

ISSN 2215-227X
EISSN: 2215-2482

SIWÔ[^],

Revista de Teología

Volumen 13, Número 1
2020



SIWÔ'

Revista de Teología Revista de Teología es una publicación semestral de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Costa Rica. Esta publicación tiene como objetivo promover el desarrollo de la investigación teológica y del campo de las ciencias de la religión en el ámbito nacional e internacional; los artículos son originales e inéditos y discuten temas asociados al campo de los estudios teológicos y religiosos. Está dirigida a estudiantes, profesores e investigadores nacionales e internacionales. Se publica dos veces al año y contiene artículos inéditos de investigadores de diversas partes del mundo. Aparece indexada en Latindex, Actualidad Iberoamericana y Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.

COMITÉS EDITORIALES

ESCUELA ECUMÉNICA

Dr. Diego Soto (Director)
MET. Auxiliadora Montoya (Directora Esc. Ecum.)
Dr. Jonathan Pimentel Chacón (Editor)
Dr. Juan Manuel Fajardo Andrade
Dr. José Mario Méndez Méndez

CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

Dr. Raúl Fornet-Betancourt, Missionswissenschaftliches Institut Missio, Aachen, Alemania.
Dr. Luis Rivera-Pagán, Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, Estados Unidos.
Dr. Jung Mo Sung, Universidade Metodista, Sao Paulo, Brasil.
Dr. Amando Robles Robles, Centro Dominicano de Investigaciones, Costa Rica.
Lic. Helio Gallardo, Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
Dra. Maricel Mena, Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia.
Dr. Juan José Tamayo, Universidad Carlos III, Madrid, España.
Dr. Héctor Samour, UCA, El Salvador.
Dra. Manuela Ceballos, University of Tennessee, Estados Unidos.
Dra. Elsa Tamez Luna, Sociedades Bíblicas Unidas, Colombia.
Dr. Y.T. Vinejaraj, Dharma Jyoti Vidya Peeth and Nav Jyoti Post-Graduate Research Center, New Dehli.

CONSEJO EDITORIAL UNIVERSIDAD NACIONAL

M.Sc. Marybel Soto Ramírez, Presidenta
M.L. Gabriel Baltodano Román, Secretario
Dra. Shirley Benavides Vindas
M.Sc. Daniel Rueda Araya
M.A. Érick Álvarez Ramírez
Francisco Vargas Gómez



Dirección editorial: Alexandra Meléndez Calderón, amelende@una.ac.cr



Dirección de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión

Dirección: Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión
Universidad Nacional
Apartado 86-3000. Heredia, Costa Rica
Teléfonos: 2562-4061 / 2562-4063 (fax)
Correo electrónico: revistasiwô@una.cr

Diseño de portada: Mónica Murillo Segura

5 **Presentación**

José Mario Méndez Méndez

Estudios de teología y ciencias de la religión

9 **Políticas de la encarnación: Corporatividad y hegemonía. Castro-Gómez, lector de Laclau-Mouffe**

Politics of Enfleshment: Corporativity and Hegemony. Castro-Gómez Reader of Laclau-Mouffe

Diego A. Soto Morera

47 **Elogio de la sencillez. Tratamiento de las pasiones en la gnosis de Clemente de Alejandría**

Praise of Simplicity. Treatment of Passions in Clement of Alexandria's Gnosis

Daniel Vindas Sánchez

73 **The Relational God in the Presence of Evil: A Theology of Friendship**

El Dios relacional de cara al mal: Una teología de la amistad

Hesron H. Sihombing

Estudios filosóficos

83 **La historización de los conceptos teológicos en el pensamiento de Ignacio Ellacuría**

"The historicization of theological concepts in the thought of Ignacio Ellacuría"

Randall Carrera U.

103 **Filosofía política y libertad de expresión: El control de los medios de comunicación y la construcción de la opinión pública**

Political Philosophy and Freedom of Expression: The Control of Media and the Construction of Public Opinion

Esteban A. Aguilar Ramírez

111 Sobre los autores

113 Normas para la presentación de artículos

Presentación

Presentation

Este número de *Siwö* está dividido en dos secciones. En la primera, “Estudios de teología y ciencias de la religión”, se discuten aspectos fundamentales de la relación entre conceptos teológicos, filosofía y teoría política. La consideración de tal relación, en el caso del artículo de Soto Morera, permite reconocer la presencia transversal de conceptos teológicos en la formulación de modos de comprender lo político desde América Latina. Se trata, pues, de una lectura que faculta para acercarnos a la imbricación teológica de lo político, a la tensión teológica que compone la teoría de lo político y a la apertura política que se encuentra en los conceptos teológicos. De modo semejante, aunque al interior de una época distinta, el abordaje de Vindas Sánchez de la “gnosis de Clemente” procura ofrecer otro Clemente, a saber: el autor destaca aspectos de la teología

del pensador alejandrino que afirman la capacidad del ser humano de cuidar de sí, de modelar su existencia y, en fin, de ser como dioses. Por último, el artículo del teólogo indonesio Hesron H. Sihombing plantea que la noción amistad, y ninguna otra, debe ser la clave para comprender la relación que la teología cristiana propone entre Dios y la creación. Se trata de una sugerencia importante, si se tiene en cuenta la importancia que, tanto en teología como en teoría política, ha alcanzado la idea según la cual la enemistad es una relación matricial.

En la segunda sección, “Estudios filosóficos”, aparecen dos artículos relacionados por su preocupación por situar la filosofía en el “corazón de la historia”. La contribución de Carrera, consecuente con tal impulso, presenta un estudio acerca del pensamiento

teológico y filosófico de Ignacio Ellacuría, en particular de su propuesta de historización de los conceptos teológicos y filosóficos. El estudio del filósofo Aguilar Ramírez ofrece criterios para aproximarse a la cuestión de la libertad de expresión a la que él ingresa desde la perspectiva según la cual la creación de relaciones e instituciones democráticas requiere de lo que puede denominarse *justicia comunicativa*.

Editor

SIWÔ'

**Estudios de
teología y
ciencias de la
religión**

Estudios de teología y ciencias de la religión

Políticas de la encarnación: Corporatividad y hegemonía. Castro-Gómez, lector de Laclau-Mouffe

Politics of Enfleshment: Corporativity and Hegemony. Castro-Gómez Reader of Laclau-Mouffe

Diego A. Soto Morera

Resumen

En este artículo analizo la recepción de la teoría hegemónica de Laclau-Mouffe en la filosofía política del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. El propósito de este ejercicio académico consiste en ponderar la distinción entre los conceptos de cuerpo y carne, al interior de las teorías políticas que piensan a partir de un fundamento agonístico de las relaciones sociales. Para cumplir con este objetivo, se reconstruye no solo la lectura que Castro-Gómez propone del proyecto de Laclau-Mouffe, sino que propongo un análisis de aquello que el colombiano estima como su principal limitación: el reduccionismo lingüístico de la política. Al interior de esta discusión considero fundamental introducir una consideración sobre el lugar que ocupa la *encarnación* en la teoría del último Laclau. El texto propone que una consideración de las luchas políticas y sus conquistas requiere tener en cuenta, no solo el carácter corporativo de los movimientos sociales, sino también aquellas aspiraciones en torno a lo ausente o no acaecido que nutren aspiraciones y demandas sociales.

Palabras clave: Hegemonía, Laclau-Mouffe, Castro-Gómez, antagonismo, encarnación.

Abstract

This article analyzes the reception of Laclau-Mouffe's hegemonic theory in the political philosophy of the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez. The purpose of this academic exercise is to ponder the distinction between the concepts of body and flesh within political theories that think from an agonistic foundation of social relations. To fulfill this objective, not only is Castro-Gómez's reading of the Laclau-Mouffe project reconstructed, but I also propose an analysis of what the Colombian considers its main limitation: the linguistic reductionism of politics. Within this discussion, I consider it essential to introduce a consideration of the place of the

incarnation in the theory of the last Laclau. The text proposes that a consideration of the political struggles and their conquests requires a consideration, not only of the corporate character of the social movements, but also of those aspirations regarding the absent or not occurred that nurture social aspirations and demands.

Keywords: Hegemony, Laclau-Mouffe, Castro-Gómez, Antagonism, Enfleshment

Tal vez, Lacan no haya sido más que un falso profeta.

Santiago Castro-Gómez

Introducción

El propósito de este manuscrito consiste en estudiar la distinción entre cuerpo y carne como trasfondo de la filosofía política producida en América Latina. Para desarrollar este ejercicio, me ocuparé de abordar la recepción propuesta por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez de la teoría *hegemónica* de Laclau-Mouffe¹.

El filósofo colombiano explora los alcances analíticos de la teoría *hegemónica* en Laclau-Mouffe, en tanto se formula en torno a la negatividad y el antagonismo que impide el cierre de lo social, y comenta sus alcances con respecto a otros proyectos de filosofía política en América Latina. Además, ubica una limitación que estima sensible en la teoría de Laclau y Mouffe, a saber, su focalización lingüística. Para

el colombiano, este giro lingüístico reduce la política a una serie de *actos de habla* y descuida aquello que considera como un principio fundamental: la *hegemonía* es, ante todo, (in)corporación de fuerzas particulares en una *voluntad común*. El ejercicio político clave en cualquier sociedad, dice Castro-Gómez, consiste en producir la universalización política mediante una voluntad común que, al reunir intereses diversos en un solo cuerpo, procura redefinir el marco que organiza desigualmente la sociedad en su conjunto.

La hipótesis que procuro defender en este trabajo es que la crítica, formulada en estos términos, tiende a homologar lo corporativo con la carnalidad y evita pensar el problema de la *carne* como trasfondo de esta discusión. A partir de esta omisión, no solo se acusa falsamente de reduccionismo lingüístico a la perspectiva de Laclau y Mouffe, sino que deja impensado el momento *hegemónico* tenido como fundamental,

1 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, 3ª ed., Ernesto Laclau (trad.) (Buenos Aires: FCE, 2010).

es decir, el proceso mismo de *agregación* de lo múltiple en uno: ¿de qué manera la diversidad y dispersión de antagonismos propicia o fabrica el momento de su *reunión*, la asamblea, su incorporación en un mismo momento, el injerto en un mismo tejido? Estimo que abordar la distinción cuerpo-carne, tal como intentó pensarla Ernesto Laclau, al interior de estas discusiones, no se reduce a una precisión de tipo exegética, sino que resulta clave para pensar radicalmente el problema político de los desplazamientos bilaterales entre particularismos y universalidad, un problema básico de la teoría política de Castro-Gómez.

Para desarrollar este ejercicio, me ocuparé de establecer algunas de las precisiones que se desprenden de la obra de Santiago Castro-Gómez, en particular, aquella parte de su obra que el colombiano califica de *libros dedicados a la política* (a diferencia de la primera parte de su obra, que el colombiano califica como *libros genealógicos*). Dos momentos de esta obra llaman mi atención, en primer lugar, la crítica que el autor formuló al proyecto de Foucault de la *estética de la existencia* como una aproximación al poder que no reparó suficiente, a decir del colombiano, en la política. En segundo lugar, interesa estudiar la discusión que propone Castro-Gómez del problema del universal, una categoría muy discutida al interior del

pensamiento decolonial, y que es clave en una consideración sobre la hegemonía. Para Castro-Gómez, el problema del universal es clave en su alcance *hegemónico* y, viceversa, plantearse lo hegemónico como fundamento de lo político implica una tensión permanente entre la voluntad y los antagonismos. Esto último se vincula con la recepción de Laclau-Mouffe en la obra de Castro-Gómez y su crítica a lo que estima un reduccionismo lingüístico de la política (veremos que esta no es una observación aislada del colombiano).

Al final, el abordaje de la noción *encarnación*, contrapuesta a corporalidad permitirá establecer algunas consideraciones en torno a la cuestión de la *hegemonía*.

Repensar a Foucault: *Hegemonía* en el itinerario filosófico de Castro-Gómez

En la más reciente obra de Santiago Castro-Gómez se reúnen distintos trabajos del filósofo colombiano en una suerte de itinerario intelectual, así como un comentario final del autor que mira retrospectivamente su producción escrita y ubica los distintos momentos, referentes, objetivos y alcances de su trabajo precedente; así como una proyección sobre sus intereses y proyectos futuros/pendientes². Me interesa

² Santiago Castro-Gómez, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*

que este primer apartado ofrezca unas coordenadas muy breves que permitan ubicar el problema de lo *hegemónico* al interior de la obra del filósofo colombiano. Se procura más la introducción a una discusión que la exhaustividad.

Castro-Gómez divide su obra publicada en dos grandes momentos temporales-investigativos. En primer lugar, una *fase genealógica* donde el pensamiento de Michel Foucault tuvo un lugar fundamental. En este período, el trabajo no se limitó a la interpretación de la obra del filósofo francés, pues no se trata de textos reducidos a una exégesis de sus obras y conceptos clave. Por el contrario, el colombiano propone una lectura capaz de identificar y especificar *herramientas de trabajo*, nutridas con contrastes imaginativos a obras y conceptos de otros autores, con la finalidad de desarrollar programas de trabajo. Por ejemplo, el colombiano aplicó este enfoque al análisis de las formas discursivas y los alcances epistémico-políticos asociadas a la producción de una *razón latinoamericanista*.³ Además, este ingreso le permitió abordar las estrategias micropolíticas (a veces denominadas *heterárquicas*, también *moleculares*) que sostienen arreglos institucionalizados de poder

(momento molar, *sistema mundo*, etc.), tal es el caso de la distinción entre *la colonialidad* y lo colonial en el caso de la Nueva Granada⁴, o bien, la *naturalización* del *deseo de progreso* en el advenimiento de la modernidad capitalista en Bogotá⁵.

Al final de la primera década del siglo XXI, el filósofo colombiano habló de un agotamiento del proyecto genealógico de su investigación. Esto se tradujo, en primer lugar, en una revisión del marco foucaultiano que había nutrido sus primeras investigaciones. Los registros de indagación se formulan sobre una incipiente aproximación a la filosofía política: “¿Pensar el *poder*, como hace Foucault, significa lo mismo que pensar la *política*? Y en caso de no serlo, ¿es la genealogía un ejercicio que nos ayuda, en realidad, a comprender el funcionamiento de la política? ¿Cuál podría ser el aporte de la obra de Foucault para un análisis político de las luchas contemporáneas, sobre todo en el contexto de América Latina cuando la izquierda empezaba a agotar su primer ciclo?”⁶ Este nuevo giro en la actividad intelectual del colombiano, si bien se presenta en tres

(Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019). El capítulo final se titula: “Mirando en retrospectiva”, 213-64.

3 Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* (Barcelona: Puvill Libros, 1996).

4 Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005).

5 Santiago Castro-Gómez, *Tejidos oníricos: Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009).

6 Castro-Gómez, *El tonto y el canalla*, 225.

obras, en realidad, se desarrolla a cabalidad en los dos grandes proyectos editoriales de Castro-Gómez.

Historia de la gubernamentalidad II ofrece una respuesta negativa a la primera pregunta. Para el filósofo colombiano, Foucault “fue un pensador del poder, pero no de la política”⁷. Este problema en el proyecto teórico de Foucault se agudizó, según Castro Gómez, en el desplazamiento del modelo bélico al modelo de gubernamentalidad⁸. Para afrontar los dispositivos de gubernamentalidad neoliberal, según la lectura del colombiano del último Foucault, no hacía falta buscar formas de articulación comunitaria o sectorial, sino realizar “intervenciones estéticas sobre uno mismo”⁹. Según esta lectura,

Foucault ya no piensa la posibilidad de la revolución contra el poder instituido como “la formación de enjambre de los puntos de resistencia ... la codificación estratégica de esos puntos de resistencia”¹⁰, según se había formula a partir del modelo bélico. Para el último Foucault, a decir del colombiano, la resistencia viene en la forma “de una pequeña élite de poetas malditos (Baudelaire), literatos excéntricos (Bataille) y filósofos anarquistas”¹¹. La libertad deriva de la capacidad del sujeto de convertir su vida en una obra bella y virtuosa, a través de técnicas del yo capaces de traslapar ética y estética como frentes de batalla contra la *política*, más bien, en sus márgenes.

Para Castro-Gómez, Foucault pasa de una idea de resistencia a los dispositivos de poder como un ensamblaje de puntos de resistencia, a una *meritocracia moral* de los individuos, donde la libertad ya no se puede alcanzar en el ámbito de las instituciones políticas, sino, tal como lo proponían las filosofías de la antigüedad, en la forma de un *cuidado de sí*. El sujeto resiste los dispositivos de poder cuando

7 Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás, 2016), 425-6.

8 Ver “Más allá del modelo bélico” en Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás, 2016), 19-29. Una primera versión de este manuscrito fue publicada en 2010.

9 Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad II*, 75. Desde luego, se trata de una crítica formulada con mucha anterioridad: “the image of Antiquity deployed in Foucault’s last two books is *striccto sensu* phantasmic, the fantasy of a discipline which even in its most ascetic version need no reference to the symbolic Law/Prohibition of pleasures without sexuality. In this attempt to break out the vicious cycle of power and resistance, Foucault resorts to the myth of a state

‘before the Fall’ in which discipline was self-fashioned, not a procedure imposed by the culpabilizing universal moral order” (Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject- The Absent Centre of Political Ontology* (New York: Verso, 2000), 251-2).

10 Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, trad. Ulises Guiñazú (México: Siglo XXI, 2011), 91.

11 Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad II*, 231 [nota 87].

se repliega sobre sí mismo y hace de su vida una obra de arte, que implica retraerse del ámbito de las instituciones estatales. Castro-Gómez habla de este desplazamiento como la utopía *cínica* de Foucault: “con su utopía antiestatal de la “vida cínica”, nuestro filósofo [Foucault] pretende buscar alternativas a la gubernamentalización promovida por la razón de Estado”¹², pero no en una intervención de las instituciones de Estado, sino fuera de ellas. El sujeto debe transformarse, trabajar sobre sí, pero sin introducir modificaciones en el ámbito de los poderes instituidos. La estética de la existencia plantea una suerte de *fuga mundi* que Castro-Gómez denomina el *efecto Foucault de la política*: rechazar las formas instituidas del poder de Estado y despolitizar las luchas emancipatorias. Para Castro-Gómez, este gesto se replica en la profundización de las *lógicas diferenciales* por parte de sectores atrincherados en sus intereses particulares, que no son capaces de articular sus esfuerzos en una voluntad común que redefina las instituciones de Estado que reproducen la desigualdad social, son *potentia* sin *potestas*.

En síntesis, esta crítica de Castro-Gómez al proyecto filosófico de Foucault, que tan creativamente nutrió su obra posterior, introduce su nuevo campo de indagación, a saber, una

comprensión de *los alcances y límites de las luchas contemporáneas*:

La mejor estrategia para combatir el neoliberalismo no es el repliegue en las acciones moleculares [*la estética de la existencia*, por ejemplo], sino la lucha por reconquistar la soberanía de las instituciones públicas, que fueron sustraídas al control democrático y entregadas impunemente a la lógica mercantil. Sería grotesco elegir la “estética de la existencia” como *alternativa* al Estado de derecho. ... Debemos entender que no hay soluciones éticas ni estéticas para los problemas *políticos* y que la construcción de una voluntad común es lo único que puede ofrecernos esperanza en medio del desierto¹³.

Foucault pensó el poder en el marco de las relaciones de guerra, nos dice Castro-Gómez, pero dejó fuera de consideración los alcances del exceso agnóstico de fuerzas con respecto a la historicidad del poder. Por esta razón, no pudo pensar la resistencia a la gubernamentalidad neoliberal más que por recurso a la exacerbación de los particularismos, como campo liberado a la subjetividad (*estética de la existencia*). Un factor que, en realidad, no juega en contra del neoliberalismo, sino al interior de sus coordenadas, lo cual ha desencadenado una serie de discusiones sobre la simpatía del filósofo francés

12 Castro-Gómez, *Historia...*, 389.

13 Castro-Gómez, *Historia...*, 427-28. Paréntesis míos D. S.

respecto al neoliberalismo.¹⁴ Si bien Castro-Gómez no suscribe esta última tesis, acusa que efectivamente Foucault se quedó en medio camino con respecto a la ontología Nietzscheana: pensó el poder en el campo de fuerzas agonísticas; pero no abordó la política en sus últimas consecuencias, como problema hegemónico que procura la creación de una voluntad común (*universal concreto*).

Desde luego, no se trata de un problema exclusivo de la obra de Michel Foucault. Según Castro-Gómez este gesto se reproduce en otros cuerpos teóricos, en particular, aquellos que se enfrentan con la relación entre lo particular y lo universal. Una cuestión central en lo que respecta a la discusión sobre la *hegemonía*, donde se afronta el problema de una serie de intereses particulares que son capaces o no de articularse en la forma de una voluntad común de alcance universal.

El colombiano aplica esta crítica a las perspectivas que confunden la universidad con los universalismos. Un problema común en perspectivas *abyayalistas*, a decir de Castro-Gómez, quienes pretenden abandonar toda referencia a la universalidad por considerarla *ideología* eurocéntrica. Ciertamente, indica Castro-Gómez, el *eurocentrismo* es una forma particular

de comprender la relación entre lo universal y lo particular, donde una cultura específica asume el lugar privilegiado de manifestación de lo pleno y, a partir de ese supuesto ideológico, sanciona y somete a otras culturas. Si bien es un acierto criticar este *particularismo extremo*, para el colombiano es error derivar una clausura de la universalidad: “El problema, no obstante, es la *conclusión* que muchos activistas y académicos sacan de esta crítica: se argumenta que toda pretensión de *universalidad* debe ser entonces abandonada por completo, a fin de procurar la liberación de las particularidades sometidas. De un rechazo (correcto) al *universalismo*, se pasa sin más a un rechazo (incorrecto) a la *universalidad* como gesto fundamental de la política emancipatoria”¹⁵. Así, la crítica decolonial, por ejemplo, si se agota en la cuestión del *universalismo* no logrará superar el momento de *exaltación de los particularismos* que se recluyen sobre la exaltación de un *arché* cultural, es decir, exaltación de una comunidad originaria; un gesto ideológico análogo al que está en la base del eurocentrismo.

¿En qué radica la diferencia entre *universalismo* y *universalidad*? En la ausencia de un punto de partida anterior/exterior que desciende en la historia, o de un *arché* cultural perdido o rechazado:

14 Daniel Zamora y Michael Behrent, comp. *Foucault y el neoliberalismo*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Amorrortu, 2017).

15 Castro-Gómez, *El tonto y los canallas*, 78.

La mejor forma de combatir el colonialismo y el eurocentrismo no es recluyéndose en la particularidad étnica y negando la universalidad por considerarla un instrumento del colonizador. Al contrario, la lucha por la descolonización debe hacerse *a través* de la universalidad. Pero no se trata de una universalidad abstracta que niega la particularidad (universalismo), sino de una que se construye *a través* de la particularidad [...] La *universalidad* no pre-existe a las prácticas articuladoras que la hacen posible (en esto se distingue del *universalismo*), sino que es un efecto de las mismas¹⁶.

Castro-Gómez apela a un universal que se produce *desde abajo*, en el terreno mismo de los antagonismos. No apela a *contenidos* preexistentes, así se trata de consensos dialógicos (Habermas, Rawls), sino que resulta de las luchas políticas en tanto aspiración o voluntad común a partir de intereses particulares. ¿Por cuáles mecanismos es posible la reunión, a partir de luchas particulares y contingentes, en una voluntad común? O bien, para utilizar las categorías de Castro-Gómez: ¿cómo es posible la concreción de una *universidad concreta*? La repuesta del colombiano es clara: “la universalidad es una construcción *hegemónica*”.

La repuesta a la última pregunta, que se presenta tanto como una forma

de distancia con respecto a Foucault, pero también, con respecto a algunas críticas decoloniales, nos ubica con el problema central de este trabajo; a saber, la hegemonía y la consideración de los trasfondos corporales/carnales que le sirven de base. Justo en este punto, se ubica la recepción de la obra de Laclau-Mouffe en la obra de Castro-Gómez. En los siguientes apartados me ocuparé de cada una de estas cuestiones.

Ontología política: negatividad, antagonismo y hegemonía

En este apartado me ocuparé de la noción *hegemonía*. En gran medida, este apartado será más bien descriptivo, en tanto expone una serie de categorías, nociones y discusiones derivadas de la obra de Laclau-Mouffe que servirán de base para la discusión posterior y, para este manuscrito, central. A saber, el trasfondo de la (in) distinción cuerpo-carne al interior de la conceptualización de lo hegemónico a partir de Castro-Gómez y Laclau. Si bien el colombiano está de acuerdo en que la *hegemonía* aporta el concepto clave para comprender y abordar los desafíos sociopolíticos contemporáneos, advierte un límite que la teoría de Laclau no puede subvertir: su olvido de los cuerpos. Inicio, entonces, por una descripción del concepto *hegemonía*, que servirá de antesala a la cuestión del olvido corporal.

16 Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (Bogotá: Akal; 2015), 126-7.

Hegemonía no dice subordinación, ni dominación¹⁷. Esto explica Castro-Gómez, no con Gramsci, sino a partir de una *hipótesis de Nietzsche* que está en la base de su propuesta, formulada en torno a la voluntad de poder. Se trata del referente ontológico de toda la existencia: “La dinámica de todos los entes, afirma Nietzsche, no es la autoconservación de la vida sino la expansión de las fuerzas”¹⁸. Voluntad de poder es un concepto relacional, el cual remite al juego múltiple de antagonismos donde cada una de las *fuerzas* en conflicto tratan de apropiarse de la fuerza oponente. El propósito, por lo tanto, no es destruir las resistencias sino *incorporarlas*: “La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias*; busca lo que se le resiste [...] La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado”¹⁹. Sin

embargo, *incorporación* no dice absorción ciega, menos aún disolución. La voluntad de poder supone una perpetua interpretación: debe distinguirse en la resistencia aquello que aumenta potencia, por lo cual, lo incorporado no es disuelto y borrado, sino, asimilado. Castro-Gómez concluye a partir de aquí la voluntad de poder se expresa como *hegemonía* de las resistencias, antes que dominio o aniquilación (la aniquilación del adversario acabaría con *la voluntad de poder*).

Hay hegemonía cuando diversas resistencias aceptan una misma interpretación, que permite la (in)corporación de fuerzas. Incorporación precaria: no existe *hegemonía* definitiva. La enseñanza final, dice Castro-Gómez, es que no podemos sustraernos del juego entre antagonismos, cuya conquista no es la derrota de las resistencias que disolvería el juego en un monismo, sino la configuración continua de las hegemonías: “lo que caracteriza a la hegemonía no es el ejercicio de la fuerza, sino el del *gobierno* [...] Allí donde hay servidumbre no hay voluntad de poder, sino pura y simple *dominación*”²⁰. No hay hegemonía si se suspenden las resistencias: no puede existir un vencedor final, pues el sistema en su conjunto carece de clausura; no por una precariedad de principio,

17 A partir de su etimología, y a través de la larga historia del término hegemonía en el pensamiento político occidental, se advierte que el término se ha contrapuesto a nociones como dominación, imperialismo, ocupación u otras nociones que hacen referencia a la ocupación de un territorio o a la imposición de una nación (o grupo) sobre otra con el único recurso de la fuerza militar. Para un estudio sobre la evolución del término, ver Perry Anderson, *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony* (London: Verso, 2017).

18 Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 231.

19 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos IV (1885-1889)*, trad. Juan Verma y Joan Llinares (Madrid: Tecnos, 2016); 282.

20 Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (México: Akal, 2015), 239.

sino por la multiplicación incesante de antagonismos, las fuerzas en disputa nunca son las mismas. Ausencia de fundamento, sí, por eso mismo, condición de libertad de las fuerzas en juego.

Resulta oportuno observar que el uso de la noción *hegemonía* no es entendido en Nietzsche. Menos aún, en la colección de cuadernos que nunca llegaron a publicarse de manera póstuma bajo el título *la voluntad de poder*. El vínculo que propone Castro-Gómez entre *hegemonía* e incorporación, en su lectura de la *voluntad de poder* en Nietzsche, nos habla del carácter corporativo que el colombiano adopta en su propuesta (incluso, habla de una “ontología dura” asociada a este carácter corporal). Se trata de una equiparación que debemos tener presente de cara a la discusión posterior de este manuscrito, donde abordaremos la cuestión *in-corporativa*.

Sin embargo, aún nos resta realizar algunas otras consideraciones previo a establecer esta discusión: ¿de qué manera, este marco ontológico sirve de referente para comprender lo político? ¿Qué enseñanzas políticas deberíamos extraer de la *hipótesis de Nietzsche*? ¿Cómo debe pensarse la política a partir del juego de antagonismos? ¿Puede comprenderse la política a partir de la *negatividad* que previene de una clausura final? Castro-Gómez indica que, para abordar esta discusión, conviene

remitirse a “la ontología “blanda” de lo político”, tal como la desarrollaron Laclau-Mouffe (volver sobre el carácter *blando* de su “ontología política” implica habérmolas con nuestro problema central, el binomio cuerpo-carne).

Toda identidad es relacional. Efectivamente, Laclau y Mouffe postulan que las diferentes posiciones de sujeto no se constituyen a partir de sí mismas, es decir, no son positivities, pues no existe una *identidad originaria*. Por el contrario, se establecen y se despliegan al interior de una lógica diferencial, toda vez que una posición de sujeto se instituye en relación a otras posiciones de sujeto: “hay una presencia de unos objetos en otros”²¹, de lo que resulta que una posición de sujeto es lo que es sólo a través de sus diferencias con otras posiciones de sujeto y con otros elementos significativos²². De ahí que, en primer lugar, la identidad de ninguno es plena ni autosuficiente, pues no se da a partir de sí misma, ni tampoco se basta a sí misma, sino que su identidad es relacional y supone la identidad de los otros; pero tampoco es fija, en tanto la presencia de unos en otros impide suturar la identidad de ninguno de ellos, como si se tratase de un proyecto plenamente clausurado.

21 Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 142.

22 Ernesto Laclau, *La razón populista* (Buenos Aires: FCE, 2007), 92.

Desde luego, este carácter relacional de las posiciones de sujeto no expresa armonía. El conflicto existe al interior de un sistema diferencial, sin embargo, no es el conflicto lo que determina el antagonismo. Por ejemplo, cuando surgen disputas sociales en torno a la implementación de una Guía de Educación Sexual en el sistema de enseñanza pública, diversos grupos pueden entrar en conflicto, sin renunciar, ni modificar sus posiciones de sujeto, incluso, aun cuando el conflicto alcance algún tipo de resolución jurídica. Luego, en la lógica diferencial existen tensiones y conflictos que no devienen o expresan relaciones antagonistas, dado que se pueden resolver según criterios positivos de la misma lógica diferencial (la resolución jurídica, en este ejemplo). Del conflicto no se predica necesariamente el antagonismo.

La *lógica diferencial* no puede eludir la negatividad. Las posiciones de sujeto no son positivities, como dijimos, no se bastan a sí mismas para constituirse. Sin embargo, esto no significa que las posiciones de sujeto penden de la nada. Existir en un sistema diferencial no sólo implica constituirse frente a otros, sino, a partir de unos recursos disponibles por el sistema diferencial. Existe, por lo tanto, una lógica diferencial que establece los parámetros para una objetividad, es decir, determina y regula el conjunto de contenidos positivos-objetivos (lingüísticos,

simbólicos, afectivos, educativos, recreativos, de salud, entre otros) que posibilitan a las posiciones de sujeto autoproducirse (desplegar sus capacidades afectivas, simbólicas, cognitivas y corporales) e interactuar con otras. De esta forma, una posición de sujeto se constituye a partir de otras, también, a partir del sistema de diferencias que las posibilita a todas.

Esto no significa, sin embargo, que dicho sistema de diferencias sea pleno y sin fisuras. Los contenidos positivos disponibles para que posiciones de sujeto se apropien de sí mismas y se relacionen con otras, son parciales, en un doble sentido: no necesariamente satisfacen todas las demandas planteadas, ni están disponibles para todos los sujetos en igual medida. Una posición de sujeto, por lo tanto, puede experimentar y comunicar que los contenidos objetivos disponibles no satisfacen el desarrollo y expresión plena de sus capacidades físicas y mentales (ninguna *lógica diferencial* lo puede lograr plenamente), o bien, una posición de sujeto puede experimentar y comunicar la imposibilidad de acceso a contenidos objetivos disponibles. La *lógica diferencial*, por lo tanto, tiene fracasos y fracturas, en tanto una posición de sujeto afirma la caducidad de los recursos disponibles para su constitución y autogratificación, o bien, y más lamentable, cuando comunica incapacidad de acceder a ellos, ya por limitación de

recursos, ya por criterios diferenciales (etnia, sexo, edad, clase, entre otros). El sistema diferencial, por esta razón, no es pleno, ni está cerrado como totalidad sin fisuras.

Incluso, el acceso a contenidos objetivos particulares puede implicar juegos de exclusión o represión de sujetos, esto es, cuando aquello que debería garantizar formas de identificación, autoproducción y autogratificación, porta implícito solicitudes de renuncia, incluso de sujeción o sometimiento. Por ejemplo, cuando algunas denominaciones cristianas admiten personas homosexuales, por estimar estas últimas necesario la expresión de sentimiento religioso con recurso a símbolos cristianos, pero se le solicita a cambio renunciar a prácticas sexuales con personas de su mismo sexo. En este caso, el acceso a un contenido positivo, la simbología religiosa cristiana, que debería posibilitar la autoproducción gratificante de un sujeto, porta implícita la condición de impedir expresiones básicas de ese mismo sujeto.

La lógica diferencial, según lo anterior, no sólo establece la constitución de posiciones de sujeto frente a otras por recurso a la diferencia, sino que fija sistemas o arreglos de distribución de elementos objetivos para la producción y expresión de cualidades subjetivas de acuerdo a criterios de jerarquía y exclusión, tal como ha enfatizado

Mouffe: “la objetividad social se constituye mediante actos de poder. Ello implica que cualquier objetividad social es en último término política y que debe llevar las marcas de exclusión que gobierna en su constitución”²³. Esto último abre espacio a fisuras, que pueden devenir sede de algún antagonismo. Sus fracasos y fracturas abren espacio a lógicas antagonistas que buscan subvertir el sistema diferencial, y propician, así, luchas *hegemónicas*.

Un sistema de diferencias, en sus fracasos, en sus rupturas, en su imposibilidad de plenitud o cierre (la no existencia de la sociedad, dicen Laclau y Mouffe), propicia el recrudecimiento de antagonismos. Digo recrudece, pues el antagonismo no se predica de una carencia/maledicencia del sistema de diferencias. Constituye, más bien, su marco de posibilidad, por la relación entre negatividad y antagonismo: “Cualquier posición en un sistema de diferencias, en la medida en la que es negada, puede constituirse en sede de un antagonismo”²⁴. Una o varias posiciones de sujeto, negadas, son susceptibles de encarnar la *negatividad*, y, por eso mismo, ser sede de un antagonismo.

23 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, trad. Tomás Fernández y Beatriz Eguibar (Barcelona: Gedisa, 2012), 112.

24 Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 174.

La relación agonista²⁵ no acontece, por lo tanto, entre dos positividades, entre dos o más posiciones de sujeto, por ejemplo, entre marxistas y liberales, entre progresistas y conservadores. Por el contrario, una relación agonista acontece para una posición de sujeto en la imposibilidad de su constitución, por lo cual, es sede de antagonismo no sólo frente a otras posiciones de sujeto (diferencias), sino, principalmente, frente a la lógica diferencial que regula el acceso a los contenidos positivos que deberían posibilitar autoproducciones de sujeto gratificantes.

Existe una lógica antagónica cuando una (o varias) posición de sujeto entran en conflicto contra el sistema diferencial que regula la determinación y reparto de aquellos contenidos positivos, particulares y objetivos que les permiten producirse y desarrollarse socialmente de modo gratificante. En el caso de Gramsci, el antagonismo no se limita a poner una clase en guerra con otras (obreros contra ricos), sino que expresa la necesidad de reconfigurar

el sistema que produce y organiza la riqueza y su reparto; asimismo, el feminismo no expresa una guerra entre distintos géneros (mujeres contra hombres), sino que constituye el esfuerzo por reformular el sistema que organiza y regula las expresiones sociales de las personas según el sistema sexo-género heteronormativo, basado en la represión de la diferencia sexual. Por esta razón, las relaciones agonísticas como expresión de la negatividad, son traumáticas, en tanto apelan a la modificación del sistema que regula los modos de identificación, lo cual implica una variación en el conjunto diferencial de identidades, pero también comunican positividad, en tanto promueven la imaginación e invención política, y la constitución de nuevas identidades²⁶.

De lo anterior se establece un principio fundamental: “sin fronteras no puede estrictamente hablarse de hegemonía”²⁷. La hegemonía se constituye a partir de efectos de frontera en un “un campo surcado por antagonismos” que disputan, no sólo condiciones particulares (acceso a la educación, por ejemplo), sino la modificación del sistema diferencial en su conjunto. La hegemonía, por tanto, remite a un espacio fracturado, donde fuerzas antagónicas disputan el arreglo o permanencia del

25 Si bien, hemos utilizado el concepto de antagonismo y agonismo como sinónimos, Mouffe introduce una diferencia entre ambos: el *antagonismo* expresa una relación con el enemigo, el *agonismo* indica relación con el adversario. El enemigo, continua Mouffe, señala el oponente por abatir, el adversario, por otra parte, designa aquel cuya existencia se tiene por legítima y necesaria, pero cuyas posiciones e ideas son debatibles. Véase Chantal Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, trad. Marco Galmarini (Barcelona: Paidós; 1999), 11-26.

26 Yannis Stavrakakis, *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, trad. Lilia Mosconi (Buenos Aires: FCE, 2010), 92-8.

27 Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 179.

sistema diferencial que regula el conjunto de posiciones de sujeto. Es una lucha, entonces, que no se agota en una posición de sujeto frente a otras, sino que tiene por objetivo la modificación del sistema diferencial: ninguna posición de sujeto mantendrá su identidad intacta luego de una disputa por la hegemonía, por estar en disputa el sistema diferencial que posibilita las formas de identificación. Por esto mismo, la lucha hegemónica “no puede ser reconducida a la lógica específica de una fuerza social única,” el proletariado o el feminismo, no existe un Sujeto Amo.

Hegemonía, en Laclau y Mouffe, designa “*un tipo de relación política*” y no un concepto topográfico. No es, por lo tanto, un lugar que se ocupa, en un centro, así sea el lugar del antagonismo. Dicho esto, la hegemonía no se predica de la existencia de antagonismo: “no todo antagonismo supone prácticas hegemónicas”²⁸. Es decir, el antagonismo es una condición necesaria pero no suficiente para la hegemonía. Una posición de sujeto, a pesar de ser sede de un antagonismo y establecer una relación de guerra con el sistema diferencial, puede optar por una línea de fuga, y desplazarse fuera del alcance del sistema diferencial, sin modificarlo. De ahí la tesis básica de Laclau y Mouffe: “Sin equivalencia y sin fronteras no puede estrictamente hablarse

de hegemonía”. Un antagonismo, si no establece la articulación de elementos en disputas antagónicas, es decir, si no propicia o participa de fenómenos de equivalencia, no posibilita relación de hegemonía; deviene, en palabras de Laclau y Mouffe, un *antagonismo salvaje*, librado a sí mismo.

¿Qué caracteriza a una relación política para designarla como *hegemónica* en Laclau y Mouffe? No es un elemento, una posición de sujeto o un grupo social aislado el que puede desencadenar, a priori y a partir de sí mismo, la *lucha hegemónica* y controlar a su antojo las expresiones y prolongaciones de los demás.

De lo anterior, se derivan varias reglas de la lógica agonística. El antagonismo no se basta así mismo, toda vez que no es “enteramente transparente a sí mismo [...] ya que no logra disolver totalmente la objetividad de lo social”²⁹. Tampoco, el antagonismo se agota o acontece en un único punto, por el contrario, tiende a expresarse en varios puntos. Asimismo, ninguna posición social, en tanto encarna el antagonismo, puede reducir, anular o someter a otra posición de sujeto en similar posición, debido a que la autonomía de cada uno “es un requerimiento para que el antagonismo

28 Laclau y Mouffe, *Hegemonía...*, 179.

29 Laclau y Mouffe, *Hegemonía...*, 173.

como tal puede emerger”³⁰. La hegemonía no es lo que suprime la autonomía de los movimientos, sino lo que la supone, toda vez que se recuerde que la identidad de estos movimientos nunca está plenamente adquirida o cerrada, como si fueran mónadas aisladas.

Asimismo, en relación con lo discutido arriba, el tipo de *relación política* que Laclau y Mouffe caracterizan como hegemónica, no se da a partir de la irradiación de “efectos de un punto privilegiado”³¹. Ya habíamos anticipado esta afirmación, al establecer que no existe un lugar de privilegio desde el cual se forman “narrativas” que se esparcen por el cuerpo social y unifican un bloque histórico. Toda formación hegemónica “se construye a través de la regularidad en la dispersión” entre diferentes puntos antagónicos y fuerzas opuestas; en esta medida, supone la formación de *cadena*s *equivalenciales* que permitan subvertir los sistemas de diferencias que definen parcialmente identidades relacionales.

De la heterogeneidad de puntos agonísticos no puede anticiparse su articulación hegemónica. Nada en “sus demandas, consideradas individualmente, anticipa un “destino manifiesto” por el cual deberían tender a fundirse en algún tipo de unidad: nada en

ellas anticipa que podrían construir una cadena”³². Es decir, no existe una “voluntad popular” previa, que aglutine a todas las posiciones de sujeto, *a priori*, ni una lógica que predetermine su reunión en una *voluntad común*. Mucho menos, bastaría una “consigna” o un “relato” que permita, *a priori*, vincularlos en un mismo bloque o causa.

Sin embargo, las diversas demandas tienen un factor común, su posición de *excedente* con respecto al sistema diferencial: “lo que les otorga un vínculo equivalencial inicial y débil es tan sólo el hecho de que todas ellas reflejan un fracaso parcial del sistema”³³. En este punto, entra en juego la teoría lacaniana del *punto de almohadillado*, que Laclau y Mouffe llaman *punto nodal*, cuando aparece un “significante de lo que es heterogéneo y excesivo en una sociedad particular”, el cual, “va a ejercer una atracción irresistible sobre *cualquier* demanda insatisfecha y, como tal, excesiva y heterogénea con respecto al marco simbólico existente”³⁴. Luego, el *significante* en cuestión nunca se puede establecer *a priori*, como pretende LNI, pero tampoco, tiene control total de las demandas que encarna y representa. Se trata de un *significante* capaz de evitar que una demanda pueda ser reducida a su mera identidad particular; y, segundo,

30 Laclau y Mouffe, *Hegemonía...*, 176.

31 Laclau y Mouffe, *Hegemonía...*, 185.

32 Laclau, *La razón populista*, 205.

33 Laclau, *La razón...*, 139.

34 Laclau, *La razón...*, 140.

que sea eliminada cuando participa de una unidad.

¿Qué nombra este significante? Una plenitud ausente o imposible. Un elemento particular (una demanda) deviene el nombre de algo que la excede, pues representa la *cadena equivalencial*, esto es, las demandas que se reconocen entre sí como momentos particulares de una negación, pero que se vinculan con el proyecto de producir una aspiración conjunta de una comunidad ausente. De ahí que la *cadena equivalencial* no es una simple alianza, ni un simple reclutamiento, pues implica una transformación en las identidades particulares y sus demandas. En este caso, estamos en presencia de una equivalencia hegemónica:

La construcción de un nuevo “sentido común” que cambie la identidad de los diversos grupos, de modo tal que las demandas de cada grupo se articulen equivalencialmente con las de los otros [...] la equivalencia siempre es hegemónica en la medida en que no establece simplemente una “alianza” entre intereses dados, sino que modifica la propia identidad de las fuerzas intervinientes en dicha alianza³⁵.

Luego, el juego entre positividad (sistema diferencial) y negatividad (antagonismo), se desplaza y refracta en otro que acontece entre totalidad

(de la plenitud ausente) y particularismo (de las demandas individuales), que no escapa del todo al anterior, en tanto la totalidad remite a una negatividad, a una precariedad y, además, a un deseo, una aspiración de una plenitud que no se constata o, más aún, se advierte impedida por el arreglo actual del sistema diferencial: lo anhelado es sombra, no como ausencia de luz, sino como efecto de una luz que aún no logra alcanzarnos. La relación hegemónica no puede disolver o negar las demandas particulares, pues la constituyen en primer lugar, pero es más que la suma de las partes, en tanto apela a una *voluntad común* que aspira por una plenitud ausente, y esta equivalencia, las identidades particulares cambian retroactivamente.

Encarnación: *Objeto a* y hegemonía

Me corresponde abordar la (in) distinción cuerpo-carne al interior de la recepción que Castro-Gómez realiza de Laclau-Mouffe. De entrada, se reconoce que el filósofo colombiano se inscribe dentro una crítica extendida al proyecto de Laclau-Mouffe, a saber, que su perspectiva sobre la hegemonía es esencialmente lingüística³⁶. Cas-

35 Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 229-30.

36 Debe quedar claro no es la única crítica o reserva que el colombiano tiene con respecto al proyecto de Laclau-Mouffe, aunque por el objetivo de este manuscrito, ocupa mi interés principal. Desde luego, la crítica del abandono de la *situación pluralista* por una *situación populista* aporta una consideración importante sobre el lugar que

tro-Gómez habla en este caso de una *ontología blanda* en Laclau-Mouffe: “con ello quiere decir que no recurren a una *ontología del poder*, sino a una *ontología del lenguaje*, tomando como base la lingüística de Saussure, el deconstruccionismo de Derrida y la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein”³⁷. Mi propuesta es que Castro-Gómez circunscribe el problema de la hegemonía en el lenguaje, no de lo corporal (como pretende hacerlo el colombiano), sino de lo corporativo. Esta indistinción se deriva, según intentaré mostrar, de una omisión en su recepción de la obra tardía de Laclau, donde se descuida por completo el problema de la encarnación. El objetivo que persigo es mostrar que una consideración más detenida del problema de la encarnación es central para ensanchar los marcos de comprensión del problema de la hegemonía.

La hegemonía propuesta por Laclau-Mouffe aparece en la lectura de Castro-Gómez como *enclaustrada* en la palabra, sin ninguna referencia

diversos grupos de la sociedad civil ocupa hoy en América Latina. Asimismo, el planteamiento de las dificultades que introduce la teoría populista de Laclau para distinguir entre un populismo de izquierda y uno de derecha; en particular, si la discusión se reduce exclusivamente a la equivalencia o *unificación* de demandas, sin ocuparse de la *calidad del sujeto demandante*, de su estatuto social o político: ¿quién y bajo qué términos puede formular una demanda? Desde luego, se trata de observaciones muy interesantes al proyecto de Laclau.

37 Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 259.

al cuerpo: “Aquí, me parece, está la gran debilidad del modelo lingüístico de Laclau y Mouffe. Su desventaja radica en que, a diferencia de la ontología del poder ofrecida por Nietzsche y Foucault, el *cuerpo* no ocupa ningún lugar en su teoría [...] Como si el acto de habla no presupusiera ya el órgano del habla”³⁸. En esta lectura de Castro-Gómez, se entiende la propuesta de Laclau y Mouffe como fijada en relaciones lingüísticas sin la capacidad de abarcar o considerar aquello que escapa al orden de la significación y que lo posibilita, donde la lucha hegemónica se reduciría a “instaurar un nuevo significante-amo que desplace un poco más allá los límites ya establecidos por el sistema capitalista pero sin afectarlos”³⁹. A la luz de esta conclusión, Castro-Gómez pregunta: ¿dónde queda el cuerpo?, ¿por qué se niegan los actos corporales que soportan y permiten actos lingüísticos?

Algo que Castro-Gómez afirma con Butler, en contra de Laclau y Mouffe (aunque la filósofa norteamericana lo imputa a Arendt): “el cuerpo puede aparecer y significarse de maneras que contradicen la forma en que se expresa o que rebaten que el habla sea su manifestación paradigmática”⁴⁰. No se produce *identidad popular*, afirma el colombiano, sin encuentro de los

38 Castro-Gómez, *Revoluciones...*, 267.

39 Castro-Gómez, *Revoluciones...*, 268.

40 Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 91.

cuerpos en las protestas, sus gestos, vocalización, el ritmo de sus movimientos, “la forma de golpear un bombo o una cacerola”. Antes de cualquier *demanda*, que en Laclau tiene un lugar fundamental, está la *afectación mutua* de los cuerpos, la reunión de los cuerpos en asamblea, en una marcha⁴¹: “el desmarque corporal con respecto al reparto de lo sensible”.

¿Pudo advertir Laclau, en la lectura de Castro-Gómez, su *omisión* de lo corporal? ¿Cómo propuso complementar su *fijación oral*? Para el colombiano, Laclau procuró resolver esta omisión con una referencia a “elementos *emocionales*”. Por este recurso, el argentino habría propuesto complementar la dimensión significativa del discurso con la dimensión afectiva. ¿De qué manera? Para asegurar la situación hegemónica, no sólo se requiere la articulación de demandas, sino, la identificación emocional con un caudillo: “El líder, en tanto figura performativa, encarna las demandas populares agrupa en torno suyo a todos los eslabones

de la cadena”⁴². La solución propuesta por Laclau, en la lectura de Castro-Gómez, es un retorno a la *psicología de las masas* de Freud (extraña la ausencia de una referencia del colombiano a la lectura de este manuscrito de Freud en *La Razón Populista*).

Desde luego, no es la primera vez que en América Latina un filósofo hace esta observación al programa de Laclau-Mouffe. Enrique Dussel indicó que esta propuesta incurre en un *vaciamiento formalista* de la política⁴³, pues la despoja de su contenido material: la vida, el poder vivir. Aunque lo reconozca, la propuesta de Laclau-Mouffe es incapaz de superar una “visión fragmentaria, adicta a los pequeños relatos parciales”⁴⁴ de los nuevos movimientos sociales, que desconoce los antagonismos económicos (por lo cual, desatiende o pasa a segundo plano el problema político fundamental *la producción de la vida*). ¿Por qué incurre la propuesta de Laclau-Mouffe en este vaciamiento formalista de la política? Para Dussel, esto se explica a partir de su presupuesto básico: “no hay política [en Laclau-Mouffe] fuera del orden *significante*”. De nuevo, aparece la fo-

41 A la crítica de Castro-Gómez a Laclau, según la cual, las estrategias discursivas que gobiernan la formación hegemónica hacen imposible distinguir entre *populismo* izquierda y de derecha, se debe formular la pregunta sobre la solución a partir de la puesta en común de cuerpos en la plaza pública: ¿bajo cuáles criterios se debe distinguir entre una asamblea de cuerpos de derechas y de izquierdas? Los cuerpos también se encuentran, expresan, cantan y manifiestan sus emociones en los emplazamientos que abogan, por ejemplo, a favor de medidas nacionalistas.

42 Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 375.

43 Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 191 y ss.

44 Enrique Dussel, *Política de la liberación. Volumen II: La arquitectónica* (Madrid: Trotta, 2009), 129.

calización *lingüística* que desconoce la materialidad *viviente* del cuerpo, y encierra a la política en una *voluntad de poder* donde se disputa la *hegemonía por la hegemonía* misma, una sucesión discontinua de *bloques hegemónicos*, “sin ninguna articulación de contenido en referencia a las exigencias de la reproducción de la vida de las víctimas a punto de morir”⁴⁵. Es la vida misma, a decir de Dussel, lo que se desplaza en el argumento de Laclau en favor de micro-relatos.

A diferencia de lo planteado por Castro-Gómez y Dussel con respecto a la omisión corporal, me parece que en la lectura de ambos se ha pasado por alto la cuestión de la encarnación. El problema de lo corporal (viviente), como una ausencia bloqueada por saturación lingüística, me parece mal planteado, si no se considera la cuestión de la encarnación en esta teoría. Existe una discusión en la teoría de Laclau y Mouffe, retomada en escritos posteriores de ambos, que no figura, o bien, no se considera detenidamente por quienes aluden al reduccionismo lingüístico de su propuesta. En esta sección final me ocuparé del lugar que ocupa la encarnación al interior de esta propuesta. A partir de esta discusión, será posible plantear algunos aportes al problema de las luchas hegemónicas.

Términos referidos a la *encarnación* son escasos en *Hegemonía y Estrategia socialista*, y tienden, mayoritariamente, a servir de metáfora de procesos sociales. Sin embargo, existe una referencia relevante de cara a la acusación de reduccionismo lingüístico en Laclau y Mouffe. Se ubica justo en el momento del libro donde los autores afrontan la “objeción” acerca de la “primacía del discurso” o de los elementos “lingüísticos” en su teoría, so pena de socavar el *materialismo* y la solidez de los objetos y relaciones “no lingüísticas” que dan soporte y consistencia a la “realidad” (el cuerpo, el trabajo corporal, entre otros).

Ante este señalamiento, los autores afirman que los procesos de articulación no pueden “consistir en meros fenómenos lingüísticos”, si no se considera otra serie de elementos “no lingüísticos” en juego. Y ubican esta consideración como una transformación desplegada por la teoría ideológica a partir de Gramsci: “la afirmación creciente, de Gramsci a Althusser, del carácter material *de las ideologías*, en tanto que éstas no son simples sistemas de ideas, sino que se encarnan en instituciones, rituales, etc”⁴⁶ [resulta importante observar que la traducción al español de este manuscrito, realizada por Ernesto Laclau, utiliza “encarna”

45 Dussel, *Política...*, 131.

46 Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, 148.

para *embodied* del original⁴⁷]. Lo ideológico es posible mediante modos de *encarnación*, por lo que no puede ser reducido a ideas o elementos “lingüísticos”, una idea que los autores rastrean, en su formulación inicial, en un período que abarca de Gramsci a Althusser. Encarnación viene a comunicar el intento en la tradición de la crítica ideológica de superar una falsa ruptura entre lo lingüístico y lo corporal, entre las ideas y acciones (rituales), entre lo político y los juegos del lenguaje⁴⁸.

El problema de la *encarnación* ocupa un lugar importante en la teoría política de Occidente y particularmente en la obra de Ernesto Laclau, pues está referida a las relaciones entre lo

universal y lo particular, un problema central en la hegemonía. El recurso al campo semántico de la carne retrotrae esta discusión sobre la tradición cristiana⁴⁹. Según Laclau, al interior del cristianismo, el problema de la encarnación permitió lidiar con un problema central: “la inconmensurabilidad existente entre la universalidad de las tareas a realizar y la limitación de los agentes finitos que deben llevarlas a cabo”⁵⁰. Las tareas divinas, universales, deben ser asumidas por cuerpos finitos, particulares. En la lógica cristiana, dice Laclau, entre el cuerpo encarnante y lo universal no existe ningún tipo de conexión previa, la encarnación depende de la mediación divinal que permite lo universal en lo particular.

Ernesto Laclau identifica cuatro momentos o expresiones históricas de lo que denomina *la lógica de la*

47 Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, 2th ed. (New York: Verso, 2001 [1985]), 109.

48 La referencia al trabajo de Wittgenstein no sirve para justificar la clausura lingüística de esta propuesta. Laclau y Mouffe (esta última ha insistido mucho más en esta cuestión) han mostrado que los juegos del lenguaje no se reducen a interacciones entre palabras y significados, intralingüísticas, por el contrario, procura señalar que deberíamos renunciar al “sueño de control total” otorgado por el establecimiento de significados universales que gobiernan todas las diferencias (ver Chantal Mouffe, “Wittgenstein, la teoría política y la democracia”, en Mouffe, *La paradoja de la democracia*, 73-91). Una idea que desarrolla también Laclau: “nuestra noción de “discurso” -cercana a los “juegos del lenguaje” de Wittgenstein- implica la articulación de las palabras y las acciones, de manera que la función de fijación nodal nuestra no es una mera operación verbal, sino que está insertada en prácticas materiales que pueden adquirir fijeza institucional” (Laclau, *La razón populista*, 138).

49 Derrida realiza una anotación importante sobre el uso de la noción *carne* [chair]: “Es verdad que en la palabra «chair» no todo corresponde a una semántica cristiana: pretenderlo sería absurdo o imprudente. Pero también sería imprudente descuidar el trabajo de lijado propio de esta semántica, incluso ahí donde los usuarios de esta palabra fuesen cualquier cosa menos «cristianos» y no soñarán ni por un instante con poner intencionalmente su discurso sobre la carne al servicio de una causa cristiana” (Jacques Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, trad. Irene Agoff, (Buenos Aires: Amorrortu, 2011 [2000]), 331-2). El trasfondo de esta discusión de Derrida es su aviso, páginas antes, de que la *deconstrucción del cristianismo* es “casi imposible y expuesta para siempre a no ser más que una hipérbola cristiana” (Derrida, *El tocar*, 314).

50 Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, (Buenos Aires: Ariel, 1996), 24.

encarnación, a saber, (a) el momento cristiano, donde una ruptura originaria entre una tarea universal y cuerpos particulares es subsanada y subvertida por efecto de la mediación divina; este momento es seguido por dos expresiones *secularizadas* de la lógica cristiana, (b) la *escatología secularizada*, donde la particularidad es subvertida por la presencia de una “clase universal” que cancela todas las diferencias existentes, Laclau lo ejemplifica con el colonialismo, donde lo europeo expresa lo universal y cancela como barbarie toda particularidad étnica; (c) el *particularismo extremo*, donde se niega la preexistencia de un universal abstracto que descienda en lo particular, pero se propone la añadidura de diferencias en una aspiración universal por mediación de un elemento capaz de aglutinar las diferencias, de este modo acontece el universalismo de la clase obrera en el ejemplo de Laclau, un universalismo desde abajo, pero inscrito aún en la lógica de la encarnación; (d), finalmente, la universidad como hegemonía, “lo universal es el símbolo de una plenitud ausente, y lo particular sólo existe en el movimiento contradictorio de afirmar una identidad diferencial, y, al mismo tiempo, de anularla a través de su inclusión en un medio no-diferencial”⁵¹.

La última etapa, también participa de *lógica de la encarnación*, toda vez

51 Laclau, *Emancipación...*, 57.

que la encarnación “se refiere a una plenitud ausente que utiliza un objeto diferente de sí misma como objeto de representación”⁵². Un proceso que no es posible sin una deformación, dado que el *cuero encarnante* expresa algo distinto de sí mismo, que lo desborda, pero que no está constituido plenamente previo a la encarnación, a diferencia del cristianismo, insiste Laclau, donde “lo que se encarna es una entidad enteramente constituida con anterioridad al acto de encarnación.” En el proceso *hegemónico* la encarnación no está referida a una identidad anterior, sino que “es posible solo en la medida en que un contenido particular entra en relación de equivalencia con otras particularidades”⁵³, donde se subvierte el carácter diferencial de cada elemento particular por referencia a una *voluntad común*. A partir de lo anterior, la noción *encarnación* está en el centro de la teoría hegemónica: “Entiendo por “hegemonía” una relación por la que un contenido particular asume, en un cierto contexto, la función de encarnar una plenitud ausente”⁵⁴. Luego, la referencia a la *carne* y al problema de la *encarnación* ocupa un lugar importante en la teoría de la hegemonía de Laclau.

Una demanda es popular, nos dice Laclau, toda vez que se vuelve “el

52 Ernesto Laclau, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, 30.

53 Laclau, *Los fundamentos...*, 37.

54 Laclau, *Los fundamentos...*, 64.

nombre” de algo de que la excede, a saber, la voluntad común que aspira a una plenitud ausente. Justo acá puede estar localizada la confusión inicial, pues parece que el proceso de encarnación encuentra su relevancia en *nombrar*: *el verbo se hizo carne*. La tensión entre verbo y cuerpo es lo que promete subvertir la encarnación⁵⁵. Sin embargo, *nombrar*, en esta afirmación, no designa un objeto exclusivamente lingüístico: “Encarnar algo sólo puede significar dar un *nombre* a lo que está siendo encarnado; pero como lo que está siendo encarnado es una plenitud imposible, algo que carece de una consistencia independiente propia, la entidad “encarnadora” se convierte en el objeto pleno de investidura catéctica”⁵⁶. Nombrar, aquí, no se limita a un acto

exclusivamente lingüístico, un juego entre palabras. La encarnación permite nombrar pues manifiesta un fenómeno, donde varios elementos procuran producir algo diferente de ellos mismos, algo que no está anteriormente dado en ninguno de ellos, sino, por el contrario, impedido por el orden diferencial actual de las cosas.

¿Cuál es la relevancia del uso de la noción *encarnar*? ¿Cuál podría ser la diferencia, si es que la hay, con respecto al uso de la noción *cuerpo*? ¿Cómo viene a resolver esto la acusación de panlingüismo en la teoría de Laclau y Mouffe? ¿Qué aporta al problema de la cuestión hegemónica?

El uso de la *encarnación* cobra sentido, en su acepción política, como intento de ofrecer un contrapeso al lenguaje corporativo. Sólo en esta última acepción podemos entender un desplazamiento del lenguaje corporativo (más que corporal) en la teoría de Laclau y Mouffe. Esto se evidencia en su noción de equivalencia: “diferentes luchas individuales son otros tantos cuerpos, cualquiera de los cuales puede encarnar la oposición colectiva de todos ellos al poder represivo”⁵⁷, encarnar la *voluntad común* de una plenitud comunitaria ausente en los cuerpos (así sean comunitarios) particulares, por estar estructuralmente imposibilitada. Esta

55 Esto nos recuerda Jean-Luc Nancy: “Si yo digo *verbum caro factum est* (*logos sarx egeneto*), yo digo en un sentido que *caro* produce la gloria y la verdadera venida del *verbum*. Pero enseguida digo, en un sentido completamente diferente, que *verbum* (*logos*) produce la verdadera presencia y el sentido de *caro* (*sarx*). O si, en un sentido (una vez más), estas dos versiones se entre-per-tienen, y si «encarnación» las nombra a ambas conjuntamente, en otro sentido, sin embargo, se excluyen” (Jean Luc-Nancy, *Corpus*, trad. Patricio Bulnes (Madrid: Arena, 2016), 49).

56 Laclau, *La razón populista*, 152. En esta definición, Laclau muestra la aproximación a la teoría lacaniana, evidente en muchas otras partes de su obra: “En palabras de Lacan: la sublimación consiste en elevar un objeto a la dignidad de la Cosa [...] de lo que se trata no es de un cambio de objeto sino de un cambio en el objeto. La función ontológica del objeto *a* es trascender su particularidad óptica y ser la encarnación de la Cosa, de la imposible totalidad” (Laclau, *Los fundamentos retóricos*, 148). En otra parte: “La lógica del objeto *a* y la lógica hegemónica no

son sólo similares: son simplemente idénticas” (Laclau, *La razón populista*, 148-9).

57 Laclau, *Emancipación y diferencia*, 79.

idea no se agota en el campo semántico de lo corporativo, pero, por el recurso a la semántica de la carne, sería un error objetar rechazo o desconocimiento de lo corporal. Es un punto que resulta importante aclarar.

De lo anterior se desprende una diferencia entre *encarnación* e *incorporación* como categorías políticas. Ciertamente, los dos campos semánticos nos repliegan en la tradición cristiana. Pero apuntan a procesos políticos, no sólo diferentes, sino, irreducibles uno a otro. Esto explica el filósofo italiano Roberto Esposito: “el acento en el momento en que Cristo *altera* su naturaleza divina para encarnar toda la carne del mundo -la carne de todos y cada uno- es distinto que prestar atención al movimiento inverso en que esta se *identifica* simbólicamente con el cuerpo de Cristo. Mientras en el primer caso se trata de una exteriorización del uno en los muchos, en el segundo, una reasunción de los muchos en el uno”⁵⁸. El lenguaje corporativo supone incluir, más aún, subsumir, un elemento particular dentro de una unidad ya existente. El elemento particular debe ser injertado dentro del cuerpo político, institucional, comunitario que le precede o antecede. Es decir, en el lenguaje de lo corporativo, existen dos identidades (sean múltiples o individuales)

plenamente constituidas previo a su interacción, donde una absorbe o asume otra en una nueva síntesis.

Santiago Castro-Gómez, para retomar una discusión del apartado anterior, identifica este proceso de incorporación con la *voluntad de poder*, en Nietzsche y Foucault, según su interpretación, donde dos fuerzas o corporalidades plenamente constituidas, interactúan y una logra subsumir otra, sin eliminarla, pero se muestra capaz de integrar la fuerza (ahora injertada) dentro de su interpretación de mundo⁵⁹. El filósofo colombiano lleva razón al ubicar este lenguaje político dentro de la campo semántico de lo corporativo. Sin embargo, el lenguaje de lo corporativo no agota el ámbito de lo corporal, aquí me parece está la limitación de su crítica a Laclau y Mouffe, en particular, por querer reducir a la semántica corporativa esa experiencia donde

58 Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. Luciano Padilla López (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 106.

59 El lenguaje corporativo está presente a lo largo del texto de Santiago Castro-Gómez: “La fuerza triunfadora se apropia de la fuerza derrotada, este proceso demanda necesariamente una *selección*. La apropiación es siempre selectiva, pues no se trata de incorporar todos los elementos de la fuerza derrotada, sino tan sólo aquellos que son capaces de potenciar la fuerza vencedora. Tales elementos son in-corporados, asimilados al propio *cuerpo*” (Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 231). En esta cita, y en otras partes del documento, se advierte que el lenguaje de lo corporal se homologa al de lo corporativo, que tiene en la *incorporación* su momento político. Sólo a partir de esta reducción es comprensible, no justificable, el reproche de un reduccionismo lingüístico en la teoría de Laclau y Mouffe: no es lo corporal lo que se ausenta de su teoría, es el recurso a lo corporativo como expresión de la hegemonía.

los cuerpos afrontan, no lo constituido sino lo ausente, lo imposibilitado, lo excluido, lo no acaecido, que los reúne en torno a una voluntad en tanto aspiración de una plenitud ausente. Es aquí donde el lenguaje de la carne ofrece posibilidades políticas no reductibles al problema de la incorporación.

La carne permite pensar el proceso hegemónico, toda vez que “en la carne hay algo -como un hiato o una censura originaria- que se resiste a la incorporación invirtiéndola en un movimiento opuesto de desincorporación”⁶⁰. La carne, por un lado, expresa la falla del proyecto corporativo, de subsumir las particularidades en una misma institucionalidad (sistema diferencial). La carne *hace presente*, nombra o manifiesta lo abyecto, el objeto *forcluido* por el sistema diferencial actual. Esto no reduce la carne a un juego del lenguaje: “la carne no es otra cosa que el entramado unitario de la diferencia entre los cuerpos, la impertenencia, o, mejor, la intrapertenencia, la cual hace que aquello que es diferente no se cierre herméticamente en su interior, sino que quede en contacto con su propio afuera”⁶¹. La carne, como categoría política para Roberto Esposito, no designa otro cuerpo, ni lo otro del cuerpo, sino la modalidad de ser en común que se exterioriza en muchos cuerpos, aunque lo común exprese lo

no acaecido, la plenitud ausente. También, la carne expresa la expulsión, la *impertenencia* al interior de un sistema, de una corporatividad.

El recurso a la semántica de la carne dice, en Laclau y Mouffe, de la plenitud ausente propiciada por la solidaridad entre varias demandas (que, por efecto de la misma solidaridad, ya no pueden ser las mismas que antes), de modo que lo extraño, lo impedido, tenga su lugar en lo propio, a modo de una voluntad común y aspiración a la institucionalización. De esto no se predica reduccionismo a lo verbal, a lo lingüístico o a juegos de significación. Las demandas no expresan, exclusivamente, palabras o ideas.

La encarnación abarca, en este sentido, incluso aquellos actos de “privación de la voz,”⁶² ahí “cuando en la calle se reúnen vidas precarias”⁶³ en la forma de una asamblea que *hace aparecer* una voluntad común para otras personas, de modos distintos a los *actos de habla*, toda vez que “la performatividad no solo atañe al discurso, sino también a las reclamaciones expresadas a través de la acción corporal”⁶⁴. Más aún, en el proceso de encarnación hegemónica, se manifiesta, en la voluntad común, aquello impedido por el decir: la plenitud ausente es falta en los cuerpos, también,

60 Esposito, *Immunitas*, 169.

61 Esposito, *Immunitas*, 171.

62 Mouffe, *La paradoja democrática*, 90.

63 Butler, *Cuerpos aliados y lucha política*, 90.

64 Butler, *Cuerpos aliados...*, 79.

imposibilidad en la significación según el registro dominante de los discursos que se busca subvertir.

Encarnación no es un proceso reducible a lo lingüístico. Una idea importante en Laclau y Mouffe: la hegemonía está implicada en el orden de los afectos. El proceso por el cual, un objeto, una demanda particular, encarna la plenitud ausente, implica una *investidura radical*: “el afecto constituye la esencia misma de la investidura”⁶⁵ y “se requiere el afecto si la significación va a ser posible”⁶⁶. No hay hegemonía sin una movilización de los afectos, por lo cual, jamás se pueden desestimar los aspectos emocionales del populismo. La encarnación apela a afectos, de privación y rechazo frente al sistema que imposibilita la constitución autogratificante de sujetos (carne como hiato), pero también de deseo, como anhelo de una plenitud ausente (expresión de un universal en muchos cuerpos).

Me parece limitada la observación de Castro-Gómez que reduce la alusión al afecto en Laclau al momento particular de vínculo con el caudillo. La tradición que se ha ocupado de la carne ha señalado la diferencia con el cuerpo, precisamente por recurso al carácter sintiente: *la carne* es un cuerpo abierto, al mundo y a sí mismo, un

cuerpo viviente, que se siente al sentir a otros⁶⁷. *La encarnación*, desde luego, habla del advenimiento de lo ausente y, por eso mismo, es ya participación de su materialización.

Carne, para continuar en las cercanías de Laclau con Lacan, no es un cambio de cuerpos por palabras, ni substitución de los cuerpos por otros. Encarnación dice más bien de un cambio en los cuerpos, no solo por aumentar sus poderes (incorporación), sino por el advenimiento de lo ausente, su coincidencia en la vulnerabilidad, en lo precario; carne dice de la reunión de los cuerpos en aquello que en ocasiones ni siquiera está al nivel del lenguaje, por ausencia de recursos, lingüísticos o institucionales, para expresarlo en la forma de un *logos*. O bien, por imposibilidad de acceso a esos recursos. En la encarnación, también se

67 Desde pensar la carne como *anonimidad innata* que nos vincula con el mundo orgánico e inorgánico (Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, ed. Claude Lefort, trans. Alphonso Lingis, Evanston: Northwestern University Press, 1968), como expresión radical de lo viviente en su autoafectividad (Michel Henry, “¿Qué es aquello que llamamos vida?” en *Fenomenología de la vida*, trad. M. Lipsitz (Buenos Aires: Prometeo, 2010); Jacob Rogozinski, *The Ego and the Flesh. An Introduction to Egoanalysis*, trans. R. Vallier (California: Stanford University Press, 2010), o bien, como la pasividad constitutiva (y sufriente) del sintiente (Jean Luc Marion, *Sur la pensée passive de Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France, 2013), 57-94); el problema de la carne está fuertemente asociado con el sentir, y en particular, con el carácter especular del tacto.

65 Laclau, *La razón populista*, 148.

66 Laclau, *La razón...*, 143.

materializan palabras imposibles y discursos imposibilitados.

Conclusión

El propósito de este manuscrito no ha sido ofrecer una defensa de la obra de Laclau ante la crítica de una condición panlingüística de su teoría. Por el contrario, ha procurado mostrar que el reclamo en torno al olvido de lo material, corporal, pierde de vista el momento de la encarnación, que precisamente enseña que todo acto de corporatividad es incompleto y, por el contrario, está siempre en proceso.

En última instancia, aquella observación que tanto ocupa a Castro-Gómez, a saber, recordar que no podemos pensar una democracia capaz de sustraerse a los antagonismos, ya interiores a la sociedad civil, ya expresados en el hiato que tensa y separa a la sociedad civil de la política; esta requiere ser considerada, no en el marco de una perspectiva corporativista, que piensa más bien en agregados e injertos de falanges o de grandes agregados; sino en la perspectiva de la *encarnación*, que piensa la materialidad misma de los cuerpos como un proceso siempre incompleto e imposible de completar: la carne es la abertura perpetua que

impide al cuerpo clausurarse sobre sí mismo, la carne es esa sede precaria e inestable de aquello que no logra tener un lugar, pero que procura un espacio entre nosotros.

A la larga, una sociedad agonística debe ser pensada como un problema de la *encarnación*, no de la corporatividad. La pretendida *ontología dura* de Castro-Gómez, en realidad, se queda a medio camino si únicamente se piensa en el momento corporativo de agregados de fuerzas, como momento único de la materialidad. La materialidad, y esto es algo que nos enseña Butler (una referencia a lo corporal que el colombiano estima fundamental), no designa solidez o dureza, como si se tratara de un punto fijo, es el nombre que recibe un proceso permanente, que se afecta no solo frente a lo sólido sino también frente a los vacíos, tanto de aquello que nos ha sido arrebatado (el alimento, la compañía, la salud, entre otros), como también de aquello no acaecido, pero que comienza a tomar forma en el marco de relaciones y tensiones sociales. Materialidad, por tanto, dice más de la carne que del cuerpo.

Bibliografía

- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Traducido por María José Viejo. Barcelona: Paidós, 2017.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, Slavoj Žizek. *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Traducido por Cristian Sardoy y Graciela Homs. Buenos Aires: FCE, 2011 [2000].
- Castro-Gómez, Santiago. *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal, 2015.
- Castro-Gómez Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino; 2015.
- Castro-Gómez Santiago. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino; 2016.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.
- Castro-Gómez, Santiago. *La Hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Castro-Gómez, Santiago. *Tejidos oníricos: Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Derrida, Jacques. *El tocar; Jean-Luc Nancy*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2011 [2000].
- Dussel, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Volumen II: La arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Traducido por Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Traducido por Ulises Guiñazú. México: FCE, 2011.
- Henry, Michel. *Fenomenología de la vida*. Traducido por M. Lipsitz. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic*

- Politics*. New York: Verso, 2001 [1985].
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Traducido por Ernesto Laclau. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Laclau, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- Laclau, Ernesto. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: FCE, 2014.
- Marion, Jean Luc. *Sur la pensée passive de Descartes*. París: Presses Universitaires de France, 2013.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Editado por Claude Lefort y traducido por Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Traducido por Marco Galmarini. Barcelona: Paidós; 1999.
- Mouffe, Chantal. *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Traducido por Tomás Fernández y Beatriz Eguibar. Barcelona: Gedisa, 2012.
- Nancy, Jean-Luc. *Corpus*. Traducido por Patricio Bulnes. Madrid: Arena, 2016.
- Rogozinski, Jacob. *The Ego and the Flesh. An Introduction to Egoanalysis*. Translated by R. Vallier. California: Stanford University Press, 2010.
- Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Traducido por Lilia Mosconi. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Zamora, Daniel y Michael Behrent. Compiladores. *Foucault y el neoliberalismo*. Traducido por Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2017.

Elogio de la sencillez. Tratamiento de las pasiones en la gnosis de Clemente de Alejandría

Praise of Simplicity. Treatment of Passions in Clement of Alexandria's Gnosis

Daniel Vindas Sánchez

Resumen

Este estudio propone analizar la invención de una gnosis basada en el *elogio de la sencillez* como una máxima del pensamiento filosófico y teológico clementino. El elogio de la sencillez está en la capacidad de la persona humana de hacerse divina; en este sentido, otra de las categorías que se desprenden de esta práctica es la de *theoi andres*, una categoría que logra sintetizar la filosofía pagana y el pensamiento cristiano de Clemente. La gnosis de Clemente no se comprende más allá de un sistema punitivo en torno a las pasiones, sino, más bien, como una serie de ejercicios de ética basados en el cuidado de la salud de la carne, la respuesta cristiana a la aristocracia y la pomposidad romana, así como el cultivo del *sophron bios* o vida temperante.

Palabras clave: Gnosis, teología clementina, filosofía pagana, tratamiento de las pasiones, uso de los placeres.

Abstract

This article proposes to analyze the invention of a gnosis that is based on the *praise of simplicity* understood as a maxim of Clement's philosophical and theological thought. The praise of simplicity is related to the capacity of the human person to become divine; in that regard another category which originates from this practice is that of *theoi andres*, a category that synthesizes the pagan philosophy and Clement's Christian thinking. Clement's gnosis is understood as a series of ethical exercises based upon the care of the flesh, the Christian response to the Roman pomposity and aristocracy, and the practice of *sophron bios* or moderate life.

Keywords: Gnosis, Clementine theology, Pagan Philosophy, Treatment of Passions, Use of Pleasures

1. A modo de proemio. La invención de una gnosis como administración de las pasiones

La Antigüedad tardía se puede comprender como un terreno fértil para el renacimiento de las escuelas de pensamiento helénicas, no porque hubiesen desaparecido completamente, sino porque suponen nuevas categorías para pensar el mundo y el ser humano. Dentro de este terreno fértil, es posible hallar aquí y allá, un hervidero de significados. Pocas cuestiones son pasadas por alto en esta época, sobre todo si nos posicionamos en los primeros tres siglos, ahí donde la bonanza económica romana del siglo II se erguía ya lejana de la sociedad del siglo I, mucho menos enriquecida por los impuestos y el auge de los grupos terratenientes latinos.

Hablar de antigüedad tardía supone pensar una geografía del pensamiento que se extiende hasta los mundos exóticos que desembocan en el Norte de África, en ciudades como Cartago, Tagaste, Siria y el mismo Egipto, un mundo que se desarrolló culturalmente aún con la caída del imperio romano de Occidente, erguido bajo la figura oriental de Constantinopla y Bizancio. El griego predominaba en la escritura, el latín en el ámbito laboral, dejando en la figura del *patronus* o patrono, un personaje que llegó a encarnarse como metáfora ya del ser humano poderoso, ya del dios todopoderoso. De lo

anterior se sigue que, a la altura del imperio romano-germano, Dios llegó a ser el patrono celestial del mundo feudal, destinatario de las oraciones tanto del campesino romano, de la mujer viuda, del mercader, del terrateniente y, por último, del obispo, el papa, y hasta el emperador. A las alturas del siglo II, el cristianismo sería visto como una amenaza digna de persecución por un delito de *lesa majestad*, es decir, atentar contra la naturaleza divina del emperador.

Dentro de las múltiples persecuciones, encontramos la de Nerón, en el marco del año 60 del siglo I, una persecución que pudo cobrar la vida de Pedro y de Pablo, con un aroma antijudío muy fuerte, así como una turbia diferenciación entre cristianos y judíos, sobre todo en esta primera generación de seguidores de Cristo; también está la del emperador Domiciano hacia el 96 d.C, la cual provocó la narrativa apocalíptica cristiana desde el deseo de un nuevo mundo o *Basilea*, es decir, el Reino de Dios como nuevo cielo y la nueva tierra. Esta cuenta también el cruento martirio de los cristianos a manos del emperador Trajano en el 110 d.C donde probablemente fue víctima Ignacio de Antioquía, uno de los padres apostólicos de la Iglesia. Luego de las brutales persecuciones a principios del siglo II, “La iglesia cristiana gozó de una completa tolerancia entre el 260 y el 302 d.C. Esta breve «paz de

la Iglesia» tuvo una importancia crucial, como veremos luego, para la futura evolución del cristianismo en el Imperio romano¹”, según el reconocido historiador Peter Brown. Sin embargo, aquella no fue la realidad que se vivió durante el siglo I ni durante el siglo II, donde encontraríamos a un Plinio el Joven denunciando, ante su emperador, precisamente el mencionado delito de lesa majestad cometido por aquel grupo que antes del alba cantaba alabanzas a Cristo como si fuese un dios.

Con todo, el cristianismo logró desarrollarse, y poco a poco fue tomando distancia del corazón del mundo judío, pues desde finales del siglo I y principios del II, el cristiano ya no solo era el judío sencillo, sino el helénico o el romano que podía labrar la tierra bajo las órdenes de aquel patrono, poco importaba para el terrateniente, el cristianismo del campesino, siempre y cuando labrara la tierra para sus intereses. En el siglo II ya es posible hallar una sociedad romana mucho más estratificada, la alta aristocracia aquí, el terrateniente allá, y la clase baja campesina, donde figuraban algunos cristianos. Uno de los triunfos del cristianismo fue la capacidad de llegar al corazón del terrateniente, tanto como al del campesino, desembocando en el mismo emperador: El cristianismo

también se estratificó. Esto no sucedió, sin antes ver sendas disputas de los gobernantes en torno a los postulados cristianos, tanto la literatura herética como la pagana testificaron enconadas diatribas en torno a la filosofía y a la teología de la época.

Si el cristianismo se convirtió en una amenaza fue por su *ética de vida* asociada a la invención de una gnosis, algo extraña para la pomposidad romana; en este sentido, el cristianismo surgió como amenaza ante la idea de cómo ejercer el poder. La sencillez no era algo que le interesara demasiado a la aristocracia romana. Lo que se ha comprendido modernamente como vida privada era, en la antigüedad tardía, una red casi inseparable de la vida pública, vivida a menudo como una paradoja. Lo anterior se debía a que el ciudadano o el hombre civil se debatía entre una época movida por pasiones, por un lado, y el llamado a ser el hombre virtuoso, por el otro. De inmediato surgió el ideal del *hombre bien nacido*², una manera de llamarle a quien ejercía un régimen en torno a su cuerpo, desde la gimnasia y la alimentación, hasta el uso de la pasión sexual.

A las alturas del siglo II, esta ética de los bien nacidos sería motivo de observación y de exhortación en

1 Peter Brown, *El Mundo de la Antigüedad Tardía. Prólogo de José Enrique Ruiz-Domenech y traducción de Antonio Piñero* (Madrid: Gredos, 2012), 74.

2 Peter Brown e Yvon Thébert, *Historia de la vida privada. Tomo I. Imperio Romano y Antigüedad Tardía. Bajo la dirección de Phillipe Ariès y Georges Duby* (Madrid: Taurus, 1990), 236.

el compendio cristiano de ejercicios espirituales y de ética, pero lo problemático sería que un grupo religioso tan heterogéneo como el cristianismo integrara, dentro de sus ejercicios espirituales y corporales, aquella ética bastante secular y además reservada solo para los bien nacidos paganos. Nos encontramos ante el siglo II de la época antonina donde un Marco Aurelio denotaba aquel desprecio contra los cristianos que, según él, tenían prácticas parecidas a las de la secta del toro Mitra, basadas en lo maravilloso, el éxtasis y hasta en escenas orgiásticas.

Con todo, la antigüedad tardía posibilitó el intercambio, porque por otro lado muchos paganos optaron por la sencillez cristiana de vivir con lo necesario y construir una vida común sencilla. Lo anterior nos permite inferir que, dentro del paganismo romano convivía, a un tiempo, el bacanal perseguido desde el 186 a.C. y el ideal del bien nacido: aquella sociedad no era para nada homogénea en el uso de los cuerpos o de lo que en el helenismo se llamó *chresis aphrodision* o el uso de los placeres. Curiosamente, partiendo de la mirada de Marco Aurelio, más bien eran los cristianos quienes se daban a lo orgiástico, mientras que los romanos bien nacidos cultivaban un ideal de estoicismo con un sello muy antonino.

Así pues, la amenaza de la ética cristiana fue, en un principio, política en su sentido más amplio de la palabra, es decir, que promovía una forma de vida común donde no había “*Ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ni pagano, ni judío*” (Gal. 3,28) no porque aspirara a ejercer una religión de Estado, sino porque ejercía una forma de ejercer el gobierno de sí; en este sentido, el cristianismo fundó una suerte de micropolítica de la vida cotidiana que, con el paso del tiempo, se convirtió en macropolítica de Estado, no tanto porque fuera una consigna cristiana, sino porque fue una máxima pagana en boca de emperadores como Constantino, quien supo integrar estos elementos, de la vida cristiana comunitaria, a la política imperial de Roma. La amenaza cristiana no era militar ni económica, sino intelectual y ética, es decir, se presentó un conflicto sobre cómo debía manejarse el ciudadano cotidianamente, en torno a todas sus pasiones.

Por otro lado, la amenaza política, pues no había un ser más divinizado que el emperador, por lo tanto, aquel odio hacia los de Cristo desembocó en los martirios del papa Telesforo en el siglo II, junto al del ya mencionado Justino y un importante padre apostólico como Policarpo de Esmirna en 155 d.C. o el desgarrador martirio de Felicitas y sus siete hijos en 163 d.C. Los cristianos no mostrarían ningún levantamiento militar, como si lo habían

hecho los judíos en tiempos de Nerón y Tito, quizá por eso el odio de algunos aristócratas paganos, por su similitud con los judíos, como lo fue el caso del historiador Tácito. Antes bien, las amenazas militares para Roma eran sus disputas internas, sobre todo después de la dinastía de los Severos hacia el siglo tercero y, por otro lado, en ese mismo siglo, el inicio de amenazas por parte de los partos y otros pueblos bárbaros.

2. **El hombre divino: La búsqueda del *theoi andres* como punto de encuentro entre la literatura clementina y doctrinas filosóficas paganas**

En el terreno fértil de esta *episteme* germina un espacio no solo para la invocación a la piedad, la literatura apologética o la creación de dogmas dentro de lo que Celso llamó la *Gran Iglesia*, sino que también es un ambiente de ebullición carnal en un mundo todavía marcado por concepciones que han sido denominadas paganas. Uno de los fenómenos más emocionantes es la disputa entre la literatura cristiana y la literatura pagana. Ver a Celso trazando uno de los textos más antiguos en contra de los cristianos, pero ver también a un Orígenes respondiéndole al neoplatónico, no sin echar mano de la misma filosofía. La teología, poco a poco, se fue convirtiendo en una de las formas más elevadas de filosofía.

Ahora bien, el ancho imperio constituye mucho más que el centro de Roma y su pomposidad tanto intelectual como sociopolítica en toda su amplitud. El siglo II reúne un florecimiento de la sofística, una tercera etapa del estoicismo en su vertiente más ética, así como el neoplatonismo y el gnosticismo que vendrán a dar emocionantes disputas a otra vertiente no menos importante, la apologética cristiana. Si bien, el intercambio de saberes entre teología cristiana y filosofía pagana fue un hecho palpable, también son dignas de mencionar las fuertes diatribas que llevaron a la ejecución de algunos cristianos como Justino en el siglo II. A pesar de aquel intercambio supracitado, el estoicismo vio en el cristianismo un enemigo importante, al punto que el mismo Justino llegó a ser percibido como el gran traidor del estoicismo de la época, sobre todo para los filósofos más sobresalientes. Cada uno comenzaría a defender su verdad, y las disputas se dejaron ver en los escritos de un Celso, el filósofo neoplatónico, quien se refería a los cristianos como “una raza nueva de hombres nacidos ayer, sin patria ni tradiciones, asociados entre sí contra todas las instituciones religiosas y civiles, perseguidos por la justicia, universalmente cubiertos de infamia³”.

3 Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos. Introducción, traducción y notas de Serafín Bodelón* (Madrid: Alianza, 2009), 61.

El antropomorfismo de Dios en un hombre como el Cristo era motivo de molestia y debate entre los paganos. Celso se llegó a preguntar qué necesidad tendría un dios de descender hasta la tierra de los vivientes⁴, y además de eso, ofrecer la redención a un pueblo predilecto y escogido⁵, acusándolos de falsa humildad. El neoplatónico también arremetió contra la idea cristiana de la resurrección y les acusó de plagiar los libros santos de otras religiones o filosofías paganas⁶.

Inmerso en este mundo de significados, símbolos y disputas encontramos la figura de Clemente de Alejandría (150-215), discípulo de Panteno⁷ y puede que del mismo Taciano⁸, seguidor de Filón de Alejandría y su método alegórico, y del estoicismo de la escuela de Musonio Rufo o Plutarco,

sobre quien nos referiremos exclusivamente. Clemente elaboró un sistema de pensamiento a partir del cual se construiría una nueva noción de aquel logos platónico hacia el cual regresarán las almas en este mundo corruptible, así pues, entre aquel logos, elevado y divino de Platón, y el Dios clementino no habría ninguna distinción. Este *theos agnostos* o el dios desconocido sería accesible a través de la más elevada filosofía, de ahí la inquietud del alejandrino por comprender el gnosticismo, no tanto para repetir algunas de sus concepciones, sino para crear la suya propia. Por esta razón es plausible hablar de una gnosis clementina con un sello muy propio.

Todos aquellos maestros del teólogo alejandrino habían engendrado el carácter de aquel minucioso pensador del cual se conserva una parte importante de toda su obra, constitutiva del grueso compendio teológico del siglo II. Dentro de todas las enseñanzas que recibió, es posible argüir, con toda seguridad, que se encontraban los grandes maestros expositores del gnosticismo cristiano: los encratitas seguidores de Taciano, los gnósticos de la escuela de Valentín⁹.

Nuestro autor bebe de la época que porta la ética como bandera del estoicismo en su tercera generación, del neoplatonismo, de la prosa y de la

4 Celso, *El discurso verdadero...* II, 41. Traducción de Serafin Bodelón, 2009, 93.

5 Celso, *El discurso verdadero...* II, 44-45. Traducción de Serafin Bodelón, 2009, 95-6.

6 Celso, *El discurso verdadero...* III, 67-69. Traducción de Serafin Bodelón, 2009, 116-8.

7 Clemente de Alejandría, *Stromata I. Conocimiento y religión*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Fuentes Patristicas 7 (Madrid: Ciudad Nueva, 1996). "Al encontrarme con el último (en realidad era el primero por su capacidad) descansé tras haberle dado casa en Egipto donde estaba oculto. De Panteno, además, Clemente afirmaba que se encargó de engendrar una sincera y pura gnosis en el alma de sus discípulos. *Strom I*, 11,2, 91.

8 Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo. Traducido del inglés por Antonio Juan Desmonts* (Barcelona: Muchnik editores, 1993), 175.

9 Brown, *El cuerpo y la sociedad...*, 177.

retórica dentro de la Segunda Sofística, dentro de las cuales sobresale en la segunda mitad del siglo II la figura de Filóstrato y su *Vida de Apolonio de Tiana*¹⁰, un taumaturgo digno de consideración dentro de los personajes del siglo, a menudo comparado con el mismo Cristo por sus atributos y capacidades casi divinas, dentro de las cuales se encuentran los milagros, las sanaciones y la vida piadosa, además de ser contemporáneo del Galileo en el siglo I. La mayoría de los comentaristas ven en Apolonio un pitagórico, piadoso, vegetariano y dado a la sabiduría, perseguido además por Dominiciano hacia finales del siglo I. Apolonio vivió entre el 3 a.C y el 97 d.C, había nacido en Tiana, en la ciudad de Capadocia y fue seguido por algunos que lo preferían como maestro antes que al mismo Cristo.

Un dato particular es el papel que jugó la emperatriz Julia Domna¹¹,

10 Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana. Traducción, introducción y notas de Alberto Bernabé. Biblioteca Clásica Gredos 18* (Madrid: Gredos, 2008).

11 Filóstrato, *Vida de Apolonio...* Traducción de Alberto Bernabé, 2008, 15. Según Alberto Bernabé “en realidad es muy poco lo que sabemos de este círculo (*kyklos*) en la Vida de Apolonio, mientras que, en otro lugar, al mencionar a un tal Filisco, un sofista de Tesalia, nos dice que estaba unido a los “geómetras y filósofos que rodean a Julia”. Por su parte, Dión Casio nos aclara que la emperatriz se había dedicado a diversiones intelectuales por la enemistad del poderoso prefecto de la guardia Fulvio Plauciano, que la excluía de las políticas. Si esto es así, el círculo se configuraría en los últimos años del siglo

esposa de Septimio Severo, en la redacción de este opúsculo y su reputación de ser la promotora de un centro de estudio en torno al helenismo¹², la taumaturgia y otros saberes arcaicos. La *Vida de Apolonio de Tiana* llegó a ser inspiración para el ideal del filósofo en pensadores paganos como Porfirio, acérrimo contrincante del cristianismo, así como la inspiración para Clemente de Alejandría y su modelo de *Pedagogo*. Dentro de los mismos usos del lenguaje que emplea Clemente, se encuentran los términos médicos antiguos cuando en su libro I del *Pedagogo* afirma que *El pedagogo es un curador de pasiones*¹³, una forma de unificar no solo la medicina, sino la teología y la filosofía con la anterior. Una vacuna, una medicina, un antídoto son las metáforas del alejandrino para ofrecer su criterio de ingreso sobre el tratamiento de las pasiones. Esta analogía de la teología y la medicina se extenderá durante siglos, por ejemplo, para el siglo IV el *Panarion* de Epifanio de Salamina llegará a proponerse como el gran

II. La idea de este tipo de círculos de estudio aparece también en Clem. Al., *Strom* I, 20.

12 Clem. Al., *Strom*. I, 30, 1. Traducción de Marcelo Merino Rodríguez, 1996, 135. “Al igual que el ciclo de estudios, es útil para la filosofía, que es su reina, así también la misma filosofía contribuye a la adquisición de la sabiduría. La filosofía, pues, es una práctica de la sabiduría; la sabiduría, en cambio, es la ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas”.

13 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*. Introducción de Ángel Castiñeira, traducción y notas por Joan Sariol Díaz (Madrid: Gredos, 1998), III, 261.

antídoto ante el veneno serpentino de la herejía. La relación entre un médico con un sacerdote es de origen pagano, pues el mismo Apolonio vivió en el templo de Asclepios, dios de la medicina, donde los sacerdotes del templo eran, a la vez, médicos.

Tanto el círculo de Julia, la emperatriz siria, como la *Vida de Apolonio* son acontecimientos coetáneos a la vida de Clemente de Alejandría, sobre quien se disertará en este trabajo. Según Alberto Bernabé: “Parece que Julia Domna trató de convertir a Apolonio en el prototipo de la fusión entre religión y filosofía que se opera en su época, y que le interesaba especialmente destacar en él su elevación de sentimientos, la pureza de vida y su piedad hacia lo divino¹⁴”. Más que curiosas estas características admiradas en Apolonio por mostrarse tan cercanas al ideal del Padre de la Iglesia, en su ortodoxia de doctrina, santidad o pureza de vida y antigüedad apostólica o cercanía con los apóstoles. La mención del papel de Julia Domna ilustra muy bien que el ideal platónico del *theoi ándres* o el hombre divino está presente tanto en el paganismo como en el cristianismo de un Clemente. La misma fusión entre hombre sabio o filósofo y el cristiano estaba en el pensamiento clementino.

En Clemente hay una sentencia que subraya la idea platónica del *theoi ándres* o el hombre divino, este es divino porque es bello, y ser bello es ser moderado y vivir en una armonía de las pasiones. La más grande de todas las ciencias será conocerse a sí mismo; porque quien se conoce a sí mismo conocerá a Dios¹⁵. Solo así el ser humano se convierte en Dios, según la interpretación de nuestro pensador cristiano. Este se convierte en Dios, porque lo quiere Dios. Recuerda también una cita atribuida a Heráclito: “Los hombres son dioses, los dioses, hombres”¹⁶. En Clemente, la carne es inmortal. Todavía estamos lejos de Nicea, del arrianismo y de la disputa por la naturaleza de Cristo y su sustancia.

3. **Armonía de los miembros corporales: El uso saludable de los placeres y formas de vida común**

Los postulados que se plantean en este apartado se reúnen en la idea principal de que en el pensador alejandrino existe un *régimen de vida común*, una regla de vida anticipada a lo que será la *Regula* por excelencia en San Benito, Casiano, Aurelio Agustín, entre otros; sin embargo, hay que aclarar que en Clemente no hay estrictamente una regla monástica, sino unos *hyponeumata* o ejercicios de ética orientados hacia lo

14 Filóstrato, *Vida de Apolonio*... Traducción de Alberto Bernabé, 2008, 16.

15 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, III, 261.

16 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, III. Traducción de Joan Soriol Díaz, 1998, 262.

cristiano. A partir de este primer postulado, se puede inferir que la apuesta por una vida común en Clemente debe comprenderse más allá de una hipótesis represiva; si se logra desmenuzar y comprender pieza por pieza su armazón teórica, se observa más un régimen de vida, o lo que en la antigüedad clásica se comprendió como *chresis aphrodision*, un uso de los placeres, asociado, en primer lugar, a la salud, a la armonía de los miembros corporales y a una dignificación del comportamiento humano, todo esto con el elemento cristianizado del *Logos*.

El otro elemento es la sencillez, quizá una relectura de la máxima paulina basada en un cristianismo donde no hay rico, ni pobre, es decir, existía una apertura hacia el hombre rico o el bien nacido pagano y hasta el esclavo. Clemente, “escribió con cólera genuina sobre aquellos que llamaban a los esclavos chasqueando los dedos: negarles a los esclavos el trato a través de las delicadas armonías de la voz humana era negarles su humanidad¹⁷”.

La sencillez o *népiotés*, como se le conocía en griego, ilustraba un comportamiento sereno, pero a la vez jovial, donde la risa no era prohibida si armonizaba con la conversación e inclusive la ingesta de vino que apaciguaba el frío. Para aquel ideal de la sencillez, sería necesario, eso sí, ser

como un niño. Aquella combinación entre los afectos infantiles y el estoicismo de un guerrero o boxeador eran el ideal perseguido por el cristianismo clementino. Se trataba de ser un gladiador que dominara sus pasiones y alcanzara un estado de *apatheia*.

Historiadores como Peter Brown han problematizado la comprensión moderna del estoicismo en tanto tratamiento de las pasiones, pues se trata de un término impreciso; las pasiones apuntaban a todo aquello que gobernara al ser y la *apatheia* no era un estado inerte de los sentimientos, sino una saludable administración. Lo que acá se entiende como las pasiones hace la salvedad contemporánea de que se trata de sensaciones, percepciones, deseos y hasta tentaciones, que experimenta un individuo de manera social y subjetiva y ante las cuales ejerce una ética. Si bien Brown entiende las pasiones casi como una suerte de concupiscencia de la carne, acá hace alusión a la conciencia de sí mismo, que implica tanto el pensar como el experimentar sentimientos.

Hablar de pasiones no implica estrictamente una práctica de excesos, el cristiano clementino era capaz de apasionarse, y quizá es acá donde se encuentra la sintonía con el historiador de la antigüedad tardía, sobre todo cuando dice que como criaturas físicas, los seres humanos, no podían evitar los

17 Brown, *Cuerpo y sociedad...*, 180-1.

“instintos¹⁸” (*orexeis*) o cuando se refiere a la sabiduría clementina como un proceso de formar una vida que no implicaba el castigo físico, mediante un acto que no exigía reprimir los sentimientos¹⁹. Estos ejercicios de ética nos parecen lejanos a una cultura del cilicio, los flagelantes medievales o las penitencias, herederas de un estoicismo llevado a la radicalidad por las reglas monásticas.

En los *Stromateis*²⁰, obra voluminosa del teólogo de Alejandría, es posible hallar una tesis contraria a lo que, por lo general, se piensa de la antigüedad tardía: que el cristianismo tomó muchas nociones filosóficas helénicas para su armazón y robustecimiento racional, antes bien, en la tesis de los tapices clementinos se plantea, ampliamente, la teoría de que fueron los griegos quienes copiaron la sabiduría hebrea, sobre todo en la figura mítica de Moisés. De lo anterior podemos inferir, para nuestro propósito contemporáneo, que hubo un intercambio de epistemologías sobre todo en la época del florecimiento helénico, a partir

del siglo IV a-C y el ascenso al poder de Alejandro Magno. Esta teoría es ampliamente abordada en *Stromata I*, luego la retoma en el último tomo, es decir, el VII, sin embargo, no es una prioridad para este trabajo detenerse en detalles sobre si los hebreos copian a los griegos o viceversa. Es más sugerente pensar cómo estas dos vertientes, desde luego heterogéneas, llegaron a mezclarse de manera significativa, antes y durante el cristianismo.

El mismo Clemente toma un ejemplo arcaico para explicar este intercambio donde llama a los hebreos bárbaros en comparación con los griegos: “así como las Bacantes, que devoraron los miembros de Penteo, así también las escuelas filosóficas, la bárbara como la griega, recibieron una parte de cada una, aunque se glorien de poseer toda la verdad”²¹. Lo que sí es digno de mencionar es que toda la escuela filosófica alejandrina bebe de la sabiduría arcaica de los egipcios, sabiduría que empapa el corpus clementino. De esta manera, Clemente es un puente entre el arcaico saber hermético egipcio recogido en Alejandría y el cristianismo del siglo II orientado hacia la gnosis, como mezcla entre fe y sabiduría:

Tales tenía origen fenicio, como se dice, y estuvo relacionado con los profetas egipcios; lo mismo que Pitágoras, quien se hizo circuncidar

18 Brown, *Cuerpo y sociedad...*, 184.

19 Brown, *Cuerpo y sociedad...*, 185.

20 El nombre original es *Stromata*, o bien *Stromateis*, en alusión a apuntes misceláneos o temas varios, traducido como *Stromata de notas gnósticas sobre la verdadera filosofía*. En estos cinco volúmenes, así ordenados modernamente, Clemente pretende, más bien, unificar su comprensión del gnosticismo con el cristianismo de la tradición apostólica o lo que él denomina la verdadera tradición por seguir el camino apostólico de Pedro, Santiago, Juan y Pablo.

21 Clem. Al., *Strom*, I, 57, 1. Traducción de Marcelo Merino Rodríguez, 1996, 203.

por ellos para poder acceder a los santuarios secretos y aprender de la filosofía mística de los egipcios; y frecuentó igualmente a los Caldeos y a los Magos más distinguidos, y su vocablo *homakoeion* (asamblea común) significa oscuramente lo que nosotros llamamos hoy iglesia²².

Clemente arremete contra los que exageran en torno a la inutilidad de la filosofía y exhorta a sus interlocutores a comprender a fondo los postulados filosóficos. La siguiente cita refleja cómo a la altura del siglo II, no solo existían las disputas entre las escuelas de pensamiento paganas y las cristianas, sino entre los mismos exponentes apologetas cristianos. Dice el alejandrino: “Yo quisiera añadir a mis detractores lo siguiente: en primer lugar, para suponer que la filosofía es inútil, al menos sería útil establecer la afirmación de su inutilidad. En segundo lugar, tampoco se puede condenar a los griegos solamente por la mención de las doctrinas que en ellos se contienen, sin penetrar a la vez hasta el fondo y descubrir su inteligencia”²³. Con la mención de la cita anterior, se ilustra la disputa de Clemente frente algunos pensadores cristianos que él mismo denomina detractores.

La tradición mística hebrea entró inevitablemente en un diálogo complejo con la sabiduría clásica, Filón de Alejandría es un claro ejemplo de esta bella mezcla entre lo hebreo y lo helénico, pues él es judío, pero de gran inspiración cristiana para los primeros apologetas cristianos como Justino, Taciano y nuestro autor alejandrino. Es posible hallar en Filón un estoicismo todavía clásico en su estructura tripartita basada en la física, la lógica y la ética. Esta última es la que logró triunfar con más fuerza a las alturas del siglo II, y esa escuela estoica, así como la alegórica serán grandes influencias filonianas en la obra clementina.

Ya el siglo tercero, en la dinastía de los severos, vio germinar una época más que convulsa para Roma, mientras tanto el cristianismo seguía creciendo cautelosamente, no solo por la diversidad de sus personas adeptas, o por la lucidez de sus ideólogos, también filósofos, sino por su ética orientada a la vida pacífica y la comunidad. La comunidad ha sido el estandarte del auge del cristianismo. El elogio a la sencillez musita un estilo de vida en su totalidad emulada con aquella figura del galileo que, obviamente, dista mucho del pagano o campesino de los siglos II y III pues el de Nazaret era un *tekton*²⁴.

22 Clem. Al., *Strom.* I, 66, 1. Traducción de Marcelo Merino Rodríguez, 1996, 217.

23 Clem. Al., *Strom.* I, 19, 1-2. Traducción de Marcelo Merino Rodríguez, 1996, 111.

24 *Tekton* es la palabra griega para un obrero calificado dentro de la polis, sin embargo, dentro de sus parábolas se refiere a metáforas que tienen que ver con el campo, cuando habla por ejemplo de las semillas en diferentes terrenos y lo que

Ahora bien, no es una regla monástica lo que ofrece Clemente sino una ética cristiana para el ciudadano del siglo II, con la cual deberá comportarse en todos los ámbitos del mundo público y privado. Con lo anterior se sigue que es posible discernir en Clemente todavía, aquella máxima de la moderación o *sophrosyne*²⁵ socrática, aquella armonía entre el cuerpo y el alma presente en el Fedón o en el Timeo de Platón, materializada en el gran ideal del cuidado de sí. Anterior a otros pensadores cristianos, y de la ya conocida regla monástica, todavía en Clemente, a pesar de su rigurosidad, existe un cuidado de sí. Un elemento crucial en Clemente es el elogio a la sencillez, a pesar de no ser de cuna pobre, emula la vida del galileo y su crítica ante los bienes materiales, en este sentido es posible rastrear ideas para una mística de vivir con lo necesario, no es una apología de la pobreza lo que hay en Clemente, pero con toda

seguridad tampoco una ética del vivir pomposo aristocrático característico del terrateniente romano o del emperador del siglo II. Por otro lado, dentro de su sistema ético es crucial comprender que nuestro autor reúne una ocupación por aquellas tres grandes manifestaciones de la animalidad humana sobre la cual se volvieron filósofos y teólogos: la comida, la bebida y el sexo.

Hablar de una *communitas* o *comunidad* nos podría acercar a un error de apreciación ontológica, que existe dentro de la vivencia de la vida común, una suerte de armonía celestial en la que todos se aman, se dan la paz y conviven felizmente. La idea de comunidad es conflictiva, y está llena de disidencias dentro de sí misma. El ejemplo mítico, por excelencia, dentro de la tradición judía es la rebelión de Lucifer dentro de la *communitas* comandada por Dios y su séquito de arcángeles. Esta comunidad cristiana mostró matices distintos a lo largo de la antigüedad tardía. Por ejemplo, a pesar de la bonanza económica dentro del imperio romano del siglo II, a lo interno del cristianismo varios grupos o facciones luchaban por ser el cristianismo ortodoxo o la Gran Iglesia, y este mismo siglo testimonia, en la obra tanto de Ireneo como la de Tertuliano, una enconada disputa contra el marcionismo y las diferentes escuelas de un gnosticismo ya cristianizado. La imagen de Policarpo de Esmirna estrechando su

puede recoger un sembrador dependiendo de su intención al sembrar.

25 Michel Foucault. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Edición de Frederic Gros y traducción de Horacio Pons (España: Siglo XXI, 2019), 62. Foucault define la idea de *sophron* o *sophrosyne* como vida temperante, ante esto plantea que en Clemente existe la propuesta por la *sophron bios* o vida temperante, la cual no solo reúne la máxima de ser amo de sí mismo, no tanto para mantener el justo equilibrio y la necesaria jerarquía entre las facultades, como para asegurar el respeto, el pudor, la reserva reclamados por un semen que constituye el receptáculo de razones inmanentes a la naturaleza y que representa la oportunidad de una cooperación entre Dios y el hombre.

mano con quien consideró la encarnación de Satanás refleja la naturaleza de una comunidad de disidentes dentro de sí misma, este semejante a Satanás no era más que el mismo Marción, cristiano adinerado que había donado una fortuna de dinero a la comunidad cristiana, y que, al final, terminó formando su propia facción de marcionitas. Dentro de la comunidad cristiana es posible ver a un cristiano llamando Satanás a otro cristiano, como en el caso de Policarpo a Marción, ambos cristianos, reflejo de una comunidad conflictiva. Lo mismo sucederá con Clemente y sus objeciones a un Taciano o Tertuliano, quizá demasiado sosegados, a la par suya.

Es posible observar en esta vida común del cristiano una característica de la animalidad humana, es decir, la capacidad de exterminio mutuo, que termina ya en la depredación, ya en la convivencia. El cristiano tuvo que aprender a convivir, al menos en los primeros tres siglos, con otros cristianos que se denominaban gnósticos, y no fue sino hacia el siglo V cuando el desprecio y la destrucción por lo pagano, luego a cobrar vida en manos de turbas como la que asesinó a Hipatía de Alejandría. Otra particularidad de Clemente, como autor cristiano, es la reflexión sobre la animalidad humana, en esto recuerda a Aristóteles. El cristiano de la antigüedad tardía logró formar una comunidad basada en la

diferencia ontológica, ya vista desde la comunidad de Corinto en el siglo I, donde los mismos corintios disputaban entre sí, unos por ser de Apolo, otros de Pablo y otros de Cristo.

Hacia el siglo II, tal parece que el perfil del cristiano era el del libertino, aristócrata exitoso, más o menos acomodado con su mujer y familia, pero a menudo carente del gran saber pagano. Es interesante plantear que el cristiano se yergue a partir de un saber filosófico que le da pertenencia, los cristianos tienen su propio saber-poder en boca de hombres como Clemente, que hacen de modestos en el fondo de su erudición y plantean una vida regida por un *paidagogo* de la sencillez llamado Cristo. Un poco de cristianismo estoico, pero también de estoicismo ya cristianizado, con ideas arraigadas del zoroastrismo y su creencia en demonios que acercan al ser humano a la *amentis*, es decir, a la demencia, una pérdida de sí²⁶. El cristiano ya no será

26 Celso, *El discurso verdadero...* III, 65. Traducción de Serafin Bodelón, 2009, 115. Las divisiones entre cristianos era algo que ilustraba Celso con especial atención, se refería a aquellas facciones como sectas dentro de las cuales se encontraban “sibilistas, los simonianos, y entre estos los helenianos del nombre Helena o Helenos, su maestro; los marcelinianos, de Marcelina; los carpocratianos, salidos unos de Salomé, otros de María, otros de Marta; los marcionitas nútranse de Marción; otros incluso se imaginan unos a tal demonio, otros a tal maestro, aquellos a tal otro, y se sumergen en espesas nieblas, se entregan a desdenes peores y más ultrajantes aún para la moral pública que aquellos que, en Egipto, practican los compañeros de Antinoo”.

más un tonto, será conoedor, pero sencillo. Será gnóstico, porque se abre al conocimiento, y será divino (*theoi andres*), porque practica la sencillez.

En su voluminosa obra sobre la antigüedad tardía, Peter Brown plantea un debate sobre la noción de decadencia en los primeros siglos del cristianismo, que llevan hasta la caída del Imperio Romano en el siglo V. Esta decadencia nunca fue tal, diría el historiador irlandés, toda vez que aquellas escuelas de pensamiento se mantuvieron vivas, resucitaron—si se quiere—con el nacimiento, desarrollo y auge de la teología cristiana. Se puede afirmar que el auge romano permaneció a nivel cultural y solo feneció a nivel de sus estructuras políticas en las sociedades occidentales, y aún en la antigua Constantinopla sobrevivieron bajo el esquema de República: “Incluso en los estados bárbaros del occidente de Europa durante los siglos VI y VII, el Imperio romano, tal y como sobrevivió en Constantinopla, era aún considerado como el estado civilizado más importante del mundo”²⁷. No es preciso, en este momento, detenerse en estas tesis históricas; sin embargo, es necesario apuntar la conflictividad dentro de la cual nos encontramos a la hora de estudiar esta época tan fértil en el terreno de la historia del pensamiento. “La integración de la filosofía en

los primeros escritos de literatura cristiana no fue un intercambio del todo amigable, pues el ideal de las nuevas sociedades romanas, sobre todo en torno a su idea de aristocratización, viene añorando el ideal del hombre de las musas, es decir el varón que cultivaba la sabiduría clásica”²⁸. Hemos demostrado hasta acá, cómo el ideal del ser humano bien nacido se confundía entre el estilo pagano estoico y el cristiano seguidor de Clemente.

Añade Brown:

Así pues, tenemos dentro del Imperio a romanos no cristianos que persiguen un ideal helénico, pero también con toda seguridad a romanos cristianos que hacia el siglo IV aseguran tener una suerte de Gnosis cristiana, de ortodoxia y de saber bajo la fórmula de un método basado más en la sencillez que en la erudición. Juliano el Apóstata (361-363) creía sinceramente que su hermano Galo se había «transformado en un salvaje», mientras que él, por su parte, había sido «salvado» por los dioses, quienes le habían otorgado una educación universitaria²⁹.

La afirmación de Brown sintoniza con el caso concreto del pensamiento de Clemente de Alejandría, quien veía en su tipo de cristianismo una forma de gnosis; sin embargo, es posible hacer una crítica de

27 Brown, *El mundo de la Antigüedad...*, 33.

28 Brown, *El mundo de la Antigüedad...*, 43.

29 Brown, *El mundo de la Antigüedad...*, 43.

la cita anterior, sobre todo cuando Brown afirma que existió una gnosis cristiana hacia el siglo IV, lo cual es inexacto, si se toma en cuenta el auge gnóstico de los siglos II y III. Brown ubica la gnosis cristiana de manera muy tardía en su ejemplo. Lo anterior se demuestra con una lectura de los maestros gnósticos de Clemente y, desde luego, a través de sus *Stromata*. Este ideal de un Juliano³⁰, de percibir a los cristianos como salvajes pudo haber bebido de tradiciones críticas del cristianismo, tanto en el ya mencionado Celso como el mismo Porfirio de Tiro en el siglo III.

4. Una *communitas* orgiástica: Gnosis, sexualidad y formas de vida común

Ciertamente, es posible hallar en el cristianismo una forma de gnosis. Brevemente, la doctrina gnóstica³¹ está

basada en una opinión cosmológica que problematiza la idea de Dios y del ser humano, de este mundo hílico y el espiritual, de lo pecaminoso y lo legal. Lo cierto es que este mundo es imagen imperfecta de una contradicción eterna, pues el Uno o increado en sus emanaciones divinas sufre una rebelión cósmica, se trata de la *Sophia* o Sabiduría, a menudo comprendida como una divinidad femenina o al menos como un aspecto femenino de la divinidad. El gnosticismo es neoplatónico desde el punto de vista de su búsqueda trascendental y del predominio de un gobierno, más no desprecio, del alma sobre el cuerpo.

Sophia vive en una angustia constante, combinada con un delicioso placer terrenal. La angustia primera es por no encontrar la forma de volver a ser totalmente espiritual, y la satisfacción es por lograr lo que tanto anheló, alcanzar la finitud y la sensación de lo carnal. Acá es donde aparece el Demiurgo, un dios o Creador que es bueno, pero no

30 Juliano, *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Introducción, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo (Madrid: Gredos, 1982), 15-50. Para Juliano, conocido como el apóstata, los cristianos solo testifican sobre un Dios cuya envidia se refleja en el acto egoísta de privarlos del conocimiento primordial simbolizado en aquel árbol edénico. La serpiente, para Juliano, probablemente influenciado por tradiciones antiguas a él, más bien era una bienhechora y portadora de conocimiento y libertad.

31 Para un estudio más detallado sobre el gnosticismo se puede consultar la obra de Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, probablemente uno de los testimonios más concretos antes del

corpus clementino. En el libro I, el autor ofrece un resumen de la doctrina gnóstica. También se puede consultar el tomo I de los gnósticos a cargo de J. Montserrat Torrents, donde viene además el libro I de Ireneo, en José Montserrat Torrents, *Gnósticos I*, Biblioteca Clásica Gredos, 59 (Madrid: Gredos, 1983), 77-215. También de José Montserrat Torrents, *Gnósticos II*, Biblioteca Clásica Gredos, 60 (Madrid: Gredos, 1983). Otro compendio más actualizado ha sido editado por Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán, *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos* (Madrid: Trotta, 2007).

perfecto como aquel Uno Increado, inalcanzable, *theos agnostos* e inefable. Este demiurgo será comparado por los gnósticos como el mismo Yahvé o el mismo Dios del Antiguo Testamento, lo cual enfurece a Clemente en contra de Marción y los valentinianos por mantener esas creencias. El gnosticismo de estos dos últimos exponentes nos permite pensar, aún dentro del cristianismo que Dios no es perfecto, ni autosuficiente, ni todopoderoso, sino que quiere ser carnal, sexual, y hasta femenino, una herejía como esta no sobreviviría mucho y, precisamente, así fue. En parte, gracias a los *Stromata*³² clementinos tenemos información de estas herejías, que, a pesar de ser refutadas, ofrecen también datos de su existencia.

El gnosticismo clementino radica en la idea del cristiano culto, no solo en el campo del saber sino en el de la ética de vida. El ideal del *theoi andres* o el *hombre divino* es una de las características medulares del corpus clementino. El retorno a la divinidad anhelado por los gnósticos es recogido por Clemente y llevado a la práctica no solo mediante la sencillez sino por el camino de la continencia en todos los ámbitos. El hombre divino es el que se gobierna a sí mismo: “es puro y paciente, vive

conforme a justicia, domina las pasiones, da de lo que tiene y, tal como es, beneficia y de palabra y de obra”³³.

Acá hay que precisar dos aspectos, que el hombre divino en Clemente dista mucho del hombre divino dionisiaco, dentro del cual podemos recordar la frase célebre de las Bacantes de Eurípides en boca de Dioniso o el Extranjero: *he trocado la figura del dios por la humana*, sin embargo, como veremos más adelante, tampoco se trata de un hombre ajeno a la fiesta, o que reniegue totalmente de la carne. En esto radican las disputas de Clemente con el gnóstico Taciano, que veía en este mundo solo ocasión para el mal, creado por una divinidad maligna y, por lo tanto, dejando ver en la carne lo malo, perecedero y despreciable. Así pues, existe un gnosticismo que practica un enconado desprecio del mundo, a la par del de Clemente que ve, en este ámbito terrenal, la capacidad de dignificar el cuerpo mediante su régimen saludable de vida. Solo los dos ejemplos anteriores testifican la complejidad y conflictividad dentro de la *communitas* cristiana.

El gnosticismo es lo suficientemente amplio, diverso y denso, filosóficamente, como para tratarlo en una sentada; lo cierto es que se ha revelado armonioso con la escuela neoplatónica

32 Clemente de Alejandría, *Stromata II-III. Fuentes patristicas 10. Conocimiento religioso y continencia auténtica*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez (Madrid: Ciudad Nueva, 1998).

33 Clemente de Alejandría, *Stromata II*, 97,1. Traducción de Marcelo Merino Rodríguez, 1998, 231.

del siglo II que vio un auge bastante significativo dentro de la Antigüedad tardía, compartiendo la mesa cotidiana del banquete filosófico con escuelas como la estoica. La vida común del gnóstico, basado en un logos preexistente, armoniza ya en el evangelio de Juan, ya en la obra de Ireneo, y en la de Clemente. Para Clemente, y para el gnóstico común, Dios mismo es una comunidad, aunque no hable estrictamente de una trinidad, al estilo temprano de Tertuliano o al estilo voluminoso y minucioso de Aurelio Agustín en su *De Trinitate*.

El logos materializado en la humanidad de Cristo es una forma de pensar que dentro de la divinidad existe una humanidad intrínseca, pero que también dentro de lo humano viene ya destilado el destello de lo sagrado, esto para un judío promedio, por ejemplo, podía ser una blasfemia, porque o se es dios o se es humano. Definitivamente, la idea de que la humanidad puede ser divinidad a un tiempo proviene de Platón y sobre todo del gnosticismo. El gnóstico añora volver a hacerse divino, ahí en su aparente desprecio de lo carnal, hay un reclamo por la unión entre lo humano y lo divino. El gran debate por la resurrección de la carne, la *salus carnis*, está en el libro V de Ireneo. Si se resucita con carne o no, es un tema del siglo II, pero que no deja de ser una incógnita para el ser cristiano actual. Ireneo, en sintonía

con Pablo, afirma que se resucita con un cuerpo, y que se va al castigo eterno o al paraíso con un cuerpo espiritual. De lo anterior, se sigue que el cuerpo también es una comunidad, y esta es la comunidad que le apasiona a la nueva filosofía cristiana. El cuerpo imperecedero también continuará en las posturas de Aurelio Agustín, quien planteará el paso de un cuerpo corruptible a un cuerpo incorruptible.

Pues bien, ante la pregunta fundamental sobre la teología, que integra, desde luego, a la filosofía, nos encontramos la respuesta de que la ciencia de lo *theos* nace como una ocupación ante la pregunta constante de qué hacer con las pasiones. Antes de repetir el discurso predominante sobre el cristianismo como represión, renuncia sexual, recato moral y espiritualización del cuerpo, es necesario tomar postura, para lanzar una crítica recurrente que se da dentro de la academia. El cristianismo como forma de vida común, como *koinos bios*, ofrece más bien un esquema rizomático de las relaciones carnales. Aclaremos, no quiere decir que no existieran fracciones que practicaban la *enkrateia* o un abandono más marcado del cuerpo; sin embargo, se quedaría corta esta apreciación sobre el cuerpo y sus despliegues dentro de la ética cristiana.

Se puede imaginar a Pablo dando sentencias sobre la bebida en una

época en la que también Plutarco dictaba sus charlas de sobremesa, sus *Quaestiones convivales*. Qué hacer con las pasiones es uno de los temas representativos, no solo de la filosofía, sino de la teología. Es posible encontrar a un autor prolijo como Galeno, a un tiempo filósofo y médico, y su ocupación por todos los fluidos humanos, quizá después de Sorano y su tratado sobre ginecología, tenemos aquel famoso volumen sobre el semen o la semilla. Dentro del mundo cristiano, Pablo ofrece no solo un tratado sobre el matrimonio, sino unas primeras instrucciones sobre la vida sexual, donde exhorta a la *enkrateia* en lugar de la *porneia*. Estas influencias serán citadas a menudo en la obra de Clemente, donde la vigilancia de la carne será crucial para el cristiano saludable.

En *Stromata* III, se vislumbra un hallazgo muy rico dentro de la literatura cristiana, porque ofrece no solo una discusión con los encratitas, sino que también permite obtener información de las diferentes facciones gnósticas. Por ejemplo, del gnóstico Valentín, tenemos que fue discípulo de Teudas, quien lo fue a su vez de Pablo. El distanciamiento de Valentín con el papado del siglo II fue por la negativa de aquellos a nombrarlo papa; sin duda, un eventual nombramiento papal de Valentín hubiese sido crucial para el rumbo del cristianismo. Valentín es tan antiguo como Ireneo, ambos un poco

mayores que Clemente, y ofrecen una buena cantidad de información filosófica y teológica del cristianismo primitivo después de Pablo y los apóstoles.

Del gnosticismo, Clemente discute ampliamente, dejando ver creencias que van desde la vertiente más espiritualista, hasta opiniones muy sugerentes como el aspecto andrógino de Dios, sobre todo en los discípulos de Valentín. Es sabido que ya en los babilonios existía esta interpretación andrógina de la divinidad. Dentro de los referentes del gnosticismo, encontramos a Simón el Mago, un taumaturgo comparado con Cristo, al mismo Valentín, a Basílides y, por último, a Carpócrates y su hijo Epífanés. Los carpocratianos, una doctrina bastante escondida dentro de la tradición e inclusive del estudio del gnosticismo, fue fundada por estos dos últimos gnósticos mencionados, ante los cuales Clemente arremete por tener la creencia de compartir las mujeres entre los integrantes de su comunidad. Además, aquel ideal del *theoi andres* llevo a Epífanés a ser adorado como un dios, es decir, todo lo contrario, a la idea clementina de la sencillez. En Epífanés encontramos el ideal del hombre divino llevado a la radicalidad, si se quiere, a la idolatría: “le construyeron y le tallaron un templo de piedra tallada, altares, tabernáculos y un museo; y los cefalonios se reúnen en el templo en período de luna llena a para ofrecer sacrificios a Epífanés en el aniversario

del día de su nacimiento divinizado, y realizan libaciones y banquetes, y le cantan himnos”³⁴.

Esta idea carpocratiana de vida común es llevada también a la radicalidad, mediante sus propias lecturas de los textos bíblicos, sus propios criterios filosóficos y su auténtica ética de vida. Para Epífanés, la comunidad es tomada muy en serio, donde la justicia de Dios es una especie de comunidad igualitaria³⁵, y además se acuñan al pie de la letra los postulados paulinos que no hacen distinción entre hombre y mujer, esclavo o libre, rico o pobre, necios o cuerdos. En la comunidad carpocratiana, la ley solo engendra transgresión y su ética es una justicia innata, es decir, es una comunidad que se autoabastece.

En lo referido a la concupiscencia, la creencia carpocratiana disiente con la clementina, pues, al contrario de lo planteado por esta, aquella otra ve en la concupiscencia una forma de conservación de la especie, vista inclusive como mandato de Dios³⁶. Los grupos carpocratianos se reunían, hombres y mujeres juntos, más en honor a la diosa Venus que a Dios. Añade Clemente,

sobre estas reuniones, que no son dignas de llamarse eucaristía: “Dando media vuelta a las lámparas, quitan del medio aquella luz que desenmascararía su justicia impúdica, y se juntan como quieren y con quien desean... pero estas leyes las debería haber impuesto Carpócrates, pienso yo, a la lascivia de los perros, los puercos o de los machos cabríos”³⁷.

Las alusiones a lo orgiástico no solo están presentes en las diatribas clementinas, sino al contrario, algunos emperadores como el mencionado Marco Aurelio o el mismo Celso condenaban a los cristianos de darse a escenas orgiásticas. Por otro lado, la alusión al macho cabrío, en especial, remite a los rituales del *satyricon* en la antigüedad clásica, o a la noción de *tragodon* que no es más que la tragedia como el canto del macho cabrío o el canto por el macho cabrío. En el cristianismo del siglo II existe una reminiscencia por lo trágico y lo orgiástico en los carpocratianos con la inclusión de lo festivo y del sexo, y en Clemente, también con lo festivo, pero como gozo de la carne ante el único Dios y no el culto a la concupiscencia.

Clemente hereda la antropología pensada por los estoicos basada en el cuerpo como una armonía, por eso a menudo los nervios son comparados

34 Clemente de Alejandría, *Stromata* III, 5,1. Traducción de Marcelo Merino Rodríguez, 1998, 323.

35 Clemente de Alejandría, *Stromata* III,6,1,2,3,4; 7,1. Traducción de Marcelo Merino Rodríguez, 1998, 323.

36 Epífanés, *Frag.*, 1. En Clemente de Alejandría, *Stromata* III, 8,1,3. Traducción de Marcelo Merino Rodríguez, 1998, 327.

37 Clemente de Alejandría, *Stromata* III, 10,1. Traducción de Marcelo Merino Rodríguez, 1998, 331.

con las cuerdas de una cítara. Con un estilo que recuerda la ética socrática o algunos postulados platónicos, se ocupa de aquellos movimientos del cuerpo que podían afectar el alma. Aquel sopor del sueño se asemeja a la muerte, de manera que como era la costumbre antigua, el dormir es morir un poco, pero más allá de esto, el buen dormir estará asociado al buen comer. Quien come sano dejará entrar sueños lúcidos, por ejemplo, Clemente utiliza la metáfora *hijos de la verdadera luz*, lo cual hace pensar, en el evangelio de Juan, una idea de origen gnóstico.

5. **Un demonio del vientre: El uso de la *gastromarguía* entre el cuidado de la salud y el temor a la concupiscencia**

Sobre la relación del comer y el dormir dirá el alejandrino: “los eructos cargados de vino, los ronquidos de los que han comido opíparamente, los silbidos de los que están envueltos entre las mantas, los rumores de los vientres atascados abruman el eje lúcido del alma, mientras que la mente se llena de infinitas alucinaciones”³⁸. La armonía entre cuerpo y alma, ya socrática, ya estoica, se deja ver como herencia ética en aquella economía de gestos, fluidos y hasta flatulencias, lo cual también nos hace recordar al mismo Hipócrates. Cada movimiento del cuerpo es

detalladamente sometido a examen de conciencia: reír, comer, eructar, roncar, todo aquello podía señalar, no un pecado o un mal gesto ético, sino una falta de armonía en la salud de la carne. En la *communitas* clementina predomina más el ideal de una armonía saludable de las pasiones que una mortificación represiva del sexo.

El arte de comer será recatado, cada movimiento será como milimétrico en Clemente, desde cuándo mojar el pan en el plato, hasta si es oportuno sonarse o no la nariz. *Mucho menos estornudar porque genera una mueca semejante a las máscaras de la tragedia*³⁹, *lo mismo con el deglutir del alimento, que no conozca deformación alguna, no hacer muecas ni en el momento de la deglución*⁴⁰. Ni que decir del bostezo, que indica signos de un espíritu débil. El rostro para el alejandrino debe conservar la medida en su gestualidad, pues cualquier

39 En Clemente de Alejandría, *El pedagogo* II. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 198-9. Una demostración casi pitagórica, sino platónica de la armonía de los fluidos. Eructos, escupitajos, hasta estornudos angustian el estoicismo clementino de consumir un orden del comportamiento del cuerpo. El estornudo, por ejemplo, no solo es escandaloso, sino que lleva a la persona a hacer una mueca, dirá Clemente “sin emular las máscaras trágicas, abriendo la boca de par en par, además del ruido que genera el estornudo, el exceso de aire que se emana, el cual podrá dejar escapar como dice el alejandrino las mucosidades que tal vez la fuerza del aire congregó”.

40 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* I. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 151.

38 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* II, 81, 1, 2. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 218-9.

ademán podrá ser ocasión de atentar contra esta armonía del cuerpo y aleja del logos, es duro cuando critica a quienes están jadeantes de intemperancia porque depositan y empujan deprisa y confusamente los alimentos en el vientre⁴¹. Cualquier norma pomposa de etiqueta gastronómica tiene un asidero teológico.

La etiqueta clementina es estoica cuando se preocupa por la salud, y pomposa cuando aspira hacia la aristocracia romana. El cristiano nuevo será vigilante en el comer, no en demasía para no fomentar la locura o la *gastromarguía*, una suerte de concupiscencia del estómago, una intemperancia del apetito, lo mismo pasará con la bebida, símbolo del Logos por un lado, pero de la perdición por el otro, porque quien padece la demencia del estómago no solo padece una enfermedad del cuerpo sino del alma: “En cuanto a los que se inclinan sobre las mesas humeantes, como si amamantarán sus propias pasiones, tienen por guía un demonio muy glotón, al que yo no me avergonzaría de llamar, ‘un demonio del vientre’; éste es, sin duda, el peor y el más funesto de los demonios. Ese tal se asemeja a un ventrílocuo⁴², sentencia Clemente. Este tipo de interpretaciones se pueden observar ya en San Antonio, de quien el demonio

consigue también llevarlo a la mortificación de la angustia por la carne. Clemente mezcla, aquí y allá, la creencia arcaica en aquel demonio ventrílocuo, y la ética de la salud estoica. En una pintura que lleva como nombre “El tormento de San Antonio”, de Miguel Ángel (1487), la cual es una versión a color de un grabado del alemán Martin Schongauer (h.1470), se ilustran, jocosa y coloridamente, todas las clases de tormentos del monje contra sus propias proyecciones, quizá aquellas mismas alucinaciones de las que hablaba Clemente, unas por demasiado exceso de pasión en el comer, otras por demasiado exceso de pasión en los ayunos; hay, por otro lado, pinturas en las que al eremita San Antonio, los demonios le jalen la barba y hasta las partes pudendas.

La persona comilona es similar a la airosa, porque entra en locura, lo cual no solo daña el cuerpo, sino que atenta contra la vida común que propone el cristianismo, esa *gastromarguía*, como su nombre lo indica, es un delirio del estómago, ya que *márgos* significa “loco”⁴³. El logos clementino permite recordar la filosofía socrática, ya presente también en Pablo, luego en la mayoría de los estoicos, en la búsqueda de esa justa medida de las pasiones. En ningún tratado se habla estrictamente de represión, sino de ocupación y cuidado

41 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* I. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 150.

42 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* I. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 155.

43 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* I. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 150.

de sí. Quisiera detenerme un poco en esta noción de gastomarguía, porque permite detectar otro elemento inédito dentro del cristianismo en Clemente, el cual permite ampliar no solo la idea de un elogio a la sencillez, sino una crítica a la pomposidad aristocrática de su época. En un mundo tan marcado por las desigualdades, el ser cristiano es llamado a la sencillez, lo cual implicaba que una persona adinerada se despojara de sus bienes en algunos casos, como el caso de Cipriano de Cartago, otro pensador cristiano, ilustrativo para la tesis que se plantea acá, pues de familia adinerada, al convertirse, dona sus bienes a la comunidad cristiana.

Esta idea de comunidad clementina permite pensar que todo es de todos, y que los cristianos se sostenían como en un principio lo hicieron aquellos judíos que creían en la sencillez del Galileo. En los siglos II y III, el sistema tributario era rígido y un campesino a diario trabajaba arduamente para recibir muy poco. Dentro de la comunidad clementina, el terrateniente estaba llamado a encarnar el ideal del hombre sencillo. Clemente, sobre todo en *El pedagogo*, le habla a personas de corte pagano que se acaban de convertir, y que tendrán que aprender a vivir en comunidad, por eso esa idea de comer o beber lo necesario, porque la mesa debe ser compartida y, en segundo lugar, para perpetuar la influencia helénica del cuidado de sí en

la preservación de la salud del cuerpo. Despilfarrar comida o dinero no solo atentaba contra el cuerpo individual, sino contra el cuerpo colectivo o social.

6. El gesto, el cuerpo y lo performativo: Lo femenino y las pasiones en la gnosis clementina

Aquella *epimeleia* permite integrar la economía gastronómica con la teológica. La mayoría de las veces el placer engendra en el hombre daño y tristeza, la abundancia de alimento genera en el alma aflicción, olvido y locura⁴⁴. Si el mucho comer, por ejemplo, es ocasión de demencia, ni qué decir de la mala práctica del hombre beodo o borracho. Las heteras, como les llama Clemente a las *hetairai* o a las prostitutas finas de la antigüedad, no dejan de servirse de aquellas dos artimañas antiguas en el arte de la seducción: el maquillaje y el vino. El teólogo también advierte del nivel de voluptuosidad al que conduce el vino⁴⁵, ofreciendo opiniones particu-

44 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* I. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 157.

45 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* I. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 165. Clemente no para de ilustrar con ejemplos gráficos la imagen de una borrachera. Lo cual nos remite al Banquete de Platón, dentro del cual todos afirman estar “hechos una sopa”, en medio del diálogo, una expresión para decir que han amanecido de resaca. Acá Alcibiades es el ejemplo de la debilidad pueril que sucumbe no solo ante el vino sino ante la seducción, cuando corteja públicamente a su maestro Sócrates, y por otro lado este otro, su maestro, quien no deja de alardear durante

lares, tanto para el hombre como para las mujeres: “Al fermentar el vino, los senos y los órganos sexuales se excitan impúdicamente y se hinchan, firme anuncio de la fornicación⁴⁶”.

También menciona a las mujeres que seductoramente muestran demasiado el cuello para escanciar las bebidas abriendo la boca de forma desproporcionada e inclusive lanzan eructos como los hombres, o peor, como los esclavos y se dejan arrastrar por una vida voluptuosa⁴⁷. Como se ha mencionado, el perfume debe ser objeto de profunda vigilancia porque conduce a la libido y puede llevar a los hombres a consumir actos fuera de la razón. Dentro de esa economía en los usos del cuerpo, tanto el perfume como el aceite, acompañan

el tratamiento adecuado del cabello. El carácter performativo de cada acto, de cada gesto, de cada atuendo no debe salirse del orden armónico que piensa el alejandrino, por ejemplo, a menudo recuerda a Jenofonte cuando criticaba el ocultamiento de la belleza natural de las mujeres a través del maquillaje. Clemente actúa igual que el filósofo socrático, inclusive en sintonía con Ovidio y su tratado sobre la cosmética del rostro femenino.

Clemente, como varón de su época es androcéntrico, sin embargo, otro criterio valioso para comprender su postura sobre el ornato es la crítica a la vanagloria: de nada sirve embellecerse, si no se practica la bondad en primer lugar, y si se practica la vanagloria en segundo lugar. El alejandrino critica, a través de una descripción de Alexis el cómico, cómo algunas prostitutas nunca están a gusto con su apariencia. La ilustración es pintoresca:

¿Por casualidad es baja? Corcho en sus suelas se cose, ¿es alta? Lleva un calzado ligero, y al andar echa su cabeza sobre el hombro. Así disminuye su altura. ¿No tiene caderas? Se las cose debajo de su vestido, de suerte que ellos al verla claman: ¡Hermosas nalgas! ¿Tiene el vientre grande? Coloca unos pechos de esos que llevan los cómicos. Ende-rezándolos con palos, la grasa de su vientre elimina, ¿tiene las cejas pelirrojas? Se las pinta de negro. ¿se han puesto morenas? Se untan cera

todo el diálogo de su capacidad de ingerir vino sin inmutarse o sin perder su cordura en el comportamiento. El vino y la borrachera es parte del simposio para Platón, solo motivo de exhortación cuando el vino atenta contra la salud del cuerpo, pero no porque atraiga pecado alguno. Mucho de esta filosofía está presente en Clemente, en medio de ese temor por agradar al pedagogo y su logos, se sigue reflejando el cuidado de sí cuando arremete contra aquellos que llama desgraciados, para quienes la vida no es más que fiesta, embriaguez, baños, vino puro, orinales, inercia y bebida. “Así puede verse a algunos de ellos medio borrachos, tambaleándose, llevando coronas en el cuello, como las urnas funerarias, escupiéndose mutuamente vino, so pretexto de brindar a su salud. A otros, puede vérselos completamente ebrios, sucios, pálidos, con la mirada lívida, y añadiendo por la mañana una nueva embriaguez sobre la del día anterior”.

46 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* I. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 160.

47 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* I. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 172.

blanca. ¿tienen la piel demasiado blanca? Se aplica ungüentos. ¿tiene alguna parte del cuerpo hermosa? La muestra al desnudo. ¿Tiene hermosa dentadura? Se ve forzada a reír, para que los mirones presentes puedan apreciar la hermosura de su boca. Y si su sonrisa no agrada, pasa el día con una delgada rama de mirto en los labios, para contraer su boca con sonrisas, quiera o no quiera⁴⁸.

La crítica a la vanagloria del ornato no queda ahí, sino que acusa de afeminamiento a aquellos hombres que se cortan el cabello cual golfos y prostitutas⁴⁹. Si bien, el autor critica el extremo ornato del cabello también en los hombres, no se puede decir que sea el largo del cabello en sí lo que le parece intemperante, sino su excesivo adornamiento, quizá porque lleva a alejarse de los asuntos más relevantes, y porque podrían conducir a la creación de una persona o ciudadano superficial. Dice el autor del siglo II: “Entre los pueblos, los celtas y los escitas llevan largas melenas, pero no se adornan. El hermoso cabello del bárbaro tiene un algo de temible, y el rubio de su pelo amenaza guerra, por ser dicho color afín a la sangre⁵⁰”. Si se escudriña con mayor acribia el pensamiento clementino, se pueden descubrir ciertos

matices, que llevan a diferentes niveles de análisis. El alejandrino es, sin duda, un pensador polivalente. A veces Clemente deja de ser un filósofo cristiano y se convierte en el predicador más recalcitrante y kerigmático cuando llega a expresiones como: ¡Al infierno la prostitución! pero más adelante da una bella descripción sobre los amantes de la lujuria:

Mas estas mujeres se deleitan en compañía de afeminados; y una turba de depravados, de lengua desenfrenada, invade los hogares, impuros de cuerpo e impuros por sus palabras; viriles cuando se trata de servicios licenciosos, servidores de adulterio, que ríen a carcajadas y cuchichean; olfatean todo lo que despide lujuria, intentan deleitar con palabras y gestos impúdicos, y provocan la sonrisa que desemboca en fornicación⁵¹.

Los jóvenes son impetuosos y caientes por dentro, por eso deben recluirse a la ingesta de agua. Esta idea del calor o *aphros* asociada al fuego de la sexualidad es una creencia arcaica presente en filósofos y médicos como Sorano o Galeno, por lo tanto, no es buena idea agregar bebida caliente a un cuerpo también caliente. Esta armonía de los líquidos sin duda es otra herencia estoica.

48 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* III. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 268.

49 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* I. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 274.

50 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* III. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 282.

51 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* III. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 282.

Clemente se ocupa por la economía del agua en el cuerpo. Una armonía pitagórica, si se quiere, en torno la humedad del cuerpo. “En efecto, escupir a cada momento, sonarse y correr a causa de las excreciones es señal de intemperancia, pues denota un exceso de líquido en el cuerpo⁵²”. Es notable que, a menudo, las faltas a la moral están asociadas a cuestiones sanitarias. Otra herencia de escuelas filosóficas como las pitagóricas, platónica o socrática, sobre todo en los textos de Jenofonte. Así como el exceso de *aphros* o de fuego interno atenta contra la moderación de las pasiones, asimismo como hemos visto, sucede con el exceso de agua. Es posible, entonces, hablar de un cultivo de sí basado en el cuidado, aún en el mismo Clemente. Y acá viene lo polémico, pues ahí donde Jenofonte o Plutarco ofrecen sentencias en torno al comportamiento, Clemente sigue un camino semejante, pero ya cristianizado, ya no tanto en aras al cuidado del cuerpo sino en razón de la práctica religiosa en torno a una voluntad divina. Lo cierto es que, a pesar de esta teologización de los afectos, el cuidado de sí sigue estando palpable.

Conclusiones: Una ocasión para la risa, la festividad y la voluptuosidad en la gnosis clementina

Como ya se ha dicho, la musicalidad es parte importante del pensamiento clementino, se detiene para discernir, si esta o aquella melodía, son saludables y permitidas por el logos, lo mismo pasa con los instrumentos musicales. Los pasajes sobre los instrumentos son bellísimos y reflejan un oído atento a cada estilo musical de la época, que a un tiempo testifica cómo la música es obra de la corporalidad y su armonía. Hay melodías que conducen al erotismo y a la embriaguez, mediante aquel antiguo canto llamado himeneo, que no es más que un encamión nupcial, y que levanta las pasiones más irracionales, las cuales se sitúan fuera de la comunidad. Los ejemplos anteriores permiten colegir cómo cada afecto o gesto se asocia o desemboca en la molición de la concupiscencia, ya sea el tomar vino, usar perfumes o adornos, reír a carcajadas o bien escuchar ciertas melodías que excitan la voluptuosidad.

No es que la música sea prohibida dentro del esquema de vida común clementina, sino que requiere de un mesurado examen, porque algunas melodías incitan al desorden; otras, al parecer blandas, más bien afeminan la vista y el oído. Y, ya por afeminarse los sentidos, dirá el teólogo, se encuentra el ciudadano más cerca de la intemperancia

52 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* II. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 161.

y el desenfreno, lo mismo pasa con las melodías aparentemente blandas que no son más que ritmos hechiceros, los cuales arrastran con pasión a un género de música licenciosa y malsana⁵³.

Clemente, como hombre común de su época tiene muy marcada la diferente condición de ser varón y mujer en el mundo de la antigüedad, en una sociedad donde el afeminamiento no es visto con buenos ojos por algunos gobernantes romanos, algunos de ellos estoicos, ni que decir la influencia paulina, recogida del patriarcalismo y rabinismo judío. La influencia de las *Quaestiones Convivales* de Plutarco en torno al afeminamiento es muy marcada en Clemente. Una reflexión en conjunto de estas obras y sistemas de pensamiento permite rastrear orígenes e influencias sobre el género en la sociedad occidental. De entrada, que el varón tuviera comportamientos que pertenecen a las mujeres era motivo de exhortación. No se debe confundir al varón afeminado con el homosexual, pues el afeminamiento, aunque por lo general se asociaba al homosexual, hace alusión a algo mucho más amplio. Atender enfermos o curar heridas, servir la mesa, todo eso afeminaba al varón, así pues, no solo era un problema que amara a otro varón desde el punto de vista cristiano, sino que desacatará su lugar como hombre, desde el punto

de vista helénico. Una barba rasurada, por ejemplo, sería motivo de vergüenza, para el pensamiento clementino, muy acorde al ideal de hombre griego. En esa economía del rostro, barba y bigote eran símbolo de dignidad, respeto y hombría.

Con todo, la fiesta siempre aparece toda vez que Clemente refleja la pasión humana por lo lúdico. A pesar de su encarecido exhortar en torno a las fiestas paganas, él mismo cae en la festividad humana cuando invoca la trompeta⁵⁴ y la misma arpa en nombre de Dios, además ofrece una bella metáfora donde la lengua es el arpa del Señor y la boca es comparada con una cítara. “Alabadle con el tambor y con un coro”, replica Clemente citando el Salmo 150. Una afirmación tal no es más que la testificación de una corporalidad que sale y entra dentro de lo festivo, viendo una embriaguez como licenciosa, pero la otra como pura. La primera, la del vino; la segunda, la del encomio casi dionisiaco a la figura, sea cual sea, del dios cristiano. Dentro del estoicismo clementino y su aparente rigidez en torno a lo orgiástico también hay fiesta. *La fiesta es una de las formas de resucitar la carne, llevada a cabo a través de la piel resonante, una forma de Clemente para referirse al tambor*⁵⁵. En Clemente, tanto el cuer-

53 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* II. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 181.

54 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* II. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 181.

55 Clemente de Alejandría, *El pedagogo* II. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 182.

po del pagano como el del cristiano bailan, y no pareciera hallarse una diferencia abismal entre una festividad y otra.

Mientras Clemente escribe su *Pedagogo*, el ambiente es aún demasiado heterogéneo en la antigua Roma, dando cabida no solo para la tragedia, sino para el simposio y el carnaval. Las *Liberalia* se practicaban sin impedimentos como culto en honor al falo, solo por citar un ejemplo y los desnudos pompeyanos eran de sobra conocidos por los ciudadanos, a menudo asociados a la prostitución. A pesar del llamado a la temperancia, ese carácter festivo existe en el teólogo alejandrino, aunque no parezca. Cristo gustaba de prestar atención para oír este sereno divertirse de sus santos sobre la tierra: celebrando festividades a Dios... pues a esto juega Júpiter⁵⁶.

Es posible ver más allá de su rigurosidad, cuando el mismo dice: “Debemos ser graciosos sí, pero no bufones”⁵⁷. Pareciera sorprendente que el humor es también parte del logos

clementino, sobre todo como él dice, cuando un joven es demasiado tímido, se le enseña a través de la broma, siempre y cuando sea esta parte del logos de la sabiduría y dirigida preferiblemente por la enseñanza de un anciano. No es posible hablar de represión alguna como tesis para comprender a los padres de la Iglesia, sobre todo cuando entre ellos existieron sendas diferencias. Las posturas de Clemente frente al mundo pagano, sus costumbres y cultos fue mucho más flexible que la de un Tertuliano.

Sin embargo, *No por el hecho de que el hombre sea un animal que ríe, debe uno reírse de todo; ni porque el caballo relinche, debemos relinchar siempre*⁵⁸. Una definición tal sobre el ser humano como animal que ríe no podría ser más aristotélica. Por otro lado, Clemente prefiere la *erubescencia* o la ruborización antes que la risa a carcajadas, el tema de la *erubescencia* será uno de los primeros indicios de la confesión. Antes del confesionario, es posible encontrar la confesión entre los propios habitantes, basada en la pena o vergüenza, para luego pasar a los manuales de confesión dentro de los cuales el cuerpo tiene que decirse a sí mismo, confesarse con su entorno social. El tema de la *vergüenza* es parte de esta *animalidad*, si se quiere *hominidad*, de la cual el alejandrino está consciente.

Diferenciar las otras citas entre libro I, II y III. Así pues, en campaña, los habitantes del Tirreno utilizan la trompeta; los arcadios, la zampona, los sicilianos, el arpa; los cretenses, la lira; los lacedemonios, la flauta ordinaria; los tracios, el cuerno; los egipcios, el tambor, y los árabes, los platillos. Nosotros, en cambio, no utilizamos más que un instrumento, el Logos pacífico, con el que honramos a Dios.

56 Brown, *Cuerpo y Sociedad...*, 186.

57 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* II. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 186.

58 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* II. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 186-7.

Dentro de este tema de lo humorístico, insiste en aquella armonía del cuerpo de la que hemos hablado.

El cuerpo que carcajea pierde su armonía, pero no solo se trata de eso, sino que a través de la risa entra la mollicie. Por lo tanto, repite la idea aristotélica del humano como animal racional. La sonrisa relajada es la señal de un hombre virtuoso y prudente, no así el hombre que ríe mucho, pues actúa como quien corteja a aquella otra dama risueña, es decir, la prostituta. El que se sonroja denota sentimiento y humildad, moderación, pero quien ríe a pesar de la falta es un cruel.

Clemente no para de citar influencias de toda la amplia literatura helénica, va de Platón a Plutarco, vuelve sobre la *Ilíada* o Sófocles, para referirse a un asunto y a otro. Por ejemplo, no deja de sentenciar a los muchachos ante su posible afeminamiento, pues es propio del sabio la medida en la voz, e impedir la rapidez y la profusión, ni hablar en exceso en la conversación, ni charlar atolondradamente⁵⁹. Aunque, por otro lado, en sintonía con Sófocles alaba que el silencio es una virtud de las mujeres.

Sobre el hombre, advierte la medida al sentenciar “un hombre lenguaraz

es un peligro para su ciudad⁶⁰”, dejando ver otra preocupación por mantener la vida común, pues esta debe librarse del exceso en la lengua. No es tiempo aún de los manuales de confesión, sino de una ética del arte de usar la palabra, en tiempo, medida, tono, intensidad e intención. Ni muy hablador ni muy silencioso, dirá Clemente. Las construcciones e imaginarios sobre la antropología humana en torno al género son sugerentes en Clemente y permiten encontrar raíces cristianas en nuestra sociedad actual.

En conclusión, el elogio de la sencillez en Clemente señala hacia la capacidad de la persona humana de hacerse divina. Hacerse como dios no implica acá, ser el dueño del oro y la plata, sino renunciar a las riquezas como lo hizo el *Pedagogo* o el *Logos*, es decir Cristo. “El hombre es, por naturaleza, un animal excelso y majestuoso que busca lo bello y a los placeres civilizados⁶¹”. El hombre divino, por lo tanto, el hombre bello, es quien elogia la sencillez. El placer civilizado ilustraba una serie de formas heterogéneas de vida común, por eso es oportuno hablar de una administración de las pasiones y de los placeres en Clemente. En efecto, como varón de su época sus concepciones nos podrían parecer chocantes, lo valioso de

59 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* II. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 197.

60 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* II. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 197.

61 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo* III. Traducción de Joan Sariol Díaz, 1998, 293.

estudiar a un autor de esta naturaleza es el testimonio de primera mano de lo que se ha conocido como el mundo de la antigüedad tardía. La gnosis de Clemente debe comprenderse más allá de un ejercicio de comprensión del cosmos; es, más bien, como una serie de ejercicios de ética basados en el cuidado de la salud de la carne, el elogio a la sencillez, la respuesta cristiana a la aristocracia y la pomposidad romana, y el *sophron bios* o vida temperante.

Pensar a Clemente como un embajador de una regla monástica o como un moralista de la etiqueta supone una lectura limitada, poco creativa y apresurada, de su pensamiento filosófico y teológico. Sin duda, a la par de aquella aparente obstinación por la etiqueta, nos ofrece un compendio de fuentes para comprender que en aquel cristianismo temprano convivían muchas expresiones corporales que han desembozado en maneras de vivir y construir las performatividades en la actualidad, tanto el papel de lo femenino, el atrevimiento de las *hetairas* o prostitutas, los afeites y perfumes del cuerpo, las vestimentas y atuendos de los varones, las francachelas de los borrachos, el amor poético entre los amantes, la polifonía de las expresiones musicales, los gustos en la comida y las prácticas sexuales gnósticas basadas en el encuentro sexual. Todo ello nos es conocido gracias al trabajo del alejandrino y su compendio literario, enfrentado

muchas veces ante el piadosísimo encratita por su negativa al uso del vino o al matrimonio. Es posible hablar también de un Clemente comiendo, manteniendo conversaciones, andando con pasos vivos por los prados bien podados de una villa helenística de las afueras, incluso, en ocasiones retirándose discretamente al lecho con su esposa⁶². A pesar de su moral cristiana, nos permite imaginar y construir saberes que nos lleven a seguir comprendiendo las dinámicas del cuerpo y sus pasiones con mayor alacridad.

Bibliografía

- Brown, Peter. *El mundo de la Antigüedad Tardía*. Prólogo de José Enrique Ruiz-Domenech y traducción de Antonio Piñero. Madrid: Gredos, 2012.
- Brown, Peter. *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Traducido del inglés por Antonio Juan Desmots. Barcelona: Muchnick editores, 1993.
- Brown, Peter y Thébert, Yvon. *Historia de la vida privada. Tomo I. Imperio Romano y Antigüedad Tardía*. Bajo la dirección de Phillipe Ariès y Georges Duby. Madrid: Taurus, 1990.
- Celso. *El discurso verdadero contra los cristianos*. Introducción, traducción

62 Brown, *El cuerpo y la sociedad...*, 176-7.

- y notas de Serafín Bodelón. Madrid: Alianza, 2009.
- Clemente de Alejandría. *Stromata I. Conocimiento y religión*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Fuentes Patristicas 7. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- Clemente de Alejandría, *Stromata II-III*. Fuentes patristicas 10. *Conocimiento religioso y continencia auténtica*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva: 1998
- Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Introducción de Ángel Castiñeira, traducción y notas por Joan Sariol Diaz. Madrid: Gredos, 1998
- Filóstrato. *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción, introducción y notas de Alberto Bernabé. Biblioteca Clásica Gredos 18. Madrid: Gredos, 2008
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Edición de Frederic Gros y traducción de Horacio Pons. Madrid: Siglo XXI, 2019
- Juliano. *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Introducción, traducción y notas por José García Blanco y Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Gredos, 1982
- Montserrat Torrents, José. *Los gnósticos I*. Biblioteca Clásica Gredos, 59. Madrid: Gredos, 1983.
- Montserrat Torrents, José. *Los gnósticos II*. Biblioteca Clásica Gredos, 60. Madrid: Gredos, 1983
- Piñero Antonio, Montserrat Torrents José y García Bazán, Francisco. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I. Tratados filosóficos y cosmológicos*. Madrid: Trotta, 2007.

The Relational God in the Presence of Evil: A Theology of Friendship

El Dios relacional de cara al mal: Una teología de la amistad

Hesron H. Sihombing

Abstract

The problem of suffering has been widely studied in Christian theology throughout history. This paper addresses suffering through a critical redefinition of God's power manifested in the theological locus of friendship embodied in Jesus Christ. In the first part, I will redefine the meaning of God's power and goodness as God's relationality with creation. The second part will explore God's relationality in Jesus as the participation of God in the suffering drawn from the concept of friendship.

Keywords: Power, Suffering, Relationality, Friendship, Solidarity

Resumen

El problema del sufrimiento ha sido ampliamente estudiado en la teología cristiana a través de la historia. Este artículo piensa en el sufrimiento a partir de una redefinición crítica del poder de Dios manifestado en el lugar teológico de la amistad, encarnado en Jesucristo. En la primera parte del texto se redefine el significado del poder de Dios como bondad y relacionalidad de Dios con la creación. En la segunda parte se explora la relacionalidad de Dios, mediante Jesús, como la participación de Dios en el sufrimiento a partir del concepto de amistad.

Palabras clave: Poder, sufrimiento, relacionalidad, amistad, solidaridad.

How do we to affirm God's unlimited power and goodness in the pervasive presence of evil in world process and history? This question arises as the consequence of the presence of

evil and suffering which confronts the traditional conception of God's power and goodness. If God is powerful and good, why is there evil? If God is powerful, why doesn't God prevent

evil from happening? If God is good, why doesn't God prevent evil from occurring?

Some have answered that evil can happen to create greater good for people or to have a pedagogical purpose. Joseph's remarks in Genesis 50:20 have been used to justify this answer, "Even though you intended to do harm to me, God intended it for good, in order to preserve a numerous people, as [God] is doing today." This approach aligns with Irenaean theodicy. John Hick, the proponent, says that we are "immature creatures" created with a purpose to develop spiritually and morally. Our imperfection is given. The Augustinian approach, conversely, affirms the presence of evil as the privation of goodness to argue the existence of free will. Another approach, as noted by Kushner, is to irrationalize evil through blaming the victim as causing the evil to happen.¹ The world is not as bad as it is assumed.

These approaches toward evil, as they try to domesticate and metaphorically transcendentalize evil, ignore the subjectivity of victims and the radical suffering they experience. While the approaches attempt to rationalize the existence and presence of God, they do not provide a strong answer about God's power, which they advocate for,

in the middle of suffering. They fantasize the traditional understanding of God's power as controlling and dominating, not compatible to and challenged by the prevalent presence of evil. The focus of these approaches to justify God's existence, rather than to take the side of people who suffer, make them lack the capability to protest radical suffering as the suffering itself is considered important. Radical suffering, as defined by Wendy Farley, is "suffering that has the power to dehumanize and degrade human beings ... and that cannot be traced to punishment or desert."² Through this paper, I formulate a redefinition of God's power and goodness as God's relational influence manifested in God's friendship with the people who suffer.

Redefining God's Power and Goodness

The world's history displays the rampant manifestation of evil which imposes suffering. To mention some are slavery, colonialization, racism, genocide, child abuse, and many others. Understanding God's power as domination and control does not sufficiently anticipate these kinds of evil. One may ask, if God is controlling, how is it possible that God allows such kinds of evil and suffering? Anna

1 Harold S. Kushner, *When Bad Things Happen to Good People* (New York: Schocken Books, 1981), 39.

2 Wendy Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990), 12.

Case-Winters criticizes this understanding of power as a male-dominated conception. This mode of power also has social consequences as it highlights and elevates the effects of oppression, exploitation, and violence.³ Instead, she proposes the redefinition of God's power through a feminist and process theological lens. Omnipotence for her means, "the power to influence all and to be influenced by all" characterized by being "life-giving" and "world-generating."⁴ God's power is the "power in relation."⁵

The relationality of God and creation is most obvious in the event of incarnation and the cross. God's power is God's relational power which enables God to assume humanity in Jesus Christ because of love. God's goodness is the "suffering love."⁶ God is relational. The relational God is God who can suffer and feel the suffering of people. God can be influenced by the suffering of the whole creation because since the beginning of creation God relates Godself to all creatures.

In Lutheran understanding, especially in the theology of the cross,

God's power is transformed into weakness. God became weak in Jesus Christ in order to be united with human suffering. In the incarnation, God participates in the life of creation, being in solidarity with all. Douglas John Hall points out that God's presence in Jesus Christ signifies the process of God entering the life of the world to change it "from within."⁷ "God meets, takes on, takes into God's *own* being, the burden of our suffering..."⁸ God who came in Jesus Christ reveals God's assumption and bearing of our suffering. At the end, the suffering of God in Jesus Christ did not end with death but in the glory of resurrection. In Jesus Christ, human suffering has been constantly transformed through God's partaking of our suffering. God's power was displayed in God's weakness.

God's weakness also reveals God's goodness. God's goodness is affirmed through God's participation in creation's suffering. God's weakness is not contradictory to God's goodness. They work together as the attributes of God. In Jesus Christ, God's goodness is embodied and personified. God's goodness is shown through the word of the reign of God and its praxis throughout Jesus' life which confronts the evil and its various manifestations. His proclamation about God's radical love opposes religious hypocrisy that

3 Anna Case-Winters, *God's Power: Traditional Understandings and Contemporary Challenges* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990), 183-9.

4 Case-Winters, *God's Power...*, 231.

5 Case-Winters, *God's Power...*, 227.

6 Douglas John Hall, *God and Human Suffering: An Exercise in the Theology of the Cross* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), 94.

7 Hall, *God and Human...*, 109.

8 Hall, *God and Human...*, 113.

dehumanizes people. God's goodness spreads to the alienated people of his time and tells them that they are accepted and welcome to the banquet. The table of Jesus welcomes debt collectors and adulterers. Human suffering due to sickness is overcome. Women and children are valued. They are given access and visibility in the patriarchal society. The baptism of Jesus is clearly his identification with human sinfulness and suffering. God's goodness is made clear through Jesus' life. God is with the suffering, with us (*Immanuel*). Jesus' life is the demonstration of God taking "perspectival alternation," the transposition from God as the powerful into God as the humanly weak and good. God, therefore, takes the side of the victims of suffering and sin.⁹

God's power as such is not the controlling and dominating one. It does not repudiate human freedom, instead, acknowledge it. Through Jesus, the freedom of God interacts with human freedom. God influences humanity through Jesus' proclamations and deeds. The transformation starts when humanity accepts the relational influence of God. Otherwise, the suffering will remain. The transformation of suffering, therefore, is not a magical action, but a constant process of resistance from within the context. The

resistance and resolution of suffering is marked by the reign of God as the picture of how things should be. God's influence creates hope for people who suffer to walk in line with the vision of the reign of God.

Jesus as the Suffering Friend: God's Participation in Our Pain

God's participation in creation's suffering through Jesus Christ has various manifestations. One of them is as the friend, testified in John 15:12–15 (NRSV):

This is my commandment, that you love one another as I have loved you. No one has greater love [*agapēn*] than this, to lay down one's life for one's friends [*philōn*]. You are my friends if you do what I command you. I do not call you servants any longer, because the servant does not know what the master is doing; but I have called you friends, because I have made known to you everything that I have heard from my Father.

Jesus is our suffering friend who lays down his life for us, his friends. His friendship embodies God's participatory and solidary love. The true principle of friendship signifies the presence of love. The unconditional love (*agape*) is manifested in this text as friendship. The greatest *agapē* is even a sacrificing *philia*. The friendship love models the ever-embracing

⁹ Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin* (Nashville: Abingdon Press, 1993), 105.

love of God. The laying down of Jesus' life was grounded in the spirit of friendship love. Deeper, according to Joas Adiprasetya, Jesus "does not merely talk about laying down his life for his friends. His life is an incarnation of this teaching."¹⁰ It is reasonable, therefore, that as a friend, Jesus is with people who suffer. Through Jesus, God experiences human suffering with solidarity. God feels what creatures feel. God welcomes the suffering because of God's friendship with humanity. God's friendship becomes the underlying principle that is influenced by suffering. God is clearly passible through Jesus' friendship.

God's friendship love made manifest in Jesus Christ is not external for Godself. The relationship of the Triune Persons within Godself is grounded in the *philia* through which the Persons love and give to each other. The equality of the Persons, their distinctive Personhood and roles demonstrate their friendship in the *perichoresis*.¹¹ The creative Triune *perichoresis* is life-giving, embracing, and sustaining. *Philia* performance is intrinsically authentic to God. In the creation process, the *philia* of the *perichoresis* performs the distinctive role of the Persons: the Creator uttered; the Logos created forms; the Spirit gave life. Since the creation,

according to Elizabeth Johnson, "God had the character of being a friend of the material world in its full scope ... creating matter, appreciating that it is good, and even declaring that human beings made of the dust of the earth and divine breath were the image of God."¹² This Trinitarian friendship rejects all forms of evil for its antagonistically disconnecting nature.

The incarnation of Jesus in the world was the extension of God's friendship within Godself and with creation. The incarnational coming of God into humanity through Jesus was a bodily human presence. In Jesus' body, the essences of divinity and humanity are united together. The body of Jesus affirms God encountering the suffering of creatures. The divine and humanity are intermingled together as friends, as opposed to the prevalent reality of human disconnection with God. The friendship of the two natures in one body clarifies the radical uniqueness of each nature but also the conceivable unity of two natures which had long been thought to be unreasonable. As friendship, the unity of both natures acknowledges the differences present in the natures without blurring and synthesizing them. The friendship of both natures is God's participation within human suffering.

10 Joas Adiprasetya, "Pastor as Friend: Reinterpreting Christian Leadership," *Dialog*, no. 57 (2018): 48.

11 Meaning the relationship of the Triune God.

12 Elizabeth A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (New York: Bloomsbury Continuum, 2014), 196.

Through the coming of Jesus, God's friendship is God's vulnerability and weakness which encompasses all creation. Drawing from the concept of deep incarnation from Niels Gregersen, Johnson states that the incarnation of Jesus extensively embraces every flesh of creation,¹³ through which God let Godself be affected and influenced by creatures. God's *perichoretic* friendship is reflected through bio-friendship, the friendship of all creatures. At the same time, God exercises God's freedom and humility. God's freedom to be "whatever" God intends it to be is manifested through God's vulnerability. In this way, God becomes united with creation. God makes Godself identifiable in human relationship, as friend. Friendship underscores God's power in relation. To relate to creatures as the friend detranscendentalizes God.

As the suffering friend, Jesus was the victim of injustice. He was executed on the cross due to the unjust oppressive system of the empire. For Jesus, the confrontation, accusation, and suffering he experienced were the result of his opposition to the structures and his preferential advocacy for his fellow sufferers. Human suffering, therefore, was not foreign to him. He really understood what it meant to

suffer. Nevertheless, he did not create the suffering, nor did he justify the necessity of suffering and evil. Suffering was imposed on him by the evil system. Jesus, the suffering friend endured suffering for the benefit of people (*pro nobis*). His life orientation was toward the people (*ochlos*).

The cross event displays a reconciliatory motif of God's redemption. Through the cross, the suffering of Jesus generates reconciliation between God and humankind. The redemptive praxis of Jesus' suffering bridges God and humanity, transforming the relationship from enemies into reconciled friends (Romans 5:10). We were the enemies of God, turned into God's friends. The friendship between God and humanity also encompasses reconciliation between humanity and other creatures. Creaturely friendship is regenerated tridirectionally: God, humanity, and other creatures. God participates in the suffering of humankind and the whole creation. Solidary friendship is the guiding principle for the suffering of all existence.

Through the suffering of God in Jesus, the history of suffering becomes the history of God. The history of God contains the history of suffering. God has a history because God has penetrated the history of creation, including the history of suffering. The metaphysical suffering of God in heaven becomes a

13 Elizabeth A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (New York: Bloomsbury Continuum, 2014), 196.

realized one of God on earth. Suffering for God becomes historical, experiential, and empirical. The meta-historical God, God who heard the cry of misery of the Israelites in Egypt (Ex. 3:7), performed in Jesus the historical alternation. Through the incarnational friendship, God intervened into the history of misery. God in Jesus made it clear how God responded against evil and suffering. In that way, the influence of God was shown in action. The knowledge of history, therefore, cannot exclude the history of God's suffering.

The suffering of God as a friend has a comforting dimension. Never we would say that God does not understand in the experience of suffering. Hebrews 4:15 (NRSV) testifies, "For we do not have a high priest who is unable to sympathize with our weaknesses, but we have one who in every respect has been tested as we are, yet without sin." God in Jesus can comprehend our vulnerability and weakness. He is our friend who understands the struggles that we experience. As the suffering friend, God participates in our suffering. Every time we see suffering people, we are directed to Jesus, the fellow sufferer.

Those Who Suffered as the Friends of Jesus

Jesus the true friend wept with those who wept. Those who wept

were Jesus' friends and Jesus affectively sympathized with them. Lazarus' death is one clear example of Jesus' sorrowful sadness as he was deeply affected by suffering. Numerous times are recorded that Jesus had compassion towards the people he encountered (Luke 7:13; Matt. 9:36; 14:14; etc.). The compassion he had moved him to advocate for them, to heal the sick, to feed them, i.e. to resolve human suffering. He never blamed the victims of suffering but elevated their lives through an active compassion.

Those who suffered were the friends of Jesus. Jesus took their side. Jesus was with the oppressed, poor, and excluded. Acting as the friend of the suffering, Jesus was present in the middle of evil and suffering. Jesus was not only present, but also protested evil. The friendship of Jesus was universal in that it did not only include his disciples whom he loved, but also those who wanted to lay down their lives for other people.¹⁴ Given this universality, Jesus' actions were directed not only to his disciples, but also to all people; not only to the people of Israel, but also the Samaritans.

His invitation to the solidarity of friendship also addressed the people

¹⁴ Daniel B. Stevick, *Jesus and His Own: A Commentary on John 13-17* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), 211.

in power, such as religious leaders and wealthy landlords. They were called to compassion and repentance. Zacchaeus, a debt collector, positively responded to the invitation through actualizing compassion to the oppressed poor (Luke 19:8). Beforehand, Jesus openly conveyed his intention to stay at Zacchaeus' house, though Zacchaeus was considered a sinner and betrayer of the people. In this way, Jesus deliberately bridged the societal disconnection based on social prejudice and stereotypes. The suffering of Zacchaeus and the people was resolved through the repentance of Zacchaeus and reconciliation. The responsibility of the sinner was attended. The oppression through which suffering occurred was resolved through Jesus performing his friendship.

Some of the Pharisees and Sadducees did not accept the critique of Jesus. Instead, they were greatly disturbed by the presence of Jesus. Jesus was their enemy. Many times, they tried to test Jesus that they might have grounds to provoke a trial. They did not realize the multi-faceted oppression the system had exercised to the people. The privilege of power and wealth blinded them from the meaning of true relationship. They were not friends of the suffering, because their religious ideal centered on legalistic purity concepts, rather than the praxis of compassion. God, for them, was not the God of all-embracing love, but the

God of punishment, segregation, and purity. No wonder, the perpetuation of the unjust religious and social system was necessary to endure their influence in the society. Because they considered Jesus to be an enemy, they were incapable to appreciate the compassion behind Jesus' critiques of them. Jesus opened himself to discuss with certain people from the groups. Nicodemus was an example of how Jesus' openness embraced those privilege groups. A true friend gives warning and advice.

Jesus realized that the system was manifesting evil and generating suffering in the people. The system outcasted people of poverty, disability, and need. In the middle of the Roman empire, powerless people were impoverished. Beggars were a normal presence outside Jerusalem. Sick people, because they were considered impure, could not be integrated to the society. Cities in the empire were segregated and classified into the lavish *polis* and poor *chora*. People labeled certain prejudices to different city dwellers: nothing good comes from Nazareth; Samaritans were mixed-blooded and idolatrous; Galileans were rebellious. Worship was segregated: in Gerizim for Samaritans and Jerusalem for Judeans. Slavery, debt imposition, corrupted religious leaders, and unjust tax systems created enormous suffering. For those who experienced suffering because of these systems, Jesus was a friend. Wherever

Jesus traveled, his attention was always on the victims of suffering.

Jesus was a friend for the people of suffering. He was in solidarity with them. He gathered, organized, preached, healed, liberated, forgave, and fed. Sometimes he criticized severely, but in different circumstances he would only ask short yet profound question as he posed to Peter after his resurrection, or even remain silent as he did on his trial. Up to the cross, his solitary friendship welcomed the criminal: “Truly I tell you, today you will be with me in Paradise” (Luke 23:43, NRSV).

The Church and Its Call to be Friends in the World of Suffering

Jesus invited his disciples to follow his command to love other people in the spirit of life-giving *philia*. Friendship love is the authentic signification of Jesus’ disciples. The presence of Jesus’ disciples as friends for the suffering is the genuine call of Christianity. Christians are called to be constantly present in the very reality of human pain and misery. To be a friend means to stay on the side of the suffering people. Friendship love shifts the relationship shape from hierarchical servant-master into equal friends, from top-down to, as Martin Buber states, an “I-Thou” approach.¹⁵

In the friendship relationship, a Christian should listen more than speak, accompany rather than advise, learn from rather than teach to, appreciate rather than judge and accuse, and cry with rather than look down on. Presence itself is comforting, life-giving, encouraging, and supporting. A friend influences and is influenced. A friend learns from the perspective of the suffering, acknowledging the hardship of their agony and staying with them. At the same time, theological friendship reflects the continuous presence of Christ as the ultimate friend to the people of suffering. Like Jesus, a Christian should not be neutral. A Christian is called to raise his/her voice against the oppressor, to challenge the unjust system, and to advocate for the victims. As Elie Wiesel states, “we must always take sides. Neutrality helps the oppressor, never the victim. Silence encourages the tormentor, never the tormented.”¹⁶

The history of suffering in the world opposes the spirit of loving *philia*. Colonialization and slavery, for example, dehumanized people, changed them into a commodity of trade, business, development, pride and other interests. Modern slavery benefits from cheap labor and fuels an unjust economy. The Nazis racialized people, built ghettos, separated

¹⁵ See Martin Buber, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann (New York: Touchstone, 1996).

¹⁶ Elie Wiesel, *Night*, trans. Marion Wiesel (New York: Hill and Wang, 2006), 118.

people from their families, and objectified them as slaves for work (*arbeit macht frei*). The groaning of creation emerges from pyramidal anthropocentrism. Patriarchal systems select man as the ultimate creature and subdue women. These despotic systems disembody the virtue of friendship and connectivity.

Jesus' solidarity as the ultimate friend is a model for his disciples to practice friendship grounded by love in their relationship as one community. Wendy Farley writes, "Jesus encourages the community gathered in his name to continue to make God present in the world through their love for one another."¹⁷ Jesus gave them examples of how to be a friend for those who are in suffering. The community of disciples is a community of loving friendship. In the community, they were equally welcomed and accepted. Therefore, the Church community should be a community of friendship for people who suffer. The presence of the Church needs to be inclusive of all races, cultures, genders, social and economic status in order for this friendship to flourish.

The Church itself has been long focused on gaining and exercising

abusive power. Hierarchical administration and leadership tend to avoid the presence of the needy. The Church concentrates its attention on the wealthy, privileged, and productive, those who can benefit the Church. A theology of the suffering friend criticizes these principles as the Church shifts its gaze from the top to the bottom, to those who are weak and powerless. As a community of friendship, all members must be regarded as saints, which is called by Martin Luther "the priesthood of all believers." The priesthood of all believers comprises "the friendship of all believers."

The suffering of other people becomes an integral suffering of the whole community. One's liberation defines the total liberation and conversely. There is no true liberation without the liberation of every friend. One's suffering resolution and salvation becomes everyone's salvation. No one is saved without the salvation of every friends. Salvation is transformed into relational salvation. Selfish individualist spirituality cannot be justified any longer since spirituality is defined and practiced within the friendship. New life has its new meaning: to be a friend with the people of suffering.

Holy communion essentially reflects our common need for liberation. At the same time, it reflects the union of Christ with his friends. Every friend

¹⁷ Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion*, 113.

is equally welcomed to the table. Connectivity is restored, grace is bestowed through the means of the substance, and reconciliation is expressed. Communion invites every perpetrator to repent from the suffering one generated. Yet, the call of communion does not stop there since it summons the violators to repair the friendship they have damaged, through apology and responsibility. To the suffering people, communion presents Christ, their friend, who strengthens them with influential and sacrificing love. Further, it also empowers them to resolve suffering and fight against evil because Christ is present, and his presence is always transforming.

The friendship principles highlight the forms of relationship in the community. The Church enhances the friendship model of Jesus, the ultimate friend, to the world of suffering. For this reason, The Church cannot be quiet in the prevalent occurrence of evil and be passive amid worldly suffering. The Church as a friendship community takes action.

Friendship and Solidarity

The multi-faceted variations of evil in world's history may potentially establish a hierarchy of suffering. One suffering contests competitively with another suffering in the public square. In the mind of the

people who suffer in a certain way, the distinctiveness of their suffering can rule out another's suffering. One might think that certain suffering is more severe than others and therefore requires more attention. Memories of suffering can compete. Michael Rothberg, for example, notes the statement of Khalid Muhammad, an African American, on 3 April 1994 at Howard University, "the black holocaust was 100 times worse than the so-called Jew Holocaust. You say you lost six million. We question that, but ... we lost 600 million."¹⁸ He questions the establishment of the U.S. Holocaust Museum on the mall in Washington, DC which the federal government funds, while the Holocaust does not have historical significance to the U.S. The African American struggle is portrayed as if it competes with the Holocaust.

Rothberg suggests using "multidirectional memory" as opposed to competitive memory. Multidirectional memory brings to public view the various experiences of suffering as if they are owned together. The various past sufferings are brought into the present to form solidarity within people. Instead of competing, the memories of different forms and events of suffering are used "as subject to ongoing

¹⁸ Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford, California: Stanford University Press, 2009), 1.

negotiation, cross-referencing, and borrowing; as productive and not privative.”¹⁹ The multidirectional principle of memory can generate the possibility for solidarity. The memory is extended into presence to solidify people’s commitment to fight against present forms of imposed suffering.

Through the principles of friendship, multidirectional memory of suffering can be achieved. The question is shifted from, “who is suffering more?” into “who is my friend who experiences suffering?” In this way, all victims share the common understanding of what it means to suffer. Multidirectional memory makes the victims learn from and support each other in the spirit of friendship: fellow sufferers. In this way, the suffering caused by the Holocaust cannot be superior to the suffering experienced by those subjected to slavery and colonization, or the other way around. Therefore, the remembrance of every event should be recognized proportionately and cooperatively.

The friendship of every victim of each suffering brings up solidarity among themselves. The unifying ground is the commonly shared feeling of suffering. The unity of fellow sufferers motivates solidary actions against all forms of evil. The friendship universally transcends religion/faith, nationality, race, culture, economy, and

political ideology. Since suffering is universally experienced throughout the world, friendship can be universally implemented. Therefore, the intersectionality of suffering needs to enlighten the practice of friendship-in-suffering. The economically oppressed man should learn to respect the domestically abused woman. The Holocaust needs to be respected multidirectionally in considering peace in the Israel-Palestine conflicts. Religiously oppressed in Asia, Asian Christians should reconsider their support, if any, of banning Muslims. Sexual minority communities in the U.S. should protest any imperialist and narrow nationalistic agenda of the U.S.

In friendship, however, power relations have to be addressed since privilege and power influence how friendship is implemented. There is no egalitarianism without an analysis of power. Relations which address power does not utilize friendship for one’s self-interest. Solidary friendship does not primarily speak on behalf the suffering friend, but to be present and to provide space for one to express the suffering. To listen pathetically and support from within, not before a friend, manifests the Trinitarian and incarnational friendship presence. In this sense, solidary human friendship constitutes deep friendship: the realization of the Trinitarian equal friendship into human inclusive relationships.

¹⁹ Rothberg, *Multidirectional Memory*..., 3-4.

Through enacting solidarity in friendship, the people of suffering can avoid the hierarchy of suffering. The universal values of friendship transpire into creating interfaith, ecological, interdisciplinary, and intercultural friendships in the context of evil and suffering. As people become friends for people who suffer, just as Jesus became friend for the suffering and for all, God's power and goodness are experienced, and God's relational presence is affirmed.

Bibliography

- Adiprasetya, Joas. "Pastor as Friend: Reinterpreting Christian Leadership." *Dialog*, no. 57 (2018): 47–52.
- Buber, Martin. *I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Touchstone, 1996.
- Case-Winters, Anna. *God's Power: Traditional Understandings and Contemporary Challenges*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990.
- Farley, Wendy. *Tragic Vision and Divine Compassion*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990.
- Hall, Douglas John. *God and Human Suffering: An Exercise in the Theology of the Cross*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.
- Johnson, Elizabeth A. *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*. New York: Bloomsbury Continuum, 2014.
- Kushner, Harold S. *When Bad Things Happen to Good People*. New York: Schocken Books, 1981.
- Park, Andrew Sung. *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, California: Stanford University Press, 2009.
- Stevick, Daniel B. *Jesus and His Own: A Commentary on John 13–17*. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.
- Wiesel, Elie. *Night*. Translated by Marion Wiesel. New York: Hill and Wang, 2006.

SIWÔ'

**Estudios
filosóficos**

La historización de los conceptos teológicos en el pensamiento de Ignacio Ellacuría

“The historicization of theological concepts in the thought of Ignacio Ellacuría”

Randall Carrera U.

Resumen

En esta investigación se realiza un análisis de lo que Ignacio Ellacuría comprende como historización. Se defiende la tesis de que la historización no se limita a la elucidación de ciertos criterios metodológicos, sino que es el eje que permite una nueva construcción y comprensión de los conceptos teológicos desde el horizonte particular de la realidad latinoamericana. El estudio parte de la explicitación de algunas categorías claves para comprender el pensamiento de Ellacuría, para luego profundizar en lo que el autor desarrolla sobre la historización; esto, a partir de la deconstrucción de sus implicaciones en la teología de la liberación, su aporte en la elaboración de algunos conceptos teológicos fundamentales y su papel desideologizador. Se ofrecen, además, algunas luces en lo relacionado a su aporte en la construcción de una metodología teológica latinoamericana.

Palabras claves: Ignacio Ellacuría, teología de la liberación, historización de la teología, método teológico

Abstract

This article explains Ignacio Ellacuría's understanding of historization. It is proposed that historization is not limited to the elucidation of methodological criteria but that it is the axis from which a new comprehension of methodological concepts derived from Latin America reality is allowed. The study begins with the explanation of some key categories to understanding Ellacuría's thoughts, then later digs deeper into what the author develops about historicization by deconstructing his implications about Liberation Theology, his contribution to the elaboration of some fundamental theological concepts and his role as ideological critique. Some additional insights are offered related to Ellacuría's contribution to the Latin American theological methodology.

Keywords: Ignacio Ellacuría, Theology of liberation, Historicization of theology, Theological method

1. Introducción

En esta investigación se realiza un abordaje del pensamiento teológico de Ignacio Ellacuría (1930-1989), filósofo y teólogo español-salvadoreño, desde uno de los principales ejes de su pensamiento: la historicización de los conceptos. Esta es una de las temáticas en las que este pensador ofrece un aporte significativo al pensamiento latinoamericano, tanto en la dimensión filosófica como en la teológica.

Este análisis se encuentra delimitado a los aspectos de orden epistemológico, enfatiza los criterios que sustentan y justifican la opción por la historicización en el ámbito estrictamente teológico, de esta manera, no se presenta un estudio específico de las categorías teológicas historicizadas desarrolladas por Ellacuría; sino que se profundiza en los elementos centrales que constituyen la razón de ser de su método. Lo anterior, debido a dos criterios particulares: en primer lugar, hay que tomar en cuenta que la preocupación por desarrollar una teología liberadora para América Latina no es comprensible sin el eje historizador, pues el interés por desarrollar una teología desde las particulares propias de la realidad de la región se encuentra presente en, prácticamente, toda la

obra de este autor. En un segundo momento, es fundamental tomar en cuenta que Ellacuría no ofrece explícitamente una metodología para historizar los conceptos teológicos, sino que desarrolla una profunda reflexión sobre la necesidad de contrastar con la historia y la realidad los datos propios de la elucubración teológica. Esta, en sus manos, se visualiza como un elemento dinámico, abierto a las vicisitudes históricas e interpelaciones propias del ser humano de hoy, y facilita la construcción de una teología a la altura de los tiempos¹. Sin embargo, en su propuesta sobre el ser de la teología de la liberación y su respectiva metodología emergen elementos sumamente relacionados con esta

¹ En el ámbito propiamente filosófico Ellacuría también mantiene la preocupación por la historicización de los conceptos, principalmente en lo relacionado a la desideologización de la realidad, con la diferencia de que en tres de sus escritos titulados "La historicización del concepto de propiedad privada como principio de desideologización (1976); "Historización del bien común y los derechos humanos en una sociedad dividida (1978) e "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayoría populares (1989), ofrece luces metodológicas para abordar temáticas concretas, tales como los derechos humanos o la propiedad privada. Además, en el curso dictado en la Universidad Centroamericana Simeón Cañas, titulado "ideología e inteligencia" (1982) expone el tema en íntima relación con la inteligencia. Por la relación particular que en este autor gozan la teología y la filosofía es posible trasladar algunos de estos aportes a la reflexión teológica, tal como se plantea en el apartado final de esta investigación.

temática, los cuales son asumidos en esta investigación como un criterio fundamental para su comprensión.

La investigación se estructura en tres apartados concretos. El primero ofrece una ubicación sobre algunas categorías necesarias para comprender el pensamiento teológico de Ellacuría, tales como su vínculo con la teoría de la inteligencia de Zubiri (1898-1983) y la explicitación de las nociones de historia y realidad, nociones tomadas también de la filosofía de su maestro, pero llevadas a una dimensión teológica liberadora, completamente novedosa. El segundo, por su parte, aborda específicamente la propuesta historizadora de Ellacuría, estructurándose en cuatro secciones: un análisis del contraste existente entre la teología tradicional y la teología de la liberación latinoamericana, desde la óptica de la historización; un breve abordaje sobre como la historización puede iluminar algunos conceptos teológicos fundamentales, un estudio sobre el aporte desideologizador de la historización, para culminar con algunas reflexiones teológicas. Finalmente, en el último apartado se ofrecen algunas conclusiones y valoraciones sobre el tema.

2. Nociones previas fundamentales

Para comprender el pensamiento teológico de Ignacio Ellacuría, es necesario analizar algunas nociones

fundamentales, las cuales son desarrolladas a partir del pensamiento de Zubiri. En lo relacionado con la historización de los conceptos, cobran importancia tres categorías: la inteligencia sentiente, la historia y la realidad, las cuales se encuentran mutuamente relacionadas².

2.1 El papel de la inteligencia

Ellacuría asimila la noción de inteligencia sentiente desarrollada por Zubiri, la cual no debe analizarse en los términos tradicionales, pues han dado lugar a todo tipo de reduccionismos e idealismos, planteando una clara separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento, pero principalmente entre el inteligir y el sentir³.

Tanto para Zubiri como para Ellacuría, el inteligir es un modo de sentir y el sentir un modo de inteligir, ambos se encuentran unidos al formar parte de una misma estructura, no se trata

2 Para la debida comprensión de estos planteamientos es importante tomar en cuenta, tal como lo apunta Manuel Domínguez en su artículo "Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría" (*Universitas Philosophica*, 21, 1993, 46.) que "el estilo filosófico de Ellacuría es difícil. Sacrificó la fluidez y elegancia del lenguaje a la precisión y el rigor de los conceptos. Dado su empeño en lograr una rigurosa transposición conceptual de las complejidades estructurales del mundo real, sus expresiones resultaban en ocasiones recargadas e incluso tortuosas". Por ello, la comprensión de su pensamiento no es sencilla para quien no posee formación en la metafísica zubiriana.

3 Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza Editorial- Fundación X. Zubiri, 2011), 17-40.

de nociones opuestas, como tradicionalmente se ha pretendido demostrar en la epistemología clásica, ya que "Todo lo biológico en el hombre es intelectualivo, como todo lo intelectualivo es en el hombre biológico"⁴, esta mutua relación abre un nuevo panorama para la teoría del conocimiento, ya que ambos se toman como componentes de una misma estructura⁵. Para ambos autores esta visión de la inteligencia sentiente es la que permite establecer una clara diferencia entre los seres humanos y los animales, pues ambos se encuentran insertos en un medio y abiertos a la sensibilidad, con la clara diferencia de que el animal se enfrenta diariamente a estímulos, es decir, se desarrolla en el medio a través del ámbito de la estimulación.

Mientras que el ser humano, por su inteligencia sentiente, tiene que encontrar una forma diferente de habituarse a las cosas, de enfrentarse a ellas, de este modo lo que para el animal es estímulo, para la persona son realidades. Como bien lo ha expresado Héctor Samour, para Ellacuría "la sensibilidad humana, a diferencia de la pura sensibilidad animal, la alteridad aprehendida no queda actualizada como mero estímulo, sino como real:

el hombre siente impresivamente la realidad de lo real"⁶.

Quiere decir que la inteligencia, desde la perspectiva de estos autores, no se limita a transmitir simples contenidos, sino que facilita la aprehensión de la realidad; es decir, una marcha intelectualiva hacia la realidad de las cosas, por lo que es válido afirmar que lo que se aprende como estímulo se agota en la estimulación misma, en cambio cuando la cosa es aprehendida por la inteligencia como realidad, permite acceder a su índole real⁷.

Como se analizará posteriormente, esta visión incidirá, de manera profunda, en la teología de Ellacuría, al ofrecer la base para generar nuevos planteamientos, más allá de los esbozados desde una epistemología tradicional.

2.2 Realidad e historia

Para Ellacuría, Zubiri no solamente ofreció un aporte fundamental en materia de epistemología, al elaborar una nueva teoría de la inteligencia, Desde su perspectiva, el filósofo vasco va más allá, al cargar la realidad de contenido metafísico. Pues no basta con el estudio del ser, ya que este se encuentra instaurado en la realidad y es

4 Ignacio Ellacuría, "Ideología e inteligencia", en *Cursos universitarios* (El Salvador:UCA Editores, 2009), 25.

5 Cf. Ignacio Ellacuría, "Superación del reduccionismo idealista", en *Escritos filosóficos III* (El Salvador:UCA Editores, 2001), 404-26.

6 Héctor Samour, *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría* (El Salvador:UCA Editores, 2006), 55.

7 Cf. Ignacio Ellacuría, "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri", en *Escritos filosóficos II* (El Salvador:UCA Editores, 2007), 218.

ella la que realmente permite conocer las cosas.

Se puede afirmar que para Ellacuría la realidad posee una primariedad epistemológica, pues es en el acto de inteligir donde se muestra lo real de las cosas⁸, por lo cual la realidad, temática fundamental del pensamiento zubiriano se convierte en un eje transversal del pensamiento teológico, pues “en esa realidad intramundana, y precisamente en sus aspectos de historia, es tal vez donde, de alguna manera, sin confundirse con ella, está presente la realidad de Dios”⁹.

De igual manera, la posición de Zubiri con respecto a la historia será fundamental en el andamiaje de la obra ellacuriana, pues se considera como un dinamismo de posibilitación, ya que es en esta donde la realidad se manifiesta de manera más plena y ofrece al ser humano, concebido como animal de realidades, todo un abanico de posibles realidades para su apropiación. Es decir, es en la historia humana donde se realiza así mismo dando capacidad a sus propias posibilidades¹⁰.

Esto lo lleva a expresar que la vida humana es histórica, fuera de ella no hay acceso a la realidad, “como realidad personal, es principio necesario de que su vida personal sea histórica, en la actualización, por decisión de las posibilidades que le son ofrecidas o que el crea”¹¹. Por tanto, es en la historia donde se unen inteligencia y realidad, lo que la convierte en el lugar último de revelación de la verdad¹².

Estas tesis permiten comprender la razón por la cual Ellacuría desarrolla una categoría conceptual que comprende los elementos, tanto de la realidad como de la historia. La realidad histórica, la cual reúne todas las formas de realidad: material, biológica, personal y social¹³. Como apunta José M. Mardones, la realidad histórica es la totalidad de la realidad, donde se manifiestan las máximas posibilidades de lo real, es el lugar donde la realidad da de sí, es el ámbito en el que se manifiestan plenamente los dinamismos de la realidad¹⁴.

8 Cf. Ignacio Ellacuría, “Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri”, en *Escritos Filosóficos I* (El Salvador: UCA Editores, 2007), 149-76.
9 Ignacio Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, en *Escritos Teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2000), 23.
10 Cf. Ignacio Ellacuría, “El esquema general de la antropología zubiriana”, en *Escritos filosóficos II* (El Salvador: UCA Editores, 2007), 348-56.

11 Ignacio Ellacuría, “La historicidad del hombre en Xavier Zubiri”, en *Escritos filosóficos II* (El Salvador: UCA Editores, 2007), 238.
12 Cf. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid: Editorial Trotta- Fundación X. Zubiri, 1991), 473-4.
13 Cf. Ignacio Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, en *Escritos políticos I* (El Salvador: UCA Editores, 2005), 63-92; véase también su obra fundamental *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid: Editorial Trotta, 1991), en la que desarrolla a profundidad cada uno de sus elementos.
14 Cf. José M. Mardones, “La historización de los conceptos teológicos”, en *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría* (Navarra: Editorial Verbo Divino), 199.

A lo largo de esta investigación, se evidenciará el uso que Ellacuría realiza de estas categorías en la construcción de su pensamiento teológico, particularmente en lo relacionado con la historización.

3. La historización de los conceptos teológicos

El tema de la historización es recurrente en toda la obra teológica de Ellacuría, por lo que se inicia su estudio analizando el contraste existente entre la teología tradicional y la teología de la liberación. Para luego dar paso a su explicitación en algunos conceptos teológicos fundamentales y su aporte como elemento desideologizador. Se finaliza con algunas luces en torno a su aporte en la reflexión teológica latinoamericana contemporánea.

3.1 La historización como factor de confrontación entre la teología tradicional y la teología de la liberación

Como teólogo de la liberación Ellacuría desarrolla su pensamiento a partir de una premisa fundamental: la teología tradicional ha sido incapaz de realizar un diálogo abierto con el entorno en que se desarrolla, su deseo de universalidad la ha llevado a una dimensión abstracta, completamente ajena a la realidad cotidiana, y la ha convertido en un saber meramente teórico,

centrado sobre realidades inmutables, completamente ajenas a la historia¹⁵.

Esta forma tradicional de hacer teología se ha realizado desde una realidad determinada, la europea, la cual es limitada, pues: "La historia de la teología enseña que la situación histórica posibilita y a la par limita la realización de una teología viva"¹⁶, es decir, al tener su génesis en un contexto diferente al latinoamericano, la teología ha desarrollado toda una serie de elementos necesarios para su construcción como una disciplina formal, debidamente estructurada y con criterios claramente establecidos, con el riesgo de verse incapaz de salir de los esquemas con los que ha sido diseñada a lo largo de los tiempos.

De esta manera, "La historización de la fe, tal como ha llegado al mundo, a través de la civilización occidental, a pesar incluso de sus universales, es una limitación de la fe cristiana"¹⁷. Por tanto, no es casualidad que las teorías teológicas, tal como han sido desarrolladas en Occidente, sean ajenas a lo que

15 Cf. Ignacio Ellacuría, "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial", en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2000), 164.

16 Ignacio Ellacuría, "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana", en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2000), 273.

17 Ellacuría, "El desafío cristiano...", 31.

experimentan los pueblos latinoamericanos; para Ellacuría, por el contrario “la revelación misma es histórica en su misma estructura, de modo que no puede tener un único sentido unívoco, para situaciones realmente distintas”¹⁸, por lo que el dato teológico debe verse interpelado por la realidad y la historia.

Desde su posición, se plantea la superación de los límites que a lo largo de la historia han impedido el desarrollo de una verdadera teología creativa en América Latina, pues la oposición de la teología europea al aporte de la historicidad, es decir, de las circunstancias particulares experimentadas por las mayorías oprimidas, la han convertido, en no pocas ocasiones, en un instrumento ineficiente en el proyecto salvífico.

Ellacuría contrasta este vacío tradicional de la teología europea con la riqueza presente en la teología de la liberación, la cual se multiplica con su diálogo e interpelación con la realidad, por medio de un proceso de historización de sus contenidos fundamentales. Por ello considera que “[...] la teología de la liberación debe orientarse a la liberación histórica trascendente, de modo que esa liberación no se dé sólo en la propia práctica teórica que es la teología, sino en la realidad de los

hechos, tanto en el aspecto histórico como en el trascendente”¹⁹.

Esto significa que para Ellacuría la teología no puede limitarse a la elucubración de nociones meramente teóricas, ya que se construye “sin perder su valor trascendente y metahistórico, se historiza para poder seguir viviendo y luchando”²⁰. Por ello no hay espacio en este pensamiento teológico para ningún tipo de reduccionismo, pues no se limita a un abordaje meramente histórico, sino que más bien lo histórico es considerado un elemento que interpela al dato teológico. Esta historización se realiza con el objetivo de construir la liberación, por ello: “la teología de la liberación impulsa a situarse real e intencionadamente en la situación y perspectiva de las mayorías populares, para entender, interpretar y transformar la realidad, así como para vivir la plenitud del evangelio, tanto en lo personal como comunitariamente”²¹.

De esta manera, la historización permite contribuir a los diversos procesos de liberación necesarios en una determinada praxis histórica con miras a facilitar verdaderas transformaciones en dichas situaciones²².

18 Ignacio Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2000), 166.

19 Ignacio Ellacuría, “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2000), 237.

20 Ellacuría, “El desafío cristiano...”, 28.

21 Ignacio Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2000), 26.

22 Cf. Ignacio Ellacuría, “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología

3.2 Revelación, salvación y reino, en el horizonte de la historización

En el esfuerzo de Ellacuría por historiar la teología, las nociones de revelación, salvación y el reino cobran una importancia vital, como conceptos fuerza para orientar el desarrollo de un pensamiento teológico latinoamericano realmente encarnado.

Sin intentar realizar un análisis de fondo en torno a las nociones de revelación, salvación y reino, es necesario partir del presupuesto de que para Ellacuría "La revelación y la salvación cristiana no sólo se han dado históricamente, sino que constituyen una historia de la salvación. Por ello no hay posibilidad de revelación, sino en lo histórico y para quien tenga historia"²³, pues ambos conceptos implican una realización progresiva en la historia. Por esto, deben encarnarse en la realidad de América Latina con el objetivo de abrir paso a verdaderos procesos de liberación, ya que solo pueden comprenderse en el marco de un proceso histórico, en el que los aspectos de naturaleza política cobran vital importancia.

Desde esta perspectiva, es evidente que el reino se comprende como uno de los contenidos fundamentales y

orientadores de la teología de la liberación, pues si "el objeto fundamental de la misión de Jesús fue el reino de Dios, debe serlo también de la praxis eclesial y del momento ideológico de esa praxis"²⁴. Razón por la cual es fundamental preguntarse cómo comprendió Jesús el reino y cómo debe comprenderse hoy, desde las coordenadas propias de la realidad latinoamericana, con miras a encontrar la praxis adecuada para su concreción en la historia.

Por tanto, al estudiar la teología es inconcebible partir de una noción genérica, por lo que es necesario el estudio de sus exigencias en una determinada situación histórica, con miras a aprehender lo que realmente es vital, de esta manera, afirma Ellacuría, "no se pierde así nada de la denominada trascendencia, aunque tampoco se conserva necesariamente todo lo que sobre esa trascendencia divina han elucubrado los hombres"²⁵. Con esto, lo que se busca es recalcar que el reino de Dios apela a la presencia de Dios en la historia, al ser humano concreto, sin espacio para los dualismos, por eso el objeto de la teología es el reino como concepto estructuralmente histórico, una realidad dinámica en constante realización.

latinoamericana", en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2000), 276.

23 Ignacio Ellacuría, "El desafío cristiano...", 22.

24 Ignacio Ellacuría, "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial", en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2000), 175.

25 Ignacio Ellacuría, "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial", en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2000), 177.

Todo lo anterior le facilita a Ellacuría afirmar que la presentación, desde una perspectiva histórica, del reino, debe llevar a su comprensión como utopía, pero no como una noción distante, sino como una meta cuyo camino se traza por medio del profetismo, de manera que “No se conoce de antemano y menos a priori cuál puede ser la concreción histórica de la utopía cristiana y sólo una utopía cristiana concreta es operativa para la historización del reino de Dios”²⁶.

3.3 Historización versus ideologización

La historización no solo colabora en la construcción y comprensión de los conceptos fundamentales de la teología, sino también en lo que Ellacuría denomina desideologización. Para entender esta aseveración es necesario, primero, realixar una referencia a lo que el autor comprende como ideología e ideologización.

En el pensamiento de Ellacuría, la ideología es más que un conjunto de ideas que conforman el pensamiento de un individuo o grupos sociales. En su curso sobre *Ideología e inteligencia* dictado en 1982, luego de analizar la ideología desde los planteamientos de

Platón. Bacon, Marx y Engels, esboza las siguientes tesis personales²⁷.

Existe una necesidad histórica en los grupos sociales de construir un conjunto sistemático de criterios que permitan interpretar y valorar las relaciones humanas, tanto en el plano individual como en el social; dicho bagaje de representaciones, apreciaciones, normas o intereses, que incluyen un elemento de aceptación por parte de los miembros del colectivo social, es denominado ideología.

De esta forma, la ideología se considera como un elemento constitutivo, tanto de la inteligencia humana, como del convivir social, cuya valoración sería positiva. El problema radica cuando se da, en el conjunto social o político, lo que Ellacuría denomina ideologización, la cual acaece, en el momento en que uno de los elementos que conforman la instancia ideológica predomina por encima de los demás, ocultando la realidad, favoreciendo intereses creados y justificando situaciones que se alejan del bien común.

Ellacuría plantea este ejemplo

(...) cuando una sociedad está injustamente estructurada, sobre todo en el campo de lo económico [...] surgirá necesariamente una ideología justificadora de esa situación,

26 Ignacio Ellacuría, “Utopía y profetismo”, en *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, dirigido por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (El Salvador: UCA Editores, 2008), 394.

27 Cf. Ignacio Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2008), 327-78.

que buscará mantenerla e impedir su rompimiento. En este caso la ideología toma ya un sentido peyorativo en el doble sentido de dar una representación desfigurada de la realidad y de dar una justificación desfigurada de la misma²⁸.

Significa que la ideología utilizada correctamente colabora en la organización de la sociedad, pero su uso negativo como principio de ideologización colabora a un falseamiento de la realidad y a la justificación de situaciones y estructuras injustas, presentando un enmascaramiento de la realidad. Luchar contra esta falsedad ideológica es un objetivo propio tanto de la filosofía²⁹ como de la teología.

Ellacuría es consciente que la ideologización no afecta solamente los discursos políticos o económicos presentes en la sociedad, sino que también puede estar presente en la dimensión teológica, cuando muchos conceptos son alejados de la realidad, con la intención de justificar situaciones de poder ajenas al plan de salvación. En esta línea afirma que pueden darse teorías

teológicas completamente irrelevantes para situaciones teológicas concretas, principalmente las relacionadas con la situación de pobreza y marginación de Latinoamérica.

Su posición crítica en este tema es acuciosa y profunda, y explícita la necesidad de "Sospechar que no hay un producto teológico histórico y políticamente neutro. El teólogo, por tanto, debe preguntarse a quienes y a qué conducta favorecen sus reflexiones o quienes se hallan a gusto con ellas"³⁰. Es decir, que en momentos concretos el pensamiento eclesial y la jerarquía no han privilegiado la liberación integral, sino que han favorecido a ciertas instancias políticas y económicas, por medio de una teología pasiva, que llama a la permisividad y con poco compromiso con la realidad histórica de las mayorías oprimidas. Apunta Ellacuría: "Esa Iglesia institucional así entendida no es garantía de la verdad teológica, sino más bien principio de ideologización"³¹.

Esta ideologización de la teología puede ser subsanada a partir de un método teológico enraizado en la realidad latinoamericana, donde la historización

28 Ignacio Ellacuría, "Ideología e inteligencia", en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2008), 370.

29 En el ámbito filosófico Ellacuría propone que la filosofía debe ser un elemento de desideologización, por medio del cumplimiento de su función crítica y creadora. Confróntese principalmente sus obras "Función liberadora de la filosofía", en *Escritos políticos I* (El Salvador: UCA Editores, 2005), 93-122 e Ignacio Ellacuría, "¿Filosofía para qué?", en *Escritos filosóficos III* (El Salvador: UCA Editores), 115-32.

30 Ignacio Ellacuría, "La teología como momento ideológico de la praxis", en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2008), 167.

31 Ignacio Ellacuría, "El método en la teología latinoamericana", en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2008), 233.

es un principio fundamental, tal como se detalla a continuación.

3.4 Historización y método teológico latinoamericano

En este apartado no se pretenden desarrollar a fondo los elementos que conforman el método teológico latinoamericano, sino analizar algunos de los aportes que la historización ofrece a la reflexión teológica latinoamericana actual, para ello se parte de un abordaje de los principios epistemológicos propios de la teoría de la inteligencia zubiriana, para dar paso a una propuesta de aplicación del método de historización de los conceptos.

Como punto de partida hay que tomar en cuenta que para Ellacuría el método teológico latinoamericano no se formula con la intención de garantizar la ortodoxia de las verdades teológicas, sino que, desde su visión, lo más importante radica en que los contenidos teológicos se desarrollen en relación directa con la historia, en sintonía con un claro objetivo desideologizador³². Por tanto,

(...) el método histórico no se reduce a un recorrido histórico del que se busca críticamente su significatividad, sino que debe adecuarse a lo que es la historia como proceso real y englobante de toda la realidad humana, personal y estructuralmente considerada. Historia no es

primariamente autenticidad crítica, sino proceso de realización y, en definitiva, proceso de liberación³³.

3.4.1 Teología latinoamericana, teoría de la inteligencia e historización

Tal como se mencionó, la teología tradicional se caracteriza por su deseo de universalidad e inmutabilidad, aspecto que viene en detrimento de la formulación ahistórica de sus contenidos. Por el contrario, la teología propuesta desde América Latina, por Ellacuría, se caracteriza por poseer un sustento epistemológico distinto, tomado de la teoría de inteligencia de Zubiri y aplicado, de manera particular, a la realidad latinoamericana³⁴.

La inteligencia humana es sentiente, por ello, siempre realiza una función biológica: “Lo que hace la inteligencia, por muy formalmente irreductible que sea, lo hace en unidad primaria con todas las demás notas de la realidad humana”³⁵. Quiere decir, que

32 Ellacuría, “El método...”, 233.

33 Ignacio Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, en *Escritos teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2000), 199.

34 En el apartado 2.1. se analizó a nivel general el papel de la teoría de la inteligencia en la obra de Ellacuría, en este apartado se pretende demostrar su impronta en la obra teológica, particularmente en relacionado con el ámbito metodológico.

35 Ignacio Ellacuría, “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”, en *Estudios teológicos I* (El Salvador: UCA Editores, 2008), 206.

desde la realidad física, el ser humano realiza su intelección, fuera de ella no hay proceso racional, desde ahí conoce y entiende. Esto permite comprender por qué, para Ellacuría, la realidad es tan importante en la teología, pues la persona, desde su inteligencia, aprehende la realidad y se enfrenta con ella, ya que "En relación con su primaria referencia a la vida, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas en tanto que reales"³⁶.

Estos principios, aplicados a la teología latinoamericana, permiten visualizar la realidad como algo intrínseco al ser humano, como el espacio en el que se aprehende y descubre la verdad, por ello el compromiso con su transformación y la denuncia ante todo tipo de injusticia estructural presente en ella. Por lo tanto, el ser humano se encuentra llamado a enfrentarse con la realidad en una triple dimensión, a saber:

Hacerse cargo de la realidad, esto significa estar en la realidad de las cosas, y no en una simple idea de ellas o en su mero sentido, todo lo contrario, a una inercia, implica estar entre las cosas y sus mediaciones materiales. También le compete *cargar con la realidad*, Ellacuría señala el carácter ético de la inteligencia, el cual no es poseído por el hombre para evadir los compromisos, sino para cargar sobre sí lo que realmente son las cosas y sus

exigencias. Finalmente le corresponde *encargarse de la realidad*, donde se visualiza el carácter práctico de la inteligencia que debe hacerse cargo de un hacer real³⁷.

De esta manera es evidente que la inteligencia humana es siempre histórica, es algo que le pertenece a su estructura, esto implica un carácter histórico de los mismos contenidos teológicos. Desde su perspectiva, existen tres aspectos claves de la historicidad de la inteligencia, sumamente influyentes en la teología.

Primero: todo la inteligencia está condicionada por el mundo histórico en que se desarrolla, "la inteligencia, en efecto, cuenta en cada caso, con determinadas posibilidades teóricas, que se constituyen como resultado de una marcha histórica y que representan el sustrato desde el cual se piensa"³⁸. Esto significa tomar en cuenta que dentro de cada lectura de fe existen determinaciones históricas precisas, es decir, condicionamientos que no siempre son solamente teóricos, sino presentes en determinadas condiciones históricas.

Segundo: el conocer humano hace referencias explícitas a la realidad humana, es decir, no solo cumple una función de contemplación, sino también praxica que se configura desde determinadas prácticas sociales, estas

36 Ellacuría, "Hacia una fundamentación...", 208.

37 Ellacuría, "Hacia una fundamentación...", 209-10.

38 Ellacuría, "Hacia una fundamentación...", 209.

fuerzas son las que permiten e influyen en la producción intelectual y en la incidencia de determinados intereses predominantes. Esta dimensión social del conocimiento incide, claramente, en la hermenéutica teológica, la cual, por medio del uso de un análisis crítico, debe ir más allá de las ideologizaciones. Por ello, debe darse desde la teología latinoamericana un desenmascaramiento de la producción teológica.

Tercero: este elemento activo de la inteligencia la vincula directamente con la praxis, pues “el conocer humano, según el tipo que sea y con una referencia, necesita la praxis no solo para su comprobación científica, sino también para ponerse en contacto con la fuente de muchos de sus contenidos”³⁹. Es decir, el conocimiento necesita una referencia a la realidad como principio y fundamento de su actividad. Si se toma en cuenta la dinamicidad de la realidad, entonces dicha función cognoscitiva no puede ser estática o pasiva; la función intelectual debe estar inserta, de manera activa, en la realidad, pues “la actividad de la inteligencia humana está condicionada por el mundo histórico en el que se da. De aquí la necesidad de conocer o indagar las condiciones históricas en las que se da un conocimiento, teoría, propuesta de interpretación teológica”⁴⁰.

De esta manera, para Ellacuría, el método se considera como un momento teórico de la praxis, pero iluminado por las necesidades de una Iglesia comprometida con la transformación de las situaciones injustas presentes en la sociedad, por lo tanto, “hay que situarse en el mismo lugar histórico donde la fe es captada plenamente y donde hay mayores posibilidades de autenticidad”⁴¹.

3.4.2 El método de la historización de los conceptos

Los presupuestos anteriores permiten comprender que la historización es un recurso utilizado por Ellacuría a lo largo de toda su obra, como un criterio que se alimenta de la teoría de la inteligencia zubiriana, la cual se relaciona, de manera directa, con la historia y la realidad. Además, tiene como propósitos fundamentales superar el deseo de universalidad presente en la teología tradicional, para abrirse paso en la construcción de conceptos elaborados desde la situación histórica, particularmente de las mayorías empobrecidas del continente. Otro de sus fines es la desideologización, comprendida como la falsedad que encubre la realidad, presente en no pocas teorías teológicas, las cuales se han prestado a lo largo de la historia a intereses particulares.

39 Ellacuría, “Hacia una fundamentación...”, 211.

40 Mardones, “La historización...”, 201.

41 Ellacuría, “El método...”, 233.

Como punto de partida, es necesario expresar que para Ellacuría un concepto histórico se comprende en una clara oposición a lo abstracto y universal, "el concepto histórico por referirse inmediatamente a realidades históricas, a realidades cambiantes que dependen de la situación estructural y coyuntural en la cual se dan, cobra significado distinto, según el momento del proceso y según el contexto en el que se da"⁴².

Esto implica no asumirlos de manera unívoca, pues es imposible partir de contenidos dogmáticos previamente establecidos, por lo que hay que asimilar que su verdad se encuentra en proceso de realización y se mide en sus resultados concretos; se trata de comprender que son contenidos operativos y dinámicos, abiertos a cada situación histórica, pero que no pierden su sentido esencial. Por tanto, "mostrar lo que van dando de sí en una determinada realidad ciertos conceptos, es lo que se entiende aquí por historicización"⁴³.

Desde el ámbito filosófico, Ellacuría ofrece algunos criterios del método de historicización de los conceptos, en un primer momento se esquematizan estos planteamientos, para luego dar paso a su análisis y aporte a la reflexión teológica actual.

En su curso *Ideología e inteligencia*, el autor visualiza los siguientes aspectos⁴⁴:

- a. El principio fundamental de la historicización es la verificación histórica, la cual permite comprobar, si lo que se ha dicho en abstracto se cumple en la realidad, pues algo carece de verdad, si se evidencia que produce un efecto contrario a lo que predica.
- b. Posteriormente, afirma que la puesta en marcha de un concepto en una praxis histórica concreta permitirá dilucidar lo que ofrece o esconde.
- c. Cuando un concepto ha sido invalidado por su puesta en marcha en la historia, no hay espacio a los argumentos que comprendan dicha invalidación como un acto aislado, esto si la invalidación se ha realizado en una sociedad y tiempo determinado.
- d. La historicización implica sobrepasar tres niveles claves: el de la *intencionalidad*, pues los principios ideológicos poseen efectos reales y rigen comportamientos reales; el de los *fenómenos*, pues en estos la realidad se manifiesta solamente de manera parcial y

42 Ellacuría, "La historicización...", 590.

43 Ellacuría, "La historicización...", 591.

44 Ellacuría, "Ideología e inteligencia", 375-76.

el de la *pseudoconcreción*, esto significa comprender que todas las realidades se encuentran conectadas entre sí.

- e. Desde la historización, las nociones abstractas que funcionan como rectoras de la praxis poseen dos estratos: los que la propulsan y esperan su éxito y otros de enmascaramiento como elemento encubridor.
- f. El mensaje ideologizado no se rechaza en su totalidad, pues puede poseer algunos elementos de verdad; la historización lo que muestra, a través del vínculo con la praxis, es el modo real de convertir en realidad lo que se plantea a manera de ideal.

Como puede verse, Ellacuría no analiza los conceptos separados de la realidad, ni de modo autosuficiente, “sino que los está entendiendo siempre en respectividad a la praxis humana, o más propiamente como momentos de la praxis”⁴⁵. En su propuesta, más que el deseo de ofrecer una metodología rígida, lo que subyace es una clara intención de eliminar todo tipo de mistificación y formalidad abstracta, pues “La historización consiste en ver cómo se está realizando en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente [...] consiste, en segundo lugar, en la

45 Juan A. Senent, *Ellacuría y los derechos humanos* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998), 153.

posición de aquellas condiciones sin las cuales no se puede dar una realización efectiva”⁴⁶.

En síntesis, este método es una hermenéutica que va más allá de un simple recorrido histórico de los conceptos; como lo afirma Héctor Samour, se trata de desarrollar una aproximación metodológica a la historia:

Entendida en su carácter formal de praxis para dilucidar críticamente el sentido expresado en las interpretaciones y en los discursos que legitiman las relaciones de poder y dominación, desenmascarando su pretendida universalidad y poniendo en evidencia las condiciones y los intereses reales que las sustentan”⁴⁷.

Aplicando esta reflexión filosófica de Ellacuría a los conceptos de naturaleza teológica, pueden enumerarse los siguientes criterios de análisis. El método de historización es un intento por descubrir el nivel de ideologización presente en los conceptos, es decir, desenmascarar la carga ideológica que muchas veces poseen, sus intereses o incluso manipulaciones ocultas. En el discurso teológico es necesario

46 Ignacio Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Escritos filosóficos III* (El Salvador: UCA Editores, 2001), 217.

47 Héctor Samour, “La función liberadora de la filosofía y el método de historización de los conceptos en Ignacio Ellacuría”, en Ignacio Ellacuría, *Intelectual, filósofo y teólogo* (Madrid: ADGN Libros, 2012), 110.

reconocer, de la mano de Ellacuría, que "muchas veces tras la normativa absoluta y abstracta, se da el encubrimiento ideologizado e interesado, que defiende lo ya adquirido, sin discutir el modo de esa adquisición"⁴⁸. Se construye una normativa abstracta, ajena a la realidad y circunstancias históricas, carente de significado para los sujetos participantes de las comunidades religiosas, normas y cánones se posicionan por encima de la vivencia y experiencia cotidiana.

Ellacuría expresó que el ser humano utiliza su inteligencia para sobrevivir, por lo que el conocimiento no es objetivo, sino que se encuentra influenciado por todo un conflicto de intereses. Esto aplica también para la teología, pues "un ejercicio falsificado de la razón puede aparentar ser científico, cuando en realidad es un vehículo de dominación"⁴⁹, al emitir formulaciones y principios orientados más por el deseo de poder que por el crecimiento espiritual. Significa que la teología tampoco es neutra, la defensa de la ortodoxia puede responder a temores concretos en torno al miedo de perder la autoridad, por parte de las jerarquías, la desideologización invita a descubrir cuál es la ideología dominante y cómo se estructura en cada momento

histórico; es necesario reconocer que las distintas teologías no se encuentran exentas de esta carga ideológica y Ellacuría ofrece las pistas para analizar, de manera crítica, los presupuestos teológicos para desmitificarlos y descubrir sus principales falseamientos.

Finalmente, la historización invita a confrontar los conceptos con la realidad, para conocer su veracidad histórica. En la actualidad es imperiosa la necesidad de que los principios teológicos se encuentren encarnados en las situaciones concretas, no solo para facilitar su comprensión, sino que su construcción misma debe realizarse desde coordenadas específicas. Historizar los conceptos no es un elemento único de la teología de la liberación elaborada por Ellacuría, es un elemento que debe estar presente en todo proceso de reflexión teológico contemporáneo.

Conclusiones

El análisis de la historización como hilo conductor del pensamiento de Ignacio Ellacuría, permite formular las siguientes conclusiones:

La base zubiriana del pensamiento de Ellacuría le permite llevar los planteamientos teológicos a una dimensión novedosa, en la cual la teología tradicional se encuentra en deuda; la concepción de la inteligencia como sentiente y el valor metafísico atribuido a la historia y la realidad conllevan

48 Ignacio Ellacuría, "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares", en *Escritos filosóficos III* (El Salvador: UCA Editores, 2001), 435.

49 Ellacuría, "La historización...", 589.

un pensamiento teológico en diálogo directo con la realidad histórica. Este aspecto resulta difícil de encontrar en una teología clásica sustentada en una metafísica medieval, incapaz de dialogar con sus entornos y elaborada desde rígidos esquemas occidentales.

La teología tradicional se encuentra en deuda con el continente latinoamericano, su deseo de universalismo la ha llevado a formulaciones abstractas y ahistóricas, pensamientos como el de Ignacio Ellacuría ofrecen los criterios suficientes para la construcción de un pensamiento teológico creativo, abierto a los retos y circunstancias de una realidad en la que debe encarnarse de manera más profunda.

La historización de los conceptos permite descubrir el grado de ideologización presente en la teología, en la cual muchas nociones han sido elaboradas a partir de intereses concretos. Ellacuría ofrece las bases para realizar una desmitificación del pensamiento teológico, para purificarlo de las cargas ideologizantes que alejan el discurso religioso de las experiencias religiosas cotidianas, particularmente de las vivencias, retos y dificultades experimentados por las mayorías más desfavorecidas del continente.

A partir de las tesis de Ellacuría sobre la necesidad de historizar la teología, las iglesias y sus diversas estructuras jerárquicas deben cuestionarse

sobre cómo conciben los conceptos fundamentales de sus discursos. Hablar de revelación, salvación y reino debe implicar, en definitiva, una verificación histórica que abra las puertas a un proceso integral de liberación y que permita el cuestionamiento y reformulación de muchos de sus argumentos y tesis fundamentales.

Finalmente, el esfuerzo de Ellacuría es digno de encomio, desde su perspectiva, lo importante no es la aplicación de un método rígido y estático o el cumplimiento de objetivos pastorales, la clave radica en el proceso mismo, el cual genera liberación y permite la construcción del reino. En términos de Juan J. Tamayo: “Ellacuría historizó y humanizó la imagen de Dios, liberándola del teísmo político que utiliza el nombre de Dios hasta su manipulación en función de intereses espurios, sin por ello negar su trascendencia”⁵⁰.

Bibliografía

- Domínguez, Manuel. “Aproximaciones al concepto de praxis en Ignacio Ellacuría” *Revista Universitas Philosophica*, 21, 41-57. 1993.
- Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Editorial Trotta-Fundación X. Zubiri. 1991.

50 Juan J. Tamayo, “Ignacio Ellacuría: Profetismo, utopía y derechos humanos”, en *Ignacio Ellacuría, intelectual, filósofo y teólogo* (Madrid: ADGN Libros, 2012), 88.

- Ellacuría, Ignacio. La teología como momento ideológico de la praxis eclesial. En *Escritos teológicos I*. El Salvador: UCA Editores. 163-186. 2000.
- Ellacuría, Ignacio. El desafío cristiano de la teología de la liberación. En *Escritos teológicos I*. El Salvador: UCA Editores. 19-36. 2000.
- Ellacuría, Ignacio. El método en la teología latinoamericana. En *Escritos teológicos I*. El Salvador: UCA Editores. 219-34. 2000.
- Ellacuría, Ignacio. Relación teoría y praxis en la teología de la liberación. En *Escritos teológicos I*. El Salvador: UCA Editores. 235-48. 2000.
- Ellacuría, Ignacio. Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana. El Salvador: UCA Editores. 271-302. 2000.
- Ellacuría, Ignacio. Utopía y profetismo, en *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, dirigido por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. El Salvador: UCA Editores. 393-442. 2000.
- Ellacuría, Ignacio. ¿Filosofía para qué? En *Escritos filosóficos III* (El Salvador: UCA Editores, 115-132. 2001.
- Ellacuría, Ignacio. Historización del bien común y los derechos humanos en una sociedad dividida. En *Escritos filosóficos III*. El Salvador: UCA Editores. 207-226. 2001.
- Ellacuría, Ignacio. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. En *Escritos filosóficos III*. El Salvador: UCA Editores. 433-446. 2001.
- Ellacuría, Ignacio. Superación del reduccionismo idealista. En *Escritos filosóficos III*. El Salvador: UCA Editores. 404-30. 2001.
- Ellacuría, Ignacio. El objeto de la filosofía. En *Escritos políticos I*. El Salvador: UCA Editores. 63-92. 2005.
- Ellacuría, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. En *Escritos políticos I*. El Salvador: UCA Editores. 93-122. 2005.
- Ellacuría, Ignacio. La historización del concepto de propiedad privada como principio de desideologización. En *Escritos políticos I*. El Salvador: UCA Editores. 587-628. 2005.
- Ellacuría, Ignacio. La historicidad del hombre en Xavier Zubiri. En *Escritos filosóficos II*. El Salvador: UCA Editores. 199-284. 2007.
- Ellacuría, Ignacio. El esquema general de la antropología zubiriana. En *Escritos filosóficos II*. El Salvador: UCA Editores. 285-364. 2007.
- Ellacuría, Ignacio. Principialidad de la esencia en Xavier Zubiri. En *Escritos filosóficos II*. El Salvador: UCA Editores. 149-76. 2007.

Ellacuría, Ignacio. Ideología e inteligencia, en *Cursos universitarios*. El Salvador: UCA Editores. 327-78. 2009.

Mardones, José M. La historización de los conceptos teológicos, en *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*. Navarra: Editorial Verbo Divino. 189-212. 1994.

Samour, Héctor. *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. El Salvador: UCA Editores. 2006.

Samour, Héctor. La función liberadora de la filosofía y el método de historización de los conceptos en Ignacio Ellacuría. En *Ignacio Ellacuría, intelectual, filósofo y teólogo*. Madrid: ADGN Libros. 89-116. 2012.

Senent, Juan. A. *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 1998.

Tamayo, Juan J. Ignacio Ellacuría: Profetismo, utopía y derechos humanos. En *Ignacio Ellacuría, intelectual, filósofo y teólogo*. Madrid: ADGN Libros. 67-88. 2012.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza Editorial- Fundación X, Zubiri. 2011.

Filosofía política y libertad de expresión: El control de los medios de comunicación y la construcción de la opinión pública

Political Philosophy and Freedom of Expression: The Control of Media and the Construction of Public Opinion

Esteban A. Aguilar Ramírez

Resumen

El presente artículo aborda el problema de la libertad de expresión, contempla distintas perspectivas de la filosofía política que han problematizado al respecto: ¿Qué podemos entender por el concepto libertad de expresión? ¿Cómo ha sido abordado por la filosofía política y otras perspectivas relevantes? Tales son los principales cuestionamientos que nos provocan esbozar estas páginas. Adicionalmente, se aborda el tema del control político de los medios de comunicación y la construcción de la opinión pública, con el fin de analizar los mecanismos de persuasión que pueden ser utilizados por los medios de comunicación masiva, no solo en la construcción de la opinión pública, sino en la obstaculización de un ejercicio pleno de la libertad de expresión.

Palabras clave: Libertad de expresión, derecho a la comunicación, medios de comunicación, control político.

Abstract

This article approaches the problem of freedom of expression from the viewpoint of different perspectives of political philosophy that have problematized the issue. What can we understand by the concept of freedom of expression? How has such concept been understood by political philosophy and other relevant perspectives? Those are the questions that provoke us in this article. Besides that, the questions of political control of media and the production of public opinion are introduced with the purpose of analyzing which mechanisms of persuasion can be utilized by mass media operators not just in the construction of public opinion but also as an impediment for the full exercise of freedom of expression.

Keywords: Freedom of expression, Right of Communication, Media, Political Control

Introducción

Entender los problemas que se presentan en el ejercicio de la libertad de expresión desde la óptica de la filosofía política y la manera reducida en que ha sido conceptualizada por algunas tendencias es el principal objetivo de este trabajo. Un aspecto relevante será tratar de responder al cuestionamiento: ¿quiénes pueden ejercer libremente la libertad de expresión?

Inicialmente nos vamos a enfocar en aquella concepción que ha reducido la libertad de expresión al carácter de libertad negativa, donde el papel del Estado se ha limitado a la “no censura” y, por lo tanto, condicionado su significado al simple ejercicio del “orador de la esquina” en palabras de Owen Fiss. Así, la acción política de la libertad de expresión se encuentra limitada al ser ejercida solamente por un individuo en un marco de acción reducido, y al parecer la posibilidad de acción política de la libertad de expresión queda supeditada a quienes tienen los medios para difundir su forma de pensamiento.

Seguidamente trabajaremos sobre la interrogante: ¿es la libertad de expresión un derecho exclusivo para unas pocas personas?, tomando en cuenta elementos del apartado anterior, donde partiremos de una conceptualización de la libertad de expresión más allá de la libertad negativa, problematizando sobre quiénes pueden ejercer

plenamente tal derecho, más allá de la no censura, entendido este como una libertad fundamental.

Finalmente, se indagará sobre el tema sobre el control de la información por parte de los grupos de poder y cómo se constituye la opinión pública. Limitar el acceso a la información de un amplio sector de la población, dejándolo en manos de un pequeño grupo privilegiado, se ha constituido en un obstáculo a la libertad de expresión y ha dado pie a lo que Noam Chomsky ha denominado como “democracia del espectador”. Partimos de la convicción de que el ejercicio de la libertad de expresión es necesario para el desarrollo pleno de la democracia, al menos de la visión de democracia que considera fundamental la participación de los individuos en las deliberaciones que se llevan a cabo en el espacio público.

La libertad de expresión más allá de la libertad negativa

Diversos estudios señalan la importancia de analizar el papel del Estado entorno a la libertad de expresión; normalmente se limita su acción a no censurar diversas expresiones, y permitir la libertad de pensamiento de la ciudadanía, con lo cual se constituye la libertad de expresión en una libertad negativa, concepto acuñado por Isaiah Berlin, que se refiere “al ámbito en que un hombre pueda actuar sin

ser obstaculizado por otro” (Berlin 1998, 191), por lo tanto, que no existan acciones coercitivas en contra de las posibilidades de actuar o ejercer su libertad respecto a lo que podría hacer el individuo. Para Berlin (1998), la coacción “implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran” (192).

Sin embargo, en nuestra forma de entender, la acción del Estado, respecto a la libertad de expresión, no se debe limitar dentro de este ámbito de la libertad, donde no interviene o censura el ejercicio de la libertad de expresión de los individuos, sino que está en la obligación de activar mecanismos, proporcionar posibilidades o generar leyes que garanticen a cada persona un ejercicio pleno de este derecho, donde sea posible tener acceso a las herramientas y a los medios para poder difundir lo que se desea comunicar o informar.

Ahora bien, tenemos claro que el acceso a estos medios se encuentra limitado, debido a que el espectro radioeléctrico está concentrado en manos privadas, y la posibilidad de comunicar a través de los medios masivos tradicionales y hegemónicos es reducida. Mucho de esto desde la acepción de entender la libertad de expresión como un derecho individual, y que su ejercicio “colectivo” se reduce a la acción de la prensa, esto es, claramente

esta noción de colectivo se reduce a quienes son propietarios de los medios (entiéndase prensa, radio, televisión, entre otros).

Debido a situaciones como estas, se plantea la necesidad de la participación del Estado en la garantía del ejercicio de la libertad de expresión de manera plena y con los medios necesarios para su difusión, según manifiesta Eric Barendt (citado por Loreti & Lozano 2014, 38):

Prefiero el punto de vista para el que la libertad de expresión no sólo contiene un conjunto de derechos, sino que refleja valores que en ocasiones requieren promoción a través de la ley. Una aproximación basada exclusivamente en los derechos y una fe ciega en el mercado supone peligros, en particular en una sociedad en la que sólo unas pocas personas pueden comunicar sus ideas a través de los medios masivos.

Teniendo en cuenta que ese grupo selecto es cada vez más reducido, y que el Estado tiende a limitar cada vez más su marco de acción, al cederles, casi por completo, el espectro radioeléctrico a los medios privados, y limitando la libertad expresión de las personas a una acción declamativa y reducida, volvemos la mirada a lo que señalo Owen Fiss en su obra “Libertad de expresión y estructura social”:

(...) un régimen jurídico que no haga nada más que proteger al

orador de la esquina de la calle no asegura una democracia vibrante, porque en la actualidad, el carácter del debate público está determinado no por lo que el orador tiene que decir, ni por su capacidad de llamar la atención del transeúnte casual, sino por los medios de comunicación, especialmente por la televisión. (Fiss 1997, 91)

Si bien es cierto, esta aseveración fue hecha hace poco más de 20 años, podemos atrevernos a pensar que, a pesar de la irrupción del internet y las redes sociales, la televisión sigue teniendo un lugar privilegiado como medio de información entre las poblaciones. Además, debemos añadir que los poderes económicos detrás de los “*mass media* tradicionales” no han dudado en invertir económicamente en una “modernización tecnológica” que les permita aparecer en los principales sitios de búsqueda en la web, y a pesar de que lleven otros nombres, algunos incluso se apropian de la noción de “alternativo”, se las han ingeniado para continuar estando detrás de las fuentes de información más consultadas por la población.

¿Un derecho exclusivo para unas pocas persona?

El filósofo inglés John Stuart Mill planteaba, hacia el año 1859, que para que una persona pueda ejercer su libertad plenamente (entre ellas la libertad

de pensamiento y expresión), debe “tener plenitud de sus facultades”, por lo cual quienes no gozan de esta característica deben ser protegidas de las demás, como de sí mismas, incluso deberían ser vigiladas para que sus acciones no afecten a las demás. Sin embargo, esta limitación no radica solamente en el caso de quienes necesitan aún de alguna supervisión, entiéndase población infantil y adolescente, etc. sino, adicionalmente afirma Stuart Mill que, “por la misma razón podemos excluir las sociedades atrasadas, en que la raza debe ser considerada como menor de edad” (Mill 1971, 18).

Adicionalmente, Mill amplía sobre el tema al afirmar que “el despotismo es un modo legítimo de gobierno, cuando los gobernados están todavía por civilizar, siempre que el fin propuesto sea su progreso y que los medios se justifiquen al atender este fin” (Mill 1971, 18). Lo anterior lo podemos interpretar fácilmente como una legitimación del colonialismo (y el racismo) por parte del autor, a lo que podemos aunar, las maneras de tratar como inferiores que se han aplicado a las poblaciones “no pensantes” por parte de las narrativas coloniales, aspectos que aún hoy siguen permeando las prácticas políticas globales.

De lo anterior se deriva que las consideradas “razas inferiores” no tienen plenitud de sus “facultades”, y

dentro de las narrativas de la modernidad este estado, a su vez, esgrime una consideración negativa sobre su realidad humana (pienso luego existo)¹, podríamos extrapolar que los derechos inherentes a los seres humanos, les son negados desde esta línea de pensamiento.

Por lo tanto, si tomamos esta interpretación de Stuart Mill, y la traemos a colación en nuestros contextos, podríamos afirmar que, en efecto, existen o parecen existir pequeños grupos concretos, que son las que se catalogan dentro de ese grupo de quienes “piensan correctamente” y que, por lo tanto, tienen acceso a un catálogo de derechos que no es extendido a todas las personas.

En relación con lo anterior, si aplicamos este razonamiento al derecho a la libertad de expresión de forma concreta, nos encontramos que solamente una “elite especializada” podrá ejercer plenamente este derecho. Esta es la clase especializada a la que hace referencia Noam Chomsky (2002), cuando menciona al grupo de Walter Lippmann, a los seguidores de Dewey o incluso a las políticas leninistas, estos grupos se entienden a sí mismos como

los únicos capaces de discernir cuáles son las acciones correctas o el camino a seguir por parte del resto de la población en busca del bien común, debido a que consideran a las demás personas como una “masa estúpida” incapaz de tomar decisiones por sí misma, motivo por el cual el acceso a la información debe ser restringido a esta clase especializada, ya que, en las manos incorrectas, la información puede ser un arma peligrosa.

Ahora bien, esta forma limitada de entender el acceso a la información restringe a su vez el ejercicio pleno de la libertad de expresión, debido a que la primera es esencial para la segunda, en tanto, que sin acceso a la información no es posible que el individuo forme su criterio de manera clara para formar parte de los debates políticos que se desarrollan en el espacio público.

El control de la información y la construcción de la opinión pública

Como hemos venido mencionando, la libertad de expresión debe ser entendida más allá de la simple “no censura” y, a su vez, de manera más amplia que el llano ejercicio de expresarse. La libertad de expresión debe comprender la posibilidad de difundir el pensamiento y, a su vez, tener acceso libre a la información necesaria para la construcción de criterios particulares; esto, pues en el marco de las

¹ Ver Nelson Maldonado-Torres “Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007).

sociedades democráticas, la libertad de expresión se considera fundamental porque permite el debate e intercambio de ideas entre actores civiles y políticos, en tanto temas de interés común para cada una de las personas que conforman la sociedad.

Por lo cual, el control de la información, al negar su acceso a amplios sectores de la población, no permitiría el verdadero intercambio de ideas. Su manejo, al responder a intereses concretos (de quienes poseen la información) y moldear la opinión pública a su conveniencia, riñe, en efecto, con el ejercicio de la libertad de pensamiento, libertad que se encuentra hermanada y se debe entenderse como esencial para una conceptualización completa de lo que se debe concebir por libertad de expresión.

En otras palabras, el ejercicio de la libertad de expresión por parte de la ciudadanía, mediante el cual expresa sus opiniones, creencias y pensamientos, debe ser un ejercicio de acceso libre (valga la redundancia) y no bajo algún tipo de coacción, manipulación, intimidación o persuasión, ya sea mediante la violencia directa, o por el ocultamiento de datos importantes que impidan que los individuos pueden formar sus criterios y opiniones con pleno conocimiento de la totalidad de la información requerida para ello.

Este manejo de la información, donde el individuo, al desconocer parte de la información toma decisiones de manera sesgada, es lo que Noam Chomsky (2002) denomina, como se ha señalado previamente, “democracia del espectador”, una democracia ficticia, donde la participación del sujeto común se limita a elegir entre las opciones que se le muestran, limitando su acceso libre a la información que es controlada por una pequeña “clase especializada” que se conforma por “personas que analizan, toman decisiones, ejecutan, controlan y dirigen los procesos que se dan en los sistemas ideológicos, económicos y políticos, y que constituyen asimismo, un porcentaje pequeño de la población total” (Chomsky 2002, 12).

Esta llamada clase especializada se encuentra conformada, entre otros grupos, por políticos, empresarios y dueños de los medios de comunicación, estos últimos encargados, por medio de la propaganda, la publicidad y otras herramientas mediáticas, de generar consenso entre la población e intentar construir una opinión pública favorable a sus intereses.

Sin embargo, esto no quiere decir que los públicos sean masas ingenuas realmente, sino que esa es la visión particular de un grupo de poder que pretende mantener el control de la población limitando su acceso a la

información, a la vez, haciendo creer que la libertad de expresión se reduce a emisión de criterios sin mayor resonancia, abonando a la idea de que los garantes de la libertad de expresión son los medios de comunicación y la prensa, quien es la “voz” de la ciudadanía en una democracia saludable.

Ahora bien, si entendemos que la construcción de la opinión pública no es completamente útil sin la participación de los individuos en el espacio público, en el cual emiten sus opiniones y las construyen en relación con otras personas, podríamos pensar que los alcances de la manipulación o persuasión mediática se erosionarán, en tanto la información recibida por el individuo es contrastada con su contexto y con el contexto de las otras personas con las que comparte el espacio público, aspecto que podría referir al modelo “*encoding/decoding*”, planteado por Stuart Hall en 1973. En este se afirma:

Nunca puede haber un significado único, unívoco, para un ítem léxico sino que dependiendo de su integración en el código bajo el cual ha sido elaborado, sus posibles significados podrían organizarse en una escala que transcurre desde los dominantes a los subordinados. Esto evidentemente tiene consecuencias en el otro extremo de la cadena comunicativa: la recepción. (Hall 2013, 230)

De lo anterior podemos deducir que los procesos de manipulación o persuasión mediática no definen completamente el comportamiento de la opinión pública, pues el individuo puede ejercer otros procesos de comunicación fuera del rango de influencia de los medios, lo que le permite decodificar el mensaje recibido de manera distinta a la intencionalidad del ente emisor. Este proceso externo al espectro de influencia de los medios lo podemos asociar a lo que el filósofo colombiano Jesús Martín-Barbero denomina comunicación popular, apelando a la comunicación que “se realiza por fuera de lo que la mitología *mass-mediática* define como tal” (Martín-Barbero 2015, 14).

Ahora bien, a pesar de que existe la posibilidad de que la población pueda realizar ejercicios de decodificación de manera crítica y enmarcados en sus contextos particulares, no se deduce, de esto, que la población tenga acceso libre a la información; por el contrario, como hemos mencionado con anterioridad, una cantidad importante de la información le es negada, y se limita su acceso a un pequeño grupo², por lo cual, la posibilidad que puede tener el grueso de la población de acceder a la información es la que le pueda brindar su entorno, los grupos de personas con

2 Situación que es innegable a pesar de que en algunos círculos se defiende que “vivimos en la era de la información y todo lo que necesitamos saber está a un clic de distancia”.

las que convive, o el manejo que tenga de herramientas tecnológicas para este fin (teléfonos inteligentes, internet o redes sociales).

Adicionalmente, el ejercicio de la comunicación popular termina entendiéndose en un espectro reducido, por lo que el pleno ejercicio de la libertad de expresión no se encuentra garantizado en ese espacio, y terminaría reduciéndose, de nuevo, al ejercicio “del orador de la esquina” y la “no censura”³.

Por lo tanto, el poder que aún hoy ostentan los medios de comunicación masiva en el entramado social, como generadores de opinión pública, sigue estando latente, y el acceso libre a la información aún hoy se encuentra limitado. Además, el acceso a los espacios de difusión masiva que representan los medios de comunicación sigue siendo exclusivos para un pequeño grupo, que comunica aquello que le conviene comunicar, y niega espacios a voces alternativas o disidentes o en el mejor de los casos, administra el espacio que se le puede brindar a esas voces. Esta realidad nos lleva a concluir que, aún hoy, nos encontramos lejos de

poder ejercer plenamente nuestro derecho a la libertad de expresión y el derecho a la información; esto, a pesar de la existencia de redes sociales, plataformas web y demás herramientas tecnológicas de comunicación.

Bibliografía

- Berlin, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: España. Alianza Editorial. 1988.
- Chomsky, N. & Ramonet, I. *Cómo nos venden la moto: Información, poder y concentración de medios*. Barcelona: Icaria Editorial. 2002.
- Fiss, O. *Libertad de expresión y estructura social*. México D.F: México. Fontamara. 1997.
- Hall, S. Codificación y descodificación en el discurso televisivo. En Stuart Hall. *Discurso y poder*. Huancayo – Perú. 2013.
- Loreti, D. & Lozano, L. *El derecho a comunicar: Los conflictos en torno a la libertad de expresión en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores. 2014.
- Martín-Barbero, J. ¿Desde donde pensamos la comunicación hoy? *Chasqui. Revista Latinoamericana de comunicación*. n.º 128. 2015.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México D.F, México. Fondo de Cultura Económica. 1995.

3 Esto no quiere decir que la comunicación popular pierda importancia política, por el contrario, ante la negación de acceso a otros canales de difusión, la comunicación popular adquiere un valor político trascendental.

Sobre los autores

Diego A. Soto Morera. Profesor en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (UNA). Ha publicado, entre otras obras, *En carne propia: Religión y biopoder*. Una lectura de Michel Foucault. San José: Arlekin, 2015.

Daniel Vindas Sánchez. Profesor en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión. Ha publicado *El uso del Oikos: Cristianismo primitivo y cuidado de sí*. San José: SEBILA, 2018.

Hesron H. Sihombing. Actualmente cursa sus estudios doctorales en la Universidad de Denver, Colorado, Estados Unidos. Indonesia.

Randall Carrera U. Profesor de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica.

Esteban A. Aguilar Ramírez. Profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional.

Normas para presentación de artículos

La Revista de Teología Siwô´ se publica dos veces al año. Tiene como objetivo principal promover el desarrollo de la investigación teológica y del campo desde las ciencias de la religión en los ámbitos nacional e internacional. Siwô´ publica artículos, comentarios y notas bibliográficas. Los trabajos solo se publicarán cuando reciban opiniones favorables de dos árbitros; si un manuscrito recibe dictámenes divergentes, se enviará a un tercer árbitro. El tipo de arbitraje es doble ciego, es decir, hay anonimato de ambas partes (autor y árbitros). Finalmente, el Consejo Editorial aprobará o rechazará la publicación del manuscrito y comunicará la decisión a la persona autora.

Normas para entrega de manuscritos originales

Los trabajos deben ser inéditos y originales; no deben estar aprobados para publicarse en otra revista (se enviará una carta al Consejo Editorial donde se dé fe de esto). La persona autora adjuntará información personal de contacto: institución, correo electrónico, número telefónico, ciudad.

Se privilegian los trabajos escritos en lengua castellana. Sin embargo, el Consejo Editorial acepta contribuciones en otras lenguas, principalmente del portugués, inglés y francés.

El artículo debe presentarse en letra Times New Roman, 12 puntos, espacio y medio. Su extensión no debe ser menor de 12 páginas ni mayor de 25. La división de párrafos debe tener sangría.

El artículo debe ser enviado a las siguientes direcciones: revistasiw@una.ac.cr, revistasiw@gmail.com, o bien, se pueden entregar los impresos en la Secretaría de la Escuela. De ser aprobado para su publicación, las pruebas de imprenta serán enviadas al autor o a la autora en formato PDF para su revisión definitiva. La persona autora tiene siete días naturales para enviar sus comentarios vía correo electrónico.

Tiempo aproximado de dictaminación: tres meses

Otras normas

- Emplee una redacción fluida.
- Escriba los subtítulos en negrita y de acuerdo con el sistema decimal (ej. 1., 1.1, 1.2).
- Utilice cursivas (itálicas) para dar énfasis o escribir palabras en otra lengua.
- Si el texto incluye fuentes del griego o hebreo, indíquelo.
- Las citas de cuatro líneas o menores van dentro del párrafo; las citas mayores de cuatro líneas van fuera de párrafo. Regule la inclusión de citas.
- Las fuentes bibliográficas deben seguir el siguiente orden del formato CHICAGO.

A. Libros

I. Libros con un autor

Nota al pie de página

Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 218-223.

Cita en el texto

(Campbell 1999, 218-223)

Bibliografía

Campbell, Joseph. 1999. *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica.

II. Libros con dos o más autores

Nota al pie de página

Alberto Bernabé y Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets* (Leiden / Boston: Brill Academic Pub, 2008), 100.

Cita en el texto

(Bernabé y Jiménez San Cristóbal 2008, 100)

Bibliografía

Bernabé, Alberto y Ana Isabel Jiménez San Cristóbal. 2008. *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*. Leiden / Boston: Brill Academic Pub.

Nota: Cuando es un libro con más de tres autores las notas al pie de página deben incluir el nombre del primer autor seguido por "et al." o "y otros". Las dos opciones son correctas. En la bibliografía, usualmente se ponen todos los autores, sin embargo, también se puede utilizar "et al." o "y otros".

III. Capítulo de un libro con un solo autor

Nota al pie de página

Antonio Piñero, "Las religiones de "misterios": la búsqueda de la salvación y de la inmortalidad," en Año I. Israel y su mundo cuando nació Jesús (España: Laberinto, 2008), 153-172.

Cita en el texto

(Piñero 2008, 156)

Bibliografía

Piñero, Antonio. 2008. Las religiones de “misterios”: la búsqueda de la salvación y de la inmortalidad. En Año I. *Israel y su mundo cuando nació Jesús*, 153-172. España: Laberinto.

B. Revistas

I. Artículos de revistas de difusión

Nota al pie de página

Gabriel Zaid, “La fe en el progreso,” *Letras Libres*, noviembre 2004, 21.

Cita en el texto

(Zaid 2004, 21)

Bibliografía

Zaid, Gabriel. 2004. La fe en el progreso. *Letras Libres*, noviembre.

II. Artículos de revistas académicas

Nota al pie de página

Francisco Díez de Velasco, “Comentarios iconográficos y mitológicos del poema épico Miníada,” *Revista Gerión* 8 (1990): 73-86.

Cita en el texto

(Díez de Velasco 2008)

Bibliografía

Díez de Velasco, Francisco. 2008. Comentarios iconográficos y mitológicos del poema épico Miníada,” *Revista Gerión* 8 (1990): 73-86.

C. Tesis

Nota al pie de página

Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, “Rituales órficos” (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002), 211-223.

Cita en el texto

(Jiménez San Cristóbal 2002, 211-223)

Bibliografía

Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. 2002. Rituales órficos. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

D. Conferencia, ensayo o artículo presentado en un evento académico

Nota al pie de página

Antonio Piñero, “La verdadera historia de la Pasión” (conferencia presentada en las “V Jornadas del Misterio de la Costa Tropical,” Granada, España, 18 de octubre al 21 de octubre, 2017).

Cita en el texto

(Piñero 2017)

Bibliografía

Piñero, Antonio. 2017. La verdadera historia de la Pasión. Conferencia presentada en las V Jornadas del Misterio de la Costa Tropical, 18 de octubre al 21 de octubre, en Granada, España.

Además de las referencias al pie de página, el artículo debe llevar un apartado final titulado “referencias bibliográficas”, donde aparezcan, en orden alfabético, todos los documentos citados.

El artículo debe ordenarse de la siguiente forma:

- Título del trabajo no debe exceder quince palabras.
- Nombre de la persona autora.
- Fecha de entrega del material.
- Resumen en castellano, que no exceda las cien palabras y su respectivo *Abstract* en inglés.
- Palabras claves en español (un máximo de cinco) y sus respectivas *Keywords* en inglés.
- Introducción, desarrollo de secciones, conclusiones y fuentes consultadas



Impreso por el Programa de Publicaciones e Impresiones
de la Universidad Nacional, en el año 2020.

La edición consta de 150 ejemplares
en papel bond 20 y cartulina barnizable.

1825-2020—P.UNA