórico liberador; 2) el reconocimiento de la cuestión interdisciplinaria elemento que ofrece la posibilidad de mirar de manera amplia el tiempo en el que vivimos y que desde dicha mirada puede generar propuestas críticas y dialogantes. Finalmente, 3) una mirada desde lo eclesial como espacio apropiado de comunicación y práctica de los criterios liberadores y transformadores. A modo de cierre se ofrecerá una breve síntesis del trabajo realizado.

2. Breve estado de la cuestión en torno a la Teología de la Liberación hoy

En su estudio histórico y evaluativo del impacto de la Teología de la Liberación, Sergio Silva indica que esta corriente teológica “está enfrentada a enormes tareas”¹, entre las cuales se pueden reconocer los rostros múltiples y cambiantes de los actores sociales, los desafíos de la inculturación, el desarrollo de la pneumatología o el diálogo inter-teológico entre diversas sensibilidades y culturas. Es sugerente el reconocimiento que Silva realiza de los desafíos pendientes, en cuanto nos permite comprobar que la Teología de la Liberación aún continúa un proceso de evaluación de sus postulados y de construcción de nuevas perspectivas epistémicas y prácticas. La pregunta por los desafíos actuales que interesan y desafían el pensamiento teológico es, quizás, una de las cuestiones más acuciantes a las que se enfrenta la Teología de la Liberación como pensamiento particular. Estos desafíos pueden enumerarse con relativa facilidad: situación de la mujer, problema del daño ecológico, violencia racial y social, quiebres en la convivencia de las comunidades, crisis de representatividad institucional política o eclesial. Estos elementos son los que suponemos deben repercutir en una inteligencia teológica que, desde la Palabra de Dios y desde la tradición de la Iglesia, desde los contextos y situaciones actuales, desde sus categorías y pensamientos, sea capaz de dar sentido a las nuevas búsquedas de sentido, participación y compromiso transformador de la sociedad. Estos elementos han sido relevados por Mike van Treek cuando sostiene:

¹ S. SILVA. *La teología de la liberación en América Latina: crónica y evaluaciones*. Facultad de Teología UC: Santiago de Chile, 2016, p. 163.

“las iniciativas de educar en una teología crítica han existido siempre de la mano de los movimientos sociales, pues es allí donde de hecho se crea un nuevo lenguaje para decir renovadamente la fe. Ha sido el caso de las teologías de la liberación, de las teologías feministas, del movimiento bíblico popular, de las teologías indígenas, etc. Es en lugares de ruptura y fractura social donde los decires quedan como significantes semivacíos, por lo que la teología como acto segundo, se pone al servicio de lo nuevo o bien a remendar lo que decae”².

Desde esta perspectiva, el esfuerzo de la teología en general y de la Teología de la Liberación en particular supone el ejercicio de lectura de la realidad, de un auténtico *cargar* con el conflicto, al decir de Ignacio Ellacuría, y de profundizar en el establecimiento de un lenguaje impregnado de los sabores y saberes de las luchas sociales, de las preguntas antropológicas o de las imaginaciones eclesiales y pastorales. Este elemento de actualización-profundización es mostrado por Diego Irarrázaval cuando indica que la producción teológica debe ser partidaria de “iniciativas atentas a cambios epocales, a sensibilidades sapienciales de nuevas generaciones. Son hitos de itinerarios teológicos donde están involucrados quienes así lo desean y evitan acomodarse”³. El sentido de evitar la acomodación impulsa una mirada teológica crítica, propositiva y participativa, atenta al diálogo interdisciplinar, intergeneracional, intercultural e incluso interreligioso. El proceso de mirar la realidad, de interpretarla a la luz del Evangelio liberador de Jesús y de proponer pistas y proyectos históricos de justicia, compasión y fraternidad, constituye el fundamento de dicho desplazamiento que la teología ha de enfrentar en este tiempo.

En el caso particular de nuestro contexto país, los acontecimientos del Estallido Social de octubre 2019 con sus demandas de mayor equidad, participación, acceso a los bienes básicos y a los servicios sociales, a lo que se sumó el deseo de una nueva Constitución construida democráticamente, el tiempo de la pandemia del COVID-19 con sus consecuentes signos de incrementación de la pobreza, el aumento de la cesantía, la crisis económica y de salud y el inicio de la Convención Constituyente en los primeros días de julio luego del plebiscito de Octubre

2 M.VAN TREEK. “Prólogo: ¿Cabe esperar algo de la teología hoy?” en P. ACHONDO – P. ÁLVAREZ (coords.) *Si estos callan, las piedras gritarán (Lucas 19,40). Ensayos de teología práctica interdisciplinar*. LOM: Santiago de Chile, 2017, pp. 13-16, pp. 13-14.

3 D. IRARRÁZAVAL. “Prólogo: saberes teologales” en AAVV. *Esperanzando las teologías de la liberación*. ZOÉ: Colombia, 2020, pp.7-12, p. 9.

2020, son los signos que determinan el marco sociopolítico, económico y cultural con los cuales la teología debe aprender a trabajar y a repensar sus formulaciones teórico-prácticas. Lo común de los acontecimientos que hemos descrito anteriormente casos es que presenta lo que algunos autores como Judith Butler denomina “el principio de la soberanía popular”⁴ el cual, y al entender de la filósofa estadounidense, supone el ejercicio de pensar cuáles son las condiciones de vida buena que los miembros de una comunidad política o social particular deben poseer.

Ahora bien, para pensar el cómo de la vida socio-política, económica o cultural, Butler sostiene que es necesario actuar y mirar críticamente las relaciones de poder que se dibujan en el marco participativo. En palabras de Judith Butler:

“en otras palabras, no puedo afirmar mi vida sin evaluar en términos críticos las estructuras que valoran la vida misma de forma diferenciada. Esta práctica de la crítica es la que liga mi propia vida a los objetos de mi pensamiento. Mi vida es esta, la que vivo aquí, en el horizonte espaciotemporal establecido por mi cuerpo; pero está también ahí fuera, implicada en otros procesos de la vida de los que yo no soy más que una unidad”⁵.

Lo expresado por Butler marca el sentido de que la vida personal es parte de una vida más amplia, y que a su vez dicha vida está conectada con otros seres vivos y con un espacio y un tiempo mayor que viene a establecer el marco de desarrollo de los discursos y de acción en medio de los cuales se establece el modo de articular la vida. El orden de la participación, la comprensión del poder, la vivencia de lo común, son los elementos que han sufrido un auténtico desplazamiento o una des-acomodación (asumiendo lo dicho por D. Irarrázaval). Por ello Butler insiste en que este orden biopolítico se presenta como algo vivo y dinámico, en constante movimiento y construcción, y que posee un potencial que propone la buena vida, a su vez que anima “la lucha por la vida y la lucha por vivir en un mundo más justo”⁶. Esta consigna también

4 J. BUTLER. *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós: Argentina, 2017, p. 10.

5 J. BUTLER. *Cuerpos aliados y lucha política...*, p. 201.

6 J. BUTLER. *Cuerpos aliados y lucha política...*, p. 202. En el contexto propiamente chileno la psicoanalista Constanza Michelson indica que el deseo de vivir aparece como una de las grandes consignas del movimiento social chileno. Ella recuerda cómo la revuelta de Octubre expresó que “una de las consignas para resistir en la calle es “Hasta que valga la pena vivir” [y que ello muestra un deseo], el deseo de transformación y de sus obstáculos en el actual régimen de vida; lo que no viene solamente desde un gobierno central y el sistema económico, sino que también

se aplica a la conciencia de humanidad que debe surgir en medio de catástrofes, como por ejemplo lo ocurrido en la pandemia del COVID. A propósito de la pandemia Slavoj Žižek argumenta: “es a través de nuestro esfuerzo por salvar a la humanidad de la autodestrucción que estamos creando una nueva humanidad. Sólo a través de esta amenaza mortal podemos imaginar una humanidad unificada”⁷.

Con lo que hemos tratado de describir, va surgiendo la consideración de que es el aspecto comunitario el que se ve interrumpido en medio de los acontecimientos fuertes o de amenazas. Estos momentos de crisis invitan a imaginar nuevas posibilidades de relación con la comunidad, con la cultura, con sus modos de proceder, de pensar y de habitar el discurso. Y es en esto en donde la teología debe aprender a encontrar los terrenos fértiles desde los cuales pueda proponer sus categorías y proyectos de sentido que, en Jesús de Nazaret, encuentran su punto de realización pleno. Por lo tanto, lo que creemos debe provocarse es una reimaginación de las potencialidades pedagógicas de la teología en general y de la Teología de la Liberación en particular en cuanto oyente de la realidad de nuestro tiempo. Las potencialidades e imaginaciones pedagógico-teológicas deben ser capaces de pensar proyectos históricos liberadores, que anclados en la justicia y en promoción de la buena vida de los miembros de una comunidad y del espacio en el cual nos desarrollamos pueda comunicar y enseñar de manera dialogante determinadas pistas de acción ante los desafíos del tiempo actual. Por ello es por lo que consideramos que la Teología de la Liberación en cuanto mirada y praxis crítica de los modelos de negación de la vida debe ser capaz de recrear sus intuiciones a la luz de los nuevos escenarios y desde las tareas pendientes que ella va adquiriendo desde las dinámicas sociales y políticas, culturales y eclesiales.

3. Algunas consideraciones sobre el sentido comunitario y liberador de la educación latinoamericana desde Paulo Freire

surge desde el yo: desde un sí mismo modelado por el capitalismo financiero, digital y científico [...] porque el deseo no viene desde adentro, como tendemos a pensar; más bien está amarrado a nuestras condiciones de vida junto a otros” (C. MICHELSON. *Hasta que valga la pena vivir: ensayos sobre el deseo perdido y el capitalismo del yo*. Paidós: Santiago de Chile, 2020, p. 12).

7 S. ŽIZEK. *Pandemia: el COVID-19 estremece al mundo*. Té Chai: Santiago de Chile, 2021, p. 66. A propósito de esto, el mismo Žižek reconoce que el sentido de la construcción de lo auténticamente político no debe versar sobre los imaginarios tradicionales de esta categoría como pueden ser el partidismo, la corrupción o las luchas de poder presentes en la actividad política. A su juicio es necesario repensar la responsabilidad común. En sus palabras: “[es necesario entender] política en el sentido de decisiones fundamentales sobre nuestra vida en la Tierra y de decisiones colectivas por la que hay que asumir una responsabilidad total” (S. ŽIZEK. *Pedir lo imposible*. Desligamiento: Santiago de Chile, 2016, p. 6).

Anteriormente hemos expresado la importancia de recuperar las potencialidades y las imaginaciones teológico-pedagógicas que, hundiendo sus raíces en la dimensión sociopolítica y comunitaria sean capaces de proponer pistas de pensamiento y actuación en vistas a los acontecimientos que desplazan la normalidad de lo público, del espacio-tiempo y de la comprensión misma de la realidad. Por lo tanto, si nuestra propuesta busca pensar pistas pedagógico-teológicas desde la Teología de la Liberación, procedamos en este segundo momento a recuperar algunas consideraciones que la pedagogía liberadora de Paulo Freire nos ofrece en torno al sentido comunitario y liberador de la educación. Este acercamiento será descriptivo y se limitará a enunciar algunas cuestiones sobre la importancia de formar ciudadanos conscientes y críticos a través del vínculo-lectura del mundo y de sus acontecimientos.

Paulo Freire comienza el tratamiento de su propuesta de pedagogía liberadora a finales de la década de los 60. En medio de estos convulsionados tiempos, Freire indica que se viven tiempos de transformaciones cada vez más radicales en los centros urbanos. Estos cambios radicales y dinámicos suponen el ejercicio de una lectura atenta del devenir histórico de las sociedades y de sus procesos de construcción. Esta lectura atenta es llamada por Freire como “pedagogía crítica”⁸, categoría que es definida por el pedagogo brasileño como la capacidad de comprender que la actividad educativa es, ante todo, “[un] compromiso con la vida y el mundo”⁹. ¿Cómo se ejerce, para Freire, este compromiso crítico con la vida y el mundo? En primer lugar, es necesario formular la pregunta por la concepción de quién es el hombre y quién es la mujer. Este paso de indagación personal y de los otros es el momento inicial en vistas al compromiso por la transformación del mundo, ya que por medio de la pregunta se puede reconocer a quiénes viven en situación de opresión, de cuáles son las diferencias sociales y políticas, educativas y culturales de acercamiento hacia una u otra comunidad. Para Freire el ser humano, hombre y mujer, son seres históricos que se hacen y rehacen socialmente y que el carácter del rehacer marca el sentido vital de lo incompleto, de lo inacabado o de lo incluso. Hay, por tanto, un deseo existencial de ser más en el ser humano.

En segundo lugar, Paulo Freire indica que es necesaria una lectura del mundo, la cual es “[la] instancia precedente a la lectura de las palabras. Muchos siglos antes de saber leer y escribir, los hombres y las mujeres han estado entendiéndolo, captándolo, comprendiéndolo,

8 P. FREIRE. *El grito manso*. Siglo XXI: Argentina, 2008, p. 27.

9 P. FREIRE. *El grito manso*, p. 27.

leyéndolo. Esa capacidad de captar la objetividad del mundo proviene de una característica de la experiencia vital que nosotros llamamos curiosidad¹⁰. La curiosidad sumada al sentido de lo inacabado es el motor esencial del conocimiento, indica Paulo Freire. Este carácter de apertura va marcando el cómo de un auténtico proceso de enseñanza-aprendizaje, en cuanto lo que acontece en la historia, en el mundo y en la trama de las relaciones sociales imprime en el sujeto que conoce el sentido de que algo puede ser aprehendido y transformado. Es más, para Freire este movimiento de búsqueda es lo contrario a lo que él denomina la “inmovilidad”¹¹, no sólo física sino sobre todo de carácter intelectual, elemento que puede entenderse desde el sentido de estancamiento o acomodación indicada al comienzo de nuestro trabajo.

Y desde este segundo paso vamos accediendo al punto central de la comprensión pedagógico-liberadora de Paulo Freire. Para el pedagogo “una de las tareas más hermosas y gratificantes que tenemos por delante como profesores y profesoras es ayudar a los educandos a constituir la inteligibilidad de las cosas, ayudarlos a aprender a comprender y a comunicar esa comprensión a los otros”¹². Esta definición de Freire marca el carácter comunitario de la propuesta liberadora de la educación en cuanto el educador-educadora son capaces de relevar la voz de los estudiantes de manera de comprenderlos como sujetos activos en la comprensión y en la construcción del sentido inacabado tanto a nivel personal como a nivel comunitario o social. Este sentido comunitario o democrático de la educación se basa en la solidaridad, en la justicia y en el reconocimiento de los interlocutores que intervienen en el proceso educativo. Este proceso es una auténtica liberación de la palabra tanto de educadores y educandos teniendo al mundo como mediador de dicho diálogo y construcción transformadora. En palabras de Freire: “una de las tareas primordiales de la pedagogía crítica radical liberadora es trabajar sobre la legitimidad del sueño ético-político de la superación de la realidad injusta”¹³. Con ello el propósito de la estructuración del proceso pedagógico de Freire es la construcción de un proyecto histórico que tienda a la superación de lo injusto desde el encuentro

10 P. FREIRE. *El grito manso*, p. 29. En otros escritos Freire expresa: “me gustaría destacar que el ejercicio constante de la “lectura del mundo”, que exige necesariamente la comprensión crítica de la realidad, supone, por una parte, su denuncia y, por otra, el anuncio de lo que aún no existe. La experiencia de la lectura del mundo que lo toma como un texto a ser “leído” y “reescrito” que no es una pérdida de tiempo” (P. FREIRE. *Pedagogía de la indignación: cartas pedagógicas en un mundo revuelto*. Siglo XXI: Argentina, 2012, p. 49).

11 P. FREIRE. *El grito manso*, p. 30.

12 P. FREIRE, *El grito manso*, p. 33.

13 P. FREIRE, *Pedagogía de la indignación*, p. 51.

lingüístico-práctico de las preguntas y actuaciones transformadoras de todos aquellos signos y estructuras de muerte y de mal estar. A su vez, podemos evidenciar que lo que han desencadenado los acontecimientos descritos en el primer momento del trabajo, tanto en lo teológico como en la perspectiva del análisis filosófico o sociológico, puede encontrar en la pedagogía liberadora de Freire un cauce sugerente para comunicar pedagógica y, en nuestro caso teológicamente, los elementos que pueden tender a la construcción de un proyecto histórico liberador para nuestro tiempo.

4. Tres posibles pistas para una pedagogía teológica desde la Teología de la Liberación

Luego de estos dos momentos de constatación y descripción de acontecimientos y propuestas, quisiéramos pensar tres posibles pistas para una pedagogía teológica desde la Teología de la Liberación. Estas pistas las busco recuperar en razón de mi trabajo pedagógico y teológico como profesor de Teología en distintas Universidades y centros de formación. Considero que nuestra disciplina teológica debe ser capaz de hacer dialogar¹⁴ sus categorías e intuiciones con el tiempo en el que se desarrollan y comunican. La teología, considero, además, posee un potencial constructivo y transformador de las estructuras de injusticia, transformación o conversión que debe realizarse desde los criterios del Reino de Dios y del Evangelio anunciado por Jesús. De esta manera el proyecto histórico que se busca construir asumiría, de manera anticipada, el sentido profundo de la vida que ese mismo Reino nos muestra como experiencia auténtica de vida, de aquella vida que Dios nos ofrece. Desde estas pistas, pienso, se podrán estructurar algunas sesiones de los cursos o proponer espacios de diálogo en donde la teología permita comprender críticamente la realidad actual y, desde ahí, obtener herramientas para pensar la acción de Dios en la historia y, por otra parte, pensar el compromiso ciudadano y creyente en esa misma transformación.

a. La participación comunitaria y social como formación de un proyecto histórico liberador

¹⁴ Sergio Silva indica que el papel de la teología universitaria en la teología de la liberación posee un sentido fundamental. El sentido dialogal puede ser comprendido desde el carácter pastoral de la misma teología de la liberación, elemento que es definido en los siguientes términos: “la tarea pastoral consiste fundamental en llevar el Evangelio de Jesús a las personas, pero sabiendo que viven en una determinada cultura, y que ya tienen algo de ese Evangelio en su experiencia humana y cultural (que incluye su experiencia religiosa)” (S. SILVA. *La teología ...*, p. 222).

La primera pista que buscamos relevar es lo referente a la participación comunitaria y social como formación de un proyecto histórico liberador. Si mantenemos la expresión y conciencia de Paulo Freire de que los seres humanos se educan en comunión teniendo al mundo y a la historia, es necesario mantener que los procesos de enseñanza-aprendizaje convocan a una comunidad de seres humanos que poseen, existencialmente, el carácter de apertura y de proyecto hacia un ser más. Este *ser más* supone además el ejercicio de mirar la realidad en toda su compleja estructura, de juzgarla y de proponer acercamientos que tiendan hacia el bien común de todos los que participan del proceso sociopolítico. El proyecto histórico liberador supone lo que Pérez, González y Rodríguez indican al decir: “que anime el hecho de reivindicar la condición de los oprimidos y la liberación de los sistemas opresores, lo que llevaría a un cambio en la comprensión política de la injusticia, del mismo modo como lo hizo Jesús de Nazaret”¹⁵. El proyecto histórico se construye entre todos los ciudadanos que, tomando conciencia de su lugar de actores críticos y transformadores, son capaces de reconocer que la injusticia no puede tener la última palabra. Es necesario promover siempre la justicia en un mundo lleno de injusticia desde cuestiones, en nuestro caso, pedagógicas y concretas. Entre ellas podríamos destacar:

- El trabajo pedagógico debe realizarse entre profesores y estudiantes, no de profesores a estudiantes como si fuera un trabajo monológico. El modo de construir la esperanza en los tiempos nuevos debe establecerse desde espacios de verdadero diálogo durante las sesiones de clases, manteniendo un espacio pedagógico protegido, es decir, respetuoso de las diversas experiencias y expresiones de vida, fe y cultura de cada uno de los integrantes.

- En segundo lugar, comprender que el proyecto histórico supone el ejercicio de liberar la palabra de cada integrante del grupo o de la comunidad en un ejercicio democrático y deliberativo. Liberar la palabra supone el ejercicio de aprender a leer en primer lugar las vidas personales (lugar de procedencia, cultura, comprensión y visión de mundo, experiencia creyente), para desde esa primera lectura lograr leer los textos ya sea bíblicos, teológicos o de otras áreas del saber.

- En tercer lugar, valorar y promover el sentido de un acompañamiento pedagógico-teológico liberador. Pedagógico en cuanto la actividad

15 J. PÉREZ VARGAS et al. “La teología de la liberación y la pedagogía del oprimido, un camino hacia la emancipación” en *Revista Guillermo de Ockham*. 15/1 (2017), pp. 103-107, p.106. Disponible en: <https://doi.org/10.21500/22563202.2985>

educativa sabe promover procesos de aprendizaje y transformación vital-social. Teológico desde la experiencia y vida de Jesús de Nazaret quien sabe acompañar liberadoramente sobre todo a los pobres y a las víctimas de la injusticia. Apostamos en esto que una vida acompañada será una vida que sabe acompañar a otros y promover nuevos procesos liberadores que vayan en profunda sintonía con el proyecto que Dios propone al ser humano.

b. Lo interdisciplinar como forma de mirar crítica y dialogantemente el tiempo presente

La segunda pista que buscamos esbozar trabaja sobre la conciencia de lo interdisciplinar como forma de mirar crítica y dialogantemente el tiempo presente. Al comienzo de nuestro trabajo establecíamos que una de las preocupaciones de la teología pasa por el reconocimiento de lo dialogal y de lo persuasivo como espacios constructores del saber teológico. Creemos que la auténtica construcción del pensamiento teológico pasa por el diálogo interdisciplinar, elemento que ya fue destacado por el Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes* cuando se declara:

“Para aumentar este trato sobre todo en tiempos como los nuestros, en que las cosas cambian tan rápidamente y tanto varían los modos de pensar, la Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes, por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas. Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada” (GS 44)

Los signos de los tiempos, los grandes acontecimientos sociopolíticos que ocurren en nuestra época historia, entre los que hemos destacado el estallido social, la convención constituyente o la pandemia, la participación y visión de los mismos, precisan miradas provenientes desde diferentes áreas del conocimiento, en razón de que el conocimiento siempre es limitado y situado. Mantener la consideración anterior exige que las propuestas también vayan desplegándose de manera situada y limitada, dialogante y constructiva. Esto, en una

dimensión más práctica, supone la invitación que el educador sea capaz de despertar la conciencia de que el trabajo teológico no puede presentarse como una porción de tierra separada del continente, sino que como un espacio vivido en el *entre*, en lo variado que es fecundo y dialogante. Y, para ello, se debe buscar que cada disciplina involucrada en el desarrollo del proceso de enseñanza-aprendizaje pueda dialogar en vistas a, por ejemplo, liberar de prejuicios, axiomas o juicios de valor infundados sobre las otras disciplinas. Un diálogo auténtico pasa por la vivencia de lo común desde la conciencia de lo diverso, lo cual es una profunda experiencia de liberación y humanización transformadora.

Desde estas perspectivas, consideramos que el trabajo interdisciplinar como elemento fundamental en la construcción de un proyecto histórico liberador debe considerar los siguientes posibles elementos:

- Generar espacios de discusión entre actores y voces provenientes de diversas disciplinas, discusión que se enfoque en determinadas problemáticas sociopolíticas, eclesiales, humanas o culturales.

- Favorecer que en las sesiones de clases se manifieste una teología abierta al reconocimiento de diversas experiencias epistémicas de modo de valorar la diversidad de formas de comprender la realidad.

- Animar la búsqueda de nuevos conocimientos de parte de los estudiantes para luego socializarlas al interior de los espacios educativos.

c. Lo eclesial como espacio de comunicación y práctica de los criterios liberadores y transformadores

La tercera pista tiene que ver con reconocer cómo lo eclesial constituye un espacio de comunicación y de práctica de los criterios liberadores y transformadores que hemos indicado anteriormente. Reconocemos que la Teología de la Liberación surge desde la experiencia y la narrativa de los creyentes que, tomando conciencia crítica de su realidad, en muchos casos oprimida e injusta, son capaces de leer la Palabra de Dios y vivir su espiritualidad cristiana desde el vínculo profundo con la historia social, política, económica y cultural que los sustenta. Ahora bien, esta lectura particular del cristianismo, y en razón del carácter comunitario y liberador de los ciudadanos que busca formar esta pedagogía teológica, no pueden recluirse a espacios cerrados, sino que se aspira a la vivencia

de una Iglesia abierta y en diálogo permanente con el mundo. Fernando Verdugo, haciéndose eco de los planteamientos de Juan Luis Segundo, indica: “el cristiano pues, desde su fe madura y críticamente asumida, ha de buscar, en colaboración con otros, soluciones más humanas a los diversos problemas que afectan a los hombres”¹⁶. Desde lo anterior resuena el llamado que la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* realiza cuando reconoce que los dolores, sufrimientos, alegrías y esperanzas de todos los hombres, sobre todo de los más pobres, son los dolores, los sufrimientos, las alegrías y esperanzas de los discípulos de Cristo. Desde esta perspectiva, hemos de provocar la instauración de comunidades cristianas atentas a los desafíos del tiempo presente y no comunidades encorsetadas en sí mismas.

Desde lo anterior, proponemos los siguientes aportes en vistas a la pedagogía teológica que puede surgir desde la Teología de la Liberación:

- Ofrecer instancias de conocimiento de la historia, propuesta, representantes y actualidad de la Teología de la Liberación como corriente teológica que aporta a la construcción de determinados proyectos históricos.

- Reconocer cómo la Teología de la Liberación es teología, es decir, una reflexión creyente que busca reconocer el paso de Dios en la historia. Por ello es que la Teología de la Liberación debe recuperarse en cuanto Teología Fundamental práctica, es decir, dar razón de la esperanza cristiana (1 Pe 3,15) desde el compromiso por la transformación del mundo. La teología en general y la Teología de la Liberación en particular deben ser espacios para que los estudiantes, creyentes o no creyentes, puedan encontrarse con Dios desde las comunidades de fe. Aquí reconocemos el lugar del Espíritu como dinamizador de los procesos de fe, compromiso y vida cotidiana.

- Invitar a que las comunidades creyentes puedan interiorizar los aportes relevantes de la Teología de la Liberación de manera de promover planes pastorales, criterios de acción evangelizadora, acentuamientos de liderazgo, de celebración o de vida sociopolítica que, desde la Teología de la Liberación, permitan mostrar el rostro evangélico de la comunidad.

16 F. VERDUGO, “La educación teológica en el contexto latinoamericano. Los aportes de Juan Luis Segundo”, en *Teología y Vida*. 57/4 (2016), pp. 485-507, p.496. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492016000400003>

4. Síntesis

Al comienzo de nuestro trabajo recuperábamos la intuición de Sergio Silva quien reconoce que la Teología de la Liberación continúa poseyendo tareas pendientes. Entre ellas se han destacado el lugar de la mujer en la Iglesia, el desafío ecológico o el diálogo interdisciplinar. En particular, y para efectos de lectura de nuestro trabajo, hemos reconocido además que el Chile del tiempo presente constituye un gran desafío para la inteligencia teológica, para la pedagogía teológica y para las comunidades creyentes, en particular si se busca desarrollar proyectos históricos que sean anticipación del Reino de Dios. Los acontecimientos del estallido social de octubre 2019, la pandemia del COVID y la Asamblea Constituyente en Chile, los reconocemos como signos desde los cuales la inteligencia teológica debe proveer una pedagogía acorde a los desafíos del tiempo presente.

En particular, hemos asumido cómo los planteamientos de la Teología de la Liberación, de la educación liberadora en América Latina y del diálogo interdisciplinar, pueden generar pistas sugerentes para establecer espacios de enseñanza-aprendizaje y compromiso transformador que, desde el vínculo pedagogía-teología, puedan aportar en la imaginación y construcción de estos proyectos históricos. Desde esta perspectiva, nuestro trabajo ha intentado proponer algunas cuestiones para delinear estos ejercicios constructivos, tanto en el orden de la vinculación sociopolítica como en la presencia de la Iglesia y de la teología que, desde el Evangelio de Jesús, son capaces de generar espacios de humanización y transformación que puedan ser anticipo del Reinado definitivo de Dios. A su vez, somos consciente de que estos esfuerzos teóricos son aproximaciones que requieren un trabajo mayor y por ello esperamos poder ahondando en estas temáticas.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

Envío de artículos

Palabra y Razón, revista de filosofía, teología y ciencias de la religión convocará dos veces al año, con un plazo que será establecido en cada convocatoria, para la recepción de manuscritos en las cuatro secciones declaradas por la Revista (artículo de investigación; reseña o traducción; contribución; dossier). Asimismo, se permitirá el envío de manuscritos durante todo el año para ser publicados en las ediciones previstas para los meses de julio y diciembre, con un plazo mínimo de recepción de cuatro meses de anticipación. Los manuscritos deberán ser exclusivamente enviados a través de la [Plataforma Virtual](#) de la Revista cumpliendo con todos los requisitos formales exigidos con el fin de dar inicio al arbitraje y selección de los mismos.

Todo manuscrito recibido será enviado a revisores calificados bajo la política de doble arbitraje ciego que dispondrán de un plazo de dos a tres meses para enviar los resultados comentados de su evaluación. Por ello, resulta ser importante que el manuscrito sea enviado sin referencias explícitas o implícitas del autor. Es importante que las autoras y los autores respeten esta solicitud para evitar toda indicación de autoría que pueda invalidar el proceso evaluación.

Los manuscritos tanto enviados a evaluación a otras revistas como aquellos que no cumplan con el formato solicitado por la Revista serán rechazados. Los criterios que animan la evaluación del manuscrito para su publicación son los de originalidad y aporte en el ámbito de investigación, rigor conceptual y argumentativo, uso correcto del lenguaje, presentación formal adecuada, manejo de las fuentes originales y actualidad en la bibliografía utilizada.

Normas para las(os) autoras(es)

A partir del próximo número, la Revista implementará nuevas normas para las(os) autoras(es). Particularmente, el envío de artículos deberá respetar las siguientes condiciones generales: una extensión mínima de 8,000 y hasta un máximo de 10,000 palabras (incluyendo las notas y la lista referencias bibliográficas al final del texto). Hoja tamaño carta con márgenes en plantilla normal y con un interlineado 1,5 (espacio y medio), fuente Garamod tamaño 12. En la primera página deberá incluir: título del artículo en español, título del artículo en inglés, nombre completo del autor, grado académico, adscripción institucional, correo electrónico y número ORCID. Además, se debe presentar un resumen en español y un abstract en inglés de 200 palabras como máximo, fuente Garamond tamaño 11. Por último, se deben determinar cinco “Palabras claves” en español y cinco “Key words” en inglés.

Para mayor información visite las secciones [Sobre la revista](#) y [Envío](#) disponibles en el sitio web de la revista *Palabra y Razón*.

Artículos de investigación

**Máquina y Acontecimiento:
O de un *performativo sin presente***

Marcela Rivera

**Modernidad e historia.
Una lectura a partir de Walter Benjamin**

Martín Ignacio Ríos-López

**Barricada, olla, urna.
¿Hacia el asalto político a lo institucional?**

Lucas Andrés Restrepo-Orrego

**Más allá de las creencias. Una mirada al
sustrato afectivo y al encantamiento moderno**

Martin Becker-Lorca

El pensamiento de Cristo y el método telógico

Agostino Molteni; David Solís-Nova

**La salvación del no-pulido-no-pulcro:
hacia una est/ética salvífica**

Luciano Alfredo Troncoso-Gutiérrez

Contribuciones

**¿Biopolítica o Zooantropolítica? Derrida lector
de Foucault en *La bestia y el soberano***

Charles Ramond; Ariel Lugo (*trad.*)

**Pistas para una pedagogía teológica desde
la Teología de la Liberación**

Juan Pablo Espinosa-Arce