

ISSN 2452-4646 versión en línea **AGOSTO 2026**
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

29



Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía
y Ciencias de la Religión



ucm
UNIVERSIDAD CATOLICA DEL MAULE



Facultad de
Ciencias
Religiosas y
Filosóficas

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

ISSN 2452-4646 versión en línea

N° 29

Director:

Dr. Gonzalo Núñez Erices.

Miembros Comité Editorial:

Dr. Cristhian Almonacid Díaz.

Dr. Rafael Miranda Rojas.

Dr. Gustavo Chataignier.

Pbro. Dr. José Ignacio Fernández.

Editor Asociado:

Mg. Diego Arrieta Rojas.

Diagramador:

Javier Tiznado.

Comité Científico:

- Dr. Carlos Beorlegui, Universidad de Deusto, España.
- Dr. José Tomás Alvarado, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.
- Dra. Maria Clara Bingemer, Pontificia Universidad Católica del Río de Janeiro, Brasil.
- Dra. Valentina Buló, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile.
- Dra. Rossana Cassigoli, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Dr. Marcio Cenci, Instituto Universitario Franciscano do Brasil, Brasil.
- Mg. Alejandro Cerda Sanhueza, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Dr. Francisco Correa, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Dr. Mariano Crespo, Universidad de Navarra, España.
- Dra. Margit Eckholt, Intercambio Cultural Alemán - Latinoamericano (ICALA), Alemania.
- Dr. Samuel Fernández, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.
- Dr. Louise Ferté, Université Lille III, Francia.
- Dr. Eduardo Fuentes, Universidad del Desarrollo, Chile.
- Dr. Miguel García Baró, Universidad Pontificia Comillas, España.
- Dra. María Dolores García-Arnaldos, Universidad Complutense de Madrid, España.
- Dr. José Gonzalez Ríos, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina.
- Dr. Kamel Harire, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Pbro. Dr. Hubert Andre, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Dr. Francisco Vargas, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Dr. Cesar Lambert, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Dr. Pedro Lima Vasconcellos, Universidad Federal de Alagoras, Brasil (UFAL), Brasil.
- Dra. Marcela Lobos, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.
- Dr. Patricio Lombardo, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Dr. Eduardo Molina, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Dr. Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Dra. Eva Reyes Gacitúa, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Dr. Carlos Schikendantz, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Dra. Luisa Severo Buarque de Hollanda, Pontificia Universidad Católica del Río de Janeiro, Brasil.
- Dra. Senda Sferco, Universidad de Buenos Aires / Instituto Gino Germani, Argentina.
- Dra. Andrea Soto Calderón, Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- Dr. Mike van Treek, Israel Institute of Biblical Studies, Israel.

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

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

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

Correspondencia y suscripciones

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

E-mail: revistapalabrayrazon@ucm.cl

<http://revistapyr.ucm.cl>

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

Universidad Católica del Maule

ISSN 2452-4646 versión en línea

Talca- Chile, AGOSTO de 2026

Diseño y diagramación: Diego Arrieta Rojas

Correctora de estilos: Lilian Barraza Pizarro

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

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.

Universidad Católica del Maule.

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

www.portal.ucm.cl

Tabla de contenido

Presentación del Director

Gonzalo Núñez Erices

**Lo invisto y la regulación del aparecer: una lectura política
en Jean-Luc Marion** 10 - 30

Francisco Novoa-Rojas

**La philanthrôpía como camino hacia la theosis en Gregorio
de Nisa** 31 - 55

Orlando Solano-Pinzón; Daniela Rangel-Rojas

Sineidocracia: Democracia con GPS 56 - 80

Poder, conciencia y legitimidad frente a la hegemonía

Felipe Pachano Azuaje (PhD)

**Teología débil y praxis eclesial: acontecimiento, hospitalidad
y vulnerabilidad en el horizonte de una Iglesia en salida** 81 - 104

Guillermo Calderón-Núñez

**Silencio performativo y mediación de gracia: el silencio como
acción lingüístico-teológica en la predicación cristiana** 105 - 134

Kênio Angelo Dantas Freitas Estrela

Jorge Teillier y la topografía habitada como espiritualidad 135 - 156

Juan Pablo Espinosa-Arce

PRESENTACIÓN DEL DIRECTOR

El número 29 de Palabra y Razón reúne seis artículos que, desde registros filosóficos, teológicos, políticos y literarios, examinan distintas formas de aparición, vínculo y transformación en la vida humana. La aparición pública, la misericordia, la conciencia compartida, la vulnerabilidad eclesial, el silencio y el espacio habitado ofrecen así diferentes vías para pensar aquello que se hace visible, se comunica y adquiere un sentido en nuestro mundo social compartido. Presentamos los trabajos en el orden en que integran este nuevo número.

Abre el volumen el artículo de Francisco Novoa, «Lo invisto y la regulación del aparecer: una lectura política en Jean-Luc Marion». El autor explora la fecundidad política de la fenomenología de Marion a partir de la categoría de lo invisto (invu) y del problema de la regulación del aparecer. Su punto de partida es La croisée du visible, donde la pintura se convierte en laboratorio para indagar las condiciones de visibilidad. Lo invisto no designa algo escondido detrás de lo visible ni un contenido definitivamente sustraído a la mirada, sino un umbral reconocible en el tránsito por el cual algo alcanza visibilidad. Sobre esta base, Novoa sostiene que el espacio público puede describirse como un régimen de evidencia que establece las condiciones bajo las cuales ciertas presencias, voces y pertenencias son autorizadas, mientras otras son desestimadas o sancionadas. El artículo no atribuye a Marion una doctrina política acabada, sino que extrae de su pensamiento un operador descriptivo para esclarecer los mecanismos que ordenan lo visible. La distinción entre invisibilidad-exclusión y visibilidad-sanción permite advertir que la violencia política no opera solo haciendo desaparecer, sino también imponiendo formas de exposición. La propuesta amplía así la fenomenología del aparecer sin convertirla en mera denuncia.

El segundo artículo, «La *philanthrôpía* como camino hacia la *theosis* en Gregorio de Nisa», de Orlando Solano-Pinzón, estudia la implicación entre dos nociones centrales del cristianismo oriental. La investigación responde a la escasa atención recibida por la *philanthrôpía* como principio estructurante del dinamismo salvífico en la teología nisena. Mediante un enfoque hermenéutico y el análisis de textos de Gregorio de Nisa y fuentes complementarias, el autor sostiene que la *theosis* o divinización no puede comprenderse al margen de la configuración práctica del ser humano con el amor misericordioso de Dios. Esta lectura impide reducir la divinización a una elevación puramente ontológica. La participación en la vida divina se verifica en la apertura al prójimo e integra contemplación y praxis. La *philanthrôpía* no es, entonces, un efecto secundario de la *theosis*, sino su dimensión intrínseca y expresión histórica. Solano-Pinzón identifica en ambas categorías momentos complementarios de un único dinamismo salvífico y recupera así la actualidad de Gregorio de Nisa. Esta articulación ofrece una raíz teológico-espiritual para pensar la comunión y la sinodalidad frente al individualismo contemporáneo.

En tercer lugar, Felipe Pachano contribuye con su artículo «Sineidocracia: Democracia con GPS. Poder, conciencia y legitimidad frente a la hegemonía». El trabajo diagnostica que la crisis de la democracia representativa no afecta primordialmente sus principios, sino su capacidad para responder a la velocidad, escala y complejidad de los sistemas sociales. Ante este desfase, el autor propone la sineidocracia, término formado por las voces griegas *syneídesis* —conciencia compartida— y *krátos* —poder—. Si la democracia funciona como una brújula que señala una orientación general, la sineidocracia la complementaría con un GPS: información en tiempo real, deliberación adaptativa y coordinación transparente. La propuesta se desarrolla en cuatro ejes: democracia y conciencia; fricción social y referencia contextual; sineidocracia como variable latente; y una teoría de la legitimidad que integra esas dimensiones. Esta variable permite diferenciar la legitimidad genuina, basada en consentimiento informado, de aquella solo aparente, producida por manipulación hegemónica, conformismo o distracción.

El cuarto trabajo es «Teología débil y praxis eclesial: acontecimiento, hospitalidad y vulnerabilidad en el horizonte de una Iglesia en salida», de Guillermo Calderón. El artículo analiza la teología débil de John D. Caputo como lugar de encuentro entre deconstrucción filosófica y praxis eclesial. A partir de la apropiación caputiana de Derrida, la propuesta examina una reinterpretación del nombre de Dios que se aparta del fundacionalismo metafísico para enfatizar su insistencia ética y eclesial. Dios no comparece

como un poder soberano, sino en llamados a la justicia, la hospitalidad y la vulnerabilidad. La propuesta dialoga con la 'Iglesia en salida' del papa Francisco. La debilidad divina no equivale a carencia teológica, sino a una fuerza transformadora que cuestiona prácticas eclesiales de dominación y clausura. Mediante una 'hermenéutica del quizás', el estudio aborda la desontologización del lenguaje teológico y reinscribe la verdad en la responsabilidad ética. Calderón examina las objeciones del relativismo, el nihilismo y la erosión doctrinal, y argumenta que Caputo no disuelve la fe, sino que la radicaliza. La teología débil ofrece así un marco para pensar una Iglesia misionera, hospitalaria y vulnerable.

Kênio Dantas contribuye con el quinto artículo, «Silencio performativo y mediación de gracia: el silencio como acción lingüístico-teológica en la predicación cristiana». Su investigación cuestiona la comprensión del silencio como mera carencia de palabras y propone entenderlo como una modalidad del lenguaje capaz de actuar: un recurso expresivo, performativo y mediador de gracia. El problema central consiste en establecer bajo qué condiciones el silencio puede operar comunicativamente dentro del discurso homilético. Para responderlo, Dantas adopta una perspectiva interdisciplinaria que vincula la teología espiritual con herramientas del análisis lingüístico formal. El corpus comprende La fuerza del silencio, del cardenal Robert Sarah junto con homilías de Amigos de Dios de san Josemaría Escrivá. El análisis muestra cómo pausas, elipsis y fragmentos implícitos intensifican la densidad comunicativa de la predicación. Con recursos de la teoría de los actos de habla, la teoría de la relevancia y la semántica formal, el autor sostiene que el silencio, bajo condiciones pragmáticas determinadas, produce efectos interpretativos y espirituales.

Cierra el número el artículo de Juan Pablo Espinosa, «Jorge Teillier y la topografía habitada como espiritualidad». El estudio se aproxima a la obra del poeta chileno desde la idea de que el espacio poético no constituye un escenario neutro, sino un espacio vivido en el que puede manifestarse una dimensión espiritual de la existencia. La aldea de la infancia, núcleo fundamental del universo de Teillier, permite indagar cómo los lugares, la memoria y la palabra participan en una búsqueda de sentido. La topografía habitada designa así una trama de experiencias y significaciones antes que una mera localización geográfica. El trabajo se organiza en cinco apartados. Comienza con un estado de la cuestión sobre el espacio como lenguaje poético y elemento constitutivo de la creación literaria. Luego se aproxima a la poesía de Teillier para reconocer los ejes vinculados con la función del espacio y su condición de origen de la expresión poética. Finalmente, Espinosa relaciona topografía habitada y espiritualidad, entendida como

dimensión profunda de lo humano que se manifiesta en el acto de decir.

En conjunto, los seis artículos invitan a pensar la experiencia humana desde sus umbrales y mediaciones. Lo que aparece o permanece invisto, el amor que hace histórica la participación en lo divino, la conciencia que orienta el poder, la debilidad que transforma la praxis eclesial, el silencio que actúa y el territorio que se vuelve palabra expresan una misma exigencia: atender a las condiciones bajo las cuales algo llega a ser reconocido, compartido y vivido. Palabra y Razón ofrece estas investigaciones con la convicción de que el diálogo entre filosofía y teología sigue siendo un espacio fértil para interrogar el presente y renovar nuestra comprensión de la condición humana.

A handwritten signature in blue ink is positioned to the left of a circular blue stamp. The stamp features a central shield with a cross, surrounded by the text "INSTITUTO DE CIENCIAS RELIGIOSAS Y TEOLÓGICAS" and "UCM". Below the shield, it reads "REVISTA PALABRA Y RAZÓN".

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

LO INVISTO Y LA REGULACIÓN DEL APARECER: UNA LECTURA POLÍTICA EN JEAN-LUC MARION

THE UNSEEN AND THE REGULATION OF APPEARING: A POLITICAL READING OF JEAN-LUC MARION

FRANCISCO NOVOA-ROJAS

Universidad Católica de la Santísima Concepción

fnovoa@ucsc.cl

<https://orcid.org/0000-0002-0451-0599>

*Artículo recibido el 4 de marzo de 2026;
aceptado el 4 de mayo de 2026.*

Cómo citar este artículo:

Novoa-Rojas, F. (2026). Lo invisto y la regulación del aparecer: una lectura política en Jean-Luc Marion. *Palabra y Razón*, 29, pp. 10-30.
<https://doi.org/10.29035/pyr.29.10>



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

RESUMEN

Este artículo propone una lectura política de Jean-Luc Marion desde la categoría de lo *invisto* (*invu*) y la regulación del aparecer. El punto de partida es *La croisée du visible*, donde la pintura funciona como laboratorio de condiciones de visibilidad, y donde lo *invisto* no nombra un contenido oculto, sino un umbral que se reconoce al volverse visible. Con esa base, se sostiene la hipótesis de que el espacio público puede describirse como régimen de evidencia que autoriza o desautoriza las apariciones y, con ellas, los discursos y las pertenencias que las acompañan. El texto no reconstruye una doctrina política en Marion, sino un operador descriptivo que distingue invisibilidad-exclusión y visibilidad-sanción, sin reducirlo a denuncia.

Palabras clave: Jean-Luc Marion, invisto, fenomenología acontecual, hermenéutica, fenomenología.

ABSTRACT

This article proposes a political reading of Jean-Luc Marion through the category of the uninvested (*invu*) and the regulation of appearance. The starting point is *La croisée du visible*, where painting functions as a laboratory for conditions of visibility, and where the uninvested does not denote a hidden content, but rather a threshold that is recognized as visible. On this basis, the hypothesis is put forward that public space can be described as a regime of evidence that authorizes or disallows appearances and, with them, the discourses and affiliations that accompany them. The text does not reconstruct a political doctrine in Marion, but rather a descriptive operator that distinguishes between invisibility-exclusion and visibility-sanction, without reducing it to denunciation.

Keywords: Jean-Luc Marion, unseen, eventual phenomenology, hermeneutics, phenomenology.

I. Introducción

La discusión sobre una dimensión práctica en Marion no nace principalmente de un *giro aplicado* en él, sino del intento de leer la donación como aquello que además de describir el aparecer, compromete modos de recepción, respuesta y decisión. Por eso, el corpus que más estructura este campo combina textos metódicos con textos de intervención: *Réduction et donation* (2010b), fija el principio de la reducción a la donación como criterio de acceso al fenómeno; *De Surcroît* (2010a), despliega una tópica de fenómenos que obliga a pensar recepción e interpretación más allá del objeto; *Le Phénomène érotique* (2003) ofrece una fenomenología del amor que se entiende como práctica constitutiva del sí mismo, y *Brève apologie pour un moment catholique* (2017) es el texto en que Marion interviene explícitamente en registro político sobre comunidad, comunión y laicidad.

El campo práctico de la fenomenología de Jean-Luc Marion ganó nitidez gracias a trabajos que, sin ser políticos en sentido estricto, volvieron operativas las nociones de casuística, cuerpo, eros, sufrimiento y saturación. Claudia Serban (2016), por su parte, trabajó el cruce entre eros y carne donde el *cuerpo deviene carne*, lo que empuja a leer el amor como práctica fenomenológica. En la misma dirección de *hacer trabajar* los tópicos marionianos, Vinolo (2016) discutió la tensión interna de Marion entre tipologías de fenómenos y la *banalidad de la saturación*, una discusión metodológica que termina habilitando lecturas prácticas porque fuerza a pensar criterios de interpretación y no solo de clasificación. En Hispanoamérica, el volumen editado por Jorge Roggero, *El fenómeno saturado* (2020), funciona como núcleo de circulación para Canullo, Vinolo, Pizzi y Murga, y desde ahí se empuja una casuística de fenómenos con alcance práctico.

El hito más importante en esta área es el dossier compilado por Jorge Roggero, titulado “La ‘dimensión práctica’ de la filosofía de J.-L. Marion” en *Areté*, que fija un mapa temático y metodológico. La primera línea es ético-práctica y trabaja el cruce Marion–Levinas desde categorías que ya cargan normatividad. Por un lado, Sebbah (2024) examina la pertinencia de la apropiación marioniana de la relación ética levinasiana y la hace gravitar en torno a la ley, el amor y el rostro, con el efecto de desplazar la donación desde una mera teoría del aparecer hacia la exigencia práctica implicada en el encuentro con el otro. Por otro lado, Murga (2024a) refuerza ese desplazamiento al sostener que, si el sujeto queda como responsable de la fenomenalización, esa responsabilidad exige un pensamiento práctico, capaz de decidir cómo se muestra un acontecimiento, apoyándose en la estima cartesiana y la prudencia, con un énfasis marcado en el discernimiento.

La segunda línea es política y jurídico-política. Vinolo (2024) propone reconstruir una *política de la comunión* en Marion, partiendo de que lo político ocupa un lugar mínimo en su obra, y ensaya una vía que evite la clausura

metafísica de la filosofía política, articulando comunión con bien común, economía y unificación de lo colectivo sin convertirlo en fundamento; por eso el trasfondo decisivo es *Brève apologie pour un moment catholique*, donde Marion (2017) interviene directamente sobre pertenencia, comunión y visibilidad pública. En el plano institucional, Roggero (2024c) formula una fenomenología del derecho desde fenómeno jurídico y justicia, conectando donación con prácticas normativas. Por su parte y desde un registro complementario, Pizzi (2024a) abre la vía pragmática al leer el lenguaje de la saturación en clave performativa, apoyándose en el pragmatismo y la *speech act theory*, desplazando el foco desde el exceso descriptivo hacia usos del decir que producen efectos de sentido y de respuesta.

Sin embargo, quedan áreas abiertas que no se resuelven con el solo gesto de *aplicar* la propuesta de Marion, una de ellas es el estatuto de la normatividad. Se alude a responsabilidad, a ley, a justicia, pero no siempre se determina si esa normatividad proviene del fenómeno mismo o si se injerta desde posiciones éticas previas. Otra área es la categoría misma de lo *invisto* (*invu*), empleada como metáfora de invisibilización, con el riesgo de perder su densidad técnica. Una tercera área, vinculada pero distinta, es la falta de criterios para distinguir entre invisibilidad como exclusión y visibilidad como sanción o exposición, distinción que en política es decisiva y que la literatura ha comenzado a trabajar sin clausurar. En esa dirección resultan ineludibles los aportes de Jorge Luis Roggero, que ya ha tematizado el sentido práctico y político de lo *invisto* desde el cruce entre fenomenología, derecho y literatura. Roggero (2019) movilizó la estética fenomenológica de Marion para pensar la tarea de la justicia, mostrando que lo *invisto* no es solo una categoría visual sino una exigencia que reclama traducirse en práctica jurídica. En un trabajo posterior, Roggero (2022) recupera la noción de *ostranenie* —el extrañamiento que vuelve visible lo naturalizado— como operación crítica en la intersección de derecho y literatura. Y, en su contribución más reciente, Roggero (2025) sistematiza esa línea en una fenomenología del derecho que articula justicia y acontecimiento¹; a ese mapa se suma otro trabajo de Roggero (2024a) que esboza el carácter político de la mirada acontecimental que visibiliza lo *invisto*. Estos trabajos constituyen el antecedente inmediato de la presente lectura. Lo que aquí se propone prolonga esa indagación roggeriana desplazándola desde la tarea de la justicia hacia el espacio público como régimen de evidencia.

La estructura del artículo responde a ese diseño. El primer apartado fija la noción de lo *invisto* y su función en la fenomenología de la visibilidad. El segundo apartado examina el rol de la filosofía y la analogía formal entre arte

¹ En *Justicia y acontecimiento. Aproximaciones fenomenológicas al Derecho desde la literatura*, Roggero (2025) recoge y ordena una indagación previa —desde *Hermenéutica del amor* (Roggero, 2019a) hasta sus trabajos sobre derecho y literatura— para sostener que la justicia no se deja reducir a la lógica de la reciprocidad y el intercambio, sino que irrumpe con la estructura de un acontecimiento. La aparición del tercero instituye el derecho y la administración judicial como aquello que debe hacer posible la manifestación de la otredad. De ahí que la lectura literaria —vía la *ostranenie* propuesta por Shklovski y vía la noción de lo *invisto* propuesta por Marion— permite volver visible lo que el discurso jurídico naturaliza.

y concepto en cuanto modos de regular el acceso de lo *invisto* a la evidencia. Finalmente, el tercer apartado construye el paso al espacio público como régimen de evidencia, con foco en los criterios que admiten o sancionan, y en los que imponen discreción. El cierre formula qué aporta esta lectura al campo, no como doctrina política, sino como instrumento descriptivo para pensar la ambivalencia del aparecer en prácticas sociales e institucionales, mostrando qué queda habilitado para investigación futura a partir de esta intervención. La hipótesis que articula este recorrido es que el espacio público opera como un régimen de evidencia que regula el aparecer, esto es, que autoriza o desautoriza la comparecencia de los sujetos, de los discursos y pertenencias que los sostienen, según umbrales de visibilidad. En dicho régimen, lo *invisto* funciona como un operador descriptivo que permite distinguir la invisibilidad como exclusión de la visibilidad como sanción, sin reducir el análisis a denuncia ni a una consigna general de visibilización.

2. Lo invisto

Para Marion, el arte, y en especial la pintura, no se deja encerrar en una estética entendida como disciplina filosófica regional. Su tesis es más exigente en términos fenomenológicos, porque la pintura concierne a la visibilidad misma, por eso no compete solo a pintores o especialistas del arte, sino a cualquiera para quien ver no sea obvio, y ahí la filosofía queda implicada por necesidad. Esto es porque la obra de arte, ídolo bajo su tópico de fenómeno saturado, “satura todo concepto posible, porque nos convoca no solamente a ir a verlo, sino sobre todo a ir a verlo de nuevo” (Marion, 2023a, p. 320)². Así, la fenomenología, en cuanto pretende “ver lo que se da” (Marion, 1997, p. 7), encuentra en el cuadro un caso privilegiado del fenómeno, capaz de reorientar la pregunta por la fenomenalidad en general. Esta reubicación inicial define la noción de arte en Marion como un laboratorio de la donación de lo visible, no como un dominio de objetos bellos.

Ese desplazamiento tiene una consecuencia decisiva para el uso de lo *invisto*. Marion no parte del contenido representado, sino de las condiciones que hacen posible que algo aparezca como mundo. En ese contexto, para Marion el cuadro es lo visible por excelencia (Roggero, 2021), pero justamente por eso fuerza un dilema, porque lo visible puede darse según figuras de aparición que no son equivalentes. Marion enuncia explícitamente ese paso cuando asume que en el cristianismo “apunta al ícono y rechaza al ídolo” (1977, p. 38). El problema no es hacer visible a Dios, eso contradice la esencia del cristianismo, sino evitar que la visibilidad se cierre en el plano intelectual del ídolo conceptual (Marion, 2013), es decir, cuando lo divino se vuelve disponible bajo una forma totalizante. Aquí se deja ver la finura de la teología cristiana, que no ha pensado la imagen como un permiso ingenuo para representar a Dios, sino que ha sabido distinguir entre el ídolo, que detiene la mirada en sí mismo y se agota en lo que muestra, y

² Todas las traducciones, salvo que se indique lo contrario, son nuestras.

el ícono, que reenvía más allá de sí y guarda intacta la trascendencia de aquello que deja entrever. Que Marion encuentre en esa distinción el modelo de toda fenomenalidad rigurosa no es una concesión confesional, sino el reconocimiento de que el cristianismo elaboró con precisión un problema que la filosofía apenas empieza a plantear, esto es, cómo puede algo aparecer sin quedar reducido a lo que de él se ve.

El ícono, en cambio, no suprime lo visible, sino que preserva la distancia entre lo visible y lo invisible, cuyo paradigma es la figura de Cristo como *eikon* del Dios invisible (Col. I, 15), no su reducción a una moralización de lo divino. Así, el cuadro, lo visible por excelencia, “pasando de ídolo a ícono” (Marion, 1997, p. 7), se ofrece al dilema de dos figuras de aparición, inversas y adversas, pero inseparables. Eso no obedece a una preferencia cultural, sino a la necesidad de la cosa misma (*chose même*), y por eso la teología aparece como una instancia ineludible para toda teoría del cuadro.

El punto estructural es la relación visible-invisible, pues el ídolo es propiamente lo visible y el ícono el encuentro o cruce de lo visible de la pintura con lo invisible que mira. En este sentido, referido a la obra de arte, Marion sostiene que la perspectiva, antes de ser una técnica pictórica, describe una operación fundamental del mirar. El mirar no añade un objeto nuevo, sino que *cruza* y “ahonda lo visible para instaurar en ello la distancia invisible que lo vuelve susceptible de ser visto y, ante todo, sencillamente, visible” (1997, p. 13). En ese sentido, el invisible no disminuye el aparecer, lo habilita, lo organiza y lo hace habitable. La visibilidad cotidiana no es un dato bruto, sino una construcción fenomenológica donde el invisible actúa como condición, precisamente porque, siendo condición, no comparece como cosa. Esta tesis permite pensar el arte como intensificación reflexiva de la visión, como exhibición de aquello que opera siempre y no se ve.

Marion formula esto con una contundencia que conviene retener para fijar lo *invisto*. Afirma que “lo invisible, y solo él, hace que lo visible sea real” (Marion, 1997, p. 13), y agrega que la perspectiva debe entenderse como la ofrenda fundante y fundamental de toda la mirada sin la cual no podríamos ver jamás lo que nos rodea y mundaniza. El arte, cuando merece ese nombre, no se limita a reproducir visibles, sino que trabaja en el nivel donde un mundo se vuelve accesible, donde el caos de manchas y superficies dispersas se convierte en un orden de aparición. En estos términos, lo *invisto* no nombra una mera zona oscura, sino el régimen condicionante que vuelve posible el relieve del aparecer; como precisa Roggero (2024a): “esta categoría remite a aquella parte de lo invisible que exige volverse visible; a aquella parte de lo invisible [...] que nos demanda nuestro compromiso, para alcanzar la visibilidad” (p. 2).

Ya en los primeros capítulos de *La croisée du visible*, Marion (1997) insiste en el carácter paradójico de la perspectiva. La paradoja, en su registro, no es solo una rareza intelectual, sino la figura de un *hacer ver* lo que no debería poder verse, y ese patrón pasa al terreno del arte porque la perspectiva imita

la paradoja al invertir la relación visible-invisible. La mirada atraviesa un entorno (*milieu*) que no se ofrece como objeto, y sin embargo permite la escena de lo real. Por eso el vacío (*vide*) de la perspectiva no es el hueco físico que da vértigo al asomarse, sino un vacío fenomenológico que sostiene, en silencio, todo lo que llega a verse. Esta distinción sirve para depurar la noción de *invisto*, que no nombra el vacío como falta sino el vacío como potencia organizadora de lo visible.

Sentado lo anterior, Marion propone un principio que resume la arquitectura de su concepto de arte pictórico. Dice que el relieve del visible “viene de lo invisible” (1997, p. 17), y que lo visible “crece en proporción directa a lo invisible” (1997, p. 17), de modo que cuanto más aumenta el invisible, más se profundiza el visible. Por esa razón, sostiene que “el concepto no es rey en el reino del fenómeno” (Marion, 2005, p. 50), es decir, la conceptualización no provoca la manifestación, sino al revés. Así se fija el núcleo de *lo invisto* como categoría estética en sentido marioniano. La pintura no compite con la percepción, la redobla, porque hace explícito que la visibilidad depende de un invisible operativo (Roggero, 2015). Desde este ángulo, el cuadro vale cuando produce mundo, cuando vuelve visible la visibilidad, cuando hace comparecer el *trabajo* del invisible que en la vida ordinaria queda encubierto por la facilidad de ver.

Marion refuerza esa tesis al distinguir el vacío real del vacío del cuadro. En la perspectiva física, el vacío coincide con un espacio recorrible. En cambio, la perspectiva que abre el cuadro es ideal (*idéelle*), porque la superficie plana no admite la tercera dimensión como espacio físico, pero, fenomenológicamente, se percibe profundidad. De ahí su idea del “el modo irreal y fenomenológico de un vacío del vacío” (Marion, 1997, p. 26), un vacío no real que, sin embargo, intensifica la realidad en modo intencional. El cuadro no es ilusión ni *trompe-l'œil*, porque no busca engañar al ojo, sino sacarlo del error inverso, el error de reducir el cuadro a *tabula rasa* como objeto espacial entre otros. Lo artístico consiste en abrir la plitud física hacia “un mundo, mundo dentro del mundo” (Marion, 1997, p. 27).

Este punto es crucial para la categoría de *lo invisto* porque permite entenderla como un régimen de aparición, no como un contenido oculto. Marion dice que el invisible, en la perspectiva, “convierte lo visible real en una infinidad de visibles irreales” (1997, p. 27), haciendo que el mundo del cuadro sea a veces *más visible* que el mundo real. *Lo invisto*, en ese sentido, es aquello que no se presenta como cosa, pero que gobierna la articulación del aparecer y la posibilidad misma de *mundo*. Por eso el arte no se define por representar bien, sino por intensificar las condiciones de evidencia, por volver patente que el aparecer excede lo meramente dado como cosa, al punto de afirmar que “el pintor es rey, tanto y sin duda de manera más inmediata que cualquier filósofo, y ninguno de nuestros reyes lo ha ignorado” (Marion, 2010, p. 70).

Marion formaliza todavía más la operación artística cuando afirma que sin el trabajo de lo invisible lo que percibimos como visible ofrecería solo un espectáculo confuso de manchas, y sostiene que el cuadro exige un “ver a través de” (1997, p. 28). La idea de anamorfosis le permite decir que el dato real no tiene forma mientras la mirada no encuentre las condiciones y el punto de vista desde donde adquiere forma por primera vez. Lo importante es que el cuadro presenta siempre un hiato entre el soporte físico y el espectáculo intencional, y ese hiato se salva por la mediación del invisible. Ahí se encuentra la matriz fenomenológica de lo *invisto*, que no es un misterio esotérico sino el nombre del trabajo configurador que hace posible el aparecer.

Marion traduce esa estructura al lenguaje husserliano para mostrar que la pintura no es un caso periférico, sino una figura ejemplar de la intencionalidad. El cuadro como objeto real equivale a las vivencias (*vécus*), la perspectiva equivale a la vista intencional (*visée intentionnelle*), y el objeto desplegado en el espectáculo final equivale al objeto intencional (*objet intentionnel*), marcado por una “irrealidad definitiva” (Marion, 1997, p. 29). Esta articulación tiene un rendimiento conceptual directo. La pintura obliga a reconocer que el aparecer del objeto intencional no coincide con el soporte físico, y sin embargo tiene evidencia propia. Lo *invisto*, aquí, nuevamente nombra la dimensión que no se ofrece como objeto, pero opera como condición de la aparición del objeto intencional.

Así, cuando Marion aborda el impresionismo a propósito de Monet, no construye una explicación histórica del movimiento, sino un diagnóstico fenomenológico del ver. No le interesa afirmar que *falta el objeto*, sino mostrar que se desplaza el estatuto de lo visible cuando la pintura hace comparecer como tema aquello que normalmente opera sin tematizarse; el *milieu* mismo de la visión. Por eso critica una expectativa frecuente en la recepción, la exigencia de contornos nítidos y de una identificación inmediata del *qué* representado, porque esa demanda pasa por alto la pintura como pintura y busca cerrar el cuadro como si su finalidad fuera completar una ilusión. En ese sentido, el punto de Marion es que el arte no consiste en suplementar lo visible con más visible, sino en volver visible la condición misma del ver, es decir, “instituir el medio invisible como objetivo visible” (1997, p. 32).

En esa misma línea, Marion sostiene que, en el *cruce de miradas* del que pinta y del que mira, la pintura *suspende* el principio de correlación fenomenológica tal como suele entenderse, porque la instancia invisible que permite la concentración del visible deja de operar silenciosamente y pasa a exponerse. El arte, entonces, no se identifica con una técnica, sino con una reconfiguración de la correlación entre vivido e intencional, entre soporte y fenómeno, entre dato y mundo. Según Marion (2023a), esto ya está en Husserl en cuanto refiere a los fenómenos que no son ni éticos ni ontológicos (p. 368), aunque él puntualiza que “es el fenómeno saturado en cuanto tal el que invierte la intencionalidad” (p. 369) y que, en este caso, sería que el ídolo no se genera porque alguien lo ve, sino que alguien lo mira porque es ídolo.

Ahora bien, Marion reserva el término *l'invu* para marcar un matiz que conviene conservar. No se trata solo de *invisible* como lo que nunca podría mostrarse, sino de *no visto*, lo que todavía no ha sido llevado al campo de la visibilidad. En su descripción del pintor, la operación artística se entiende como una regulación del paso, no como fabricación de un objeto: “el pintor regula el acceso de lo invisto (*invu*) a lo visible” (Marion, 1997, p. 52). Ese *invu* es, en este contexto, una reserva que no es pura negación, sino potencia de aparición.

Desde ahí se entiende por qué Marion piensa al pintor como alguien que trabaja “más allá de lo visible” (1997, p. 52), en el nivel donde el visible todavía está saturado por lo no visto. El pintor *desciende* hacia esa zona para que lo *invisto* aparezca bajo la luz de lo visible, y esa imagen de trabajo no apunta a un romanticismo del genio, sino a una fenomenología de la génesis del aparecer. La obra surge cuando lo *invisto* cruza un umbral, cuando un nuevo visible se emancipa incluso del pintor que lo condujo. Por eso el arte, en Marion, no es dominio del autor sobre su arte como si fuese un producto, sino ejercicio de dejar surgir lo que no estaba previsto, y que por definición no podía ser plenamente anticipado.

El estatuto de la obra, entonces, es el de un acontecimiento de visibilidad, no el de un objeto. Marion lo plantea de forma muy directa al sostener que el cuadro verdadero se inscribe en lo visible solo cuando ejerce un mando sobre ese mismo visible, y que la maestría consiste en permitir que lo *invisto* irrumpa por sorpresa, de manera que, una vez acontecido, el cuadro ya no quede subordinado a la intención del artista. Si siguiera sometido a esa voluntad, cae al rango de simple objeto, disponible para el uso y el consumo. Esta diferencia fija con nitidez qué puede contar como arte en Marion, no es lo que se puede fabricar a voluntad, sino aquello que conserva la irrupción de lo *invisto* en lo visible sin rebajarla a un procedimiento repetible.

En esa crítica, Marion es especialmente severo con la deriva hacia series, o se inscribe solamente en períodos o estilos de arte y también con el arte entendido como diseño, función o entretenimiento, porque ahí el artista domina el visible, se lo apropia, lo reduce a su dimensión y termina destruyéndolo como aparición. Es decir, la verdadera obra de arte, al artista “no lo precede mediante una visibilidad previa a lo *invisto* de lo dado” (Marion, 2010c, p. 54). Frente a esto, al afirmar que cuando vemos el cuadro de alguien, “queríamos ver el cuadro, pero solo vemos a un hombre” (1997, p. 61) expresa el núcleo de la objeción a esos tipos de arte³. Lo que falla en esas prácticas no es la destreza, sino la renuncia a dejar que lo *invisto* llegue a ser visible como algo irreducible a voluntad. Esa renuncia tiene una forma reconocible. Cuando una obra no se sostiene por sí sola y necesita

³ Una reflexión interesante en torno a la temática de mirar el cuadro y terminar viendo a alguien es presentada por David Solís (2019, p. 154-155) al presentar que en el caso del ícono no vemos a *alguien* porque este no tiene una propiedad individual, sino comunitaria.

que el artista declare de antemano qué hay que ver en ella, se instala lo que cabe llamar una *dictadura del pensamiento*, porque ya no se permite mirar ni pensar por cuenta propia, sino solamente seguir la consigna de quien dicta el sentido. Un arte así es nefasto, porque no deja ver ni recorrer, sino apenas ser conducido, y al conducir de ese modo clausura justo aquello que la obra debía abrir, esto es, la libertad de que cada quien encuentre por su cuenta lo que se da a ver.

Desde esa tesis sobre el invisible como condición del ver, Marion precisa que lo *invisto* no nombra lo *invisible* en general, sino el *no-visto* en cuanto tal, aquello que todavía no ha llegado al estatuto de figura visible. Por eso lo hermana con la estructura del acontecimiento, esa que nunca se deja anticipar.

Lo invisto, o lo imprevisto por excelencia. Como la muerte, que (en principio) no está ahí mientras yo estoy ahí y que solo aparece cuando yo ya no estoy, el invisto permanece inaparente mientras es, y desaparece en cuanto aparece como visible. El invisto no aparece sino para desaparecer como tal. (Marion, 1997, p. 54)

Con esto, lo *invisto* no designa un detrás estable de lo visible, sino un régimen de aparición cuyo rasgo decisivo es que solo se deja captar en el paso mismo en que deja de ser *invisto*. Ese paso no ocurre por acumulación de datos visibles ni por una intensificación óptica, sino por una conducción del acceso. Marion (1997) lo formula sin ambigüedad: “si el pintor regula el acceso de lo invisto a lo visible, no se lo debe entonces a su visión de lo visible, sino a su adivinación de lo invisto” (p. 52). En consecuencia, el pintor no *ve mejor* lo ya dado, sino que trabaja en el umbral donde el visible todavía está saturado por lo no visto. Aquí lo *invisto* queda definido como reserva de aparición que exige mediación, y esa mediación no es fabricación de objeto, sino orientación del acceso.

3. El rol de la filosofía

Marion (2023b) sostiene en *La métaphysique et après* que una filosofía se verifica por “la luz que irradia un concepto sin precedentes” (p. 35) sobre lo que permanecía *invisto*, y que una filosofía hace época mientras “pone de relieve una región desconocida” (p. 35). Esto no reemplaza la noción de arte, pero permite comprender mejor por qué, en *La croisée du visible*, la pintura importa a la fenomenología. Arte y concepto comparten una estructura formal, pues ambos hacen aparecer lo no visto, no por añadir un contenido exótico, sino por alterar las condiciones de evidencia.

Ese criterio se entiende mejor cuando Marion insiste en que la filosofía no posee un objeto propio. Precisamente por no tener un dominio regional, no puede legitimarse como especialidad entre otras. Su lugar es más incómodo porque trabaja en el nivel donde se deciden las condiciones de objetivación

y, por tanto, la forma misma de evidencia. Marion (2023b) lo resume al decir que la filosofía “solo vive de una pregunta” (p. 9), que consiste en interrogar las condiciones que otras disciplinas dejan sin interrogar para poder operar.

Desde ahí, el filósofo aparece como quien pone en crisis la seguridad de los *saberes de objeto*. Marion describe esa operación como una exigencia dirigida a cualquier saber que se crea dueño de su campo, porque le obliga a dar cuenta de los supuestos que sostienen su método y su objeto (Novoa-Rojas, 2024). En esta escena, el filósofo no ocupa el rol del experto que entrega resultados, sino el rol del que vuelve problemático lo que funcionaba sin fricción. Por eso la filosofía entra en escena justamente cuando interroga los presupuestos y, al hacerlo, desplaza el estatuto del objeto, no para negarlo, sino para mostrar su dependencia de condiciones que la ciencia regional necesita mantener tácitas.

Ese mismo punto explica por qué, para Marion, leer filosofía no equivale a recolectar tesis. Lo que hay que alcanzar es la fuente desde la que un texto piensa, porque allí se fija el nuevo régimen de evidencia. Por eso afirma que “leer un texto filosófico consiste no solo en comprender lo que dice, sino sobre todo en llegar hasta el origen de lo que piensa al decirlo” (Marion, 2023b, p. 35), es decir, hasta aquello desde lo cual se vuelve visible lo que antes no lo era. Esta regla de lectura define también al filósofo como alguien que no administra doctrinas, sino que instala condiciones. La consecuencia hermenéutica es precisa, pues Marion sostiene que los conceptos del filósofo no coinciden con los del lector, y que no deben coincidir si hay avance real (Murga, 2022). El lector entra en un trabajo de desajuste, porque el texto exige pasar de nuestros conceptos a los suyos, y esa transición implica un sobrepaso de sí. Esta asimetría protege al filósofo del rol de alguien que da opiniones interesantes y, al mismo tiempo, vuelve comprensible por qué el concepto puede hacer aparecer lo *invu*. No se trata de que el lector reconozca lo que ya sabía, sino de que aprenda a ver bajo otras condiciones.

Así, cuando Marion piensa el *después* de la metafísica, el rol del filósofo se describe como una tarea de liberación de las formas de la filosofía, más que como reemplazo de un sistema por otro (Roggero, 2024b). No se trata de recomenzar ingenuamente, sino de enfrentar las imposibilidades como territorios nuevos y de desarmar las restricciones que la metafísica cosió sobre la filosofía. Ese *redoubler* y *dédoubler* indica una función crítica precisa, no destructiva en abstracto (Pizzi, 2024b). El filósofo no niega por deporte, abre un espacio donde lo impensado puede volverse pensable, y así desplaza los límites de evidencia que la metafísica dejó como obvios.

Este planteamiento ya recorría las páginas de *Étant donné*, donde el filósofo no es quien impone una forma conceptual previa, sino quien reconduce el aparecer a su fuente de donación para evitar que el fenómeno quede capturado por categorías heredadas de la objetividad. La reducción, entonces, no elimina el fenómeno, elimina lo que no se da con evidencia,

y por eso plantea que “la reducción lo reduce todo, salvo lo dado, y, a cambio, lo que no puede reducir, lo admite como dado. La reducción no reduce la donación, sino que la reconduce” (Marion, 2023a, p. 40). Bajo esta misma lógica, el filósofo se parece al artista en algo, porque ambos operan sobre el acceso, aunque aquí ese acceso se decide por reducción y no por composición estética. Ese gesto no puede confundirse con un acto soberano del sujeto al estilo kantiano. Marion insiste en que la donación debe entenderse como un acto fenomenológico, ligado a la reducción, no como un *acto puro* que controlaría un espectáculo. Con esto, la tarea del filósofo queda delimitada, porque no fabrica el fenómeno ni lo programa a voluntad, sino que sostiene el régimen en el cual el fenómeno puede darse como tal, sin ser traducido de inmediato a un objeto disponible. La filosofía funciona, entonces, como disciplina de la recepción rigurosa del darse, no como técnica de representación.

Ese punto se vuelve aún más fino cuando Marion describe el privilegio de la donación. La donación no aparece como cosa ni como ente. Su modo propio es retirarse delante de lo dado, y justamente en ese retiro se confirma. Marion (2023a) lo argumenta de forma concreta:

El privilegio de la donación le viene, entonces, efectivamente de su definición, puesto que, ante su lo dado, la donación siempre se repliega; su misma retirada la confirma, y su ausencia, ni ente, ni objeto, ni yo, ni trascendental, atestigua su ejercicio. (p. 90)

Así, para quien hace filosofía, esto importa porque obliga a pensar una eficacia, pero una eficacia que no devenga en objeto. El filósofo hace aparecer condiciones que no comparecen como objetos, pero que gobiernan lo que puede aparecer como objeto. De este modo, Marion puede sostener que donación y fenomenalidad se implican sin residuo. No hay, por un lado, una teoría del don y, por otro, una teoría del aparecer, sino una coimplicación que obliga a pensar el *mostrarse* desde el *darse*. Por eso afirma que “la donación y la fenomenalidad se despliegan la una como la otra, la una para la otra” (p. 246). El filósofo actúa aquí, en el intertanto, como quien vuelve inteligible esa articulación, no por imponer un concepto exterior, sino por ajustar el lenguaje conceptual a una fenomenalidad que no se deja reconducir a objetividad.

Este ajuste exige reconocer que el fenómeno no aparece como algo que se mantiene disponible, sino como algo que irrumpe. Marion lo expone con el motivo del *arrivage* y del surgimiento imprevisible, que desplaza la iniciativa hacia el fenómeno. Por eso puede decir que el fenómeno “aparece siempre por irrupción” (Marion, 2023a, p. 196). El filósofo, en esa lógica, no domina la aparición, aprende a describirla desde su iniciativa propia, y ahí su concepto no *explica* como causa, más bien vuelve legible un modo de darse que desbarata la anticipación.

Marion (2010a) radicaliza esta función del concepto en *De surcroît*, al mostrar que la fenomenología merece utilizar la posta de *filosofía* precisamente por el principio que ata reducción y donación. No se trata de elegir entre análisis conceptual y atención a la intuición, sino de comprender el mecanismo por el cual lo dado se vuelve indubitable dentro de la inmanencia. El principio *autant de réduction, autant de donation*⁴ define una disciplina del acceso que hace posible que algo se dé bajo el régimen fenomenológico. Con ese principio, el filósofo queda obligado a tratar el exceso que el concepto no puede administrar como si fuera un déficit que se corrige. Marion abre ahí el problema de los fenómenos saturados, preguntando si algunos no aparecen en demasía (*surcroît*)⁵, al punto que, frente a la fenomenalidad, la persona que hace filosofía “se convierte en el secretario, el destinatario o el paciente, pero casi nunca en el autor o el productor” (p. 30). El rol del filósofo, en consecuencia, no es clausurar el exceso para salvar la norma de la evidencia, sino describir cómo el exceso modifica las características de la manifestación sin anular su legitimidad fenomenal.

Marion vincula explícitamente esa demasía del exceso con la exigencia de dar un informe (*compte rendu*) riguroso de la relación entre lo que se da y lo que se muestra. No basta con afirmar que hay saturación, hay que mostrar cómo esa saturación obliga a redefinir qué significa comprender, porque la inteligibilidad ya no se mide solo por la constitución de objeto (Murga, 2024b). Ese punto es clave para la comparativa con el arte, porque el concepto filosófico, al igual que la obra, no añade un contenido raro. Modifica el régimen de evidencia en el que algo puede aparecer como fenómeno y, al hacerlo, vuelve visible un campo que estaba presente sin ser visto.

Marion (2010c) vuelve a describir esa misma función, con otro léxico, en *Certitudes négatives*. El objetivo no es sumar una teoría más, sino seguir ampliando el *théâtre de la fenomenalidad* y, después de la donación y la saturación, introducir un concepto nuevo en filosofía. En términos de rol, esto significa que el filósofo no solo ordena lo que aparece, también determina el tipo de preguntas que cuentan como filosóficas cuando ya no se acepta que solo lo objetivable merece el estatuto de fenómeno. Por eso Marion defiende que hay preguntas sin respuesta que no deben descartarse como mal planteadas. Al revés, cuando se plantean correctamente, pueden

4 Este principio fenomenológico propuesto por Marion (2010a; 2010b; 2023a) en *Réduction et donation* es el eje que desarrolla su propuesta en *Étant donné* y luego, en *De Surcroît*, lo plantea así: “la fórmula «a tanta reducción, tanta donación» postula, en efecto, que aquello que la actitud natural acepta sin discutir como algo dado, con frecuencia, todavía no se da o, a la inversa, que aquello que ella rechaza como problemático se encuentra, de hecho, absolutamente dado. Se trata también de trazar el vínculo necesario por el cual todo «lo que se muestra debe antes darse» y de despejar el peso del sí, por donde solamente la donación valida la manifestación” (Marion, 2010a, p. 51).

5 En *De surcroît*, Marion (2010a) distingue cuidadosamente entre exceso y demasía (*le surcroît*, que podemos traducir también como sobreabundancia). Marion (2023a) advierte que tras haber descrito el exceso de intuición sobre concepto (*l'excès*) en *Étant donné*, queda pendiente pensar lo que excede al propio exceso. En *De surcroît* Marion (2010a) explora la posibilidad de una saturación de segundo grado, una demasía que añade un sobre-don al exceso ya considerado.

hacer aparecer la imposibilidad misma de una respuesta afirmativa, y eso produce una certeza negativa (*certitude négative*). Este desplazamiento redefine la tarea filosófica, porque obliga a pensar un saber de límites que no es ignorancia resignada, sino determinación de lo que no puede saberse. Marion (2010c) lo dice con relación a las comprensiones de la razonabilidad ampliada donde “la finitud se atestiguará a sí misma como indefinida, o más exactamente como positivamente infinita. La puesta al descubierto de una tal finitud infinita constituye una tarea prioritaria de la filosofía” (p. 316).

Desde el problema del concepto, Marion (2016) vuelve sobre la misma tensión en *Reprise du donné*. Advierte que *lo dado* es un concepto extraño precisamente porque no se trata de un concepto en el sentido usual de objeto y, a pesar de eso, puede comprenderse que lo dado se comprende de forma conceptual, siendo el *objeto* de la filosofía. Sin embargo, el concepto, recuerda, “define, delimita y comprende” (p. 12), y esa función suya de capturar choca con la dignidad del dado como anterior a la objetivación. Si el filósofo quiere hacer aparecer *lo invisto* por conceptos, tiene que hacerlo sin traicionar lo dado, es decir, sin convertirlo en objeto simplemente porque el discurso filosófico tiende a hacerlo.

El filósofo, en este sentido, no inventa el problema, lo recibe, y su conceptualidad sirve para abrir el campo donde esa imposición pueda volverse pensable sin degradarse a cosa disponible. En este sentido, la relación fenomenológica entre filosofía y arte es clara. El artista regula el acceso del *invisto* al visible, el filósofo regula el acceso del *invisto* a la evidencia conceptual, no agregando contenido exótico, sino modificando las condiciones mismas de lo que puede contar como evidente.

4. Lo invisto como categoría política

Si la relación entre arte y filosofía se ha formulado como una analogía formal del acceso a la manifestación, entonces el paso a lo político puede sostenerse sin forzar la lectura, siempre que se lo entienda como una hipótesis de aplicación y no como una tesis *política* ya escrita por Marion. La hipótesis consiste en tratar lo político como un campo de aparición, un mundo donde se fijan condiciones de visibilidad, de decibilidad y de comprensión. Esa formulación es compatible con una determinación marioniana de la filosofía porque los resultados de esta tradición “nunca se refieren a objetos, sino a las condiciones de aparición (y de ser) de lo que, entonces y a partir de ellas, podrá convertirse en un objeto y dar lugar a objeciones, contradicciones y refutaciones” (Marion, 2023b, p. 32). Por eso, si lo político se piensa en continuidad con esa exigencia, no se trata de politizar a Marion, sino de desplazar su análisis hacia el dispositivo que decide qué puede aparecer, bajo qué régimen de evidencia y con qué umbrales de inteligibilidad. En ese sentido, la tarea filosófica no añade contenidos ideológicos, sino que vuelve explícitas las condiciones que hacen visibles o invisibles a los sujetos y, con ellos, a sus prácticas y a sus sufrimientos dentro de un orden común.

Marion (1997) ofrece en *La croisée du visible* un diagnóstico decisivo para comprender por qué esta hipótesis no es un giro retórico. Cuando el mundo se organiza según la lógica de la imagen, la visibilidad deja de ser un accidente y se convierte en un criterio práctico de realidad pública. El punto no es solo que circulen imágenes, sino que la imagen instituya el espacio común. Marion (1997) lo formula al decir que:

en principio, la imagen informa, enseña, entretiene, reúne; en pocas palabras, fomenta la libertad, la igualdad, la fraternidad. Las artes plásticas pueden al fin encontrar «la vida», puesto que ésta ya no consiste, como las artes plásticas mismas, más que en imágenes. El saber se abre al fin al público puesto que la imagen le asegura su publicidad. Lo sagrado ya no se disimula, ya que –a menos que desaparezca– aparece en esas «grandes misas» que, como todos sabemos, consisten cada vez más a menudo en congresos políticos o encuentros deportivos más que en celebraciones eucarísticas. (p. 85)

Ese desplazamiento puede cristalizar en una regla de época que opera como violencia silenciosa. Marion (1997) la enuncia en su forma más desnuda “lo que no se ve, simplemente no existe” (p. 99), en una línea similar a la de Guy Debord (2018) en *La Société du Spectacle*. Así, en una lectura política, esta formulación fenomenológica no debe leerse como ontología, sino como descripción de un régimen de comprensión hermenéutica, donde existir públicamente equivale a entrar en el circuito de visibilidad, y quedar fuera de ese circuito equivale a perder estatuto de realidad compartida.

La invisibilización, bajo esta lectura, no es meramente falta de representación, sino el efecto interno de ese régimen que identifica la existencia pública con la inscripción en el circuito de visibilidad, de modo que lo real queda reducido a lo que puede volverse imagen, y todo lo que no entra en ese formato aparece como carente de estatuto. Por eso la categoría de lo *invisto* no funciona como una salida romántica hacia una mera forma de visibilización, sino como un operador descriptivo que permite nombrar, desde dentro del campo de aparición, aquello que el dispositivo excluye o deforma para poder hacerlo circular. En ese sentido, la pregunta de Marion por si la invisibilidad basta para negar realidad, y su sugerencia de que el “original [de un cuadro] podría definirse precisamente por la invisibilidad misma –por su irreductibilidad al estatuto de imagen [*mise en image*]” (Marion, 1997, p. 99), habilitan una lectura política sobria: lo *invisto* no nombra lo inexistente, sino lo que no se deja traducir al régimen dominante del aparecer sin perder su consistencia. Y, en el mismo tono, conviene advertir que la invisibilización no se agota en una estructura mediática, porque también puede sostenerse por hábitos interpretativos, intereses o conveniencias.

Marion roza explícitamente el registro político en *Devenir enfin le gardien de son frère*, cuando analiza la autocomprensión democrática y sus mecanismos de autojustificación. En ese contexto, observa cómo las distintas formas de cuidado político declaran intolerables los abusos y la violencia, “pero

siempre a nuestro gusto y en nuestro beneficio; lo intolerable varía según nuestras modas, nuestros gustos y nuestras pasiones y, al final, según nuestros intereses; no nos faltan ideologías para acomodarlo a conveniencia” (Marion, 2025, p. 25). La tesis que se deja entrever es que existen regímenes de evidencia capaces de *producir* un mundo estable precisamente mediante aquello que no se quiere admitir como visible y esto permite comprender que no siempre *no se ve* por falta de información o por mera distancia. A veces se organiza un no-ver deliberado, una ceguera que se cultiva y se sostiene por conveniencia, por miedo o por disciplina ideológica. Marion (2025) ofrece una formulación extrema de esta violencia cuando describe ciertas formas de sanción contemporánea como “aniquilación social” (p. 25).

En este sentido, si la visibilidad pública se vuelve tribunal, la invisibilización puede funcionar como condena, y la visibilización puede operar como castigo. El análisis político exige mantener esa ambivalencia. Este punto evita un error frecuente en el discurso sobre minorías, asumir que toda visibilización es emancipatoria. Marion (2025), desde otra entrada, sugiere que también bajo la retórica de igualdad puede esconderse una pulsión de homogeneización, al indicar que la igualdad puede exigir “suprimir al otro económicamente (o racialmente, o por nacionalidad, etc.). Y, por tanto, es finalmente la alteridad misma, la irreductible de la libertad, la que debe disolverse en la igualdad” (p. 26). El riesgo, entonces, no es solo la exclusión por invisibilidad, sino la inclusión que borra lo que pretendía reconocer. Esa ambivalencia se vuelve todavía más nítida cuando se observa que toda inclusión política supone un trazado de fronteras, porque ningún *nosotros* se constituye sin delimitar, explícita o implícitamente, un *ellos*.

La pertenencia al *nosotros* no se da sin frontera. Marion (2025) sostiene que toda fraternidad política “incluye por exclusión” (p. 28), y que el *nous* se construye contra un *eux*. En esta clave, lo invisto puede pensarse como un efecto de frontera, lo que queda sin figura pública porque amenaza la coherencia del *nosotros* o porque no entra en los criterios con los que ese *nosotros* se reconoce. A la vez, Marion introduce un límite conceptual que conviene conservar para no totalizar lo que proponemos. Afirma (2025) que “la fraternidad escapa al ámbito político” (p. 30). Esto permite distinguir dos planos que conviene no confundir, pues uno es el plano político, donde se administran la visibilidad, el derecho y la pertenencia, mientras que el otro es el de una reconciliación que no puede producirse por decreto. La categoría de lo invisto, situada en el primer plano, no pretende resolver lo segundo.

Un ejemplo concreto de esa regulación del aparecer público, transferible por su forma a otras minorías, lo ofrece *Brève apologie pour un moment catholique*. Marion (2017) interroga la expectativa según la cual ciertos grupos católicos, en la Francia actual, verían peligrar su libertad de expresión a raíz de la radicalización de algunos sectores musulmanes, y concluye que grupos cristianos “desaparecen al menos del espacio público” (p. 10). Lo decisivo aquí no es el contenido confesional del caso, sino el mecanismo

mediante el cual Francia, que plantea la libertad de expresión como un pilar de su sociedad, ante el temor a determinadas radicalizaciones del islam opta por censurar muchas expresiones creyentes. La esfera pública prescribe, entonces, modos legítimos de presencia y exige, para mantener su tranquilidad, que ciertas existencias se vuelvan discretas o silenciosas. Leída así, la visibilidad pública puede presentarse como *manifestation* y entrar en tensión con el orden, sin que esa tensión equivalga automáticamente a una ruptura antisocial.

La dimensión hermenéutica exige una cautela final ya que Marion advierte que muchas explicaciones vienen después como hermenéuticas “reflejando tanto las suposiciones de los intérpretes” (Marion, 2023b, p. 334) como el fenómeno interpretado. En el plano político, esto obliga a distinguir dos casos, pues en uno se ilumina una zona realmente no vista, porque faltaban condiciones de evidencia, mientras que en otro se produce un *invisto* por construcción interpretativa, ya que se decidió de antemano qué debía estar oculto y luego se lo proyecta como estructura universal. En esa misma línea, *Le visible et le révélé* permite nombrar sin eufemismo el problema del no querer ver. Marion (2005) habla de una “ceguera fenomenológica voluntaria” (p. 156), que no es simple déficit perceptivo, sino negativa activa ante lo que amenaza el equilibrio del mundo. Si lo político se entiende como campo de aparición, entonces lo *invisto* no es solo lo que queda fuera por falta de medios. También puede ser lo que se mantiene fuera por una voluntad de ceguera, sostenida por deseos, intereses o hábitos de interpretación.

Llegados aquí, la función del filósofo, en continuidad con el artista, no consiste en decretar que lo no visible *no existe*, sino en intervenir sobre el régimen de evidencia que decide qué cuenta como visible, decible y atendible. Marion (2023b) lo expresa al afirmar que la filosofía produce “nuevas condiciones fijadas para la puesta en evidencia” (p. 35). Dicho de otro modo, el trabajo filosófico no se agota en denunciar invisibilizaciones. Tiene que volver explícitas las condiciones que las hacen posibles, y también las condiciones bajo las cuales la visibilización puede dejar de ser captura y convertirse en reconocimiento.

En este punto conviene fijar el estatuto de lo propuesto. La traslación de lo *invisto* al registro político no pretende reconstruir una filosofía política de Marion, sino ensayar una hipótesis fenomenológica sobre el espacio público entendido como régimen de evidencia. Por eso el criterio no es añadir contenidos ideológicos, sino describir cómo un orden común determina lo que cuenta como real y, por tanto, lo que admite decir y atender. Si la filosofía, como afirma Marion, produce “nuevas condiciones fijadas para la puesta en evidencia” (Marion, 2023b, p. 35), entonces la lectura política se limita a explicitar esas condiciones allí donde se administran de modo práctico, con umbrales, costos y sanciones que no siempre se anuncian como tales.

Desde esa delimitación, lo *invisto* no equivale a invisibilización social, ni funciona como sinónimo de marginalidad. Nombra, de manera estricta, una estructura del aparecer, una zona no-vista que puede volverse visible solo atravesando un umbral, y que al volverse visible deja de ser *invisto*. La invisibilización, en cambio, designa operaciones y efectos dentro de un orden público que puede producir no-ver por falta de condiciones o por ceguera voluntaria. Este deslinde permite mantener la ambivalencia ya sugerida. La visibilidad puede abrir reconocimiento, pero también puede capturar. Por lo mismo, la tarea crítica no consiste en exigir visibilidad sin más, sino en intervenir sobre los formatos de evidencia que convierten la presencia en imagen o la diferencia en anomalía.

5. Conclusiones

La noción de lo *invisto* queda determinada aquí por un desplazamiento que conviene mantener presente a lo largo de la lectura. La pintura no interesa como apartado de estética regional, sino como el lugar donde se decide qué significa ver y qué significa que algo aparezca; de ahí que el cuadro no funcione como un objeto entre otros, sino como el caso privilegiado en que la fenomenalidad se deja describir sin quedar clausurada por el concepto. Por eso la obra reclama un volver a ver que no repite la primera evidencia, sino que la pone en crisis, y nos obliga a admitir que el aparecer jamás se agota en una identificación inmediata.

Desde ese punto, lo *invisto* no se deja entender como un contenido oculto que dormitara detrás de lo visible, ni como un suplemento misterioso que hubiera que añadir al mundo. Nombra una estructura del aparecer en la que la visibilidad no se da como dato indeterminado, sino como un relieve que se organiza por una distancia que no comparece como cosa. Lo decisivo es que ese no-visto solo se deja reconocer en el paso por el que deja de ser no-visto. Por eso lo *invisto* no es un detrás escondido, sino un umbral, una reserva de aparición que solo existe en el acto de manifestarse. Quien intenta fijarlo como objeto lo destruye en el mismo gesto con que cree atraparlo, pues su oficio no es ocupar un lugar entre las cosas, sino abrir el paso por el que algo cualquiera llega a tener figura.

Esa estructura explica por qué la operación artística se describe como regulación del acceso y no como fabricación de un producto. El pintor no se limita a ver mejor lo ya visible, sino que trabaja allí donde lo visible todavía está saturado por lo no visto, conduciendo el surgimiento de un nuevo visible que no puede anticiparse por completo. Ahí se fija un criterio fenomenológico del arte, según el cual la obra vale cuando deja emerger una visibilidad que se emancipa incluso de quien la condujo. Si la obra permanece subordinada a la voluntad del autor, cae al rango de objeto disponible y pierde su carácter de acontecimiento de visibilidad. Este criterio también permite entender la crítica a la deriva hacia lo serial o lo que rige el reino del adorno. No se trata de condenar técnicas o estilos, sino de mostrar el punto en que el visible queda capturado por la intención y deja de aparecer como aparición.

Sobre esa base, el paso a lo político resulta defendible siempre que se mantenga su estatuto hipotético. No se trata de atribuirle a este enfoque una doctrina política ya escrita, sino de trasladar la lógica del aparecer a un ámbito donde las condiciones de evidencia se administran prácticamente y donde la visibilidad funciona como criterio de realidad pública. Lo político se entiende entonces como campo de aparición, atravesado por umbrales y costos y por sanciones que determinan lo que cuenta como real y, con ello, lo que puede decirse y atenderse. En ese sentido, la invisibilización no se reduce a falta de representación. Puede ser efecto de un régimen de imagen, pero también puede sostenerse por hábitos interpretativos, intereses o voluntades de no-ver. Esta distinción impide confundir lo invisto con marginalidad. Lo *invisto* nombra una estructura del no-visto en cuanto tal. La invisibilización nombra operaciones sociales dentro de un orden común. Mantener separado ese plano es lo que permite pensar la ambivalencia sin moralizarla. La visibilidad puede abrir reconocimiento, pero también puede capturar y convertir la existencia en material consumible.

Una cautela final es importante porque la lectura política no puede convertirse en una teoría general de la exclusión ni en una consigna de visibilización general. También exige distinguir entre un no-visto real, debido a falta de condiciones de evidencia, y un no-visto producido por construcción interpretativa, cuando ya se decidió qué debía permanecer fuera del campo de lo visible. Con esa precaución, lo *invisto* funciona como categoría descriptiva para pensar cómo se organizan los regímenes de evidencia, y cómo la intervención crítica no consiste en añadir imágenes, sino en modificar las condiciones bajo las cuales algo puede aparecer sin quedar capturado por el formato dominante.

Referencias

- Debord, G. (2018). *La Société du Spectacle*. Folio.
- Marion, J.-L. (1997). *La croisée du visible*. PUF.
- Marion, J.-L. (2003). *Le Phénomène érotique*. Grasset.
- Marion, J.-L. (2005). *Le visible et le révélé*. Du Cerf.
- Marion, J.-L. (2010a). *De surcroît*. PUF.
- Marion, J.-L. (2010b). *Réduction et Donation*. PUF.
- Marion, J.-L. (2010c). *Certitudes négatives*. Grasset.
- Marion, J.-L. (2013). *Dieu sans l'être*. PUF.
- Marion, J.-L. (2016). *Reprise du donné*. PUF.

- Marion, J.-L. (2017). *Brève apologie pour un moment catholique*. Grasset.
- Marion, J.-L. (2023a). *Étant donné*. PUF.
- Marion, J.-L. (2023b). *La métaphysique et après*. Grasset.
- Marion, J.-L. (2025). Devenir enfin le gardien de son frère. *Communio*, 298-299(2-3), 25-36. <https://doi.org/10.3917/commun.298.0025>
- Murga, E. (2022). El discernimiento hermenéutico en Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía*, 47(2), 455-470. <https://doi.org/10.5209/resf.71121>
- Murga, E. (2024a). La posibilidad de un pensamiento práctico en Marion a partir de la estima cartesiana. *Areté*, 36(1), 128-144. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.006>
- Murga, E. (2024b). Niveles de saturación y hermenéutica en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Invisto*, 1(1), 16-38. <https://doi.org/10.21703/invisto.2022.02>
- Novoa-Rojas, F. (2024). El replanteamiento de la filosofía según Jean-Luc Marion. *Mutatis Mutandis: revista internacional de filosofía*, 11, 1-14. <https://dx.doi.org/10.69967/07194773.viii.513>
- Roggero, J. (2015). Arte y concepto. La crítica de Jean Luc Marion al arte conceptual. *Eikasia*, 66, 207 - 222.
- Roggero, J. (2019a). *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*. SB.
- Roggero, J. (2019b). Lo visible y lo invisto. El aporte de la estética fenomenológica de J.-L. Marion para pensar la tarea de la justicia. *Revista Eletrônica do Curso de Direito da UFSM*, 14, 1-15.
- Roggero, J. (Ed.) (2020). *El fenómeno saturado. La excedencia de la donación en la fenomenología de Jean-Luc Marion*. SB.
- Roggero, J. (2022). Ostranenie. En P. Goodrich (Ed.), *Research Handbook on Law and Literature* (pp. 28-37). Edward Elgar.
- Roggero, J. (2021). La función del arte en la fenomenología de la donación de J.-L. Marion. *Investigaciones Fenomenológicas*, (13), 173-192. <https://doi.org/10.5944/rif.13.2016.29620>
- Roggero, J. (2024a). Editorial. *Invisto*, 1(1), 1-4. <https://doi.org/10.21703/invisto.2024.09>
- Roggero, J. (2024b). La metafísica como transgresión. La impronta levinasiana en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 367 - 384. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2895>

- Roggero, J. (2024c). Derecho y justicia en la fenomenología de J.-L. Marion. *Areté*, 36(1), 160–178. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.008>
- Roggero, J. (2025). *Justicia y acontecimiento. Aproximaciones fenomenológicas al Derecho desde la literatura*. SB.
- Sebbah, F.-D. (2024). Notas sobre la relación de Marion con Levinas. *Areté*, 36(1), 113–127. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.005>
- Serban, C. (2016). L'eros ou le corps devenu chair : Reflexions sur Le Phénomène érotique de Jean-Luc Marion. *Filozofija I Drustvo*, 27(4), 802–809. <https://doi.org/10.2298/fid1604802s>
- Solís, D. (2019). El icono y su herencia en el arte. *Veritas*, (44), 143–167. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732019000300143>
- Pizzi, M. (2024a). La dimensión pragmática del lenguaje de la saturación en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Areté*, 36(1), 179–196. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.009>
- Pizzi, M. (2024b). Recibir una tradición como expresión del doubler la métaphysique: pragmatismo dionisiano y performatividad en el lenguaje de la saturación de Jean-Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 301–314. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2680>
- Vinolo, S. (2016). La tentation moderne de Jean-Luc Marion : le scandale de la saturation. *Dialogue*, 55(2), 343–362. <https://doi.org/10.1017/S0012217316000469>
- Vinolo, S. (2024). La política de la comunión de Jean-Luc Marion. *Areté*, 36(1), 145–159. <https://doi.org/10.18800/arete.202401.007>

LA PHILANTHRÔPÍA COMO CAMINO HACIA LA THEOSIS EN GREGORIO DE NISA

PHILANTHRÔPÍA AS THE PATH TOWARD THEOSIS IN GREGORY OF NYSSA

ORLANDO SOLANO-PINZÓN

Pontificia Universidad Javeriana

o.solano@javeriana.edu.co

<https://orcid.org/0000-0003-4446-626X>

DANIELA RANGEL-ROJAS

Fundación Universitaria Cervantes San Agustín

daniela.rangel@unicervantes.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-5232-6817>

*Artículo recibido el 4 de marzo de 2026;
aceptado el 26 de mayo de 2026.*

Cómo citar este artículo:

Solano-Pinzón, O., & Rangel-Rojas, D. (2026). La philanthrôpía como camino hacia la theosis en Gregorio de Nisa. *Palabra y Razón*, 29, pp. 31-55. <https://doi.org/10.29035/pyr.29.31>



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

RESUMEN

La relación entre *philanthrôpía* y *theosis* ocupa un lugar decisivo en la teología de Gregorio de Nisa. Aunque ambas categorías son centrales en la tradición cristiana oriental, su articulación sistemática ha sido escasamente explorada. Este trabajo analiza su mutua implicación con el fin de esclarecer la coherencia interna de la teología nisena y poner de relieve su relevancia para la reflexión teológica contemporánea. El problema de investigación radica en la limitada atención concedida a la *philanthrôpía* como principio estructurante del dinamismo salvífico y en la necesidad de comprender su vínculo intrínseco con la doctrina de la divinización. La hipótesis sostiene que la *theosis* no puede entenderse al margen de la configuración práctica con el amor misericordioso de Dios, de modo que la participación en la vida divina se verifica históricamente en la apertura concreta al prójimo. Desde esta perspectiva, la divinización no se reduce a una elevación ontológica, sino que implica una transformación existencial que integra contemplación y praxis. La originalidad de la investigación consiste en mostrar que la *philanthrôpía* constituye una dimensión intrínseca de la *theosis*, en cuanto expresión histórica de la participación en la vida divina. Metodológicamente, se adopta un enfoque hermenéutico basado en el análisis sistemático de textos de Gregorio de Nisa y de fuentes complementarias, orientado a reconocer la actualidad teológica y antropológica de sus planteamientos. Los hallazgos muestran que ambas nociones constituyen dimensiones complementarias de un único dinamismo salvífico que ofrece una sólida raíz teológico-espiritual para pensar la comunión y la sinodalidad frente a las formas contemporáneas de individualismo.

Palabras clave: Gregorio de Nisa - *philanthrôpía*, *theosis* – cristología - espiritualidad patristica.

ABSTRACT

The relationship between *philanthrôpía* and *theosis* occupies a decisive place in the theology of Gregory of Nyssa. Although both categories are central to the Eastern Christian tradition, their systematic articulation has been insufficiently explored. This study examines their mutual implication to clarify the internal coherence of Nyssen theology. The research problem lies in the limited attention given to *philanthrôpía* as a structuring principle of the salvific dynamic and in the need to understand its intrinsic connection with the doctrine of deification. The hypothesis maintains that *theosis* cannot be understood apart from a practical configuration to God's merciful love, such that participation in the divine life is historically verified in concrete openness to the neighbor. From this perspective, deification is not reducible to an ontological elevation but entails an existential transformation integrating contemplation and praxis. Methodologically, the study adopts a hermeneutical approach, grounded in the analysis of classical, biblical, and patristic sources, as well as in a systematic examination of key texts by the bishop of Nyssa. The findings indicate that both notions constitute complementary dimensions of a single salvific dynamism, offering a solid theological-spiritual root for reflecting on synodality and communion in the face of contemporary individualism.

Keywords: Gregory of Nyssa – *philanthrôpía* – *theosis* – christology - patristic spirituality.

I. Introducción

En las últimas décadas, el estudio de la teología patrística ha puesto de relieve la riqueza conceptual con la que los Padres de la Iglesia articularon la relación entre la iniciativa salvífica de Dios y la transformación del ser humano. Entre estas categorías, las nociones de *philanthrôpía* y *theosis* ocupan un lugar privilegiado en la tradición oriental, pues permiten expresar, respectivamente, el movimiento descendente del amor divino que se inclina hacia la humanidad y el movimiento ascendente por el cual el ser humano es introducido, por gracia, en la participación de la vida divina. En la obra de Gregorio de Nisa, ambos conceptos se integran en una visión unitaria de la economía de la salvación, donde la Encarnación del Verbo y la vocación del hombre a la comunión con Dios se comprenden como momentos correlativos de un mismo designio de amor.

No obstante, a pesar del renovado interés contemporáneo por la doctrina de la divinización (Cf. Ortiz, 2015; Russell, 2004), la categoría de *philanthrôpía* ha recibido menor atención sistemática y rara vez se ha vinculado a la *theosis*. Esta brecha es significativa, pues en Gregorio ambas nociones se iluminan mutuamente. Si bien el examen filológico confirma que el Niseno no emplea el sustantivo tardío *theosis* (θέωσις), sino la categoría de *theopoíesis* (θεοποίησις) y el dinamismo verbal de *theopoiéō* (θεοποιέω) (cf. Russell, 2004, p. 238-240; Maspero, 2006, p. 445), la literatura crítica asume legítimamente este marco bajo la idea de divinización. Así, mientras la *philanthrôpía* designa el fundamento ontológico y trinitario de la iniciativa salvífica de Dios, la *theopoíesis* o *theosis* expresa el fin último de ese obrar en la transformación progresiva del ser humano. Explorar su mutua implicación permite, por tanto, comprender la coherencia interna de la teología nisena y su potencial para dialogar con problemáticas actuales.

El objetivo de este trabajo es analizar la articulación teológica entre *philanthrôpía* y *theosis* en Gregorio de Nisa, mostrando cómo ambas categorías constituyen ejes complementarios de su pensamiento y cómo dicha articulación ofrece claves conceptuales pertinentes para una reflexión antropológica y ética ante los desafíos del contexto contemporáneo, particularmente frente a las formas de individualismo y fragmentación relacional que caracterizan la cultura actual. Se parte de la hipótesis de que, bajo la mirada de Gregorio, la transformación del ser humano según la imagen divina permanece ligada a la imitación operativa de la compasión creadora. Así, la participación en la naturaleza de Dios pierde cualquier matiz abstracto y encuentra su criterio de verificación en el compromiso ético y solidario con la comunidad.

Para cumplir con este propósito, el artículo adopta un enfoque hermenéutico. Tras rastrear las tensiones conceptuales heredadas de la antigüedad clásica —especialmente la contradicción entre una filantropía política y una divinización autónoma e intelectual—, se analiza la originalidad con la que Gregorio de Nisa integra ambos conceptos al subordinar la *theopoíesis*

al abajamiento trinitario de la Encarnación. Posteriormente, a partir del análisis de las fuentes primarias, se demuestra cómo la deificación humana acontece como una asimilación con dicho amor divino. Finalmente, el estudio proyecta esta síntesis patrística como una luz orientadora hacia el horizonte de la sinodalidad contemporánea, ofreciendo en la imitación de la *philanthrôpía* una raíz teológico-espiritual frente al individualismo actual. Así, la teología de Gregorio de Nisa se presenta no solo como un testimonio histórico de la tradición patrística, sino como una interlocutora significativa para la reflexión teológica actual.

2. Antecedentes conceptuales

2.1 Origen y significado de *philanthrôpía* en la tradición bíblica y patrística

El término *philanthrôpía* hunde sus raíces en la antigua Grecia, y aparece documentado por primera vez en la tragedia del siglo V a. C. *Prometeo encadenado*, atribuida a Esquilo (Vallely, 2020, p. 190). Etimológicamente es un compuesto de las raíces *phílos* (amado, querido) y *ánthrôpos* (ser humano) (Vallely, 2020, p. 190). En esta obra, los dioses acusan a Prometeo de ser un “amante de los hombres” (*philánthrôpos*) por haber entregado a los mortales el fuego divino y las artes de la civilización, desafiando la autoridad de Zeus (Vallely, 2020, p. 190).

Esta génesis literaria no solo otorgó al término su definición léxica, sino también una fuerte carga semántica asociada a la rebelión y al progreso civilizatorio de la humanidad (Vallely, 2020, p. 193). En el contexto original de la tragedia, el epíteto *philánthrôpos* tiene una connotación peyorativa, en la medida en que describe la infracción del orden cósmico en la que un ser divino transfiere prerrogativas celestes a criaturas consideradas ontológicamente inferiores (Vallely, 2020, p. 190). El “fuego” prometéico funcionó entonces como una poderosa metáfora de la iluminación intelectual, abarcando el despertar de las artes, la escritura, las matemáticas y la medicina en la especie humana (Vallely, 2020, p. 193). Esta actitud inicial del titán estableció lo que se ha descrito como un “puente metafísico” caracterizado por una asimetría de la condescendencia divina, por la superioridad del donante frente al receptor; rasgo que permanecerá latente incluso en las posteriores reelaboraciones latinas del concepto. Con el paso del tiempo, esta noción transmutó de ser un atributo de la piedad de los dioses hacia los mortales para convertirse en el fundamento de la benevolencia social y de la amistad recíproca entre los propios seres humanos (Downey, 1955, p. 199).

Durante el periodo clásico, el concepto *philanthrôpía* experimenta una evolución significativa, pasando de designar primariamente el amor de los dioses por los hombres a describir una relación ética entre los seres humanos (Downey, 1955, p. 199). En la tradición socrática, el término comienza a emplearse como sustantivo para expresar la “amistad por la humanidad” que motiva la actividad educativa gratuita del filósofo (Vallely, 2020, p. 194). En la Academia platónica, obras como *Las Definiciones* presentan la

philanthrôpía como un hábito moral derivado de la *areté*, es decir, como una disposición ética adquirida mediante la educación (Vallely, 2020, p. 194).

Aristóteles, por su parte, no desarrolla una teoría explícita de la *philanthrôpía*, pero integra esta dimensión dentro de su reflexión sobre la virtud de la *eleutheriotês* (generosidad o liberalidad) (Vallely, 2020, p. 194). En la *Ética a Nicómaco*, la excelencia del acto generoso no se mide por la magnitud del don, sino por la rectitud del carácter del donante y por la proporción adecuada entre los recursos disponibles y las necesidades del destinatario (Vallely, 2020, p. 203). De este modo, la benevolencia queda inscrita en una ética de la medida y de la racionalidad práctica, sin desligarse del horizonte de la virtud.

Con Jenofonte, la *philanthrôpía* adquiere una dimensión explícitamente política. En la *Ciropedia*, la figura de Ciro el Grande encarna el ideal del gobernante filántropo, en quien la benevolencia se entrelaza con la *philotimía* (amor al honor) (Jenofonte, 1987). Esta síntesis da lugar al fenómeno del evergetismo, un sistema en el que las élites financian obras públicas —templos, teatros, infraestructuras cívicas— a cambio de prestigio y reconocimiento político (Vallely, 2020, p. 198-199). La *philanthrôpía* se transforma así en una *virtus regia*, indispensable para el ejercicio eficaz del poder, pero marcada por una tensión estructural entre altruismo y cálculo político (Vallely, 2020, p. 21-197). Bajo el Imperio romano, este modelo se consolidó como un sistema de patronazgo, donde el acto de dar se convierte en un mecanismo central para asegurar la lealtad, la cohesión social y la estabilidad del orden público (Downey, 1955, p. 202; Vallely, 2020, p. 201).

En síntesis, la *philanthrôpía* en el horizonte político y ético de la antigüedad pagana se configuró primariamente como una virtud asimétrica y descendente. Era el atributo del poderoso (el dios o el emperador) hacia el desvalido, un ejercicio que, si bien garantizaba el orden social, reforzaba la distancia ontológica entre las partes y solía buscar el prestigio personal.

Posteriormente, en el contexto romano, el estoicismo revivió el interés por la *philanthrôpía* como principio ético para la reforma de la humanidad (Downey, 1955, p. 199). Cicerón tradujo este sentimiento griego mediante el término latino de *humanitas*, entendido no como una doctrina sistemática, sino como un estilo de pensamiento que define al ciudadano culto, consciente de su valor y activo en su rol político (Vallely, 2020, p. 205). Séneca profundiza esta perspectiva al sostener que la ayuda al prójimo no debe brotar de la piedad entendida como emoción debilitante, sino de una extensión racional de la naturaleza social del ser humano (Vallely, 2020, p. 210). La generosidad se convirtió así en un mecanismo para vincular los rangos verticales de la sociedad, utilizando las donaciones para generar una gratitud pública que sirviera como el “pegamento” de la estabilidad imperial (Vallely, 2020, p. 205).

La tradición bíblica introduce un desplazamiento decisivo en la comprensión de la *philanthrôpía*. En el judaísmo, esta se vincula estrechamente con la *tzedakah*, es decir, con la justicia entendida como obligación religiosa y como imitación de la generosidad divina (Vallely, 2020, p. 31-32; p. 221). En la *Septuaginta*, el término *philanthrôpía* se aplica tanto a las cualidades del rey justo como al comportamiento del hombre recto (Downey, 1955, p. 200). Filón de Alejandría tuvo aquí un papel mediador fundamental al articular, desde categorías helenísticas, una exégesis bíblica en la que la *philanthrôpía* designa tanto el amor de Dios hacia el ser humano como la benevolencia que debe regir las relaciones interhumanas (Kastitch, 2012, p. 110; Downey, 1955, p. 200). Si bien Filón no desarrolla una teología de la encarnación, introduce una mediación decisiva al situar esta *philanthrôpía* divina en relación con el *logos*.

Sobre este trasfondo se inscribe la apropiación cristiana del concepto. En los Padres de la Iglesia, la *philanthrôpía* divina es asumida y reinterpretada como expresión del amor condescendiente de Dios hacia una humanidad necesitada. Por una parte, Clemente de Alejandría la integra en continuidad con la *agápē*, subrayando su dimensión pedagógica y misericordiosa. Mientras que, por otra parte, Orígenes refuerza esta línea al presentar la *philanthrôpía* como atributo divino en el marco de la conversión, destacando la iniciativa salvífica de Dios que se manifiesta en la historia (Solano, 2024, p. 479-481). La transmisión de esta categoría a través de la *Philocalia* asegura su recepción por parte de los Capadocios como esencial para describir la naturaleza divina manifestada en la Encarnación (Downey, 1955, p. 204). Atanasio de Alejandría, finalmente, vincula de manera explícita la *philanthrôpía* con la encarnación del Verbo, presentándola como el motivo fundamental de la obra redentora frente a las controversias arrianas¹. A partir de estos autores, la *philanthrôpía* se convirtió en un sustituto de la *agápē* (amor cristiano) en lo referente al amor de Dios por los hombres y la ayuda mutua (Downey, 1955, p. 199-207).

Este recorrido patrístico prepara el terreno para la elaboración teológica de Gregorio de Nisa, en cuya obra la *philanthrôpía* adquiere una densidad teológica singular. El término aparece más de ciento veinte veces, lo que revela su centralidad como atributo de la naturaleza divina y como clave interpretativa de la encarnación y de la unión hipostática (Cf. Maspero, 2006, p. 445). En Gregorio, la *philanthrôpía* no se reduce a un gesto benevolente ni a una categoría moral, sino que se convierte en el principio ontológico y cristológico que explica el movimiento descendente de Dios hacia la humanidad. De este modo, la tradición recibida de Clemente, Orígenes y Atanasio alcanza en el Niseno una formulación madura, en la que el amor de Dios por los hombres se manifiesta como origen, contenido y fin del designio salvífico.

¹ Véase: Discursos contra los Arrianos, I, 64 (3); II, 47 (1); II, 51 (1); II, 58 (4); II, 59 (1); II, 63 (7); II, 64 (3); II, 65 (3); III, 43 (4); III, 67 (6). Epístolas a Serapión, I, 22 (5).

2.2 Concepto de *theosis* en la teología oriental

El examen del concepto de *theosis* permite afirmar que se trata de una categoría propiamente cristiana, aunque no surge *ex nihilo*. Antes de su formulación teológica explícita, la filosofía antigua había elaborado, bajo diversos registros, la idea de que el ser humano puede y debe asemejarse a lo divino. Esta intuición, sin embargo, se articula en un horizonte estrictamente racional y ético, sin la mediación histórica ni la economía de la gracia que caracterizarán a la comprensión cristiana de la divinización.

En Platón, la noción de *ὁμοίωσις θεῷ* ocupa un lugar central en la definición de la vida filosófica. En el *Teeteto*, la huida del mundo sensible se define como el esfuerzo por “hacerse semejante a Dios en la medida de lo posible”, semejanza que se alcanza mediante la justicia, la piedad y la inteligencia (163b). De modo análogo, en *La República* se afirma que quien practica la virtud se asemeja a Dios según la capacidad humana (X, 613b). Aunque Platón no emplea el término *θέωσις*, la asimilación a lo divino constituye el fin de la existencia racional. Esta perspectiva se profundiza en el *Fedón*, donde la filosofía es descrita como un proceso de purificación (*κάθαρσις*) que dispone al alma para la contemplación de lo verdadero (69c), introduciendo una dimensión transformadora que involucra simultáneamente conocimiento, ética y modo de vida.

Aristóteles retoma esta orientación, pero la reconfigura desde una antropología más definida. En la *Ética a Nicómaco*, la vida contemplativa es presentada como la forma más alta de felicidad, en cuanto actividad conforme a la parte más divina del ser humano: el intelecto (EN X, 1177a–b). Vivir según el *nous* es, en este sentido, vivir de modo divino. No obstante, esta participación en lo divino no implica una transformación ontológica del sujeto, sino la actualización plena de su naturaleza racional. La vida divina aparece, así, como aquello que corresponde al hombre en virtud de lo que es.

El estoicismo radicaliza esta interiorización de lo divino. En Séneca, la sabiduría es presentada como el fin último de la vida humana, y Dios es descrito como presente en el interior del hombre bueno (*Ep.* 41). Más aún, en la *Epístola* 73 se afirma que en el ser humano han sido sembradas “semillas divinas”, que, si son cultivadas adecuadamente, conducen a una vida conforme a su origen. Esta doctrina, compartida por Epicteto y Marco Aurelio, concibe el alma como vestigio del *logos* divino, capaz de entrar en comunión con él mediante la virtud. Con todo, esta comunión permanece inscrita en el orden de la inmanencia cósmica y no desborda el marco de una ética racional.

En Plotino, la asimilación a Dios adquiere una profundidad metafísica mayor. La *ὁμοίωσις* designa aquí el proceso de purificación y retorno del alma hacia su principio inteligible, culminando en la experiencia de la *ένωσις* con el Uno. El alma, imagen de su Modelo, puede llegar a “verse

transformada” en su relación con él (*Enn.* VI, 9). Esta transformación es ontológica, epistemológica y ética, y se realiza por la vía de la contemplación. Sin embargo, pese a la radicalidad de su lenguaje, no se trata aún de una *theosis* en sentido cristiano: la unión es reversible, carece de mediación histórica y no está fundada en una economía de la gracia, sino en el esfuerzo ascético e intelectual del alma.

El giro decisivo hacia la comprensión cristiana de la divinización se produce con Filón de Alejandría. En *De opificio mundo* (§69), la *ὁμοίωσις θεῷ* designa el fin ético-espiritual del ser humano, fundado en la creación a imagen de Dios y mediado por el *logos*. En la misma línea, en *De migratione Abrahami* (§89), Filón describe el movimiento del alma que, apartándose de lo sensible, “se vuelve semejante a Dios” (*θεῷ ὁμοιοῦται*). Aunque no utiliza el término *θέωσις*, Filón articula una doctrina de la asimilación a Dios que combina elementos platónicos con la exégesis bíblica, introduciendo una mediación personal —el *logos*— que será decisiva para la teología cristiana posterior. La participación en lo divino es real, pero permanece analógica y derivada.

Este trasfondo converge con la afirmación neotestamentaria de 2 *Pe* 1, 4, donde se proclama que los creyentes están llamados a ser “partícipes de la naturaleza divina”. Sin embargo, no será sino hasta Clemente de Alejandría cuando esta expresión reciba un comentario teológico explícito. En *Stromata* IV, 23, Clemente sostiene que el creyente participa de la naturaleza divina en la medida en que alcanza la verdadera perfección, entendida como unión con Cristo. Aun así, será con Orígenes y, de modo decisivo, con Atanasio, cuando este pasaje se integre en una doctrina más sistemática de la divinización.

Orígenes y Atanasio emplean de manera recurrente el vocabulario verbal de la divinización (*θεοποιεῖν*), sin fijar todavía *θέωσις* como término técnico. Orígenes afirma que el ser humano es divinizado por medio del *logos* (Orígenes, 1999, p. 34–36), mientras que Atanasio de Alejandría (1995), siguiendo las palabras de Ireneo de Lyon (1992, p. 7), formula la célebre síntesis según la cual el Verbo se hizo hombre “para que nosotros seamos divinizados” (54, 3). El contenido teológico de la *theosis* está ya plenamente presente, aunque su conceptualización sistemática aún no ha alcanzado su forma madura.

Esta consolidación tendrá lugar en la teología de los Padres Capadocios, donde la *θέωσις* se establece como categoría doctrinal explícita. Basilio, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno integran la divinización en una ontología trinitaria desarrollada, distinguiendo cuidadosamente entre la esencia divina y la participación por gracia. En particular, Gregorio de Nisa concibe la *theosis* no como un estado estático, sino como un proceso dinámico y escatológico de crecimiento infinito en Dios. En *De vita Moysis*, la perfección cristiana se describe como un movimiento incesante (*ἐπέκτασις*) hacia el Bien infinito, de modo que “ver a Dios consiste en no cesar jamás

de desearlo” (Gregorio de Nisa, 1993, p. 239). Esta comprensión se articula con la distinción entre imagen (*εἰκών*), dada en la creación, y semejanza (*ὁμοίωσις*), que debe realizarse progresivamente (Gregorio de Nisa, 1996, p. 16). Así, la *theosis* capadocia designa una participación real en la vida divina, fundada en la encarnación del Hijo y realizada por el Espíritu, sin confusión ontológica y siempre en clave de comunión.

Desde esta perspectiva, la obra de Gregorio de Nisa se presenta como un punto de recepción y reelaboración teológica de dos tradiciones conceptuales complejas y heterogéneas. Por una parte, la *philanthrôpía*, heredada de la cultura helenística y profundamente reinterpretada a la luz de la revelación bíblica y la cristología, es asumida por el Niseno como un atributo fundamental del obrar divino en la economía de la salvación. Por otra, la *theosis*, cuyo trasfondo filosófico y bíblico había sido progresivamente integrado por la teología patrística anterior, encuentra en su pensamiento un marco conceptual capaz de expresar la vocación última del ser humano a la participación en la vida divina. Lejos de una simple continuidad terminológica, Gregorio recibe ambos conceptos mediante un proceso de discernimiento crítico. Esta recepción, situada en el cruce entre herencia filosófica, exégesis bíblica y reflexión doctrinal, permite comprender por qué la teología nisena constituye un momento decisivo en la consolidación de un lenguaje cristiano capaz de pensar simultáneamente la iniciativa salvífica de Dios y el destino transformador del hombre, cuestión que será examinada con mayor detalle en las secciones siguientes.

3. La visión de Gregorio sobre la *philanthrôpía* y la *theosis*

3.1 *Philanthrôpía* en Gregorio de Nisa

En la teología de Gregorio de Nisa, la categoría de *philanthrôpía* se presenta como necesaria para la comprensión del misterio cristiano, en particular en el ámbito de la cristología y de la economía de la salvación. Lejos de tratarse de un concepto meramente moral, la *philanthrôpía* se configura como una clave teológica capaz de articular el ser mismo de Dios, su acción histórica en la Encarnación del Verbo y la unión real entre la divinidad y la humanidad en Cristo. El Niseno asume y resignifica este término dentro del proceso de inculturación del pensamiento cristiano en el mundo helenístico, integrándolo en una visión coherente donde el amor de Dios al ser humano no solo explica su obrar salvífico, sino que revela su identidad más profunda. En este horizonte, la *philanthrôpía* puede ser desarrollada de manera sistemática en tres niveles interrelacionados: como atributo de la naturaleza divina, en cuanto expresa la disposición permanente de Dios hacia la humanidad; como razón fundamental de la Encarnación, en cuanto el abajamiento del Verbo responde a la iniciativa gratuita del amor divino; y como causa de la unión hipostática, en cuanto el amor de Dios fundamenta la unión real e irrevocable entre lo divino y lo humano en la persona de Cristo.

3.1.1 La *philanthrôpía* como atributo de la naturaleza divina

La comprensión gregoriana de la Encarnación presupone una concepción de Dios marcada por su inmutabilidad y, al mismo tiempo, por su amor activo hacia el ser humano. Precisamente por ser inmutable, Dios puede inclinarse hacia la condición humana sin perder su trascendencia. Esta paradoja se expresa en la categoría de la condescendencia (*synkatábasis*), que Gregorio utiliza para explicar cómo el descenso del Verbo no implica un cambio ontológico en la divinidad, sino una libre inclinación amorosa hacia la debilidad humana (Gregory of Nyssa, 2015, p. 114).

En sus obras, Gregorio presenta la *philanthrôpía* como una disposición permanente de Dios hacia el ser humano, inseparable de su ser mismo. En la *Primera homilía sobre el amor a los pobres*, esta actitud divina es interpretada como la inclinación amorosa por la cual Dios se abaja para cuidar y sostener a la criatura humana (Gregory of Nissa, 1967, p. 101). De modo semejante, en la *Enseñanza sobre la vida cristiana*, al tratar la generación del Hijo, Gregorio afirma que el actuar divino se comprende desde “la inmensidad del amor de Dios a los hombres” (Gregorio de Nisa, 1992, p. 102).

Asimismo, cuando el Niseno reflexiona sobre los nombres divinos en la *Refutación de la confesión de la fe de Eunomio*, señala que todos ellos —médico, pastor, camino, pan, luz— expresan las “operaciones realizadas en la creación por el amor de Dios a los hombres” (Gregory of Nissa, 1960, p. 365), dejando claro que la *philanthrôpía* no es solo un modo de actuar, sino una clave hermenéutica para hablar del ser divino.

3.1.2 La *philanthrôpía* como razón fundamental de la Encarnación

Para Gregorio de Nisa, la Encarnación del Verbo encuentra su razón última en la *philanthrôpía* divina. Esta idea aparece de modo explícito en *La Gran Catequesis*, donde el Niseno responde a la objeción según la cual resultaría impropio que Dios asumiera la condición humana. Frente a ello, afirma que el acontecimiento encarnatorio no se explica por algún mérito de la humanidad, sino por “el amor a la humanidad como una marca propia de la naturaleza divina” (Gregorio de Nisa, 1990, XV, 1).

Desde esta perspectiva, la Encarnación es presentada como el gesto supremo del amor divino orientado a la restauración de la imagen de Dios en el ser humano:

Él, que está sobre todo conocimiento y comprensión, que es invisible, inenarrable e inefable, para hacerte a ti de nuevo imagen de Dios, Él mismo, a causa de su amor al hombre, se ha hecho imagen del Dios invisible hasta el punto de hacerse igual a ti con la forma que tomó, y transformarte a ti de nuevo por sí mismo conforme a la belleza del arquetipo hasta volver a ser lo que eras al principio. (Gregorio de Nisa, 1992, p. 49)

Gregorio describe, entonces, el abajamiento del Verbo como una iniciativa amorosa que tiene por finalidad la transformación y renovación de la criatura humana. De este modo, la *philanthrôpía* se revela como el principio que estructura el designio salvífico y restaurador de la humanidad. La Encarnación constituye su manifestación histórica culminante, en la que Dios se aproxima al ser humano para restaurar en él la dignidad originaria.

3.1.3 La *philanthrôpía* como causa de la unión hipostática

Gregorio de Nisa emplea también la categoría de *philanthrôpía* para referirse al fundamento teológico de la unión hipostática, integrándola a su reflexión cristológica. La unión de la naturaleza divina y la naturaleza humana en la única persona del Verbo no se explica, en su pensamiento, por una necesidad ontológica ni por una exigencia intrínseca de la divinidad, sino por la libre iniciativa amorosa de Dios, que se inclina hacia la condición humana con una finalidad salvífica. De este modo, la unión hipostática se inscribe plenamente dentro de la economía del amor divino, en la que Dios actúa movido por su *philanthrôpía* hacia el ser humano.

Gregorio afirma que “(...) incluso el cuerpo con el que aceptó el sufrimiento, una vez unido a la naturaleza divina, se hizo, por esta unión, igual a la naturaleza que lo asumió” (Gregory of Nyssa, 1960, p. 119), subrayando que la finalidad de esta unión no es meramente asumir la carne, sino transformar y elevar la naturaleza humana. La *philanthrôpía* permite así comprender que la asunción de lo humano por parte del Verbo comporta una verdadera comunicación de vida divina, por la cual la humanidad de Cristo —y, en Él, la humanidad entera— es introducida en la comunión con Dios sin que se produzca confusión ni absorción de las naturalezas.

Desde esta perspectiva, la unión hipostática se presenta como el punto culminante de la *philanthrôpía* divina, por la que Dios ama al ser humano hasta el extremo de unirse realmente a él, sin afectar la integridad de ambas naturalezas y haciendo posible la participación del hombre en la vida divina. En Gregorio de Nisa, esta unión pone de manifiesto las características del amor divino tal como lo testimonia la Sagrada Escritura: “(...) Dios es amor. En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros, en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo, para que vivamos por él” (1 Jn 4, 8-10). Se trata de un amor oblativo, de carácter agápico, que encuentra su máxima expresión en la Encarnación (Völker, 1955, p. 121-122). La *philanthrôpía* constituye, así, una actualización cristiana del término griego para designar la actitud propia del amor divino.

3.2 Theosis en Gregorio de Nisa

Como se ha advertido, el sustantivo *theosis* (θέωσις) en la obra de Gregorio de Nisa no constituye una categoría de uso propio en su teología. Por el contrario, el obispo de Nisa prefiere el sustantivo de acción *theopoíesis*

(θεοποίησις) y, fundamentalmente, el uso del verbo *theopoiéō* (θεοποιέω). Esta elección terminológica refleja una opción teológica fundamental que define la deificación no como un estado estático o una asimilación ontológica, sino como un dinamismo procesal, operativo y transformador².

La noción de *theosis* en Gregorio de Nisa, entonces, supone una realidad teológica que atraviesa de manera transversal su cristología, su antropología y su mística. La divinización del ser humano se manifiesta como un proceso dinámico de participación en la vida divina, que hunde sus raíces en la creación a imagen de Dios, se funda en la economía de la Encarnación y se despliega en el crecimiento espiritual del creyente. Esta amplitud y riqueza conceptual exige un abordaje que permita respetar la unidad del pensamiento niseno sin reducir la *theosis* a una sola dimensión.

Por esta razón, el desarrollo que se presenta a continuación distingue cinco ejes fundamentales en los que se articula la comprensión gregoriana de la *theosis*: la definición del cristianismo como *imitatio Dei*, la Encarnación como fundamento ontológico de la divinización, la dinámica de la *epéktasis*, la mediación sacramental y la unión mística. La exposición a partir de estas categorías busca mostrar la coherencia interna del pensamiento de Gregorio de Nisa y poner de relieve cómo la *theosis* constituye el principio unificador de su teología y de su comprensión de la vida cristiana.

3.2.1 El cristianismo como *Imitatio Dei*: imagen, semejanza y progreso espiritual

Para Gregorio de Nisa, la vida cristiana se define esencialmente como *imitatio Dei*. En su tratado *Qué significa el nombre de cristiano*, afirma que “el cristianismo es la imitación de la naturaleza divina” (Gregorio de Nisa, 1992, n. 19). Esta imitación no se reduce a una exhortación ética, sino que se funda en la condición ontológica del hombre, creado a imagen de Dios y dotado de una capacidad constitutiva para la participación en lo divino.

Esta perspectiva se comprende plenamente a la luz de la antropología desarrollada en *De hominis opificio*, donde Gregorio concibe la imagen de Dios (εἰκὼν Θεοῦ) no como un rasgo estático, sino como una disposición dinámica orientada a la semejanza (ὁμοίωσις θεῷ). El ser humano ha sido creado con una estructura teleológica que lo impulsa hacia un fin que supera su condición inicial, de modo que la perfección no consiste en permanecer en el origen, sino en avanzar hacia el Bien infinito (cf. *De hominis opificio*, c.

² Sobre el alcance de este concepto, Balás ha realizado un exhaustivo rastreo en el corpus gregoriano, demostrando que el Niseno manifiesta una notable cautela terminológica al respecto. Si bien el autor no emplea propiamente el sustantivo *theosis*, utiliza el verbo *theopoiéō* y la noción de *theopoesis* (deificación/divinización), acompañándolos habitualmente de la expresión “de algún modo” (*tropon tina*) para salvaguardar la distancia ontológica entre el Creador y la criatura. Este análisis evidencia cómo Gregorio relaciona este dinamismo con la semántica de la “participación” (*metousia* / *koinônia*), entendiendo que, aunque la terminología difiera de las sistematizaciones patrísticas posteriores, refiere inequívocamente a esa misma realidad mística y teológica (Mateo-Seco & Maspero, 2010, p. 210–213).

4; PG 44, 135). La *theosis* aparece, así, como el cumplimiento escatológico de la imagen, no como una añadidura extrínseca a la naturaleza humana.

En la *Carta 3*, dirigida a Eustathia, Ambrosia y Basilissa, el Niseno describe al creyente como aquel en quien “Cristo ha sido formado”, que ha abandonado la vida material y, mediante un deseo sublime, asciende a la ciudadanía celestial, viviendo ya orientado a las realidades de lo alto. La imitación de Dios se manifiesta aquí como una configuración interior con Cristo, que anticipa la participación en la vida divina. A su vez, en la *Carta 35*, Gregorio subraya que este proceso de transformación y paso a la inmortalidad es obra de la única operación vivificante de la Trinidad, confirmando que la *theosis* es, ante todo, un don divino que funda la vida cristiana.

3.2.2 La Encarnación como fundamento ontológico de la *theosis*

La *theosis* no es un logro autónomo del ser humano, sino el fruto de la economía divina inaugurada por la Encarnación del Verbo. En la *Oratio Catechetica Magna*, Gregorio de Nisa afirma que Dios se unió a la naturaleza humana para que, mediante esta unión, lo humano pudiera participar realmente de lo divino. Como ya se señaló, la Encarnación no constituye un simple acercamiento, sino el principio ontológico de la transformación de la humanidad: al mezclarse con lo humano, el Verbo hace posible que lo humano sea arrancado de la muerte y conducido a la vida inmortal (Gregorio de Nisa, 1990, XXV, 2).

Esta lógica encarnatoria se prolonga en la comprensión gregoriana de la salvación como santificación de la naturaleza común. Al asumir las “primicias” de la humanidad, Cristo consagra en sí mismo la totalidad de la “masa” y la atrae hacia la participación en la divinidad (Gregorio de Nisa, 1992, n. 71). La *theosis* se funda, por tanto, en la unión hipostática y se comunica a la humanidad a través de la carne glorificada del Verbo.

En la *Carta 35*, Gregorio insiste en que la potencia vivificante de Dios transforma la naturaleza humana de perecedera en incorruptible, prolongando en los fieles el efecto salvífico de la Encarnación. De modo complementario, en la *Carta 31*, dirigida a Letoius, la penitencia es presentada como un camino de participación en el Bien, orientado al “cambio a la inmortalidad” y a la perfección de vida. Ambas cartas muestran que la *theosis* no es una abstracción doctrinal, sino una realidad que se despliega en la historia personal del creyente a partir del misterio encarnatorio.

3.2.3 La dinámica de la *theosis*: *epéktasis*, deseo y progreso infinito

Uno de los aportes más originales de Gregorio de Nisa es la concepción de la *theosis* como un proceso sin término, expresado mediante el concepto de *epéktasis*. Dado que la naturaleza divina es infinita, la participación del ser humano en Dios no puede agotarse en un estado de plenitud estática.

Por el contrario, el deseo del alma crece a medida que participa del Bien, sin alcanzar jamás una saciedad definitiva (Gregorio de Nisa, 1993, n. 7).

En *Sobre la vida de Moisés*, Gregorio describe la perfección cristiana no como una meta alcanzada, sino como un progreso constante hacia lo mejor, un movimiento incesante impulsado por la infinitud de la Belleza divina (Gregorio de Nisa, 1993, n. 239; Gregorio de Nisa, 1992, n. 89). Ver a Dios significa no dejar nunca de desearlo, pues el encuentro con Él intensifica, en lugar de extinguir, el impulso del alma hacia una comunión más profunda.

Asimismo, en la *Carta 36*, dirigida a Teodoro, Gregorio recurre al lenguaje del eros espiritual para describir el movimiento del alma hacia Dios: así como el amante, separado del objeto de su deseo, se alimenta de su imagen, del mismo modo el alma es impulsada incesantemente hacia Dios por una disposición amorosa que nunca se sacia. La *Carta 3* refuerza esta perspectiva al presentar la vida cristiana como un ascenso continuo hacia lo alto, guiado por un deseo sublime de comunión con Dios. En ambas, la *epéktasis* aparece como la forma existencial de la *theosis*.

3.2.4 Los sacramentos como mediación concreta de la *theosis*

Gregorio de Nisa resalta que la participación en la vida divina se realiza de manera concreta y eclesial a través de la vida sacramental. El Bautismo constituye el inicio de la regeneración, mediante el cual el ser humano es liberado del mal y restaurado en la imagen divina (Gregorio de Nisa, 1990, XXXV, 7). La *theosis* comienza, así, como una reconfiguración ontológica que introduce al creyente en la vida nueva inaugurada por Cristo.

La Eucaristía ocupa un lugar central en este proceso, pues en ella el cuerpo inmortal de Cristo se mezcla con el cuerpo del creyente y lo transforma en su propia naturaleza divina. Gregorio recurre a la imagen de la levadura que fermenta toda la masa para explicar cómo el cuerpo glorificado del Señor comunica la incorruptibilidad a quienes lo reciben (Gregorio de Nisa, 1990, XXXVII, 3). La Eucaristía aparece, así, como el “antídoto” que permite a la naturaleza humana participar de la inmortalidad y la vida divina (Gregorio de Nisa, 1990, XXXVII, 12).

Las cartas subrayan que esta eficacia divinizadora presupone una disposición interior coherente con la gracia recibida. En la *Carta 31*, la penitencia es presentada como una condición indispensable para avanzar hacia el Bien y el cambio a la inmortalidad, mientras que la *Carta 35* recuerda que toda transformación auténtica es obra de la potencia vivificante de Dios. De este modo, la vida sacramental se inserta en un proceso más amplio de purificación y progreso espiritual.

3.2.5 Unión mística y configuración con Cristo

En las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, la *theosis* alcanza su expresión más elevada en clave mística y nupcial. El itinerario espiritual es descrito como un desposorio entre el alma purificada y el *logos*, en el que el creyente es llamado a salir de sí mismo, purificarse y ascender hasta hacerse “un solo espíritu” con el Señor (Gregorio de Nisa, 1988, *Homilía* I). La unión mística no anula la alteridad, sino que la transfigura en comunión.

Gregorio describe la transformación del alma mediante la imagen del espejo: “al contemplar la belleza divina, el alma recibe en sí la forma del arquetipo y se conforma con Él” (Gregorio de Nisa, 1988, *Homilía* IV). Al final de este camino, el alma no conserva en sí nada que no sea Cristo, asumiendo plenamente la belleza del arquetipo divino (Gregorio de Nisa, 1988, *Homilía* XV).

Las cartas refuerzan esta lectura mística al emplear un lenguaje de amor y deseo para describir la relación del alma con Dios. En la *Carta* 36, el eros espiritual aparece como el motor del avance incesante hacia la comunión plena, mientras que la *Carta* 3 presenta al creyente como alguien ya configurado con Cristo y orientado a la ciudadanía celestial. Ambas perspectivas confirman que la *theosis* culmina en una comunión personal y transformante con el *logos*, sin extinguir el dinamismo del deseo.

Hasta acá se ha puesto de relieve que, en Gregorio de Nisa, tanto la *philanthrôpía* como la *theosis* constituyen ejes fundamentales de su pensamiento teológico. La *philanthrôpía* designa la iniciativa libre y amorosa de Dios que, movido por su amor al hombre, se inclina hacia la humanidad en la Encarnación del Verbo, mientras que la *theosis* expresa el fin último de este movimiento descendente: la participación progresiva del ser humano en la vida divina. Enraizadas en la creación a imagen de Dios, ambas nociones se articulan en la economía salvífica como dos dimensiones complementarias de un mismo designio: el amor divino que desciende para restaurar al hombre y el dinamismo ascendente por el cual el hombre, transformado por la gracia, es conducido a la comunión con Dios. Sobre esta base, el apartado siguiente se propone examinar con mayor precisión la relación entre ambos términos, mostrando cómo la *philanthrôpía* y la *theosis* se iluminan mutuamente en la teología de Gregorio de Nisa.

4. *Philanthrôpía* y *theosis* en Gregorio de Nisa: dinamismo de participación divina y su significación teológica para el mundo contemporáneo

La relación entre *philanthrôpía* y *theosis* ocupa un lugar central en la teología espiritual de Gregorio de Nisa, quien no las concibe como realidades independientes, sino como dimensiones complementarias de un mismo proceso de transformación cristiana. Mientras la *theosis* describe la vocación del alma a participar progresivamente de la vida divina, la

philanthrôpía constituye la manifestación visible de dicha participación. Esta doble orientación permite comprender la existencia cristiana como un movimiento simultáneo: ascenso hacia Dios mediante el deseo del Bien y apertura hacia el prójimo mediante la misericordia activa. Desde esta perspectiva, la divinización carece de sentido sin su expresión ética, del mismo modo que la *philanthrôpía* pierde consistencia sin su arraigo en la comunión con Dios. El análisis conjunto de ambas categorías revela, así, una espiritualidad integrada en la que contemplación y acción se iluminan mutuamente. Sobre esta base, puede examinarse cómo Gregorio articula la complementariedad estructural, dinámica y simbólica entre la *theosis* y la *philanthrôpía*.

4.1 *Theosis* y *Philanthrôpía* como movimientos complementarios en la vida del cristiano

En Gregorio de Nisa, si la *theosis* purifica al alma como un espejo que recibe y refleja la luz del Arquetipo, la *philanthrôpía* es el gesto por el cual ese espejo devuelve la luz al mundo siguiendo el ejemplo del Hijo encarnado. De este modo, ambas realidades convergen en una misma finalidad: hacer visible en la existencia humana la imagen de aquel que se hizo semejante a nosotros para elevarnos a su vida. Como subraya Gregorio, “hacerse semejante a Dios es el propósito de la vida virtuosa” (Gregorio di Nissa, 1988, *Omelia*, 7)³; en este sentido, la misericordia, la justicia y la compasión se revelan como condiciones indispensables de la transformación espiritual. En consecuencia, *theosis* y *philanthrôpía* dejan de ser vías paralelas para configurarse como un único dinamismo, en el que la Encarnación fundamenta la imitación⁴ y la imitación confirma el camino de la divinización.

Gregorio muestra, además, que la *theosis* alcanza su plena expresión

3 Sobre la relación entre semejanza divina e imitación del amor de Dios en Gregorio de Nisa, véase también *De Beatitudinibus* 6, donde identifica la presencia de Dios en el alma con la posesión de las disposiciones propias de la divinidad: “[...] la impronta divina está impresa en la existencia virtuosa” (Gregory of Nyssa, 2000, *Hom.* 6). Estas fuentes muestran que la semejanza con Dios no es meramente ontológica, sino dinámica y ética, y se realiza a través de la imitación del amor revelado en la Encarnación.

4 La mimesis (imitación) en Gregorio de Nisa no es una copia externa, sino un proceso transformador por el cual el ser humano reproduce en sí la forma de vida del *logos* encarnado, convirtiéndose progresivamente en imagen de la Imagen. Esta imitación es posible gracias a la *philanthrôpía* divina, pues la iniciativa amorosa de Dios —su benevolencia hacia la humanidad caída— impulsa la restauración de la imagen y hace accesible la vida divina en Cristo. En esta dinámica, la mimesis se une a la *epektasis*, de modo que cada acto de imitación, movido por la *philanthrôpía* divina, aumenta la capacidad humana de recibir la renovación que proviene del Espíritu. Así, la imitación no sólo configura éticamente con Cristo, sino que introduce en el movimiento por el cual la naturaleza humana es elevada y encaminada hacia la plenitud de su vocación original. De esta manera, la mimesis, sostenida por el amor divino que se inclina hacia el ser humano, abre el acceso a la comunión trinitaria y a la filiación que define la divinización. Finalmente, Gregorio muestra que la mimesis, animada por la filantropía del Dios que se comunica sin disminuirse, conduce a que el creyente refleje la belleza misma del arquetipo divino. Para una comprensión más acabada de la categoría de mimesis en Gregorio de Nisa, véase: Mateo-Seco, 2006, p. 618-622.

cuando el alma se convierte en el “buen olor de Cristo” (Gregorio di Nissa, 1988, *Omelia* IX, 3), es decir, en una presencia que irradia hacia los demás aquello que ha recibido de Dios. En esta línea, la *Carta 33*, dirigida al médico Eustathius, elogia la profesión médica como una auténtica forma de *philanthrôpía*, pues busca sanar no solo el cuerpo, sino también las “enfermedades de la mente”, convirtiéndose en imagen concreta de la caridad integral que brota de una vida transformada por el Bien. Así pues, la divinización no se realiza en el aislamiento, sino en la vida cotidiana, donde el amor que desciende en la Encarnación se actualiza en la imitación práctica del estilo de vida de Cristo. Por esta razón, la *philanthrôpía* puede describirse como *theosis* en acto, mientras que la *theosis* constituye la interiorización del amor que la *philanthrôpía* despliega hacia los demás. Este dinamismo configura un doble movimiento —ascenso hacia Dios y servicio al prójimo— que Gregorio desarrolla en su *Comentario al Cantar de los Cantares*, donde la unión con Dios se traduce necesariamente en amor concreto al otro (Gregorio di Nissa, 1988, *Omelia* IV, 9). La vida espiritual integra así contemplación e imitación, encuentro con Dios y compromiso con el necesitado, como dimensiones complementarias de una misma orientación del alma.

4.1.1 Dinámica teológica: un único movimiento en espiral

Desde la perspectiva gregoriana, la *theosis* representa el movimiento ascensional del alma hacia la luz divina, mientras que la *philanthrôpía* constituye la irradiación de esa luz hacia quienes la necesitan. El ascenso espiritual no separa al creyente del mundo, sino que lo impulsa a volver a él con una compasión más profunda. Esta lógica aparece claramente en la *Carta 31*, donde Gregorio interpreta la penitencia como una terapia del alma guiada por la caridad de los Padres, orientada a la restauración del caído y a su reintegración en la participación del Bien. Por ello, no hay *theosis* sin *philanthrôpía*: participar en la vida divina implica necesariamente participar en su amor. De modo correlativo, tampoco existe una *philanthrôpía* auténtica sin *theosis*, pues solo quien ha sido iluminado por el Bien puede reflejarlo de manera coherente. Esta reciprocidad pone de manifiesto la interdependencia esencial entre ambos movimientos, que describen conjuntamente un camino en el que el amor recibido se transforma en amor ofrecido.

Gregorio describe esta relación mediante la imagen de un movimiento en espiral: el alma asciende hacia Dios y, simultáneamente, desciende hacia el prójimo. La elevación del creyente hacia la fuente divina lo envía de nuevo al mundo portador de la luz que ha contemplado. La *philanthrôpía* se convierte así en la proyección visible de la gracia interior. En este proceso, el amor divino desciende primero como *philanthrôpía* divina, transforma al creyente mediante la *theosis* y retorna al mundo como *philanthrôpía* humana. Se genera de este modo una circulación continua entre iluminación interior y misericordia activa, que expresa una espiritualidad en la que unión con Dios y servicio al prójimo son dos facetas inseparables de la plenitud cristiana.

4.1.2 Analogía integradora entre *theosis* y *philanthrôpía*

La imagen del alma como espejo sintetiza de manera eficaz la relación entre *theosis* y *philanthrôpía* como fases de un mismo dinamismo. La *theosis* orienta el espejo del alma hacia el Sol divino para recibir su luz y dejarse transformar por ella; la *philanthrôpía*, por su parte, limpia y dispone ese espejo para reflejar la luz hacia los espacios donde reina la oscuridad. En la *Carta 35*, Gregorio subraya que la potencia vivificante de la Trinidad transforma la naturaleza humana de perecedera en incorruptible, haciendo posible la participación en la vida divina. Esta transformación, sin embargo, no queda encerrada en el ámbito interior, sino que se manifiesta en una vida renovada, capaz de comunicar vida y misericordia a los demás. Del mismo modo, en la *Carta 7*, dirigida al gobernador Hierius, Gregorio apela explícitamente a la *philanthrôpía* como criterio de justicia y clemencia, mostrando cómo el amor al hombre debe guiar incluso las decisiones sociales y políticas. La analogía del espejo revela así que iluminación interior y acción misericordiosa no son momentos sucesivos, sino dimensiones inseparables de una misma conversión al Bien.

En síntesis, *theosis* y *philanthrôpía* constituyen en Gregorio de Nisa los dos ejes de un proceso integral de transformación humana. La *theosis* expresa la vocación última del ser humano a participar indefinidamente de la vida divina; la *philanthrôpía*, en cambio, actúa como manifestación, verificación y despliegue histórico de esa vocación, al encarnar en el mundo el amor que transforma al creyente desde dentro. La divinización interior se hace visible en las obras de misericordia, y estas, a su vez, profundizan la conformación con Dios. Unidas, ambas categorías describen un movimiento convergente en el que el alma asciende hacia Dios y, simultáneamente, derrama sobre el mundo la luz recibida. En este horizonte, “todo aquello que contribuya al propósito de la *philanthrôpía* debe considerarse con mayor razón respecto de Dios” (Gregory of Nyssa, 2015, p. 207), como expresión plena de la vocación cristiana a la comunión divina.

4.2 *Theosis* y *Philanthrôpía*: raíces teológico-espirituales de la sinodalidad

La articulación entre la *theosis* y la *philanthrôpía* constituye el fundamento espiritual que permite a la Iglesia contemporánea redescubrir su identidad y su modo de proceder como esencialmente sinodal (Luciani, 2025, p. 17). Esta perspectiva no debe interpretarse como una innovación administrativa, sino como una relectura de la Tradición patristica en diálogo con los desafíos actuales. En efecto, la sinodalidad se presenta como un dinamismo de recepción ulterior del Concilio Vaticano II, capaz de actualizar sus intuiciones en el siglo XXI (Luciani, 2025, p. 17; XVI Asamblea General Ordinaria, 2024, n. 5). La recuperación de estas raíces teológico-espirituales permite comprender la sinodalidad como un proceso de comunión y misión. Se trata de una praxis que hunde sus raíces en la experiencia sacramental y comunitaria de la Iglesia. Así, la sinodalidad se revela como un camino de fidelidad creativa a la tradición viva.

4.2.1 La *theosis* como ascenso comunitario y bautismal

Desde la perspectiva de Gregorio de Nisa, la *theosis* o divinización no se concibe como un perfeccionamiento individualista, sino como un proceso comunitario en el que la Iglesia entera avanza hacia la conformación con Dios. Este ascenso común encuentra su expresión eclesiológica en la recuperación de la categoría Pueblo de Dios, entendido no como una suma de individuos, sino como el “sujeto comunitario e histórico de la sinodalidad y de la misión” (Galli, 2025, p. 45). En este caminar, la Iglesia reconoce que la imagen divina se restaura en cada fiel mediante la gracia bautismal (Fretes Martínez, 2025, p. 145). La sinodalidad manifiesta la dimensión dinámica de esta divinización, donde caminar juntos implica acoger la fragilidad y discernir los diversos ritmos de la gracia en la comunidad (Luciani, 2025, p. 29). El bautismo se convierte, por tanto, en el fundamento de toda ministerialidad y en la fuente de la corresponsabilidad activa en la misión única de la Iglesia (Fretes Martínez, 2025, p. 149). Finalmente, el Pueblo de Dios, en su camino hacia la *theosis*, se alimenta de la Eucaristía, sacramento de la sinodalidad y fuente de la comunión trinitaria que hace de la Iglesia un “solo cuerpo” (Galli, 2025, p. 49; Moraes, 2025, p. 69).

4.2.2 La *philanthrôpía* y el estilo de la misericordia activa

La *philanthrôpía* —el amor descendente, gratuito y misericordioso de Dios hacia la humanidad— debe configurar el estilo evangelizador de la Iglesia bajo una lógica encarnatoria. Esta lógica privilegia la cercanía, la hospitalidad y la paciencia, permitiendo que el Evangelio se experimente a través de relaciones transformadoras (Palafox Cruz, 2025, p. 120). La Iglesia se convierte así en signo visible del Dios que se abaja para elevar y sanar a la humanidad herida (Galli, 2025, p. 52). En el contexto contemporáneo, la *philanthrôpía* se traduce en una sinodalidad que descentra a la institución de sí misma para escuchar el “grito de los pobres y de la tierra” (Aquino Júnior, 2025, p. 108). Esta práctica adquiere un valor de profecía social al oponerse a la cultura del descarte y al individualismo exacerbado (Aquino Júnior, 2025, p. 106). Finalmente, la *philanthrôpía* exige una teología de frontera que se desplaza hacia las periferias existenciales para ungir con aceite y vino las heridas del pueblo (Theobald, 2025, p. 3), discerniendo la “impronta trinitaria” en la red de relaciones concretas y reconociendo que Dios ya habita en las periferias (Joseph, 2024, p. 568).

En suma, las raíces espirituales de la sinodalidad —la *theosis* y la *philanthrôpía*— convergen en un estilo de Iglesia que acompaña, cura y transforma mediante la misericordia activa. La *theosis* ilumina el ascenso comunitario del Pueblo de Dios, sostenido por la gracia bautismal y articulado en procesos reales de discernimiento y corresponsabilidad. La *philanthrôpía*, por su parte, configura un testimonio encarnado que prioriza a los pobres y a los vulnerables, haciendo de la Iglesia un signo visible del Dios que se abaja para elevar.

4.3 Comunión y participación como alternativa al individualismo contemporáneo

Uno de los diagnósticos más reiterados del magisterio reciente acerca de la cultura contemporánea es la expansión de formas de individualismo práctico que debilitan los vínculos comunitarios y reducen la vida moral al interés privado. El Concilio Vaticano II advertía ya contra este problema social por el cual muchos atienden solamente a sus propios intereses, descuidando el bien común (Concilio Vaticano II, 1965, n. 30). En la misma línea, el magisterio posterior ha señalado que una concepción de la libertad entendida como autonomía absoluta termina por erosionar la solidaridad y la responsabilidad mutua, generando una cultura “individualista, utilitarista y hedonista” (Juan Pablo II, 1995, n. 19–20). Más recientemente, el papa Francisco ha descrito el “individualismo radical” como uno de los “virus más difíciles de vencer” en nuestras sociedades fragmentadas (Francisco, 2020, n. 105). En este horizonte, la persona corre el riesgo de concebirse como mónada autosuficiente, desvinculada de toda pertenencia ontológica y eclesial.

Aunque estas categorías son ajenas al contexto histórico de Gregorio de Nisa, su antropología teológica, sin embargo, puede ofrecer luces frente a esta problemática. En efecto, para el obispo capadocio el ser humano no puede comprenderse como individuo aislado, sino como participante de una naturaleza común llamada a la comunión. La creación misma aparece marcada por el diástema (*διάστημα*), es decir, por una condición de limitación e indigencia constitutiva que impide toda autosuficiencia y orienta al ser creado hacia aquello que lo trasciende (Gregorio de Nisa, 1996, *De hominis opificio*, 16). El hombre no posee en sí mismo su plenitud.

Desde esta perspectiva, la imagen (*εἰκών*) divina no se consuma en una interioridad cerrada, sino en el movimiento de retorno al arquetipo. Como afirma Gregorio, el alma solo puede conocerse desviando la mirada de sí misma y orientándola hacia Dios, del mismo modo que el ojo solo se ve reflejado en un espejo (Gregorio de Nisa, 1993, p. 232–233). La purificación ascética no desemboca, por tanto, en una contemplación solipsista, sino en una conformación progresiva con Cristo. La perfección cristiana consiste precisamente en “no detenerse nunca en lo ya alcanzado, sino tender siempre hacia lo que está delante” (Gregorio de Nisa, 1993, p. 225), tal como lo enseña la doctrina de la *epéktasis* (ἐπέκτασις).

En este marco, toma especial relevancia la categoría de la *theosis*. Dios se revela como el filántropo por excelencia, aquel cuya bondad se inclina misericordiosamente hacia la humanidad. En consecuencia, la divinización no puede entenderse como una elevación puramente interior o privada, sino como participación en este mismo modo de ser divino. En la medida en que el creyente se configura con Cristo y aprende a amar como Dios ama, participa realmente de la vida divina. La caridad no es, entonces, una mera actividad ética, sino la forma histórica concreta de la *theosis*. El hombre se

asemeja al Creador precisamente saliendo de sí mismo y donándose. Como señala Gregorio, la perfección del alma consiste en hacerse semejante a Dios por la práctica de las virtudes, especialmente por el amor que reproduce en la criatura la bondad divina (Gregorio de Nisa, 1988, p. 15).

Así pues, la mística de Gregorio se aleja de cualquier comprensión intimista de la vida espiritual. La experiencia del Misterio acontece en la tensión permanente entre deseo y comunión, donde la verdad no se posee como objeto, sino que se vive como transformación existencial. Esta intuición converge con la enseñanza eclesial contemporánea según la cual “nadie se salva solo” y la vocación cristiana se realiza siempre en clave de fraternidad (Francisco, 2020, n. 32).

5. Conclusiones

El recorrido realizado muestra que la *philanthrôpía* y la *theosis* constituyen en Gregorio de Nisa dos pilares inseparables de su comprensión de la economía encarnatoria. Ambas categorías revelan el doble movimiento del amor divino: el descenso gratuito de Dios hacia la humanidad y la elevación progresiva del ser humano hacia la vida divina. La *philanthrôpía* ilumina la Encarnación como gesto supremo de condescendencia y misericordia, mientras que la *theosis* manifiesta su finalidad última en la transformación del hombre. El obispo de Nisa integra estas nociones de manera orgánica, mostrando que en su teología la Encarnación, la restauración de la humanidad y la vida espiritual forman un único dinamismo coherente. Así, la existencia cristiana aparece estructurada por la lógica del don en la que Dios desciende para que el ser humano ascienda. En conjunto, este estudio evidencia que la teología nisena ofrece un marco sólido para comprender la vida cristiana como comunión dinámica con Dios y como servicio amoroso al prójimo.

Las implicaciones de esta relación para la teología actual abren un horizonte fecundo para repensar la espiritualidad cristiana en clave de reciprocidad transformante. En medio de la fragmentación antropológica expresada en la pérdida de vínculos, la dispersión interior y el dominio de lógicas tecnocráticas, la propuesta gregoriana recupera una visión integral de la persona llamada a la comunión. Esta perspectiva invita a superar reduccionismos éticos o meramente psicológicos, situando la vida espiritual en el marco de una participación real en la vida trinitaria. Al mismo tiempo, la *philanthrôpía* recuerda que toda verdadera transformación interior debe encarnarse en prácticas de misericordia, justicia y reconciliación. Desde las categorías aquí estudiadas, la santidad no consiste en un aislamiento intimista, sino en un dinamismo capaz de irradiar hacia el mundo la luz contemplada en Dios. De este modo, la síntesis entre *philanthrôpía* y *theosis* constituye un criterio decisivo para discernir la autenticidad de la vida cristiana hoy.

En una proyección más amplia, la articulación entre ambas categorías ofrece también claves para pensar la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo. A la luz de Gregorio, una comunidad verdaderamente configurada con Cristo es aquella que transparenta en su praxis el amor condescendiente de Dios. Dicha praxis implica promover una espiritualidad eclesial donde la contemplación del Misterio alimente formas renovadas de solidaridad, hospitalidad y cuidado de la fragilidad. La *theosis* inspira aquí un modelo de crecimiento espiritual que impulsa a la Iglesia a convertirse en un espacio de transfiguración humana y social. A su vez, la *philanthrôpía* abre caminos para que la vida eclesial coopere activamente en la sanación de las heridas del mundo, sin perder su raíz teológica. De este modo, la obra de Gregorio de Nisa continúa ofreciendo claves hermenéuticas decisivas para la renovación del pensamiento teológico y para la comprensión de la vida cristiana en el presente.

Bibliografía

- Aquino Júnior, F. de (2025). La sinodalidad como profecía social. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), 95-109.
- Aristóteles. (2002). *Ética a Nicómaco* (trad. J. Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Atanasio de Alejandría. (1995). *La encarnación del Verbo (De incarnatione)* (trad. D. Ruíz Bueno). Madrid: Gredos.
- Benedicto XVI. (2009). *Caritas in veritate*. Libreria Editrice Vaticana.
- Clemente de Alejandría. (1994). *Stromata* (trad. M. Merino Rodríguez, Vols. I–III). Madrid: Gredos.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et spes*. Libreria Editrice Vaticana.
- Downey, G. (1955). Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 4, 199-208.
- Filón de Alejandría. (1994). *Sobre la creación del mundo según Moisés (De opificio mundi)* (trad. J. P. Martín). Madrid: Gredos.
- Filón de Alejandría. (1996). *Sobre la migración de Abraham (De migratione Abrahami)* (trad. J. P. Martín). Madrid: Gredos.
- Francisco. (2013). *Evangelii gaudium*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2015). *Laudato si'*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020). *Fratelli tutti*. Libreria Editrice Vaticana.
- Fretes Martínez, N. R. (2025). Juntos por la misión. Distintos ministerios y todos en una misma misión. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), 141-153.

- Galli, C. M. (2025). Iglesia Pueblo de Dios. Sujeto de la sinodalidad misionera. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), 37-59.
- Gregorio de Nisa. (1960). *Contra Eunomium*. En W. Jaeger (Ed.), *Gregorii Nysseni Opera* (Vol. II, pp. 1–409). Leiden: Brill.
- Gregorio de Nisa. (1967). *De beneficentia*. En W. Jaeger, H. Langerbeck, & E. Mühlenberg (Eds.), *Gregorii Nysseni Opera* (Vol. IX, pp. 95–112). Leiden: Brill.
- Gregorio de Nisa. (1990). *La gran catequesis* (trad. A. Velasco). Madrid: Ciudad Nueva.
- Gregorio de Nisa. (1992). *Sobre la vocación cristiana* (trad. L. F. Mateo-Seco). Madrid: Ciudad Nueva.
- Gregorio de Nisa. (1993). *Sobre la vida de Moisés* (trad. L. F. Mateo-Seco). Madrid: Ciudad Nueva.
- Gregorio de Nisa. (1996). *La creación del hombre (De hominis opificio)* (trad. L. F. Mateo-Seco). Madrid: Ciudad Nueva.
- Gregorio di Nissa. (1988). *Omellie sul Cantico dei Cantici* (trad. C. Moreschini). Città Nuova.
- Gregory of Nyssa. (2000). *Homilies on the Beatitudes*. Drobner, H. R., & Viciano, A. (Eds.). An English version with commentary and supporting studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998). Brill.
- Gregory of Nyssa. (2015). *Anti-Apollinarian writings* (trad. R. Orton). Catholic University of America Press.
- Ireneo de Lyon. (1992). *Demostración de la predicación apostólica* (trad. E. Romero Pose). Madrid: Gredos.
- Jenofonte. (1987). *Ciropedia*. (trad. A. Vegas Sansalvador). Madrid: Gredos.
- Joseph, J. A. (2024). Ecclesiology via Ethnography: Studying the Church through a Discernment of Concrete Ecclesial Life. *Theological Studies*, 85(4), 567-589. <https://doi.org/10.1177/00405639241278128>.
- Juan Pablo II. (1995). *Evangelium vitae*. Libreria Editrice Vaticana.
- Kastitch, D. (2012). *On Divine Philanthropy from Plata to John Chrysostom*. Sebastian Press.
- Luciani, R. (2025). El despertar de la conciencia de una Ecclesia tota. Claves para una lectura eclesiológica del proceso sinodal. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), 15-35.
- Maspero, G. (2006). Filantropía. En Mateo-Seco, L. F. y Maspero, G. (dirs.), *Diccionario de San Gregorio de Nisa* (pp. 445-449). Burgos: Monte Carmelo.

- Moraes, A. O. de (2025). Recuperar as raízes sacramentais do Povo de Deus. Iniciação à Vida Cristã e Igreja Sinodal. *Medellín. Bíblia, Teologia y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), 61-75.
- Orígenes. (1999). *Comentario al Evangelio de Juan* (trad. E. Romero Pose, Vols. I–II). Madrid: Gredos.
- Ortiz, J. (2019). *Deification in the Latin patristic tradition*. The Catholic University of America Press.
- Palafox Cruz, A. E. (2025). La conversión de relaciones en una pluralidad de contextos. *Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe*, 51(190), III-125.
- Platón. (1988). *Diálogos IV. La República* (trad. J. Calonge Ruiz). Madrid: Gredos.
- Platón. (1997). Fedón. En V. García Yebra (trad.) *Diálogos III* (pp. 9–142). Madrid: Gredos.
- Platón. (1998). *Teeteto*. En V. García Yebra (trad.) *Diálogos V* (pp. 139–317). Madrid: Gredos.
- Plotino. (1982). *Enéadas* (trad. J. Igal, Vols. I–III). Madrid: Gredos.
- Russell, N. (2004). *The doctrine of deification in the Greek patristic tradition*. Oxford University Press.
- Séneca. (2007). *Epístolas morales a Lucilio* (trad. I. Roca Meliá). Madrid: Gredos.
- Silvas, A. M. (Ed. y Trad.). (2007). *Gregory of Nyssa: The Letters* (J. den Boeft, J. van Oort, W. L. Petersen, D. T. Runia, J. C. M. van Winden, & C. Scholten, Eds.; Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 83). Koninklijke Brill NV.
- Solano, O. (2024). Philanthrōpía divina como modelo y fundamento de la vida cristiana: Aproximación desde Gregorio de Nisa. *Perspectiva Teológica*, 56 (2), 475-492.
- Theobald, C. (2025). *Autoridad y poder en una Iglesia sinodal: retos y perspectivas*. Fondo Editorial PUCP.
- Vallely, P. (2020). *Philanthropy from Aristotle to Zuckerberg*. Bloomsbury.
- Völker, W. (1955). Zur Gotteslehre Gregor von Nyssa. *Vigiliae Christianae*, 9(2), 103-108.
- XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. (2024). *Documento Final. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión*. Secretaría General del Sínodo.

SINEIDOCRACIA: DEMOCRACIA CON GPS PODER, CONCIENCIA Y LEGITIMIDAD FRENTE A LA HEGEMONÍA

SYNEIDOCRACY: DEMOCRACY WITH GPS
POWER, CONSCIOUSNESS AND LEGITIMACY
FACING HEGEMONY

FELIPE PACHANO AZUAJE (PHD)

*Coordinador del Comité Editorial, Movimiento Sineidocracia;
Profesor Jubilado, Universidad de Los Andes (ULA), Venezuela*

pachano@gmail.com

[ORCID: 0009-0009-0055-5202](https://orcid.org/0009-0009-0055-5202)

*Artículo recibido el 25 de febrero de 2026;
aceptado el 11 de junio de 2026.*

Cómo citar este artículo:

Pachano Azuaje, F. (2026). Sineidocracia: Democracia con GPS. Poder, conciencia y legitimidad frente a la hegemonía. Palabra y Razón, 29, pp. 56-80. <https://doi.org/10.29035/pyr.29.56>



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

RESUMEN

La democracia representativa enfrenta una crisis estructural no de principios sino de capacidad: sus instituciones operan a una velocidad y escala que no corresponden a la complejidad de los sistemas que hoy gobiernan la vida social. Este artículo propone la sineidocracia — del griego *syneídesis* (conciencia compartida) y *krátos* (poder)— como evolución consciente de la democracia. Si la democracia es una brújula que señala una dirección general, la sineidocracia la complementa con un GPS: información en tiempo real, deliberación adaptativa y coordinación transparente al servicio de la inteligencia colectiva. Se desarrollan cuatro ejes: la relación entre democracia y conciencia; la noción de fricción social y su referencial contextual, desde el axioma del consentimiento de Farzulla (2026a, 2026b); la sineidocracia como variable latente que resulta clave para distinguir la legitimidad genuina (basada en consentimiento informado) de la legitimidad aparente (basada en manipulación hegemónica, conformismo y distracción); y una teoría de la legitimidad que integra ambos polos. Se ejemplifica con Uber, Twitter, Amazon, TikTok y Google, se responden objeciones previsibles y se invita a la construcción colectiva del marco propuesto.

Palabras clave: sineidocracia – democracia – fricción social – legitimidad – hegemonía – consentimiento

ABSTRACT

Representative democracy faces a structural crisis not of principles but of capacity: its institutions operate at a speed and scale that do not match the complexity of the systems governing social life today. This article proposes syneidocracy —from the Greek *syneídesis* (shared consciousness) and *krátos* (power)— as a conscious evolution of democracy. If democracy is a compass pointing in a general direction, syneidocracy complements it with a GPS: real-time information, adaptive deliberation, and transparent coordination serving collective intelligence. Four axes are developed: the relationship between democracy and consciousness; the notion of social friction and its contextual referential, based on Farzulla's (2026a, 2026b) axiom of consent; syneidocracy as a latent variable that is key to distinguishing genuine legitimacy (based on informed consent) from apparent legitimacy (based on hegemonic manipulation, conformism, and distraction); and a theory of legitimacy integrating both poles. Examples from Uber, Twitter, Amazon, TikTok, and Google illustrate the argument. Foreseeable objections are addressed, and an invitation is extended to collectively build the proposed framework.

Keywords: syneidocracy – democracy – social friction – legitimacy – hegemony – consent

I. Introducción: La parábola de la brújula y el GPS

Imaginemos una sociedad que debe navegar por un territorio cada vez más complejo. Durante siglos, sus navegantes utilizaron una brújula: un instrumento que señala una dirección general, confiable en términos amplios, pero que deja al caminante la tarea de sortear obstáculos específicos, interpretar el terreno y ajustar el rumbo ante imprevistos. La brújula no ofrece información sobre el tráfico, los desvíos, las condiciones cambiantes del camino. Es, en esencia, un instrumento para orientarse, no para navegar en tiempo real.

La democracia representativa ha operado durante generaciones como esa brújula. Los ciudadanos eligen representantes, definen orientaciones generales mediante el voto, y confían en que las instituciones traducirán esa dirección en políticas concretas. El sistema funcionaba —cuando funcionaba— porque los tiempos de la política (legislaturas, ciclos electorales) eran coherentes con los tiempos de la vida social. Sin embargo, esa coherencia se ha roto.

Hoy, las decisiones que afectan la vida cotidiana son tomadas por sistemas que operan a velocidades y escalas inéditas. Un algoritmo de *Uber* determina en tiempo real cuánto gana un conductor, qué rutas debe seguir y, en última instancia, si su trabajo es viable o no. Un algoritmo de *Twitter* decide qué información ve cada usuario, qué voces se amplifican y cuáles se silencian, moldeando el debate público sin que medie deliberación alguna. Un algoritmo de *Amazon* optimiza la productividad de sus almacenes, fijando ritmos de trabajo que afectan la salud física y mental de miles de empleados, mientras define precios y condiciones de mercado para innumerables pequeños comerciantes. El algoritmo de *TikTok*, por su parte, ha demostrado un poder sin precedentes para moldear tendencias culturales globales, determinar qué contenidos se viralizan y, en consecuencia, influir en la opinión pública y el comportamiento de millones de jóvenes. *Google Search*, que se ha vuelto el principal acceso a la información para la mayoría de la población mundial decide mediante algoritmos opacos qué sitios web son visibles, qué negocios prosperan y qué conocimientos llegan al público.

En cada uno de estos casos, estamos ante formas de poder: poder económico, porque extraen valor y concentran riqueza; poder subjetivo, porque moldean percepciones, emociones y creencias. Y en ninguno de ellos el pueblo —los afectados— tiene voz real en las decisiones que más le afectan.

La magnitud de esta concentración de poder es difícil de exagerar. Según datos del sector, *Google* y *Meta* (*Facebook*, *Instagram*, *WhatsApp*) acaparan más del 50% de la inversión publicitaria digital global. *Amazon* maneja aproximadamente el 40% del comercio electrónico en Estados Unidos. *TikTok* tiene más de mil millones de usuarios activos mensuales, cuyos hábitos de consumo de información son determinados por algoritmos de

inteligencia artificial. Estas cifras no son meras estadísticas económicas: representan la capacidad de unas pocas corporaciones para estructurar la realidad cotidiana de miles de millones de personas.

Esta convergencia de poder económico y subjetivo en manos de unas pocas corporaciones tecnológicas constituye lo que denominamos hegemonía algorítmica. El término recupera la noción gramsciana de *hegemonía* — la capacidad de un grupo dominante para imponer no solo su voluntad económica, sino también su visión del mundo, logrando que los subordinados consientan su propia dominación— y la aplica al contexto digital contemporáneo.

La hegemonía algorítmica opera en dos dimensiones simultáneas:

1. **Dimensión económica o estructural:** Los algoritmos organizan la producción, la distribución y el trabajo. Determinan quién gana qué, qué productos son visibles, qué transacciones son posibles. *Amazon* decide las condiciones de miles de pequeños comerciantes; *Uber* fija las tarifas y las condiciones laborales de conductores en todo el mundo; los algoritmos de trading mueven billones de dólares en microsegundos. Esta dimensión constituye una forma de poder estructural que reorganiza la economía global al margen de cualquier control democrático.
2. **Dimensión subjetiva o ideológica:** Los algoritmos moldean las percepciones, las emociones y las creencias. Los sistemas de recomendación de *YouTube* o *TikTok* no solo responden a nuestras preferencias: las configuran activamente, creando cámaras de eco, polarizando el debate público y dirigiendo la atención hacia contenidos que maximizan la retención, no hacia aquello que es verdadero o relevante. Los buscadores deciden qué información es visible y qué queda en el olvido. Las redes sociales estructuran la esfera pública, determinando qué voces se amplifican y cuáles se silencian. Esta dimensión constituye una forma de poder ideológico que opera las 24 horas del día, los 7 días de la semana, personalizada para cada individuo.

La hegemonía algorítmica, por tanto, no es una mera acumulación de poder económico, ni una simple capacidad de manipulación propagandística. Es la fusión de ambas dimensiones: el poder de estructurar la realidad material y el poder de moldear la conciencia se refuerzan mutuamente en un ciclo que se retroalimenta. Quien controla los algoritmos que organizan el trabajo también controla los algoritmos que organizan la información; quien extrae valor de nuestra actividad económica también extrae valor de nuestra atención y nuestros datos; quien modela nuestras condiciones materiales de vida también modela nuestra comprensión del mundo.

Frente a esta forma inédita de poder, las herramientas tradicionales de la democracia —el voto, la ley, la regulación estatal— resultan insuficientes, no porque sean inútiles, sino porque operan a una velocidad y escala distintas. Cuando un parlamento debate cómo regular una plataforma, el algoritmo de esa plataforma ya ha sido actualizado decenas de veces. Cuando un Estado nacional intenta proteger a sus ciudadanos, las plataformas operan globalmente, trasladando servidores y jurisdicciones. La hegemonía algorítmica plantea, así, un desafío evolutivo para la democracia.

Este artículo propone que la democracia necesita una evolución consciente hacia lo que denominamos sineidocracia: el poder (*krátos*) ejercido desde una conciencia compartida (*sinéidésis*). No se trata de reemplazar la democracia, sino de madurarla. Se trata de dotar a las sociedades de instrumentos de navegación colectiva que operen a la velocidad y escala de los problemas que enfrentamos, sin sacrificar por ello la deliberación, la transparencia y el control ciudadano. Una brújula sigue siendo necesaria; pero ya no es suficiente.

El filósofo Daniel Innerarity (2023) ha señalado que vivimos en la “sociedad del desconocimiento”, en la que la complejidad de los sistemas que gobiernan nuestras vidas supera nuestra capacidad individual de comprensión. La sineidocracia responde a este diagnóstico no con un llamado a la simplificación —que sería inútil—, sino con una propuesta para institucionalizar la inteligencia colectiva, de modo que la complejidad pueda gobernarse sin dejar de ser compleja.

La metáfora del GPS no es un mero recurso retórico. Expresa el primer sentido de la sineidocracia: un sistema de navegación colectiva que conserva la brújula de la representación (elecciones, parlamentos, rendición de cuentas) pero le añade capas de información en tiempo real, capacidad de replanificación de rutas y alertas sobre obstáculos imprevistos. Un GPS no conduce por sí mismo, ya que, quien conduce sigue siendo el ciudadano, pero no conduce a ciegas. Esta imagen implica tres características operativas: (i) información actualizada sobre el estado del territorio (social, económico, algorítmico); (ii) deliberación adaptativa que permite ajustar el rumbo colectivamente ante cambios; (iii) transparencia de las reglas de navegación, de modo que los criterios algorítmicos que influyen en las rutas propuestas sean auditables por la ciudadanía.

2. Democracia y conciencia: la sineidocracia como evolución, no como ruptura

La democracia es, en su definición más elemental, el poder del pueblo. Esta definición, sin embargo, oculta una pregunta fundamental: ¿qué significa que el pueblo tenga poder cuando las decisiones que afectan su vida son tomadas por sistemas que escapan a su control?

2.1 La sineidocracia en dos niveles macro

La sineidocracia puede comprenderse en dos niveles macro que articulan sus distintas dimensiones:

1. Nivel conceptual-operativo: responde a “¿qué es y cómo se mide?” e incluye (a) la metáfora del GPS, que ilustra la necesidad de información en tiempo real, deliberación adaptativa y transparencia de las reglas de navegación; (b) la definición etimológico-filosófica: poder (*krátos*) ejercido desde una conciencia compartida (*syneídesis*); y (c) su operacionalización como variable latente que resulta clave para determinar la legitimidad genuina, aproximada mediante indicadores de fricción social. No se trata solo de formalizar qué entendemos por conciencia compartida. Lo decisivo es comprender que la manipulación de esa conciencia —su fragmentación, su distracción, su direccionamiento mediante algoritmos opacos— constituye la herramienta fundamental para sostener un modelo tan lleno de contradicciones como el capitalismo. Si la hegemonía algorítmica opera mediante la colonización de la subjetividad, entonces la sineidocracia no es un mero ideal filosófico: es la respuesta estratégica a esa colonización. La batalla por la democracia hoy es, ante todo, una batalla por la soberanía cognitiva: por la capacidad de una sociedad de conocerse a sí misma, de deliberar colectivamente y de tomar decisiones informadas sobre su propio futuro.

2. Nivel estratégico-social: responde a “¿hacia dónde transita la sociedad y cómo?” e incluye (a) el horizonte normativo-institucional: diseños concretos como la transparencia algorítmica, la auditabilidad de sistemas, los presupuestos participativos vinculantes y la contraloría social masiva; (b) el modelo social postcapitalista: la sineidocracia como la configuración social que emerge tras el colapso de la hegemonía algorítmica —no su extinción absoluta, sino el punto crítico a partir del cual el poder popular comienza a ejercerse efectivamente sobre el Estado, el mercado y la infraestructura digital—; y (c) el proyecto social de transición: el proceso estratégico que sirve de puente entre el modelo social actual y el modelo sineidocrático futuro, orientado a la minimización progresiva de la hegemonía algorítmica y la consolidación del poder popular en todos los ámbitos (cognitivo, económico, político y cultural), sin recurrir a ninguna forma de estatismo.

2.2 La tradición democrática y sus mediaciones

La tradición democrática ha respondido a esta pregunta mediante instituciones: parlamentos, partidos, elecciones. Estas instituciones son mediaciones que las sociedades complejas han desarrollado históricamente para procesar la voluntad colectiva, y en muchos casos han demostrado ser necesarias para hacer viable la democracia a gran escala. El problema no es

la mediación en sí misma, sino cuando esta se vuelve opaca o es capturada por intereses ajenos al bien común. La cuestión, entonces, no tiene que ver con si debe haber mediaciones —probablemente siempre las habrá—, se trata más bien de qué condiciones operan y a quién realmente sirven.

2.3 La sineidocracia no elimina las mediaciones: las cualifica

La sineidocracia no propone eliminar las mediaciones. Propone, en cambio, que los agentes que participan en ellas —ciudadanos, representantes, instituciones— lo hagan desde un estado de conciencia compartida. Esto significa:

- Que tengan acceso a información relevante y confiable sobre los asuntos que les conciernen.
- Que dispongan de espacios y procedimientos para deliberar y formar opiniones fundamentadas.
- Que las decisiones sean transparentes y susceptibles de revisión colectiva.
- Que los sistemas técnicos —incluidos los algoritmos— estén al servicio de la deliberación, y no al servicio de la manipulación.

2.4 Raíces filosóficas de la *syneídesis*

El concepto de *syneídesis* tiene una larga tradición en la filosofía griega. Designa originalmente un conocimiento compartido, una conciencia que emerge de la relación con otros. En la filosofía estoica, la *syneídesis* es la conciencia moral que nos permite evaluar nuestras acciones en relación con el bien común. En el pensamiento cristiano posterior, se convierte en la conciencia individual que discierne entre el bien y el mal. Nuestro uso del término recupera la dimensión colectiva y relacional de la *syneídesis*: no es solo la conciencia individual, sino la capacidad de una comunidad para conocerse a sí misma y deliberar conjuntamente.

2.5 Sineidocracia y teorías democráticas contemporáneas

La sineidocracia no emerge en el vacío. Reconoce sus deudas y afinidades con tres corrientes fundamentales de la teoría democrática reciente, pero también señala sus límites frente a la hegemonía algorítmica.

Democracia monitorizada (John Keane). La sineidocracia reconoce su deuda analítica con el concepto de democracia monitorizada de John Keane. Keane (2009) diagnostica con precisión el desplazamiento de la soberanía desde el exclusivo terreno de las elecciones y los parlamentos

hacia una miríada de mecanismos extraparlamentarios de escrutinio del poder: comisiones de integridad, tribunales de trabajo, litigios de interés público, presupuestos participativos o conferencias de consenso. Se trata de una “nueva forma histórica de democracia” que responde a la complejidad de las sociedades contemporáneas y al potencial democratizador de las tecnologías de la información y la comunicación.

No obstante, la sineidocracia radicaliza y complementa este diagnóstico al introducir dos elementos ausentes en la obra de Keane. Primero, extiende la monitorización al poder algorítmico. No basta con vigilar a los gobiernos y las corporaciones en abstracto; hay que auditar el código fuente y las reglas de decisión de las plataformas digitales que fusionan la extracción de valor económico con la producción de subjetividad. Segundo, dota a la monitorización de un instrumento de medición. La sineidocracia propone la variable latente de fricción social (S) para evaluar la distancia entre la fricción real y la fricción referencial, permitiendo determinar empíricamente si el poder popular está realmente creciendo o si la “monitorización” se ha vuelto un ritual vacío de contenido. Así, mientras Keane describe la emergencia de nuevos mecanismos de escrutinio, la sineidocracia ofrece un aparato crítico y una hoja de ruta para navegarlos y, sobre todo, para superar la hegemonía algorítmica. La medición de S constituye la base para el desarrollo ulterior de indicadores de desempeño vinculados a la salud democrática y social.

Democracia deliberativa (Jürgen Habermas). La sineidocracia comparte con la democracia deliberativa de Jürgen Habermas la convicción de que la legitimidad no puede reducirse a la mera agregación de votos o a la legalidad formal. Para Habermas (1981), una norma es legítima cuando todos los posibles afectados podrían aceptarla como resultado de un discurso racional, libre de coerción y con acceso simétrico a la información. Este principio del consentimiento informado es también el fundamento de la legitimidad genuina en la sineidocracia.

Sin embargo, la sineidocracia parte de un diagnóstico que Habermas no pudo anticipar: la hegemonía algorítmica bloquea sistemáticamente las condiciones de la deliberación. Los algoritmos opacos fragmentan la esfera pública en cámaras de eco, personalizan la información para maximizar la retención (no la verdad), y fusionan la extracción de valor económico con la producción de subjetividad. En este contexto, la “situación ideal de habla” no es un horizonte regulativo, sino una imposibilidad práctica sin una intervención previa.

Por lo anterior, la sineidocracia añade una exigencia que Habermas no contempló: las condiciones tecnológicas de la deliberación. No basta con garantizar libertad de expresión y acceso formal a la información; es necesario que los algoritmos que determinan qué información llega a cada ciudadano sean transparentes, auditables y susceptibles de control democrático. La sineidocracia no abandona el ideal habermasiano de

legitimidad deliberativa; lo radicaliza al enfrentar su principal obstáculo contemporáneo.

Democracia radical desde la ética cordial (Adela Cortina). La sineidocracia encuentra en la **ética cordial** y la democracia radical de Adela Cortina un aliado normativo fundamental. Cortina (2007; 2017) ha insistido en que la democracia no es un mero procedimiento formal, sino un proyecto ético-político de construcción de ciudadanía basado en la inclusión de todos los afectados, el reconocimiento mutuo y la lucha contra la exclusión — desde la aporofobia hasta las desigualdades estructurales. Compartimos plenamente su diagnóstico de que la democracia liberal representativa ha quedado corta y su exigencia de extender la democratización a la economía, la empresa y el mercado.

Sin embargo, la sineidocracia se enfrenta a un fenómeno que Cortina no ha abordado con la misma centralidad: la hegemonía algorítmica. Las plataformas digitales no solo excluyen a los pobres del mercado; fragmentan la esfera pública, personalizan la información, secuestran la atención y fusionan la extracción de valor con la producción de subjetividad. En este contexto, la ética cordial necesita una caja de herramientas específica para realizar sus ideales.

La sineidocracia ofrece esa herramienta: la contraloría social masiva, la auditoría algorítmica ciudadana, los presupuestos participativos vinculantes, el triple precio digital y la factura digital (Cortina, 2017). No se trata de sustituir la ética cordial, sino de operacionalizarla frente al poder algorítmico. Donde Cortina nos dice que los afectados deben ser reconocidos e incluidos, la sineidocracia añade: ningún algoritmo que afecte derechos fundamentales operará sin transparencia, auditabilidad y derecho a explicación. Esa es la traducción tecnológica de la razón cordial.

Frente a estas tres tradiciones —la monitorización de Keane, la deliberación de Habermas y la ética cordial de Cortina— la sineidocracia introduce una innovación que no es solo conceptual, sino civilizatoria. No se limita a perfeccionar mecanismos de control, diálogo o reconocimiento dentro del marco del capitalismo democrático existente. Asume que la hegemonía algorítmica es un fenómeno inédito en la historia: la primera vez que una casta global concentra simultáneamente el poder de extraer valor económico y de moldear la subjetividad, sin contrapeso democrático alguno. Por eso, la sineidocracia no es una teoría más de la democracia. Es un llamado a la humanidad para que se organice, trascienda las luchas parceladas (clases, naciones, gremios) y enfrente el mayor reto de nuestra historia: recuperar la soberanía cognitiva y el control sobre las infraestructuras digitales que ordenan nuestra vida cotidiana. Esta es la innovación radical de la sineidocracia: ser a la vez un modelo social postcapitalista, un proyecto de transición y una convocatoria a la unidad del pueblo frente al poder algorítmico.

2.6 La metáfora del GPS como complemento, no como sustitución

En este sentido, la sineidocracia no es un régimen distinto de la democracia. Es la democracia cuando quienes participan en ella tienen claridad de su *syneidesis* y, en consecuencia, actúan con mayor correspondencia a los intereses del colectivo. La metáfora del GPS no anula la brújula: la complementa. Un GPS no decide el destino; ofrece información para que quien conduce pueda elegir la mejor ruta. Una democracia sineidocrática no elimina las elecciones, los parlamentos o los partidos; los dota de mejores instrumentos para navegar la complejidad.

2.7 Sinéidesis y conciencia colectiva: una distinción necesaria

La noción durkheimiana de “conciencia colectiva” designa un conjunto de creencias, valores y sentimientos comunes que se imponen a los individuos desde el exterior, actuando como una fuerza cohesiva estable y coercitiva (Durkheim, 1893). Se trata de un automatismo heredado cuyos orígenes se pierden en el tiempo y cuya vigencia no se cuestiona. En contraste, la sinéidesis —conciencia compartida— no es un sustrato pasivo, sino un proceso activo, deliberativo y falible. Mientras que la conciencia colectiva se recibe, la sinéidesis por su parte, se construye colectivamente mediante el intercambio de información, la contrastación de perspectivas y la deliberación razonada entre los afectados. Esta diferencia resulta crucial frente a la hegemonía algorítmica, que explota la pasividad de la conciencia colectiva para instalar inhibiciones, deseos y opiniones sin discusión. Impulsar la sinéidesis es, entonces, recuperar la capacidad de construir un mundo compartido cuando este ha sido fragmentado por algoritmos opacos.

2.7 Sineidocracia y voluntad general: una distinción necesaria

La voluntad general de Rousseau (2017) es, en su formulación canónica, la voluntad del soberano que tiende infaliblemente al bien común se descubre mediante deliberación (siempre que los ciudadanos voten según el interés general, no el particular) y no requiere consenso unánime (la mayoría tiene la razón, la minoría se equivoca). A primera vista, la sinéidesis (conciencia compartida) de la sineidocracia podría evocar esa misma aspiración a un bien común construido colectivamente. Sin embargo, las diferencias son insalvables.

La voluntad general es infalible; la sinéidesis es falible y se construye en condiciones de fragmentación algorítmica. La voluntad general se descubre mediante una introspección colectiva que presupone ciudadanos ya informados y un mundo común compartido; la sinéidesis se construye activamente, pieza por pieza, en condiciones de asimetrías masivas de información y manipulación estructural. Rousseau (2017) temía las facciones y la comunicación previa entre ciudadanos; la sineidocracia, por

el contrario, institucionaliza la fricción y el disenso como motores de la deliberación, no como desviaciones de un ideal armónico.

Frente a la hegemonía algorítmica, la voluntad general es una herramienta insuficiente: no puede descubrirse lo que está sistemáticamente oculto por algoritmos opacos, ni puede deliberarse cuando la esfera pública ha sido fragmentada en cámaras de eco. La sineidocracia no rechaza el ideal de soberanía popular de Rousseau (2017), más bien lo actualiza para la era digital: no se trata de descubrir una voluntad infalible, sino de construir, mediante transparencia, deliberación adaptativa y medición de la fricción, una conciencia compartida que, aunque siempre imperfecta, sea efectivamente informada y democrática.

3. Fricción social y homeostasis: el equilibrio dinámico de las sociedades

Toda sociedad genera fricción. Conflictos, debates, tensiones, protestas, litigios, abandonos: todas estas son manifestaciones de fricción social. La pregunta no es cómo eliminarla —eso sería tan imposible como indeseable— sino cómo entenderla y regularla.

3.1 El concepto de fricción en las ciencias sociales

La noción de fricción tiene una larga historia en las ciencias sociales. Desde los primeros esfuerzos por construir una “física social” en el siglo XIX, se ha concebido el conflicto como una perturbación del equilibrio social que requiere explicación y gestión. Lewis Coser (1956) desarrolló una teoría del conflicto social que distinguía entre conflictos funcionales —que fortalecen la cohesión— y disfuncionales —que la destruyen—. Ralf Dahrendorf (1959) propuso que el conflicto es inherente a toda sociedad y que las instituciones deben canalizarlo productivamente.

La relación entre fricción, voz y salida de los sistemas sociales fue magistralmente analizada por Albert Hirschman (1970) en su obra *Exit, Voice, and Loyalty*. Su distinción entre la opción de abandonar una organización (*exit*), la de expresar el descontento para mejorarla desde dentro (*voice*) y la lealtad (*loyalty*) que modula ambas opciones, proporciona un marco para entender por qué la fricción se manifiesta de unas formas u otras. Cuando los canales de *voice* están bloqueados o son ineficaces, la fricción tiende a acumularse hasta expresarse como *exit* masivo (migración, abandono de plataformas) o como conflicto abierto.

Nuestro enfoque se inscribe en esta tradición, pero añade un elemento crucial: la fricción no es solo un fenómeno social, sino también una señal. Indica que algo se desvía del equilibrio esperado. Una sociedad sana no es aquella donde no hay conflictos, sino aquella donde los conflictos se canalizan productivamente y donde las decisiones se toman con la participación consciente de los afectados.

3.2 Fricción referencial y homeostasis social

Proponemos que toda sociedad tiene una fricción referencial (F^*) —un nivel de referencia que refleja la capacidad estructural del sistema para procesar conflicto sin caer en disfunción o ruptura. A diferencia de un “óptimo” normativo, se trata de un punto de referencia descriptivo, contextual y dinámico. Depende de la fricción basal, del índice de consentimiento y de la tolerancia sistémica del sistema. No es un valor universal, sino que refleja las condiciones históricas, culturales e institucionales de cada sociedad. Una sociedad esclavista tenía una fricción referencial muy distinta a la nuestra; una sociedad con altos niveles de participación deliberativa tendrá una fricción referencial diferente a una sociedad autoritaria. Lo importante no es el valor absoluto, sino la capacidad de la sociedad para mantenerse cerca de su referencial.

La analogía con la homeostasis biológica es útil. Un organismo sano mantiene su temperatura, su pH y sus niveles de glucosa dentro de ciertos rangos referenciales. Cuando se desvían, el organismo activa mecanismos de corrección: fiebre, sudoración, liberación de hormonas. Del mismo modo, una sociedad sana despliega mecanismos institucionales, culturales y deliberativos para corregir las desviaciones de la fricción referencial. Cuando esos mecanismos fallan, la sociedad enferma: ya sea por exceso de fricción (conflicto destructivo, polarización, violencia) o por defecto de fricción (apatía, silencio impuesto, consenso forzado).

Los trabajos de Elinor Ostrom (1990) sobre la gobernanza de los bienes comunes ilustran cómo pueden diseñarse mecanismos institucionales para mantener la fricción dentro de márgenes productivos. Sus estudios demuestran que las comunidades pueden autogobernarse exitosamente sin necesidad de intervención estatal o privatización, siempre que existan reglas claras, participación de los afectados y mecanismos efectivos de resolución de conflictos. Estos principios son directamente aplicables a la gobernanza de los espacios digitales comunes que analizamos en este artículo.

3.3 La contribución de Farzulla: axioma del consentimiento y formalización de la fricción

El trabajo reciente de Murad Farzulla (2026a; 2026b) ofrece una formalización rigurosa de estas intuiciones. Partiendo de un axioma fundamental —ninguna entidad puede ser vinculada por compromisos que no haya consentido, ponderado por lo que tiene en juego (*stakes*)—, Farzulla desarrolla un marco teórico en el que la legitimidad de cualquier sistema de gobierno puede medirse como la alineación ponderada entre el poder de decisión y los intereses de los afectados.

En el marco de Farzulla, la **fricción** se define como la desviación ponderada entre los resultados observados y las preferencias de los afectados. Esta definición tiene la ventaja de ser operacionalizable: la fricción puede medirse a través de indicadores como protestas, huelgas, litigios, migración, desafección, etc. La **legitimidad**, por su parte, es la alineación ponderada entre el poder de decisión y los intereses de los afectados. Cuando los afectados tienen voz proporcional a lo que tienen en juego, la legitimidad es alta; cuando están excluidos, es baja.

La propuesta de Farzulla es especialmente valiosa porque muestra que la fricción referencial no es un ideal especulativo, sino un valor que puede determinarse empíricamente en cada contexto de coordinación entre agentes. Su trabajo sobre la dinámica de sistemas multi-agente y el papel del consentimiento en la reducción de conflictos proporciona un respaldo formal a las tesis que aquí desarrollamos.

3.4 Ejemplos ampliados: la fricción como señal

Consideremos los ejemplos mencionados. Un sistema como *Uber* genera fricción cuando los conductores protestan, cuando los tribunales debaten su estatus laboral, cuando los usuarios boicotean la plataforma. Esa fricción es señal de que algo se desvía del referencial: los conductores, que tienen mucho en juego en las decisiones sobre tarifas y condiciones de trabajo, no tienen voz en esas decisiones. La distancia entre la fricción real y la fricción referencial es grande.

Algo similar ocurre con *Twitter*. La fricción se manifiesta en cancelaciones masivas, bloqueos de cuentas, migración a otras plataformas como *Mastodon* o *Bluesky*, presión regulatoria. Detrás de esos fenómenos hay una misma estructura: decisiones que afectan profundamente el espacio público son tomadas por algoritmos opacos, sin participación de los afectados. La fricción no es ruido: es información sobre una desviación del referencial.

Amazon, por su parte, genera fricción en múltiples dimensiones: denuncias por condiciones laborales, intentos de sindicalización, investigaciones antimonopolio, boicots de consumidores. Cada una de estas manifestaciones revela que quienes más intereses tienen en juego en el funcionamiento de la empresa (trabajadores, pequeños comerciantes, consumidores) tienen escasa o nula voz en sus decisiones.

TikTok ha generado una nueva forma de fricción: gobiernos nacionales que prohíben la aplicación por razones de seguridad, padres preocupados por el impacto en la salud mental de sus hijos, activistas que denuncian la manipulación algorítmica de la opinión pública. En todos los casos, la fricción refleja la exclusión de los afectados de las decisiones sobre cómo opera la plataforma.

Google, el principal acceso a la información para miles de millones de personas, ha enfrentado fricción en forma de multas regulatorias por parte de la Comisión Europea (por ejemplo, 4.300 millones de euros en 2018 por prácticas anticompetitivas en *Android*), así como demandas antimonopolio, críticas por la manipulación de resultados de búsqueda y preocupaciones sobre la privacidad de los datos. En todos estos casos, la fricción no es un fenómeno aislado ni patológico. Es el síntoma de una desviación sistémica: la distancia entre cómo se toman las decisiones y quiénes deberían participar en ellas.

3.5 Consentimiento y fricción: la base de la legitimidad

En este punto, el concepto de consentimiento resulta fundamental. Cuando las decisiones que afectan a una comunidad cuentan con el consentimiento informado de sus miembros, la fricción tiende a mantenerse en niveles manejables y canalizarse productivamente. Cuando el consentimiento está ausente —cuando se imponen decisiones sin considerar la voz de quienes tienen algo en juego— la fricción se acumula y, tarde o temprano, se manifiesta en forma de conflicto abierto.

La relación entre consentimiento y fricción puede expresarse de manera sencilla pero profunda: donde hay consentimiento informado, la fricción es señal de vida democrática; donde no lo hay, la fricción es señal de opresión. En política, cuando hay consentimiento hablamos de democracia; cuando no lo hay, hablamos de tiranía. La sineidocracia es el nombre de la democracia cuando el consentimiento es consciente e informado, cuando los ciudadanos no solo votan, sino que comprenden lo que está en juego y participan en la deliberación colectiva.

Esta formulación no es meramente retórica. Tiene implicaciones concretas para el diseño institucional: las instituciones deben estructurarse de manera que maximicen el consentimiento informado y minimicen la imposición no consentida. Esto implica transparencia, participación, deliberación y mecanismos de revisión y corrección.

4. Sineidocracia como variable latente: midiendo la distancia

Si aceptamos que existe una fricción referencial para cada contexto, podemos definir la sineidocracia (S) como una variable latente que mide la distancia entre la fricción real (F) y la fricción referencial (F^*). Esta será clave en la determinación de la legitimidad genuina, pues permite evaluar si una sociedad se acerca o se aleja de su referencial, donde los afectados tienen voz proporcional a sus intereses. De manera simplificada:

- Cuando la fricción real se aproxima a la fricción referencial, S es alta (cercana a 1) y se registran avances en la legitimidad genuina.

- Cuando la fricción real se aleja de la fricción referencial, S es baja (cercana a 0) y se evidencia un predominio de la legitimidad aparente, derivada de la intervención hegemónica.

La sineidocracia, como variable latente, permite diagnosticar si una sociedad se acerca o se aleja de su fricción referencial; identificar los factores que explican esa desviación —como la concentración algorítmica, las asimetrías de información o el bloqueo de los canales de voz—; y evaluar si las reformas implementadas están reduciendo efectivamente esa distancia.

Esta definición de sineidocracia como variable latente tiene varias ventajas:

1. **Es empíricamente abordable:** aunque no podamos observar S directamente, podemos aproximarla mediante indicadores.
2. **Es contextual:** no prescribe un modelo único de sociedad, sino que evalúa cada sociedad en sus propios términos.
3. **Es dinámica:** permite seguir la evolución de una sociedad a lo largo del tiempo y evaluar el impacto de reformas institucionales.
4. **Es comparativa:** permite comparar sociedades, regiones o incluso organizaciones en términos de su grado de sineidocracia.

5. Legitimidad: dos componentes, una tensión

La legitimidad es uno de los conceptos más escurridizos de la teoría política. Tradicionalmente se ha definido como la aceptación de una autoridad por parte de quienes están sujetos a ella. Pero esta definición deja abierta una pregunta incómoda: ¿qué distingue la aceptación genuina de la aceptación forzada o manipulada?

5.1 La tradición sobre legitimidad

Max Weber (1922) distinguió tres tipos de legitimidad: tradicional (basada en la costumbre), carismática (basada en las cualidades excepcionales del líder) y legal-racional (basada en la creencia en la legalidad de las normas). Por su parte, Habermas (1973) analizó las crisis de legitimidad en las democracias capitalistas avanzadas, señalando que la intervención estatal en la economía genera expectativas que el sistema no puede satisfacer. Mientras que, David Easton (1965) distinguió entre apoyo difuso —a largo plazo, basado en la confianza en el sistema— y apoyo específico —a corto plazo, basado en la satisfacción con resultados concretos—. De este modo, nuestra propuesta se inscribe en esta tradición, pero añade un elemento crucial: la distinción entre legitimidad genuina y legitimidad aparente, basada en el concepto de consentimiento.

La teoría de la justicia de John Rawls (1971) ofrece, desde otra tradición, elementos para pensar la legitimidad. Su idea de que los principios de justicia deberían ser elegidos en una ‘posición original’ tras un ‘velo

de ignorancia’ —esto es, sin conocer la posición que uno ocupará en la sociedad— puede entenderse como un procedimiento para generar consentimiento imparcial. La sineidocracia, sin embargo, no se contenta con un velo de ignorancia hipotético: exige que el consentimiento sea real, informado y continuado, y que los afectados tengan acceso a la información necesaria para formar juicios sobre las decisiones que les conciernen.

5.2 Legitimidad genuina vs. legitimidad aparente

Desde el marco de la sineidocracia, proponemos que la legitimidad observable (L) es el resultado de una tensión entre dos componentes:

- **La legitimidad genuina**, que depende del nivel de sineidocracia: cuando las decisiones son tomadas por agentes que actúan desde una conciencia compartida, y los afectados tienen voz proporcional a lo que tienen en juego, la legitimidad genuina es alta.
- **La legitimidad aparente**, que depende del peso de la enajenación y la manipulación hegemónica: cuando los afectados aceptan decisiones porque no tienen información, porque han sido moldeados por el conformismo, porque están distraídos con asuntos superficiales, porque temen represalias, o porque simplemente no conciben alternativas, estamos ante legitimidad aparente.

5.3 Casos históricos de legitimidad aparente

La historia ofrece numerosos ejemplos de legitimidad aparente. Por un lado, los regímenes populistas suelen tener altos niveles de apoyo popular, pero ese apoyo se basa a menudo en la manipulación emocional, el control de la información y la polarización sistemática, no en la deliberación informada. Por otro lado, los regímenes autoritarios organizan plebiscitos con resultados unánimes, pero esos resultados reflejan el miedo y la manipulación, no el consentimiento genuino. Las empresas pueden tener altos niveles de satisfacción superficial entre sus empleados, pero encuestas más profundas revelan insatisfacción con las condiciones laborales, la falta de participación y la ausencia de voz real.

La polarización merece un análisis particular. Puede ser el resultado de manipulación hegemónica: algoritmos que amplifican la división, campañas de desinformación, creación artificial de enemigos. Así como puede ser la expresión de divisiones sociales genuinas que el sistema político ha sido incapaz de procesar: desigualdades, discriminaciones, conflictos de valores sin cauces institucionales. En ambos casos, el efecto sobre la legitimidad es similar: sea por manipulación o por abandono institucional, la polarización erosiona la conciencia compartida. En el primer escenario, la adhesión de los polarizados es producto de la cámara de eco, no del consentimiento informado; en el segundo, la legitimidad del sistema se erosiona porque

amplios sectores dejan de reconocerse en instituciones sordas a sus demandas. La polarización, así entendida, es siempre una señal de alarma: indica que la *syneídesis* está gravemente dañada.

Esta erosión de la conciencia compartida se ve exacerbada por lo que Vincent Blok (2026) denomina la adaptación de la inteligencia humana (IH) a la inteligencia artificial (IA). Cuando los algoritmos no solo responden a nuestras preferencias, sino que las configuran activamente —como ocurre en las cámaras de eco—, la subjetividad queda atrapada en un circuito de retroalimentación que dificulta cualquier deliberación genuina. La legitimidad aparente, basada en la manipulación algorítmica, encuentra así un sustento teórico en la crítica de Blok a la convergencia forzada entre IH e IA.

5.4 El papel del consentimiento en la legitimidad

La relación entre consentimiento y legitimidad es directa. Cuando una decisión cuenta con el consentimiento informado de los afectados, la legitimidad genuina aumenta. Cuando el consentimiento está ausente o ha sido obtenido mediante manipulación, la legitimidad es solo aparente y, tarde o temprano, se manifestará en forma de fricción.

Farzulla (2026a, 2026b) lo expresa en términos formales: la legitimidad de una configuración de gobierno es la alineación ponderada entre el poder de decisión y los intereses de los afectados. Su trabajo muestra que esta alineación no es un ideal normativo, sino una condición para la estabilidad de cualquier sistema de coordinación. Cuando la alineación es baja, la fricción aumenta; cuando la fricción supera ciertos umbrales, el sistema se vuelve inestable y tiende a reconfigurarse.

5.5 Cómo distinguir empíricamente la legitimidad genuina de la aparente

La distinción entre legitimidad genuina y aparente no es meramente teórica; puede abordarse empíricamente mediante varias estrategias:

1. **Preferencia revelada versus preferencia declarada:** comparar lo que la gente dice en encuestas con lo que hace en situaciones de elección real. Por ejemplo, cuando un régimen autoritario cae, emergen repentinamente preferencias que antes estaban ocultas (Kuran, 1995).
2. **Comportamiento bajo condiciones de cambio:** observar cómo reacciona la población cuando cambian las condiciones; por ejemplo, cuando desaparece la censura o cuando surgen alternativas políticas.

3. Indicadores de fricción latente: medir no solo la fricción manifiesta (protestas), sino también indicadores de malestar no expresado (consumo de antidepresivos, suicidios, emigración, desafección).

4. Análisis de la manipulación: estudiar la concentración de medios, el sesgo informativo, la presencia de campañas de desinformación, la influencia del dinero en la política.

Ninguno de estos indicadores es perfecto por sí solo, pero en conjunto pueden proporcionar una imagen más precisa de la verdadera legitimidad de un sistema.

6. Objeciones y respuestas

Toda propuesta teórica enfrenta objeciones, por ello se abordan las más significativas contribuyendo a clarificar el concepto y a anticipar malentendidos.

Objeción 1: Sineidocracia es elitismo tecnocrático con otro nombre. *Respuesta:* Esta objeción confunde el uso de tecnología con el gobierno de técnicos. La sineidocracia no propone que los expertos decidan, sino que la ciudadanía decida con mejor información. El símil del GPS es ilustrativo: el GPS ofrece información, pero quien conduce elige el destino y la ruta. La diferencia entre tecnocracia y sineidocracia es la diferencia entre un piloto automático y un navegante informado.

Objeción 2: La fricción referencial es un concepto arbitrario. ¿Quién la define? *Respuesta:* La fricción referencial no es un valor impuesto desde afuera, sino que emerge de cada contexto. En organizaciones, puede definirse mediante procesos participativos. En sociedades, se aproxima mediante el estudio de sistemas estables y legítimos. El trabajo de Farzulla (2026a, 2026b) muestra que es posible calcularla formalmente a partir de la estructura de intereses y preferencias de los agentes. No es un ideal abstracto, sino un valor empíricamente abordable.

Objeción 3: Sineidocracia es inviable políticamente; quienes controlan los algoritmos no cederán poder voluntariamente. *Respuesta:* Es cierto que las élites tecnológicas resistirán cualquier limitación de su poder. Pero la historia muestra que los cambios profundos rara vez ocurren por concesión voluntaria. La sineidocracia no es una propuesta técnica que espera ser implementada por los poderosos: es un horizonte estratégico que orienta la acción colectiva. Su viabilidad depende de la capacidad de construir alianzas, movilizar voluntades y generar poder popular suficiente para imponer límites al poder corporativo.

Objeción 4: La distinción entre legitimidad genuina y aparente es imposible de operacionalizar. *Respuesta:* Es cierto que medir directamente

la manipulación es difícil, pero existen aproximaciones empíricas. Las encuestas de opinión pueden compararse con el comportamiento real (preferencia revelada). Los estudios sobre polarización y desinformación permiten estimar el impacto de las cámaras de eco. Los análisis de captura regulatoria identifican desviaciones entre el interés público y las decisiones adoptadas. No se trata de una medida perfecta, sino de una aproximación que puede refinarse progresivamente.

Objeción 5: El concepto de consentimiento es demasiado vago para fundamentar una teoría de la legitimidad. *Respuesta:* El consentimiento es, ciertamente, un concepto complejo. Pero no por ello es inoperable. La tradición filosófica y jurídica ha desarrollado criterios para distinguir el consentimiento genuino del viciado: información adecuada, ausencia de coerción, capacidad del sujeto, posibilidad de revocación. El trabajo de Farzulla (2026a, 2026b) proporciona, además, una formalización que permite medir el grado de consentimiento en sistemas de decisión colectiva. Lejos de ser vago, el consentimiento es un concepto tan preciso como cualquier otro en ciencias sociales, y su centralidad en la teoría política es ineludible.

Objeción 6: El problema es de las generaciones futuras. *Respuesta:* Las generaciones futuras no pueden consentir directamente, pero pueden ser representadas mediante instituciones de consentimiento por representación (*proxy*). Los defensores del pueblo para las generaciones futuras (como en Hungría), las asambleas ciudadanas con cuotas de jóvenes, las disposiciones constitucionales que protegen los intereses de las generaciones venideras (como en Gales) y las doctrinas de la responsabilidad intergeneracional (Beckerman & Pasek, 2001) son mecanismos para incorporar sus intereses en las decisiones presentes. La sineidocracia no exige que todos los afectados consientan directamente, sino que sus intereses sean tenidos en cuenta de manera proporcional a lo que tienen en juego.

Objeción 7: La manipulación de preferencias. *Respuesta:* La manipulación de preferencias es real, pero tiene límites. Cuando la manipulación es extrema, la fricción latente se acumula y eventualmente estalla, como muestran las revoluciones en regímenes autoritarios (Kuran, 1995). Además, existen indicadores de manipulación que pueden monitorearse: concentración de la propiedad de medios, sesgos en los algoritmos, financiación de campañas de desinformación, etc. La sineidocracia no es una teoría ingenua que suponga preferencias dadas; es una teoría que reconoce la manipulación como un problema central y propone mecanismos para contrarrestarla.

Objeción 8: El conformismo y la distracción. *Respuesta:* Correcto. Por eso distinguimos entre fricción manifiesta y fricción latente. La apatía y la distracción no son consentimiento; son formas de enajenación que pueden medirse mediante indicadores indirectos: abstencionismo electoral, desafección política, consumo de entretenimiento vacío, deterioro de la salud mental. Una sociedad con alta sineidocracia no es aquella donde todos están contentos, sino aquella donde los descontentos tienen canales

para expresar su descontento y participar en las decisiones.

Objeción 9: La imposibilidad de medir el consentimiento. *Respuesta:* El consentimiento no es más inobservable que otros conceptos centrales en ciencias sociales: la utilidad, la preferencia, la creencia, la intención. Todos estos conceptos se operacionalizan mediante indicadores conductuales y declarativos. El consentimiento puede inferirse de acciones (participación voluntaria, ausencia de coerción, posibilidad de revocación) y de declaraciones (encuestas, entrevistas, referéndums). La formalización de Farzulla (2026a, 2026b) proporciona, además, una base matemática para medir el consentimiento en sistemas de decisión colectiva. No se trata de una medida perfecta, sino de una aproximación que puede refinarse.

7. El dragón no es invencible: estrategias y esperanza

Frente a la magnitud de la hegemonía algorítmica, una pregunta legítima emerge: ¿cómo enfrentarse a corporaciones cuyo poder parecer inexpugnable? La sensación de impotencia no es irracional, pero sí paralizante. Por eso es necesario examinar tanto las estrategias de dominación como las herramientas de resistencia, y recordar que la humanidad ha ganado batallas similares antes.

7.1 La cara oscura del algoritmo y el arsenal contrahegemónico

La hegemonía algorítmica opera también mediante la colonización de la subjetividad. La desinformación ha alcanzado una escala inédita: los algoritmos, diseñados para maximizar la participación, favorecen el contenido emocionalmente cargado y falso, que se difunde más rápido que las noticias verificadas. A esto se suma la propaganda computacional: el uso coordinado de *bots* y *trolls* para polarizar artificialmente el debate y desestabilizar procesos democráticos.

Igualmente, preocupante es la “estupidización”: personas que consumen masivamente contenido superficial diseñado no para informar, sino para enganchar. Los algoritmos de recomendación no se limitan a responder a nuestras preferencias: las configuran activamente, priorizando lo que genera respuestas emocionales inmediatas sobre lo que requiere reflexión. Cuando la atención es un recurso finito, el tiempo dedicado a contenido vacío es tiempo sustraído a la deliberación colectiva y la formación de juicio informado.

Este fenómeno puede entenderse a la luz de lo que Vincent Blok (2026) describe como la transformación del *homo sapiens* en *homo virtualis*: un ser cuya existencia solo es significativa dentro del Internet de las Cosas, donde la relevancia y utilidad para otros procesadores de datos —humanos o algorítmicos— sustituyen a la autenticidad y la construcción autónoma del sí mismo. La pregunta “ser o no ser” deviene secundaria frente a la

pregunta por la utilidad de los datos que producimos. Esta reconfiguración antropológica tiene consecuencias directas sobre la posibilidad misma de la democracia.

El arsenal contrahegemónico incluye estrategias en desarrollo:

Legales: La desinversión algorítmica —utilizada por la *Federal Trade Commission* en casos como *In re Everalbum* (2021)— obliga a destruir modelos entrenados con datos obtenidos ilegalmente. La legislación antimonopolio comienza a perseguir la colusión algorítmica; en Estados Unidos, por ejemplo, se ha propuesto la *Preventing Algorithmic Collusion Act* para presumir la existencia de un acuerdo anticompetitivo cuando un algoritmo utilice datos no públicos de competidores. Las demandas por discriminación algorítmica han costado ya cientos de millones de dólares a las plataformas, y casos como el del sistema de selección de currículum que rechazó a candidatos por su origen étnico han resultado en indemnizaciones multimillonarias.

Tecnológicas: Se desarrollan sistemas de detección de desinformación y *bots*, y se construyen “sobres” (*envelopes*) regulatorios que contienen los algoritmos sin necesidad de comprender su código interno, enfocándose en sus insumos y productos.

Culturales: La alfabetización mediática enseña a identificar desinformación y comprender el funcionamiento básico de los algoritmos. El fenómeno del *algospeak* —lenguaje codificado para evadir moderación— muestra cómo las comunidades desarrollan tácticas de resistencia. Las campañas por transparencia algorítmica presionan desde la base.

Institucionales: El modelo de gobernanza multipartita de ICANN demuestra que es posible gestionar recursos globales sin control estatal exclusivo ni mercado desregulado. Las cooperativas de plataforma (*platform cooperativism*) ofrecen alternativas propiedad de usuarios y trabajadores. Los bienes comunes digitales como *Wikipedia*, *OpenStreetMap* o el *software* libre muestran que es posible crear valor enorme sin propiedad corporativa.

7.2 Lecciones de la historia, jiu-jitsu tecnológico y la invencibilidad del dragón

La batalla por el control de internet es un precedente clave. A finales de los 90, una coalición de académicos, activistas y ciudadanos logró imponer protocolos abiertos y arquitectura descentralizada frente a los intentos de control corporativo y gubernamental. Organizaciones como ICANN, con su modelo multipartita, establecieron que ningún actor tiene control absoluto.

El software libre es otro ejemplo: frente al imperio del *software* estadístico propietario (SAS, SPSS), surgió *R* como un proyecto comunitario, gratuito y abierto. Hoy es el estándar en ciencia de datos. *Python* siguió un camino

similar. El poder de las comunidades organizadas superó al poder del capital.

El jiu-jitsu tecnológico consiste en usar la fuerza del adversario en su contra: exigir transparencia como palanca (las plataformas dependen de la confianza social), crear alternativas interoperables como *Mastodon* frente a X, apropiarse de herramientas algorítmicas para fines emancipadores, y utilizar el litigio estratégico para aumentar los costos de la opacidad.

La sensación de que “todo está perdido” ignora que estas batallas ya se están librando —y ganando— en múltiples frentes. La clave está en articular estas resistencias dispersas en un movimiento coherente. La sineidocracia aspira a ser ese marco articulador: la conciencia compartida de que otro mundo digital es posible, y la voluntad colectiva de construirlo.

8. Resumen de los hallazgos y camino por delante

A lo largo de este artículo hemos desarrollado cuatro ideas fundamentales: la relación entre democracia y conciencia —la sineidocracia como evolución, no como régimen alternativo—; la noción de fricción referencial —las sociedades tienen un nivel de fricción contextualmente determinado—; la sineidocracia como variable latente —medible a través de la distancia entre la fricción real y la referencial—; y la legitimidad en dos componentes: genuina, basada en sineidocracia y consentimiento; y aparente, basada en manipulación y enajenación.

La sineidocracia no es un fin en sí misma. Su horizonte último es la máxima felicidad posible de la población (Pachano, 2017), entendida como florecimiento humano —*eudaimonía*— que solo es realizable cuando el pueblo tiene capacidad efectiva de decidir su futuro. Se parte del siguiente axioma: felicidad, calidad de vida colectiva y sineidocracia están altamente correlacionadas. Un pueblo que ejerce el poder popular —que delibera, controla, audita y decide sobre las condiciones de su existencia— tenderá a elegir mejores niveles de vida, más justicia distributiva y mayor bienestar material y espiritual.

Este artículo no es un producto aislado. Los problemas que aborda —la hegemonía algorítmica, la erosión de la legitimidad democrática, la necesidad de una evolución consciente de la gobernanza— son compartidos por una comunidad creciente de investigadores, activistas y ciudadanos en todo el mundo. La tarea pendiente es articular estas resistencias dispersas en un movimiento coherente. La sineidocracia aspira a ser uno de esos marcos articuladores: un lenguaje común para nombrar el problema, un horizonte para orientar las luchas concretas, una invitación a coordinar esfuerzos.

La hegemonía algorítmica no espera. Las plataformas que extraen valor y moldean conciencias se perfeccionan cada día. Los algoritmos que deciden qué vemos, qué pensamos y qué podemos hacer se vuelven cada vez más sofisticados y opacos. Frente a ellos, se necesita una evolución consciente, una reinención de la gobernanza a la altura de nuestro tiempo. Sineidocracia es el nombre que hemos dado a esa necesidad.

La sineidocracia no es un destino, es un camino. Y ese camino se construye caminando juntos, con conciencia compartida y voluntad colectiva. Al identificar la hegemonía algorítmica como nuestro objetivo y al precisar la naturaleza del problema, hemos dado el paso más difícil hacia su resolución.

Referencias

- Acemoglu, D., & Robinson, J. A. (2012). *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. Crown Business.
- AlgorithmWatch. (2019). *Automating Society: Report 2019*. Berlin: AlgorithmWatch.
- Baiocchi, G. (2001). Participation, Activism, and Politics: The Porto Alegre Experiment. *Politics & Society*, 29(1), 43-72.
- Beckerman, W., & Pasek, J. (2001). *Justice, Posterity, and the Environment*. Oxford University Press.
- Blok, V. (2026). The critique of human-centered artificial intelligence: Why it is questionable and why it calls for a radical transformation of the human-artificial intelligence relation. In *Digital Transformation in Artificial Systems* (pp. 285-310). Morgan Kaufmann.
- Castells, M. (2012). *Redes de indignación y esperanza*. Alianza Editorial.
- Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Paidós.
- Coser, L. (1956). *The Functions of Social Conflict*. Free Press.
- Dahl, R. A. (1989). *Democracy and Its Critics*. Yale University Press.
- Dahrendorf, R. (1959). *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford University Press.
- Dryzek, J. S. (2000). *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. Oxford University Press.
- Durkheim, É. (1893). *De la division du travail social*. Alcan.

- Easton, D. (1965). *A Systems Analysis of Political Life*. Wiley.
- Farzulla, M. (2026a). *The Axiom of Consent: Friction Dynamics in Multi-Agent Coordination*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2601.06692>
- Farzulla, M. (2026b). *Consent-Theoretic Framework for Quantifying Political Legitimacy*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2601.06693>
- Fishkin, J. S. (2009). *When the People Speak: Deliberative Democracy and Public Consultation*. Oxford University Press.
- Floridi, L. (2014). *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford University Press.
- Ganuzza, E., & Francés, F. (2012). El presupuesto participativo en España. *Revista Española de Ciencia Política*, 28, 11-36.
- Habermas, J. (1973). *Legitimation Crisis*. Beacon Press.
- Habermas, J. (1981). *The Theory of Communicative Action*. Beacon Press.
- Hirschman, A. O. (1970). *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Harvard University Press.
- Innerarity, D. (2023). *La sociedad del desconocimiento*. Galaxia Gutenberg.
- Keane, J. (2009). *The Life and Death of Democracy*. London: Simon & Schuster.
- Kuran, T. (1995). *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Harvard University Press.
- Landemore, H. (2013). *Democratic Reason: Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*. Princeton University Press.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.
- Pachano, F. (2017). *Ni Capitalismo ni Socialismo: Infodemocracia Total*. Disponible bajo solicitud.
- Pateman, C. (1970). *Participation and Democratic Theory*. Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rousseau, J.-J. (2017). *El contrato social*. Akal.
- Scholz, T. (2016). *Platform Cooperativism: Challenging the Corporate Sharing Economy*. New York: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Tarrow, S. (2011). *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (3ª ed.). Cambridge University Press.

Tilly, C. (2008). *Contentious Performances*. Cambridge University Press.

Van Reybrouck, D. (2016). *Contra las elecciones: Cómo salvar la democracia*. Taurus.

Weber, M. (1978). *Economy and Society* (Original publicado en 1922). University of California Press.

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. PublicAffairs.

TEOLOGÍA DÉBIL Y PRAXIS ECLESIAL: ACONTECIMIENTO, HOSPITALIDAD Y VULNERABILIDAD EN EL HORIZONTE DE UNA IGLESIA EN SALIDA

SYNEIDOCRACY: DEMOCRACY WITH GPS
POWER, CONSCIOUSNESS AND LEGITIMACY
FACING HEGEMONY

GUILLERMO CALDERÓN-NÚÑEZ
Facultad Eclesiástica de Teología
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
guillermo.calderon@pucv.cl
<https://orcid.org/0009-0006-5382-7687>

Artículo recibido el 20 de febrero de 2026;
aceptado el 13 de mayo de 2026

Cómo citar este artículo:

Calderón-Núñez, G. (2026). Teología débil y praxis eclesial: acontecimiento, hospitalidad y vulnerabilidad en el horizonte de una Iglesia en salida. Palabra y Razón, 29, pp. 81-104. <https://doi.org/10.29035/pyr.29.81>



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

RESUMEN

Este artículo desarrolla un análisis teológico integral de la teología débil de John D. Caputo como una intersección decisiva entre la deconstrucción filosófica y la praxis eclesial contemporánea. A partir de la reinterpretación que Caputo hace de la deconstrucción derridiana, el estudio argumenta que el nombre de Dios se reinterpreta más allá del fundacionalismo metafísico, enfatizando su insistencia ética y eclesial mediante llamados a la justicia, la hospitalidad y la vulnerabilidad. Al confrontar la teología débil con la visión del Papa Francisco de una “Iglesia en salida”, el artículo muestra cómo la debilidad divina no implica deficiencia teológica, sino un poder transformador que desafía las formas eclesiales de dominación y clausura. Metodológicamente, el estudio adopta una hermenéutica del quizás, enfatizando la desontologización del lenguaje teológico y la reinscripción de la verdad como responsabilidad ética. El artículo aborda críticamente objeciones comunes a la teología débil, relativismo, nihilismo y erosión de la doctrina, demostrando que la propuesta de Caputo no implica la disolución de la fe, sino su radicalización. La conclusión sostiene que la teología débil proporciona un marco teológico coherente para una Iglesia vulnerable, hospitalaria y misionera, capaz de responder a los desafíos éticos y pastorales de la sociedad contemporánea.

Palabras clave: Teología débil – deconstrucción – hospitalidad – vulnerabilidad – teología radical.

ABSTRACT

This article develops an integrated theological analysis of John D. Caputo's *weak theology* as a decisive intersection between philosophical deconstruction and contemporary ecclesial praxis. Drawing on Caputo's reinterpretation of Derridean deconstruction, the study argues that the name of God is reinterpreted beyond metaphysical foundationalism, emphasizing its ethical and ecclesial insistence ethically through calls to justice, hospitality, and vulnerability. By bringing into dialogue weak theology with Pope Francis' vision of a “Church going forth,” the article shows how divine weakness does not imply theological deficiency but rather a transformative power that challenges ecclesial forms of domination and closure. Methodologically, the study adopts hermeneutics of *perhaps*, emphasizing the desontologization of theological language and the reinscription of truth as ethical responsibility. The article critically addresses common objections to weak theology—relativism, nihilism, and the erosion of doctrine—demonstrating that Caputo's proposal offers not the dissolution of faith but its radicalization. The conclusion argues that weak theology provides a coherent theological framework for a vulnerable, hospitable, and missionary Church capable of responding to the ethical and pastoral challenges of contemporary society.

Keywords: Weak theology – deconstruction – hospitality – vulnerability – radical theology.

1. Introducción

El cristianismo contemporáneo se encuentra atravesado por una doble crisis que interpela directamente a la reflexión teológica. Por una parte, la pérdida de legitimidad del discurso religioso en contextos marcados por la secularización, la pluralidad cultural y la sospecha posmoderna frente a toda pretensión de verdad fuerte; y, por otra parte, una crisis eclesial vinculada al ejercicio del poder, a los abusos de autoridad y a la dificultad de traducir el mensaje evangélico en prácticas históricas creíbles y hospitalarias. Estas dimensiones, epistemológica y eclesial, no pueden abordarse de manera separada, pues la forma en que se piensa a Dios condiciona profundamente la autocomprensión de la Iglesia y su modo concreto de situarse y actuar en el mundo.

En este contexto, las respuestas teológicas orientadas a reafirmar seguridades metafísicas, restaurar lenguajes dogmáticos fuertes o reforzar modelos eclesiales jerárquicos muestran un rendimiento cada vez más limitado. Lejos de resolver la crisis, suelen profundizar la distancia entre el discurso cristiano y las experiencias concretas de vulnerabilidad, sufrimiento y exclusión que atraviesan amplios sectores de la sociedad contemporánea. El problema no reside únicamente en una disminución de la influencia cultural del cristianismo, sino en la insuficiencia de determinados marcos teológicos para dar cuenta del Dios que la fe cristiana confiesa desde la debilidad, la cruz y la hospitalidad radical.

En este horizonte es donde la propuesta de la teología débil adquiere una relevancia particular. Inspirada en la deconstrucción filosófica y en diálogo crítico con el pensamiento débil, esta corriente no busca ofrecer una nueva ontología de Dios ni un sistema doctrinal alternativo, sino desplazar el discurso teológico desde categorías metafísicas de soberanía hacia el registro del acontecimiento que insiste éticamente en la historia. La afirmación “Dios no existe; Dios insiste” (Caputo, 2016, § 73), no debe leerse como una negación de la fe cristiana, sino como una crítica a la identificación de Dios con un ente supremo y omnipotente, proponiendo en su lugar comprender el nombre de Dios como llamada, promesa y clamor que solicita respuesta sin imponerse ni garantizarse ontológicamente.

Esta reconfiguración teológica tiene consecuencias directas para la comprensión de la Iglesia y de su misión. Si Dios no actúa mediante la fuerza del poder, tampoco la Iglesia puede legitimarse a través de estructuras de dominio, control o exclusión. En este sentido, la teología débil ofrece un marco conceptual fecundo para dialogar con la visión pastoral de una Iglesia en salida, caracterizada por la cercanía, la escucha y la opción por los más vulnerables frente a modelos autorreferenciales o defensivos. La debilidad de Dios no aparece aquí como una carencia, sino como un criterio hermenéutico y pastoral para discernir la fidelidad evangélica en contextos históricos concretos.

La tesis central de este artículo sostiene que la teología débil constituye una bisagra entre la deconstrucción filosófica y la praxis eclesial contemporánea, capaz de articular una crítica posmetafísica del lenguaje teológico con una propuesta ética y pastoral coherente. Lejos de conducir al relativismo o al nihilismo, esta perspectiva radicaliza la exigencia de responsabilidad al reinscribir la verdad teológica en el horizonte de la justicia y la hospitalidad.

Desde el punto de vista metodológico, el estudio adopta una hermenéutica del “quizá” (*theology of perhaps*), entendida no como un método técnico cerrado, sino como una disposición epistemológica y espiritual que asume la fragilidad del pensamiento creyente y renuncia a toda pretensión de clausura del sentido. A partir de este enfoque, el artículo examina las condiciones posmodernas que hacen posible la emergencia de la teología débil, desarrolla las categorías de acontecimiento, hospitalidad e insistencia divina, y explora sus implicaciones eclesiales, éticas y pastorales, con el propósito de mostrar su potencial como respuesta teológica significativa a los desafíos del cristianismo contemporáneo.

2. Posmodernidad, deconstrucción y debilitamiento de la metafísica

La emergencia de la teología débil no puede comprenderse al margen del giro posmoderno que ha marcado la filosofía contemporánea desde la segunda mitad del siglo XX. Dicho giro no se limita a una moda intelectual ni a un rechazo superficial de la modernidad, sino que expresa una crisis profunda de los fundamentos metafísicos que habían sostenido los grandes relatos de la razón occidental, a saber, la idea de progreso, la soberanía del sujeto, la universalidad de la verdad y la posibilidad de un fundamento último del saber.

Jean-François Lyotard describió este escenario como una “incredulidad con respecto a los metarrelatos” (Lyotard, 1979, § 4), subrayando la pérdida de legitimidad de los discursos que pretendían ofrecer una explicación totalizante de la realidad. Esta crisis no implica la desaparición del sentido, sino su pluralización, es decir, el reconocimiento de que todo conocimiento está mediado por contextos históricos, lingüísticos y culturales. La verdad deja de presentarse como posesión para convertirse en interpretación.

En este marco, la obra de Jacques Derrida resulta decisiva. Su crítica a la metafísica de la presencia apunta a mostrar cómo el pensamiento occidental ha privilegiado sistemáticamente la identidad, la estabilidad y la plenitud del sentido, relegando la diferencia, la ausencia y el devenir a un lugar secundario. Para Derrida (1972), la deconstrucción no busca destruir los textos o los conceptos, sino desarmar desde dentro las jerarquías que los estructuran, permitiendo que emerja aquello que había sido silenciado o excluido.

Uno de los aportes centrales de la deconstrucción consiste en revelar que ningún significado se cierra definitivamente. Todo texto está atravesado por la “diferencia” (*différance*), un diferir y diferenciar que impide la presencia plena del sentido. Este desplazamiento tiene consecuencias teológicas de gran alcance, pues cuestiona las representaciones de Dios asociadas a la omnipotencia, la autosuficiencia y la soberanía absoluta. Si el sentido no se agota nunca en una formulación conceptual total, tampoco puede Dios ser reducido a un objeto plenamente disponible para el pensamiento, sin que ello cuestione su realidad o su capacidad de darse a conocer. La fe cristiana confiesa, en efecto, que Dios es verdaderamente cognoscible, pero siempre en la forma del misterio que se revela y se comunica sin quedar exhaustivamente comprendido, permaneciendo así irreductible a toda apropiación conceptual cerrada.

Derrida insistió, además, en que la deconstrucción no es un ejercicio nihilista, sino una exigencia ética. La apertura del sentido implica responsabilidad frente al otro, frente a lo que desborda mis categorías. En este punto, la deconstrucción se aproxima a una ética de la hospitalidad y del don, categorías que resultarán fundamentales para la teología débil. Derrida (1992) señala que el don auténtico es aquel que no entra en una economía del intercambio, la hospitalidad plena es la que acoge al otro sin condiciones. Ambas nociones introducen una lógica de gratuidad que resiste toda apropiación.

En paralelo, el pensamiento de Gianni Vattimo (1988) desarrolla una lectura hermenéutica de la posmodernidad bajo el concepto de “pensamiento débil” (*pensiero debole*). Para Vattimo, la historia de Occidente puede interpretarse como un proceso de debilitamiento del ser, en el cual las estructuras metafísicas fuertes se disuelven progresivamente. Este debilitamiento no debe ser entendido como decadencia, sino como una oportunidad emancipadora entendida como la superación de la violencia asociada a la verdad única y a la autoridad absoluta. El cristianismo ocupa un lugar central en esta interpretación. La encarnación y la kenosis de Dios representan, en el pensamiento de Vattimo (1995), el paradigma religioso del debilitamiento ontológico, pues Dios renuncia a su trascendencia soberana y entra en la historia humana.

Sin embargo, la lectura caputeana se distancia de Vattimo en un punto crucial. Mientras este último tiende a interpretar la debilidad en clave ontológica e histórica, Caputo la reinscribe en el registro evangélico del acontecimiento. Para Caputo (2014), la debilidad no describe un proceso metafísico del ser, sino la forma concreta en que Dios actúa, o mejor, insiste, en la historia. El poder de Dios no es el poder de la causalidad eficiente, sino el poder vulnerable del amor que llama sin imponerse.

Este desplazamiento resulta decisivo para la teología. La crítica posmoderna a los fundamentos no conduce, en Caputo, a la disolución del discurso teológico, sino a su desontologización. La teología deja de preguntar por

el ser de Dios para atender al acontecimiento que su nombre designa. En lugar de un Dios presente como fundamento, emerge un Dios que viene, que se anuncia como promesa y que depende, en cierto sentido, de la respuesta humana para hacerse historia.

Así, la posmodernidad no aparece como enemiga de la fe cristiana, sino como condición de posibilidad para una purificación del discurso teológico. Al debilitar las pretensiones de soberanía metafísica, abre un espacio para pensar a Dios desde la cruz, la hospitalidad y la justicia. La teología débil se sitúa precisamente en este umbral, allí donde la deconstrucción filosófica y la tradición cristiana convergen en una crítica común al poder y en una afirmación compartida de la vulnerabilidad como lugar teológico.

3. La teología débil de John D. Caputo

La contribución más original de la teología de John D. Caputo consiste en el desplazamiento radical del lenguaje teológico desde la categoría de ser hacia la de acontecimiento. Este giro no responde a una estrategia retórica ni a un simple ajuste conceptual, sino a una crítica de fondo a la manera en que la metafísica occidental ha configurado la comprensión de Dios como ente supremo, causa primera y soberano absoluto. Para Caputo, esta imagen de Dios, aun cuando haya servido históricamente como garantía de sentido, se ha vuelto teológicamente problemática, no solo por su escasa plausibilidad filosófica en contextos posmetafísicos, sino también por sus efectos éticos y eclesiales.

En su obra “La debilidad de Dios: una teología del acontecimiento”, Caputo propone una tesis decisiva: el nombre de Dios no designa una entidad, sino un acontecimiento “La modesta propuesta que hago en este libro es que el nombre de Dios es un acontecimiento, o más bien que alberga un acontecimiento, y que la teología es la hermenéutica de ese acontecimiento” (Caputo, 2014, § 85). Esto implica que Dios no se deja pensar adecuadamente en términos ontológicos, como si fuera un objeto disponible para la razón o un fundamento estable del orden del mundo. El acontecimiento, a diferencia del ente, no posee consistencia ontológica propia, no existe como algo dado, sino que acontece como interrupción, como llamada, como promesa que desborda cualquier forma de control conceptual. “El nombre de Dios, hemos sostenido, es el nombre de un acontecimiento, no de una entidad; el nombre de algo incondicional, el objeto y el sujeto del amor incondicional y de la esperanza incondicional, lo cual nos concierne absolutamente” (Caputo, 2014, § 227).

La fórmula más conocida de esta reconfiguración es la afirmación “Dios no existe; Dios insiste”, entendida como crítica a una ontología cerrada y no como negación de la existencia real de Dios.

Cuando hablo de la “insistencia de Dios”, me refiero a que Dios no existe ni subsiste, sino que insiste, mientras que es el mundo el que existe. La insistencia de Dios requiere su inexistencia. La existencia del mundo requiere la insistencia de Dios. El nombre de Dios es el nombre de una llamada o solicitud insistente que se dirige al mundo, y que Dios llegue a existir depende de si resistimos o apoyamos esta insistencia. La insistencia de Dios significa que Dios insiste en existir. (Caputo, 2014a, § 26) [Traducción del autor]¹.

3.1 Tensiones ontológicas: el Ser frente al Acontecimiento y la paradoja paulina

Para profundizar en la densidad analítica de la teología débil, es imperativo abordar la tensión dialéctica entre la ontología tradicional y la categoría caputeana de acontecimiento. Mientras que la ontoteología busca asegurar la divinidad bajo la égida de un “Ser Supremo” (*ens supremum*) dotado de omnipotencia y permanencia, Caputo propone una desontologización que sitúa a Dios en el registro de lo que insiste como llamada, más que de lo que existe como entidad. Sin embargo, esta ruptura con el ser no está exenta de cuestionamientos críticos que invitan a una problematización necesaria. Desde la perspectiva de críticos como Olivia N. Click, se plantea el debate sobre si el “ser” es meramente una construcción limitante o si, por el contrario, resulta esencial para garantizar la apertura del incondicional (Click, 2022, § 53). Además, sostiene que afirmar que el incondicional “tiene ser” no necesariamente implica una recaída en una ontoteología reduccionista (Click, 2022, § 66). Al contrario, el ser actuaría como el elemento que asegura que la posibilidad del acontecimiento permanezca real incluso ante la perspectiva de una nada absoluta (Click, 2022, § 61). Si el incondicional se reduce exclusivamente a una “llamada” carente de toda potencia entitativa, un escenario de nada absoluta, donde no existan sujetos para responder, significaría la absorción definitiva de la llamada por el vacío, invalidando la apertura hacia el futuro que la teología débil pretende proteger. Así, el ser es reinterpretado no como una clausura metafísica, sino como la iniciativa misma de la incondicionalidad que permite que lo inesperado emerja incluso del silencio más profundo (Click, 2022, § 64).

Esta tensión ontológica encuentra un correlato exegético fundamental en la figura de San Pablo. Caputo rescata con audacia la “debilidad de Dios” expresada como:

Porque el mensaje de la cruz es locura para los que se pierden; pero

¹ When I speak of the ‘insistence of God’ I mean that God does not exist or subsist but that God insists, while it is the world that exists. God’s insistence requires God’s inexistence. The world’s existence requires God’s insistence. The name of God is the name of an insistent call or solicitation that is visited upon the world, and whether God comes to exist depends upon whether we resist or assist this insistence. The insistence of God means that God insists upon existing. (Caputo, 2014a, § 26)

para los que nos salvaremos es fuerza de Dios. Como está escrito: Acabaré con la sabiduría de los sabios y confundiré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde hay un sabio, dónde un letrado, dónde un investigador de este mundo? ¿Acaso no ha demostrado Dios que la sabiduría del mundo es una locura? (I Cor I, 18-20)

La cruz desestabiliza las pretensiones de sabiduría y poder del mundo, presentándose como una categoría subversiva y revolucionaria. No obstante, como advierte Élian Cuvillier, el propio Pablo parece “traicionar” esta visión radical en capítulos y epístolas posteriores al reinstaurar la figura de un Dios fuerte, apocalíptico y vengador. En pasajes como 2 Cor 5, 10, o en su visión del juicio final, Pablo recurre a un “as bajo la manga”: el poder apocalíptico que eventualmente aplastará a los enemigos de Dios, transformando la debilidad temporal en un triunfo soberano definitivo (Cuvillier, 2015, § 400).

Esta contradicción interna en el corpus paulino sugiere que la voz de Pablo, en ocasiones, cubre la voz de Jesús, sustituyendo el don absoluto del perdón por una economía del triunfo y la retaliación. Ante esta ambivalencia, la teología débil asume el desafío de seguir la lógica de la debilidad “hasta el final” (*to the end*), rechazando la compensación de la cruz con una metafísica de la gloria (Cuvillier, 2015, § 329). Al proponer un “cristianismo radical”, Caputo intenta resolver la tensión paulina manteniendo la insistencia de la llamada sin recurrir a garantías apocalípticas de fuerza, asumiendo que la verdadera potencia de lo divino reside en su capacidad de insistir desde la vulnerabilidad, sin transformarse nunca en un poder de imposición soberana.

3.2 De la ontología a la insistencia hermenéutica

Más allá de una reiteración tautológica sobre la naturaleza no impositiva de lo divino, la insistencia en la propuesta de Caputo debe comprenderse como una categoría hermenéutica fundamental que redefine el estatuto de la verdad teológica (Cuvillier, 2015, § 322). Esta categoría no describe una propiedad del ser, sino la fragilidad constitutiva de la interpretación cuando esta se despoja de las “armas de lo absoluto” (libros inerrantes, decretos infalibles o instituciones supremas) para seguir las huellas de un nombre que viaja “sin papeles” por la historia (Cuvillier, 2015, § 321). Mientras que la metafísica fuerte o la *theologia gloriae* operan mediante una fuerza de imposición ontológica que busca clausurar el sentido, la insistencia opera como una fuerza débil que solicita, provoca e interrumpe la quietud del presente sin determinarlo. En este sentido, la debilidad de Dios no debe conceptualizarse como una deficiencia de poder o una carencia de ser en términos privativos, sino como una “potencialidad de la nada” o una pasión por lo imposible que confronta radicalmente la omnipotencia ontoteológica (Cuvillier, 2015, § 324). Esta “nada” no es el vacío nihilista, sino la inexistencia creativa de la llamada (*call*) que, al no poseer una fuerza entitativa propia, depende enteramente de la respuesta humana para adquirir existencia en

el mundo. Al situar a Dios en el registro de la insistencia, Caputo desplaza el problema del “mal” y del “poder” desde un tribunal divino (teodicea) hacia la responsabilidad ética del sujeto (Cuvillier, 2015, § 369).

La omnipotencia es confrontada por esta potencialidad de lo incondicional que, al modo de la *khôra* platónica o el *tôhu va bohu* bíblico, introduce un elemento de indeterminación e inestabilidad en el centro de la creación, garantizando que ninguna estructura histórica o doctrinal pueda pretender la clausura definitiva del acontecimiento (Cuvillier, 2015, § 395). Por tanto, la insistencia es la vulnerabilidad del sentido que se niega a convertirse en ídolo, obligando a la teología a mantenerse como una “docta ignorancia” que espera, bajo la figura del “quizá”, la venida de lo impredecible (Cuvillier, 2015, § 351).

Un elemento central en esta propuesta es la categoría del “quizá” (*perhaps*), desarrollada con mayor amplitud en “The insistence of God” (Caputo, 2014a). El “quizá” no expresa duda escéptica ni indecisión paralizante, sino la estructura misma de la fe cuando se la libera de garantías metafísicas. Creer no es asentir a un conjunto de proposiciones verdaderas, es arriesgar una respuesta a una llamada que no ofrece seguridades. Para Caputo (2001) “toda calma es importunada por una pasión divina, una *perturbatio divina*, un trastorno divino, una agitación incansable con una pasión por lo imposible” (§44), es decir, una pasión que se mantiene abierta a lo que puede venir, aun cuando no haya promesas de éxito.

La fe, entendida desde esta perspectiva, no elimina la incertidumbre, sino que la habita. El “quizá” es el modo propio de la esperanza cristiana en un mundo marcado por la contingencia y la fragilidad. No se trata de resignación ni de relativismo, se trata de una confianza que renuncia al control. Pues, la teología débil no pretende resolver la tensión entre fe y duda, más bien busca asumirla como lugar teológico.

Este desplazamiento posee también una clara dimensión eclesial. En la medida en que la acción de Dios se manifiesta como una llamada que no se impone por la fuerza, la Iglesia no puede comprender su misión como la posesión o administración exclusiva de la verdad, ni identificarse sin más con la realización plena del Reino de Dios. La comunidad cristiana aparece, más bien, como el lugar donde se discierne y se ensaya históricamente una respuesta fiel al acontecimiento del Evangelio. En este sentido, la verdad del cristianismo no se acredita primariamente por su coherencia sistemática ni por su influencia social, sino por su capacidad de dar lugar a prácticas concretas de hospitalidad, justicia y cuidado, en las que se transparenta la acción de la gracia. La Iglesia no posee ni controla el misterio de Dios, sino que está llamada a acogerlo, anunciarlo y servirlo como signo histórico y sacramental de su presencia salvadora en el mundo.

En síntesis, la teología débil de Caputo propone una reconfiguración profunda del discurso teológico. Al pensar a Dios como acontecimiento que insiste, desactiva la lógica de la soberanía, asume el riesgo de la historia y reinscribe la fe en el horizonte de la responsabilidad ética. Lejos de empobrecer la teología, este desplazamiento la devuelve a su núcleo evangélico, el anuncio de un Dios que no domina, sino que llama, un Dios que no se impone, sino que espera, que no garantiza, sino que promete.

4. Deconstrucción teológica: don, hospitalidad e indecidibilidad

4.1 Gramática ética del acontecimiento

La teología débil encuentra en la deconstrucción no solo un instrumento crítico, sino una gramática ética y espiritual capaz de traducir el acontecimiento de Dios en prácticas históricas concretas. Lejos de operar como una estrategia de demolición del sentido religioso, la deconstrucción se presenta como una forma de fidelidad radical a la promesa evangélica, precisamente porque resiste toda clausura del sentido y toda apropiación soberana de lo divino. En este marco, Caputo reinterpreta teológicamente tres nociones centrales heredadas de la obra de Jacques Derrida: el don, la hospitalidad y la indecidibilidad.

Estas categorías no funcionan como conceptos aislados, sino como una constelación hermenéutica que permite pensar la fe cristiana más allá de los esquemas de dominio, causalidad y garantía. En conjunto, configuran una ética del acontecimiento, una manera de comprender cómo la insistencia de Dios se traduce en responsabilidad histórica sin convertirse en poder coercitivo.

4.2 El don: gratuidad sin economía

La noción de don ocupa un lugar decisivo en la reflexión de Jacques Derrida y se inscribe en el corazón mismo de su proyecto de deconstrucción. Lejos de entenderse como un simple acto de intercambio o de generosidad moral, el don funciona como una categoría límite que tensiona las lógicas de la economía, de la reciprocidad y del reconocimiento. En este horizonte, Derrida afirma que:

Para que haya un regalo, no debe haber reciprocidad, devolución, intercambio, contrarregalo ni deuda. Si el otro me devuelve, me debe o debe devolverme lo que le doy, no habrá habido un regalo, ya sea que esta restitución sea inmediata o esté programada por un cálculo complejo de un aplazamiento o diferencia a largo plazo. (Derrida, 1992, §12) [Traducción del autor]².

² For there to be a gift, there must be no reciprocity, return, exchange, counter gift, or debt. If the other gives me back or owes me or must give me back what I give him or her, there will not have been a gift, whether this restitution is immediate or whether it is programmed by a complex calculation of a long-

Por tanto, el don auténtico es, en sentido estricto, imposible, en el momento en que el don es reconocido como tal, agradecido o esperado como retribución, queda atrapado en una economía del intercambio y deja de ser don. El don verdadero exige una gratuidad radical, una ruptura con toda lógica de cálculo, mérito o compensación.

Caputo asume esta paradoja y la reinscribe teológicamente en la categoría de gracia la cual no puede entenderse como una transacción simbólica, un premio por la obediencia o un mecanismo de equilibrio moral, sin traicionar su carácter evangélico. La gracia acontece como exceso, como don sin porqué, como acontecimiento que irrumpe sin garantías ni condiciones.

Estén abiertos a la gratuidad, a la gracia, a la oportunidad, o quizás solo al 'quizás' de la vida, que la mantiene abierta, en movimiento. Digan sí a la gracia del día, desháganse de las ataduras del pasado y mantengan abierto el futuro, porque hoy rebosa de vida, de gracia, de espíritu, del don gratuito que disfrutan los lirios. (Caputo, 2014, §366)

Este desplazamiento tiene consecuencias decisivas para la comprensión de la relación entre Dios y el ser humano. La gracia no genera deuda, ni funda jerarquías espirituales, ni legitima exclusiones. Allí donde el don se convierte en instrumento de control, moral, sacramental o institucional, deja de ser don. La deconstrucción del don, en este sentido, no elimina la noción teológica de gracia, sino que la purifica de toda economía del poder.

Desde esta perspectiva, la salvación no puede concebirse como un bien acumulable ni como una posesión asegurada, sino como una experiencia siempre abierta, frágil, expuesta al riesgo del rechazo. El acontecimiento del don no se impone más bien se ofrece. Dios no se da para ser poseído, se da para ser acogido, o no, en la libertad humana. La debilidad de Dios se expresa aquí como renuncia a toda apropiación.

4.3 Hospitalidad: figura teológica del Reino

La segunda categoría central para Derrida (2003) es la hospitalidad (§146-147). El filósofo francés distingue entre una hospitalidad condicional, regulada por normas, identidades y fronteras, y una hospitalidad incondicional, que acoge al otro antes de saber quién es, antes incluso de saber si su llegada será beneficiosa o amenazante. Esta hospitalidad absoluta es, nuevamente, una imposible posibilidad, necesaria como horizonte ético, pero irrealizable en forma pura.

Caputo traduce esta paradoja en clave teológica y eclesial porque la hospitalidad es una de las figuras más elocuentes del Reino de Dios. El Reino no se manifiesta como un orden jurídico ni como una estructura

term deferral or difference. (Derrida, 1992, §12)

de pertenencia, sino como una apertura radical al otro, especialmente al extranjero, al pobre, al excluido: “Se supone que la hospitalidad significa acoger al otro. Pero normalmente significa ofrecer hospitalidad a quienes hemos invitado, pidiéndoles que sean discretos y no mencionen esta invitación a quienes no hemos invitado” (Caputo, 2016, § 26). [Traducción del autor]³

Esta concepción desestabiliza profundamente las imágenes eclesiales basadas en la identidad, la pureza o la autosuficiencia. Una Iglesia fiel al acontecimiento del Reino no puede definirse por la defensa de fronteras doctrinales cerradas, sino por su capacidad de acoger sin garantías (Francisco, 2013). La hospitalidad, en este sentido, no es una estrategia pastoral ni una virtud opcional, sino un criterio teológico de discernimiento: allí donde se niega la hospitalidad, se traiciona la insistencia de Dios.

La hospitalidad radical implica riesgo. Acoger al otro supone exponerse a la alteración de las propias categorías, a la pérdida de control, incluso al fracaso. Sin embargo, este riesgo no es un defecto, sino el lugar mismo donde acontece la fe. Una hospitalidad sin riesgo sería solo tolerancia administrada, en cambio, una hospitalidad vulnerable es consciente de que el acontecimiento de Dios no se deja domesticar.

4.4 Indecidibilidad: fe, decisión y responsabilidad

La tercera categoría clave, en la ética de Jacques Derrida, es la indecidibilidad, noción central que pone en cuestión toda comprensión de la decisión como mera aplicación de una norma previamente establecida. Para Derrida (2008, §55), una decisión auténticamente justa solo acontece allí donde ninguna regla, cálculo o procedimiento puede asegurar de antemano el resultado, es decir, en el espacio de riesgo e incertidumbre que hace posible la responsabilidad. Si una norma determina completamente la acción, no hay decisión, sino aplicación automática. La decisión auténtica emerge en el umbral de la indecidibilidad, cuando el sujeto debe responder sin garantías.

Caputo traslada esta estructura al ámbito de la fe. Creer no es adherir a una evidencia ni obedecer una norma segura, sino decidir sin certeza. La fe acontece allí donde no hay pruebas concluyentes ni fundamentos últimos.

El reino de Dios es una comunidad sin comunidad, una ciudad sin muros, una nación sin fronteras, una hospitalidad incondicional sin poder soberano, donde el procedimiento de decisión de admisión se basa en una santa indecidibilidad entre el que está dentro y el que está fuera. (Caputo, 2014, §, 522)

³ “Hospitality is supposed to mean welcoming the other. But normally it means offering hospitality to those whom we have invited, while asking them to be discreet and not mention this invitation to the others, whom we have not invited” (Caputo, 2016, § 26).

La indecidibilidad no paraliza la fe, sino que la hace posible, cuya comprensión tiene consecuencias teológicas profundas. En primer lugar, desmonta la idea de una fe garantizada por la certeza doctrinal o por la autoridad institucional, pues la fe no elimina el riesgo, más bien lo asume. En segundo lugar, reinscribe la fe en el horizonte de la responsabilidad ética. De modo que, decidir sin garantías implica hacerse cargo de las consecuencias de la decisión, sin poder escudarse en una voluntad divina claramente definida o en una norma absoluta.

La indecidibilidad, por tanto, no conduce al relativismo, sino a una exigencia mayor de discernimiento. Cada situación histórica requiere una interpretación responsable del acontecimiento. No hay recetas universales ni soluciones definitivas. La verdad del cristianismo no se posee, sino que se discierne en acto, en la respuesta concreta al clamor del otro.

4.5 Deconstrucción como fidelidad al Evangelio

Leída desde esta tríada, don, hospitalidad e indecidibilidad, la deconstrucción se revela no como amenaza para la fe cristiana, sino como una forma radical de fidelidad evangélica. Deconstruir no significa secularizar el cristianismo ni vaciarlo de contenido, significa impedir que se convierta en ideología, sistema cerrado o instrumento de poder. La deconstrucción mantiene abierta la promesa, resiste la tentación de clausurar el Reino en formas históricas determinadas. Caputo expresa esta convicción con claridad:

El trabajo teológico realizado aquí puede describirse como una hermenéutica del nombre de Dios, la explicación (*Auslegung*) de lo que se despliega en el acontecimiento de este nombre, o incluso como una deconstrucción, lo que significa liberar el acontecimiento que está atrapado en el nombre. El siguiente paso en esta hermenéutica, o deconstrucción, esta hermenéutica radical del nombre de Dios, es abordar lo que las Escrituras llaman el 'reino de Dios', que es donde el nombre de Dios se encarna, cobra carne y huesos, sangre y tendones, donde se extiende en el espacio y el tiempo. (Caputo, 2014, § 245)

Esta afirmación no identifica el Evangelio con una filosofía particular, sino que señala una afinidad profunda entre la lógica del Reino y la lógica de la deconstrucción. Ambas operan desde la debilidad, ambas resisten la soberanía, ambas se orientan hacia el otro. En este sentido, la deconstrucción teológica no destruye la tradición cristiana, más bien la libera de sus fijaciones metafísicas para devolverla a su dinamismo originario. La fe cristiana no se define por la posesión de la verdad, sino por la perseverancia en la esperanza; no por la certeza, sino por la hospitalidad; no por el poder, sino por la responsabilidad.

La gramática del don, la hospitalidad y la indecidibilidad configura así una teología que renuncia a dominar el sentido para dejarlo venir. En esa renuncia, que es también una *kenosis* del pensamiento, la teología débil encuentra su fuerza en la fuerza de un Dios que insiste sin imponerse y que confía su acontecimiento a la fragilidad de la historia humana.

5. Teología débil y tradición cristiana

5.1 Continuidad evangélica sin metafísica fuerte

Desde una perspectiva crítica, se podría pensar que la renuncia de la teología débil a una ontología fuerte de Dios implicaría la disolución del contenido dogmático de la fe y la pérdida de continuidad con la Escritura y la tradición eclesial. Sin embargo, la teología débil no pretende abandonar la tradición cristiana, sino liberarla de las formas ontológicas y soberanistas que históricamente han intentado garantizarla.

La clave de esta continuidad no metafísica se encuentra en una relectura *kenótica* del amor de Dios, tal como se manifiesta en la encarnación y se consume en la cruz. La debilidad de Dios, lejos de constituir una concesión a la sensibilidad posmoderna, remite al núcleo evangélico del cristianismo, un Dios que se da a conocer no mediante la afirmación de la omnipotencia, sino a través de la vulnerabilidad asumida; no clausurando el sentido, sino manteniéndolo abierto como promesa; no ejerciendo dominio, sino entregándose en un amor que renuncia a la imposición. En clave cristológica, esta debilidad no expresa impotencia, expresa la forma *kenótica* del amor divino, fiel a la lógica del Reino y reveladora de una fuerza que se manifiesta precisamente en la entrega.

5.2 Escritura y debilidad: una lógica bíblica no soberana

Desde una perspectiva bíblica, la teología débil encuentra un sólido anclaje en una lógica paradójica que atraviesa tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. La elección de lo pequeño, lo insignificante y lo vulnerable constituye un motivo recurrente de la revelación bíblica. Dios elige a un pueblo menor, actúa a través de figuras frágiles y conduce la historia no mediante la imposición de la fuerza, sino a través de procesos abiertos y conflictivos.

Esta lógica alcanza su expresión más clara en la teología paulina cuando San Pablo afirma que “Dios escogió lo necio del mundo para confundir a los sabios, y lo débil del mundo para confundir a lo fuerte” (1 Co 1, 27), no propone una inversión estratégica del poder, sino una subversión radical de sus criterios. La debilidad no es un medio transitorio para alcanzar la fuerza, es más bien el lugar mismo donde se manifiesta la acción de Dios.

La famosa confesión paulina “cuando soy débil, entonces soy fuerte” (2 Co

12, 10) expresa esta paradoja teológica fundamental. La gracia no elimina la fragilidad, sino que se manifiesta en ella. Caputo interpreta esta lógica no como una exaltación espiritual del sufrimiento, sino como una crítica anticipada a toda teología de la gloria que pretenda asegurar la presencia de Dios mediante el poder, el éxito o la estabilidad institucional. La fuerza de Dios no se traduce en dominio histórico, sino en una insistencia amorosa que acompaña la fragilidad humana.

En los Evangelios, esta misma lógica se despliega en la praxis de Jesús. El Reino de Dios no se anuncia como instauración de un orden soberano, se anuncia como una cercanía frágil expresada en parábolas, gestos de hospitalidad, curaciones sin espectacularidad, encuentros marginales, etc. El Dios que Jesús revela, no controla el curso de los acontecimientos más bien se expone a ellos. La cruz, en este sentido, no es un accidente teológico que deba ser compensado por una metafísica de la omnipotencia, es el lugar donde la debilidad de Dios se manifiesta con mayor claridad.

5.3 Desliteralización y Theologia Crucis: El retorno a la letra frente a la gloria ontoteológica

Un aspecto fundamental para comprender el estatuto del lenguaje bíblico en la teología débil es el proceso de desliteralización (*délittéralisation*). Según Vincent Delecroix, este movimiento no debe interpretarse como un abandono del texto sagrado en favor de una abstracción filosófica, sino paradójicamente como un retorno a la literalidad de la letra frente a su “traducción” religiosa y ontoteológica tradicional (Cuvillier, 2015, § 385). Para Caputo, la ontoteología ha “literalizado” el texto al convertir eventos hermenéuticos en entidades metafísicas estables —como un “Ser Supremo” o un “Creador Omnipotente”—. La desliteralización, por tanto, busca aligerar la carga ontológica del lenguaje bíblico para liberar el acontecimiento que este alberga en su interior (Cuvillier, 2015, § 382).

Esta operación se ejemplifica magistralmente en la relectura que Caputo realiza de los relatos del Génesis. Una lectura ad litteram del texto, despojada de las categorías griegas de omnipotencia y soberanía, revela que el relato no trata primordialmente sobre el “Ser”, sino sobre la vida (Cuvillier, 2015, § 391). Contra la doctrina clásica de la *creatio ex nihilo* (creación desde la nada), que Caputo identifica como una pieza maestra de la “teología fuerte” para asegurar un fundamento absoluto y cerrar la contingencia, la letra del texto sugiere más bien una *creatio ex profundis* (Cuvillier, 2015, § 392). En este escenario, Dios no actúa como un soberano que impone el ser sobre el vacío, sino como una fuerza débil que separa, ordena e insufla vida en un *tohu va bohu* o elemento primigenio ya presente. Esta “debilidad” del Dios creador no es deficiencia, es lo que garantiza la plasticidad y deconstructibilidad de la creación; al no haber un cierre metafísico absoluto, el mundo permanece abierto a la contingencia y a la irrupción de lo inesperado (Cuvillier, 2015, § 395).

Esta propuesta se vincula orgánicamente con la “*theologia crucis*” de Martín Lutero, la cual Caputo radicaliza y transforma en una hermenéutica general (Keen, 2021, § 180). Lutero denunciaba la *theologia gloriae* (teología de la gloria), que pretende observar a un “Dios desnudo” y omnipotente en el cielo desde una distancia neutral y racional. Frente a esto, el reformador sostenía que el verdadero Dios se encuentra oculto en el sufrimiento, la humillación y la debilidad de la cruz (*Deus revelatus et absconditus*). Caputo asume esta intuición luterana para desafiar las pretensiones de las teologías que buscan seguridades metafísicas y garantías absolutas.

Sin embargo, la teología débil va un paso más allá de Lutero al negarse a compensar la debilidad de la cruz con un triunfo apocalíptico posterior basado en la fuerza. Mientras que la teología de la gloria busca ídolos de poder y permanencia, la teología de la cruz de Caputo propone un cristianismo radical donde Dios insiste como una llamada que solicita nuestra respuesta, pero que carece de poder de imposición soberana. De este modo, la desliteralización del lenguaje bíblico permite que el creyente se encuentre no con un ente supremo que dicta leyes desde la eternidad, sino con el “Dios de la vida” que nos interpela desde la vulnerabilidad de las “calles sucias” de la historia (Kim, 2018, § 93).

5.4 Kenosis y desontologización del discurso cristiano

La categoría cristológica de la *kenosis* (Flp 2, 6–11) resulta central para comprender la continuidad entre la teología débil y la tradición cristiana. El himno cristológico no describe simplemente una estrategia salvífica, sino una forma de ser de Dios pues, Dios no se aferra a su condición, no se afirma como soberano, sino que se vacía, se expone, se entrega. La encarnación no es la entrada de un ente omnipotente en la historia, sino la renuncia a toda forma de garantía ontológica.

Caputo lee la *kenosis* no como un episodio puntual, sino como un principio teológico permanente, pues la debilidad de Dios no comienza con la encarnación ni termina con la cruz, sino que constituye la lógica misma del Reino. En este sentido, la teología débil no añade nada extraño a la tradición cristiana, sino que radicaliza su núcleo *kenótico*, despojándolo de las mediaciones metafísicas que históricamente intentaron protegerlo.

Este gesto implica una desontologización del discurso cristiano, no su vaciamiento. Desontologizar no significa negar la realidad de Dios, sino resistir la tentación de traducirla en categorías de dominio, sustancia o causalidad fuerte. El Dios cristiano no se deja decir adecuadamente en el lenguaje del ser, sino que se anuncia en el lenguaje de la promesa, del llamado y del acontecimiento.

La tradición cristiana ha oscilado históricamente entre estos dos registros, uno narrativo, simbólico y performativo; otro metafísico, sistemático y

garantizador. La teología débil se sitúa decididamente en el primero, no por rechazo de la tradición, sino por fidelidad a su origen evangélico.

5.5 Tradición como acontecimiento y no como depósito cerrado

Desde la perspectiva del punto anterior, la tradición cristiana no puede entenderse como un depósito estático de verdades, sino como un acontecimiento en curso. La revelación no se agota en formulaciones doctrinales, por necesarias que estas hayan sido en determinados contextos históricos. La tradición vive en la tensión entre memoria y promesa, es decir, recuerda lo recibido, pero permanece abierta a lo que aún no ha sido dicho.

Caputo insiste en que la fidelidad a la tradición no consiste en repetir fórmulas, sino en responder creativamente al acontecimiento que esas fórmulas intentaron nombrar. Toda interpretación doctrinal es históricamente situada y, por ello, provisional. Pretender clausurar la tradición equivale a traicionar su dinamismo interno. En este sentido, la deconstrucción no es enemiga de la tradición, sino su aliada crítica pues impide que la memoria se convierta en idolatría.

Esta comprensión permite superar la falsa alternativa entre dogmatismo y relativismo. La teología débil no afirma que “todo vale”, afirma que ninguna formulación vale de una vez para siempre. Así, la verdad cristiana no se posee como un objeto, más bien se discierne en la fidelidad al acontecimiento del Reino. La continuidad con la tradición no se mide por la repetición literal, sino por la capacidad de generar prácticas coherentes con el Evangelio.

5.6 Ortodoxia hospitalaria frente a dogmatismo identitario

Un concepto particularmente fecundo para describir esta relación entre teología débil y tradición es el de ortodoxia hospitalaria. La ortodoxia, entendida clásicamente como recta doctrina, ha sido con frecuencia asociada a mecanismos de exclusión y control identitario. Sin embargo, en clave caputeana, la verdad doctrinal solo conserva su sentido en la medida en que permanece abierta al otro.

La ortodoxia hospitalaria no renuncia al contenido de la fe, pero se niega a absolutizar sus formulaciones históricas. Reconoce que el lenguaje doctrinal es necesario, pero insuficiente, pues se trata de un lenguaje que orienta, pero no clausura; que guía, pero no sustituye el discernimiento ético. En este marco, la doctrina no funciona como frontera que separa a los puros de los impuros, sino como lenguaje compartido que busca mantenerse fiel al acontecimiento.

Esta forma de comprender la tradición tiene implicancias eclesiales directas. Una Iglesia que asume la debilidad de Dios no puede defender la verdad mediante la exclusión, la imposición o el miedo. La verdad del cristianismo

se verifica en su capacidad de hacer espacio, de acoger la diferencia, de sostener la tensión sin resolverla autoritariamente (Francisco, 2013, § 228). La tradición se mantiene viva no por el encierro defensivo, sino por su transmisión dinámica, bajo la guía del Espíritu Santo, en el anuncio y la encarnación siempre renovada del Evangelio.

5.7 Continuidad crítica y fidelidad creativa

En síntesis, la teología débil no rompe con la tradición cristiana, pues la relee desde su centro evangélico, liberándola de las mediaciones metafísicas que pretendieron garantizarla a costa de su dinamismo. La continuidad que propone no es repetitiva ni conservadora, es más bien crítica y creativa. Se trata de una fidelidad que asume el riesgo del tiempo, que reconoce la fragilidad del lenguaje y que confía en la potencia del acontecimiento.

La debilidad de Dios, tal como la piensa Caputo, no es una concesión a la crisis contemporánea, sino una recuperación radical del cristianismo como religión de la promesa y no del poder. En esa debilidad, escandalosa para toda lógica soberana, la tradición cristiana encuentra no su negación, sino su verdad más profunda.

5.8 Convergencias en la periferia: Teología débil, teología *Minjung* y la liberación latinoamericana

La propuesta de John D. Caputo no debe interpretarse como un ejercicio puramente intelectual restringido a la academia occidental; por el contrario, su teología débil encuentra resonancias profundas y diálogos necesarios con las teologías de los márgenes, particularmente con la teología de la liberación latinoamericana y la teología *Minjung* de Corea. Esta convergencia no es meramente temática, sino metodológica, al desplazar el centro de gravedad teológico desde la metafísica de los dogmas abstractos hacia la prioridad del *Sitz im Leben* (lugar en la vida) y el sufrimiento concreto de los oprimidos.

En este horizonte, tanto la teología débil como la teología *Minjung*, representada por figuras como Ahn Byung-mu, operan bajo una lógica del acontecimiento. Mientras que la teología tradicional “fuerte” se constituye como una hermenéutica interna al “nombre” y al sistema doctrinal, estas teologías se enfocan en los sucesos que ocurren bajo dicho nombre en las calles de la historia. Para la teología *Minjung*, los eventos de sufrimiento y resistencia del pueblo (el *minjung*) son el lugar donde “Jesús acontece” hoy; para Caputo, el nombre de Dios adquiere realidad solo cuando la insistencia de la llamada divina es traducida en existencia a través de actos de justicia.

Un punto de intersección fundamental radica en la redefinición del Reino de Dios. Al igual que la Teología de la Liberación, Caputo sostiene que el

Reino no representa un lugar físico o un orden intramundano asegurado por el poder, sino una “forma de gobernar” o un “modo de ser” que subvierte las lógicas soberanas, es un Reino “en minúscula”, un gobierno de la fuerza débil que privilegia sistemáticamente a los sujetos que la metafísica fuerte y el poder institucional han excluido: mujeres, niños, pobres, extranjeros y minorías discriminadas. Esta “política de la hospitalidad” no busca instaurar una nueva hegemonía, sino mantener abierta la herida de la justicia frente a cualquier estructura que pretenda clausurar el sentido del Reino en un presente estático.

Finalmente, esta perspectiva permite una lectura radical de la praxis eclesial en la que la Iglesia es interpelada a abandonar sus recintos de seguridad ontológica. Praxis que se convierte así en un servicio directo y vulnerable, una hospitalidad incondicional que asume que el acontecimiento de Dios puede infiltrarse en cualquier lugar, especialmente allí donde la vida está más amenazada. En última instancia, la teología débil y las teologías de la liberación convergen en una esperanza sobria, en una convicción de que el Reino es lo que “habrá sido” Dios, en la medida en que hoy seamos capaces de responder a su insistencia con actos de hospitalidad radical.

6. Iglesia en salida: implicancias eclesiales de la teología débil

6.1 Vulnerabilidad, hospitalidad y discernimiento comunitario

La reconfiguración teológica que propone la teología débil reclama, como se ha indicado antes, una encarnación práctica y eclesial que interpela las formas concretas de vida comunitaria, las mediaciones institucionales y los modos históricos mediante los cuales la Iglesia testimonia el acontecimiento que confiesa.

Si el nombre de Dios designa un acontecimiento que insiste sin imponerse, entonces la Iglesia no puede comprenderse a sí misma como instancia soberana que administra lo sagrado, sino como espacio histórico de respuesta, siempre provisional, a esa insistencia. En este sentido, la teología débil ofrece un marco particularmente fecundo para repensar la identidad, la misión y las estructuras eclesiales en clave de vulnerabilidad, hospitalidad y discernimiento.

La noción de “Iglesia en salida” (Francisco, 2013, § 20-24) encuentra aquí una fundamentación teológica profunda. No se trata simplemente de una consigna pastoral ni de una estrategia misionera, sino de una consecuencia eclesiológica de la debilidad de Dios. Una Iglesia en salida es aquella que renuncia a la autorreferencialidad, acepta la pérdida de control y se expone al riesgo del encuentro con el otro, especialmente con quienes habitan las periferias sociales, culturales y existenciales.

6.2 Vulnerabilidad como principio eclesiológico

En el desarrollo histórico de su autocomprensión, la Iglesia ha articulado su identidad y su misión mediante categorías de estabilidad, autoridad y continuidad institucional. Sin embargo, Caputo sugiere que una Iglesia fiel al acontecimiento del Reino debe asumir la vulnerabilidad como principio constitutivo, no como déficit a corregir.

La vulnerabilidad eclesial no equivale a fragilidad organizativa ni a relativismo doctrinal, sino a la renuncia a la soberanía. Una Iglesia vulnerable es aquella que reconoce que no posee a Dios, que no controla el sentido último de la historia y que no puede garantizar el éxito de su misión. Esta conciencia no paraliza la acción eclesial, por el contrario, la libera de la lógica de la eficacia y la abre a una praxis evangélica más humilde y creíble.

Desde esta perspectiva, los escándalos eclesiales contemporáneos, especialmente aquellos vinculados al abuso de poder, no pueden abordarse únicamente mediante reformas administrativas o disciplinarias, pues revelan una crisis teológica más profunda, relacionada con imágenes fuertes de Dios que legitiman estructuras cerradas y autoritarias. La teología débil propone una conversión más radical que se trata de no solo cambiar procedimientos, se trata más bien de una apuesta por debilitar las lógicas de dominación que han configurado la vida eclesial.

6.3 Hospitalidad eclesial y periferias

La hospitalidad, desarrollada previamente como categoría teológica, adquiere aquí una densidad eclesial concreta. Una Iglesia en salida no se define por la ampliación de su influencia ni por la defensa de su identidad frente a la diferencia, sino por su capacidad de acoger sin garantías. Esto implica un desplazamiento desde una eclesiología centrada en la pertenencia hacia una eclesiología del encuentro.

La hospitalidad eclesial no se reduce a gestos asistenciales ni a políticas de inclusión superficial. Supone una disposición estructural a dejarse afectar por la alteridad, incluso cuando esta cuestiona prácticas, lenguajes o seguridades doctrinales lo que implica que acoger al otro no consiste simplemente en un gesto de apertura o tolerancia, sino en exponerse al acontecimiento que ese otro encarna, aceptando de antemano la ausencia de garantías sobre las transformaciones personales, comunitarias y eclesiales, que tal encuentro puede suscitar.

Las periferias, sociales, culturales, existenciales, no son entonces espacios secundarios de la misión, sino lugares teológicos privilegiados. Allí donde la vida es más frágil, donde el sufrimiento se hace visible y donde las promesas del progreso han fracasado, la insistencia de Dios se vuelve más

apremiante. Una Iglesia que permanece en el centro, protegida por sus estructuras, corre el riesgo de no escuchar esa insistencia.

6.4 Sinodalidad y discernimiento sin garantías

La teología débil ofrece también una clave decisiva para pensar la sinodalidad, entendida no solo como método de gobierno, sino como forma de ser Iglesia. Si la verdad no se posee como un objeto cerrado, sino que se discierne en la respuesta al acontecimiento, entonces la vida eclesial requiere espacios reales de escucha, deliberación y decisión compartida.

La sinodalidad, en este marco, no garantiza unanimidad ni elimina el conflicto. Por el contrario, asume la indecidibilidad como condición estructural del discernimiento eclesial. Decidir sin garantías implica aceptar que ninguna decisión eclesial está completamente asegurada por la voluntad de Dios, entendida de manera transparente e inmediata. Toda decisión es una interpretación arriesgada del acontecimiento del Reino.

Este enfoque cuestiona tanto el autoritarismo doctrinal como el consenso superficial. La sinodalidad no consiste en sumar opiniones ni en diluir la verdad, sino en asumir colectivamente la responsabilidad de responder al clamor de Dios en situaciones históricas concretas. La autoridad, desde esta perspectiva, no se ejerce como imposición, sino como servicio al discernimiento comunitario.

6.5 Crítica a la autorreferencialidad y conversión pastoral

Uno de los riesgos más señalados por la teología débil es la autorreferencialidad eclesial, dígame, la tendencia de la Iglesia a hablar de sí misma, a proteger sus estructuras y a confundir la fidelidad al Evangelio con la preservación institucional. Caputo advierte que toda institución religiosa corre el peligro de absolutizar sus mediaciones históricas y de sustituir el acontecimiento por su representación.

La conversión pastoral que exige una Iglesia en salida no consiste simplemente en cambiar estilos o lenguajes, sino en descentrarse radicalmente. La Iglesia no es el Reino de Dios ni su garante, sino que es, en el mejor de los casos, un signo frágil de su venida. Cuando olvida esta condición, corre el riesgo de convertirse en obstáculo para el acontecimiento que dice anunciar.

La teología débil ofrece aquí un criterio crítico fundamental, toda práctica eclesial debe ser evaluada por su capacidad de generar hospitalidad, justicia y cuidado. Allí donde la Iglesia se cierra, se defiende o se impone, la insistencia de Dios se ve sofocada. Allí donde se expone, escucha y acompaña, el acontecimiento encuentra espacio para acontecer.

6.6 Iglesia como laboratorio del “quizá”

En última instancia, una Iglesia inspirada en la teología débil se configura como un laboratorio del quizá. No un lugar de certezas absolutas, sino un espacio donde se ensaya la fe sin garantías, donde se aprende a vivir la esperanza en medio de la fragilidad. Esta Iglesia no promete seguridad, pero ofrece compañía; no ofrece respuestas definitivas, pero sostiene la pregunta; no domina el sentido, pero cuida la promesa.

En este sentido, la Iglesia en salida no es una Iglesia fuerte que conquista el mundo, sino una Iglesia vulnerable que camina con él. Su credibilidad no depende de su poder, sino de su capacidad de permanecer fiel a un Dios que insiste sin imponerse. La teología débil no debilita a la Iglesia; la devuelve a su vocación más profunda, ser signo de un Reino que viene siempre como don, como llamada y como esperanza.

7. Implicancias éticas y pastorales

Al comprender el nombre de Dios como una llamada que acontece en la historia sin imponerse, la teología de Caputo desplaza el centro de la fe hacia una praxis ética, pastoral y política fundada en la responsabilidad. Si Dios no actúa como soberano que controla los acontecimientos, sino como insistencia vulnerable que solicita respuesta, la vida cristiana no puede reducirse a la adhesión doctrinal, pues debe verificarse en prácticas concretas de justicia, cuidado y solidaridad. Esta ética no ofrece garantías absolutas ni elimina la ambigüedad de las decisiones; más bien exige discernir, en cada contexto, cómo responder al sufrimiento del otro y al clamor de la justicia. Por ello, la teología débil cuestiona toda forma de violencia religiosa, mesianismo político o imposición moral, proponiendo en cambio una presencia cristiana pública orientada al acompañamiento, la dignidad de los vulnerables y la transformación solidaria de las estructuras sociales.

En el plano pastoral, esta perspectiva redefine la autoridad como servicio y cuidado, no como control, invitando a que la Iglesia capaz de escuchar, acompañar y arriesgarse sin quedar prisionera de la mera conservación institucional. Finalmente, esta comprensión sostiene una esperanza que no promete el triunfo histórico del bien ni un progreso garantizado, pero afirma que, incluso en medio de la fragilidad, vale la pena actuar como si el mundo pudiera ser transformado por la promesa insistente de Dios.

8. Conclusión: La debilidad como verdad teológica y horizonte eclesial

El recorrido desarrollado en este artículo permite afirmar que la teología débil no constituye una concesión al relativismo posmoderno ni una ruptura con la tradición cristiana, sino una reconfiguración exigente de su inteligibilidad teológica. Al desplazar el discurso sobre Dios desde categorías ontológicas de soberanía hacia la lógica del acontecimiento que insiste, esta propuesta libera la fe de garantías metafísicas que históricamente han acompañado su formulación, sin renunciar por ello a su densidad doctrinal ni a su anclaje bíblico.

La debilidad de Dios no debe entenderse como carencia ni como simple metáfora, debe entenderse como forma teológica del amor, coherente con la lógica de la encarnación, la cruz y el Reino anunciado por Jesús. En este sentido, la renuncia a una metafísica fuerte no empobrece la fe, más bien la preserva de identificaciones indebidas entre verdad, dominio y control. La verdad cristiana no se impone como evidencia ni se administra como propiedad, en su lugar se ofrece como llamada que solicita respuesta.

Desde el punto de vista eclesial, la teología débil ofrece un horizonte fecundo para pensar una Iglesia en salida, capaz de asumir su propia vulnerabilidad como condición de credibilidad evangélica. Una Iglesia que no se concibe como garante del Reino ni como administradora exclusiva de la verdad, sino como espacio histórico de discernimiento y respuesta, siempre provisional, al acontecimiento que el nombre de Dios convoca. Esta perspectiva cuestiona las lógicas autorreferenciales y abre la posibilidad de una conversión pastoral que alcanza el nivel teológico de la autocomprensión eclesial.

En el plano ético y pastoral, la teología débil reinscribe la fe cristiana en la responsabilidad histórica. Creer no equivale a poseer certezas, sino a arriesgar una respuesta; orar no consiste en asegurar intervenciones providenciales, sino en disponerse a cooperar con la insistencia del bien; esperar no significa garantizar el futuro, sino perseverar en el cuidado aun cuando no haya garantías. En este marco, la verdad del cristianismo se verifica menos en la coherencia sistemática que en la capacidad de generar prácticas concretas de hospitalidad, justicia y acompañamiento.

En contextos marcados por la fragilidad, la pluralidad y la desconfianza hacia los discursos fuertes, la teología débil no propone una fe más simple, propone una fe más exigente; una fe que renuncia al poder para ganar en credibilidad, que acepta la incertidumbre como espacio de responsabilidad y que encuentra en la debilidad no su límite, sino su verdad teológica más profunda. Allí donde esta fe se vive y se ensaya en prácticas concretas de hospitalidad y cuidado, el acontecimiento de Dios continúa insistiendo en la historia.

Referencias

- Caputo, J.D. (1993). *Against Ethics*. Persea books.
- Caputo, J.D. (2001). *Sobre la religión*. Tecnos.
- Caputo, J.D. (2014). *La debilidad de Dios*. Prometeo Libros.
- Caputo, J.D. (2014a). *The insistence of God*. Indiana University Press.
- Caputo, J.D. (2016). *The folly of God. A theology of the unconditional*. Polebridge Press.
- Click, O. (2022). Being and the Unconditional: A Response to Caputo's Event. *Journal of Theta Alpha Kappa*, 46(1), 52-69.
- Cuvillier, E. y Renaud, P. (2015). *Études Théologiques et Religieuses* (Tome 90). Cairn.info.
- Derrida, J. (1972). *Positions*. Minuit.
- Derrida, J. (1992). *Given time: I. Counterfeit money*. University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Tecnos.
- Francisco. (2013). *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Librería Editrice vaticana.
- Keen, C. (2021). Even when we disagree, we agree. *Wesleyan Theological Journal*, 56, 174-192.
- Kim, M. (2016). La «Teología Débil» de Caputo y la Teología de la Liberación de Ahn Byung-mu. Un estudio comparativo centrándose en la posibilidad de una teología para los débiles. *Religión y Cultura*, 30, 67-98. [Original en coreano]
- Lyotard, J. F. (1979). *La condition postmoderne*. Minuit.
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. Ediciones Paidós.
- Vattimo, G. y Rovatti, P. A. (1988). *El pensamiento débil*. Cátedra.

SILENCIO PERFORMATIVO Y MEDIACIÓN DE GRACIA: EL SILENCIO COMO ACCIÓN LINGÜÍSTICO-TEOLÓGICA EN LA PREDICACIÓN CRISTIANA

PERFORMATIVE SILENCE AND MEDIATION OF GRACE: SILENCE AS A THEOLOGICAL-LINGUISTIC ACT IN CHRISTIAN PREACHING

KÊNIO ANGELO DANTAS FREITAS ESTRELA
Universidad Finis Terrae

kestrela@uft.cl

<https://orcid.org/0000-0003-3899-3004>

*Artículo recibido el 18 de noviembre de 2026;
aceptado el 28 de abril de 2026.*

Cómo citar este artículo:

Dantas Freitas Estrela, K. A. (2026). Silencio performativo y mediación de gracia: el silencio como acción lingüístico-teológica en la predicación cristiana. *Palabra y Razón*, 29, pp. 105-134. <https://doi.org/10.29035/pyr.29.105>



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

Resumen: Lejos de ser una mera ausencia, el silencio en la predicación cristiana puede entenderse como una forma de lenguaje: un acto expresivo, performativo y mediador de gracia. El problema que aborda este artículo consiste en determinar en qué sentido el silencio puede operar como acción comunicativa dentro del discurso homilético. Este artículo desarrolla esa tesis desde una perspectiva interdisciplinaria que articula la teología espiritual y el análisis lingüístico formal. A partir del libro *La fuerza del silencio*, del cardenal Robert Sarah, y de varias homilías de *Amigos de Dios*, de San Josemaría Escrivá, consideradas aquí como un corpus discursivo, se analiza cómo ciertas elipsis, pausas y fragmentos implícitos intensifican la densidad comunicativa del discurso homilético. Utilizando herramientas como la teoría de los actos de habla, la teoría de la relevancia y la semántica formal, se sostiene que, bajo condiciones pragmáticas específicas, el silencio puede funcionar como un acto performativo con efectos interpretativos y espirituales en el oyente. Este estudio prolonga una línea de investigación previa sobre la unidad de vida y la predicación como acto comunicativo integral, proponiendo ahora una caracterización explícita del silencio como operador interpretativo de carácter teológico-lingüístico.

Palabras clave: silencio – predicación – actos de habla – semántica formal – teoría de la relevancia.

Abstract: Far from being mere absence, silence in Christian preaching can be understood as a form of language that is expressive, performative, and mediating of grace. This article addresses the problem of how silence can function as a communicative act within homiletic discourse. It develops this thesis through an interdisciplinary approach that brings together spiritual theology and formal linguistic analysis. Based on Cardinal Robert Sarah's *The Power of Silence* and several homilies from Saint Josemaría Escrivá's *Friends of God*, treated here as a discursive corpus, the article explores how ellipses, pauses, and implicit structures intensify the communicative density of homiletic discourse. Using tools such as speech act theory, relevance theory, and formal semantics, it argues that, under specific pragmatic conditions, silence can operate as a performative act with interpretive and spiritual effects on the hearer. This study continues a previous line of research on the unity of life and preaching as integral communication, proposing an explicit account of silence as an interpretive operator with a theological-linguistic dimension.

Key words: silence – preaching – speech acts – formal semantics – relevance theory.

1. Introducción

Vivimos en una época marcada por el ruido incesante. El espacio público, los medios de comunicación e incluso las instancias religiosas están saturadas de discursos que intentan explicar, persuadir o conmover. En este contexto, el silencio suele percibirse como vacío o carencia. Sin embargo, como recuerda el cardenal Robert Sarah en *La fuerza del silencio*, el silencio no es ausencia, sino presencia: “el silencio es más importante que cualquier otra obra humana, porque manifiesta a Dios” (2017, p. 20). Esta afirmación, que trasciende la mística personal, tiene también implicancias teológicas y comunicativas de gran alcance. Sin embargo, esta comprensión del silencio resulta insuficiente si no se articula con una teoría del lenguaje que permita describir su funcionamiento dentro del discurso. El problema que aborda este artículo consiste precisamente en determinar en qué sentido el silencio puede operar como una forma de acción comunicativa en la predicación cristiana.

Este trabajo no propone una teología ni una exégesis bíblica exhaustiva del silencio, sino examinar una cuestión más bien específica: si el silencio, en el contexto homilético, puede ser descrito como un acto con valor performativo, capaz de estructurar la recepción del mensaje y de mediar sentido en el oyente. Para ello, se establece un diálogo entre la teología espiritual del silencio y ciertas herramientas de la filosofía del lenguaje contemporánea, particularmente la teoría de los actos de habla, la teoría de la relevancia y algunos desarrollos de la semántica formal. Este cruce no busca reducir la experiencia teológica a categorías lingüísticas, sino ofrecer un marco conceptual que permita describir fenómenos que la teología reconoce, pero no siempre formaliza.

En este marco, las homilías de *Amigos de Dios* de San Josemaría Escrivá son abordadas no como un desarrollo sistemático de teología, sino como un *corpus* discursivo en el que es posible observar el funcionamiento concreto de estructuras lingüísticas donde el silencio cumple un rol significativo. Desde esta perspectiva, la hipótesis central del artículo sostiene que, bajo condiciones pragmáticas específicas, el silencio no constituye una mera ausencia de lenguaje, sino una forma de acción comunicativa con fuerza performativa, capaz de generar efectos interpretativos y espirituales en el oyente. Por lo tanto, estudiar el silencio no supone abandonar el análisis lingüístico, sino extenderlo hacia aquellos límites en los que el significado no se agota en lo explícitamente dicho, pues se configura también a través de lo no enunciado.

2. Marco teórico interdisciplinario

2.1 El silencio en la tradición teológica

El silencio no es una mera suspensión del discurso, sino una categoría teológica con densidad ontológica, litúrgica y epistemológica. En la tradición cristiana, no aparece simplemente como una actitud ascética o un recurso retórico, sino como un lugar privilegiado de revelación. Desde la perspectiva apofática, el silencio permite intuir la infinitud de Dios allí donde el lenguaje se agota. En este sentido, autores como Gregorio Nacianceno se sitúan en el horizonte de la teología negativa, donde el silencio no implica ausencia, sino reconocimiento del límite del lenguaje ante el misterio divino. San Gregorio Nacianceno afirmaba: “Es más divino callar sobre Dios que hablar de Él” (Gregorio Nacianceno, 1966, p. 331). Este silencio no es evasión, sino expresión de reverencia ante el Misterio.

En diversos pasajes bíblicos, el silencio aparece asociado a experiencias de revelación, escucha e interiorización espiritual. Elías encuentra a Dios no en el terremoto ni en el fuego, sino en “el sonido de un silencio suave” o “una voz tenue y delicada” (1 Re 19, 12); el Verbo encarnado se manifiesta plenamente en la Cruz como Palabra silente de amor extremo. El *Catecismo de la Iglesia Católica* enseña que “el silencio es el símbolo del mundo venidero o el amor silencioso” (Iglesia Católica, 1997, n. 2717); y, también la propia liturgia romana está atravesada por silencios significativos que acompañan los momentos más sagrados: la anáfora, la consagración, la comunión.

Para el cardenal Robert Sarah, el silencio no es un intervalo vacío, sino una condición de posibilidad para el acto teológico y, como se citó anteriormente, la obra humana por más importante. Así, su visión se sitúa dentro de una espiritualidad de corte benedictino y contemplativo, donde el silencio es medio de purificación interior, disposición receptiva y espacio de gracia.

Ahora bien, este enfoque, si bien poderoso, puede y debe ser ampliado desde la perspectiva lingüística. Si el silencio revela ¿Cómo lo hace? ¿Qué tipo de acto comunicativo realiza? ¿Tiene estructura, forma, performatividad? Responder a estas preguntas exige una descripción teológica, y una articulación conceptual que permita describir el silencio como fenómeno significativo dentro del lenguaje. Por ello, este artículo propone un cruce entre la teología espiritual y la teoría del lenguaje: el silencio puede ser descrito como un acto de habla indirecto, un operador pragmático, un marco semántico implícito o incluso una instancia de relevancia máxima según el modelo de Sperber y Wilson. En pocas palabras: el silencio en la tradición cristiana no es solo condición espiritual, sino también fenómeno semiótico y teológico que reclama un análisis formal. Comprenderlo exige una teoría lingüística que permita interpretar su densidad expresiva sin reducir su misterio.

2.1.1 Fundamento bíblico del silencio como teofanía

El silencio, en la Sagrada Escritura, no es simplemente ausencia de ruido, sino un modo privilegiado de manifestación divina. La escena paradigmática es la del profeta Elías en el monte Horeb. Dios no se revela en el viento huracanado, ni en el terremoto, ni en el fuego, sino en “el sonido de un silencio tenue” o “una voz suave y delicada” (1 Re 19, 12). Esta fórmula ha sido interpretada, desde los Padres de la Iglesia hasta la teología contemporánea, como un lenguaje que solo se capta cuando todo lo demás calla. San Gregorio Magno comenta que “el alma no puede escuchar al Verbo si no hace callar a las voces exteriores” (Gregorio Magno, 1958, p. 11).

Otros textos bíblicos también han sido leídos, dentro de la tradición espiritual cristiana, en relación con experiencias de silencio, escucha y apertura ante Dios. El Salmo 46(45), 11 exhorta: “Quedaos quietos y sabed que yo soy Dios”. Sin entrar aquí en un análisis lexicográfico del hebreo, interesa destacar que este pasaje ha sido recibido espiritualmente como una invitación a la quietud interior y a la confianza en Dios.

En el Eclesiástico (Sir 20, 5) leemos que “hay quien calla y es tenido por sabio”, recordando que el silencio no es ignorancia, sino madurez discursiva y prudencia sapiencial. En el Nuevo Testamento, los momentos más decisivos también están envueltos en silencio: Zacarías enmudece ante el anuncio del nacimiento de Juan (Lc 1, 20); María “conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón” (Lc 2, 19); y Cristo, en su Pasión, guarda silencio ante Herodes (Lc 23, 9) y Pilato (Mt 27, 14), ejerciendo así una forma de lenguaje que renuncia a la palabra sin renunciar a la verdad. En estos casos, el silencio no constituye una ausencia de significado, sino una forma de acción significativa cuyo sentido depende del contexto revelacional en el que se inscribe.

Desde esta perspectiva, estos pasajes permiten interpretar el silencio bíblico no simplemente como un accidente narrativo o una pausa retórica, sino como un recurso asociado, en determinados contextos, a experiencias de revelación, escucha e interiorización. En este punto, la convergencia entre la exégesis bíblica y la filosofía del lenguaje permite dar un paso ulterior: si el silencio puede “decir” más que la palabra, entonces puede ser descrito, en términos analíticos, no sólo como condición del discurso, sino como una instancia de significación operativa dentro de él, susceptible de ser interpretada como acto comunicativo en sentido fuerte.

2.1.2 El silencio en la tradición patrística y monástica

Desde los primeros siglos del cristianismo, el silencio fue interpretado como un espacio sagrado donde el alma entra en comunión con Dios. San Ignacio de Antioquía, en su *Carta a los Efesios* (XV), afirmaba: “Es mejor callar y ser, que hablar y no ser” (Ignacio de Antioquía, 1956, p. 139), subrayando

que el ser cristiano no se prueba por las palabras, sino por la profundidad de vida que el silencio cultiva.

San Agustín, en su *Comentario al Evangelio de san Juan*, ofrece una imagen aún más radical: “El Verbo eterno habló una sola vez, y todo lo que dijo fue silencio, para que fuese escuchado en el corazón” (Agustín de Hipona, 1958, p. 709). Este tipo de formulaciones ha sido interpretado por la tradición como una indicación de que el lenguaje divino no se impone exteriormente, sino que requiere una recepción interior que el silencio hace posible. Aquí el silencio no es ausencia del Verbo, sino su forma de presencia en el alma: la Palabra no se impone, sino que espera a ser acogida interiormente.

La tradición monástica heredó y profundizó esta intuición. En la *Regla de san Benito*, se establece que: “Sea observada la máxima discreción en el hablar... y sea amado el silencio” (Benito de Nursia, 1980, cap. 6). Este silencio no busca reprimir el lenguaje, sino educar el deseo, purificar el corazón y hacer espacio al *verbum cordis*, la palabra que nace en lo profundo del alma orante.

La reflexión teológica contemporánea ha recogido y sistematizado esta intuición al destacar que el silencio no constituye simplemente un trasfondo de la experiencia religiosa, sino una dimensión estructural de la relación con lo divino. En este sentido, el silencio puede ser comprendido como una forma de apertura en la que la experiencia de Dios no se articula primariamente en proposiciones, sino en una disposición receptiva que desborda el lenguaje ordinario.

En este marco, el silencio no solo antecede la oración: puede entenderse como condición de posibilidad de su forma más profunda. Es el “lugar teológico” donde se manifiesta el Espíritu, “que intercede por nosotros con gemidos inefables” (Rom 8, 26). Como señalará más adelante san Juan de la Cruz, solo en el silencio se escucha al Amado. La vida espiritual, desde esta perspectiva, no crece en la multiplicación de discursos, sino en la docilidad a ese ámbito de silencio en el que la palabra se interioriza.

2.1.3 Aportaciones del magisterio eclesial

El reconocimiento del silencio como dimensión constitutiva de la experiencia cristiana no se limita a la tradición patristica y monástica, sino que ha sido recuperado con fuerza por el magisterio contemporáneo. El Concilio Vaticano II, en la constitución *Sacrosanctum Concilium*, reafirma su valor litúrgico al señalar que “el silencio sagrado debe ser observado en el momento oportuno como parte de la celebración”. Este silencio no es una mera pausa funcional, sino una práctica intencional que introduce un espacio de interiorización dentro de la acción litúrgica.

Benedicto XVI profundiza esta intuición en *Verbum Domini*, donde afirma que “el silencio no es simplemente ausencia de palabras, sino una disposición interior que permite acoger la Palabra” (2010, n. 66). El silencio, así entendido, puede ser descrito como una condición hermenéutica que hace posible una recepción no superficial del mensaje revelado.

El Papa Francisco retoma esta misma línea en *Evangelii Gaudium*, al afirmar que “el silencio permite que la Palabra de Dios encuentre morada en nosotros” (2013, n. 6). Aquí el silencio aparece no como renuncia, sino como una forma de disposición receptiva en la que el sujeto se abre a la acción transformadora de la Palabra.

Lejos de constituir simples exhortaciones espirituales, estos textos permiten identificar una comprensión consistente del silencio como elemento estructural de la experiencia cristiana. En este marco, el silencio no es únicamente un trasfondo de la acción litúrgica o de la escucha creyente, sino una dimensión que configura la relación entre palabra, recepción y transformación interior.

Desde esta perspectiva, el silencio puede ser interpretado, en términos analíticos, no solo como ausencia de discurso, sino como una forma de mediación significativa que participa en la constitución del sentido dentro de la experiencia eclesial. Esta caracterización permite abrir el camino para su descripción como fenómeno comunicativo, en diálogo con las categorías de la filosofía del lenguaje.

2.1.4 Teología espiritual del silencio según Robert Sarah

El cardenal Robert Sarah, en su obra *La fuerza del silencio*, desarrolla una teología espiritual en la que el silencio aparece no como un recurso ascético accesorio, sino como un espacio en el que se articula la relación entre Dios y el sujeto creyente. Más que una teoría sistemática del silencio, su propuesta ofrece una fenomenología espiritual que permite describir distintas funciones del silencio dentro de la vida cristiana. Esta perspectiva puede organizarse en torno a tres ejes: el silencio como condición del encuentro, como forma de expresión del amor y como resistencia frente a la superficialidad del mundo.

En primer lugar, el silencio es presentado como condición de posibilidad del encuentro con Dios. Sarah (2017) afirma que “la ascesis del silencio alcanza su grado más perfecto en la vida de quienes han saboreado ese encuentro con Dios a través de la contemplación de su rostro. Es una forma de desnudez y pobreza. Solo a ese precio se logra acceder a la verdadera gloria” (n. 93). En este contexto, el silencio debe entenderse como una disposición que reconfigura la relación entre el sujeto y la presencia divina.

En segundo lugar, el silencio aparece como forma de expresión del amor: “el silencio es la condición del amor y conduce al amor. El amor solo se expresa plenamente renunciando a la palabra, al ruido, a la agitación y a la sobreexcitación” (Sarah, 2017, n. 98). Esta caracterización permite interpretar el silencio no solo como medio, sino como una modalidad de comunicación en la que el sentido se transmite a través de una interioridad compartida.

En definitiva, el silencio es interpretado como una forma de resistencia frente a la superficialidad del mundo. Sarah (2017) sostiene que “el silencio siempre es enemigo de las visiones superficiales, de las mundanidades y los artificios” (n. 126). Desde esta perspectiva, callar constituye la configuración un espacio de sentido que se opone a la dispersión discursiva dominante.

Al leer estas dimensiones en su conjunto, si bien no implican una teoría lingüística del silencio, sí permiten identificar funciones diferenciadas susceptibles a ser descritas en términos analíticos: el silencio como condición, como forma de expresión y como marco de interpretación. En este sentido, cuando Sarah (2017) afirma que “del silencio nace el silencio” y que “solo el silencio conduce a los hombres más allá de las palabras, hasta el misterio” (n. 243), no está proponiendo una negación del lenguaje, sino señalando un ámbito en el que el significado no se agota en su enunciado.

Desde esta perspectiva, estas intuiciones pueden ser reinterpretadas en diálogo con la filosofía del lenguaje como indicios de que el silencio no solo acompaña el discurso, sino que participa en la producción de sentido dentro de él. Esta reformulación permite describir el silencio más allá de sus términos espirituales, para abrirse como un fenómeno susceptible de análisis conceptual en cuanto forma de mediación significativa dentro del acto comunicativo.

2.1.5 San Josemaría Escrivá y la elocuencia del silencio en la predicación

San Josemaría Escrivá si bien no desarrolla una teología explícita del silencio, su predicación presenta una estructura discursiva que favorece la interioridad del oyente. En este contexto, sus *homilías* pueden ser abordadas como un corpus en el que es posible observar el funcionamiento concreto de ciertos recursos lingüísticos vinculados al silencio. En *Amigos de Dios*, muchas frases adquieren una fuerza exhortativa que interpela sin cerrar completamente el sentido, dejando espacio para que el oyente prolongue interiormente el mensaje.

Expresiones como “Haz oración todos los días”, “Intensifica tu vida de piedad” o “Abrazar la Cruz con generosidad y con garbo” no solo instruyen, sino que configuran enunciados abiertos cuya plena comprensión exige una elaboración interior por parte del receptor. Otras, como “Si te decides —sin rarezas, sin abandonar el mundo, en medio de tus ocupaciones

habituales— a entrar por estos caminos de contemplación...” (Escrivá, 1977, n. 66), proponen un itinerario que no se agota en el texto, sino que requiere una respuesta personal. Este tipo de construcción discursiva prolonga el mensaje más allá de su formulación explícita, generando un espacio de recepción que no se resuelve únicamente en el nivel proposicional.

En la *homilía* “Vida de fe”, por ejemplo, se lee: “Abandonaos de verdad en las manos de Cristo; Él no ataca, perdona; no condena, absuelve; no observa con despego la enfermedad, sino que aplica el remedio con diligencia divina” (Escrivá, 1977, n. 191). La secuencia paratáctica de este pasaje produce un efecto de acumulación que desplaza el énfasis desde la explicación hacia la contemplación del contenido enunciado. Más que una argumentación cerrada, el texto propone una intensificación progresiva del sentido que invita a ser acogida en silencio.

En este sentido, el silencio en la predicación no aparece únicamente como contenido temático, sino como una dimensión que emerge de la propia estructura del discurso. La palabra no se limita a transmitir información, sino que configura un espacio de interpretación en el que el sentido se completa en la interioridad del oyente. Esta dinámica permite describir el discurso homilético no solo en términos de enunciación, sino también de recepción, abriendo la posibilidad de interpretar el silencio como una forma de mediación significativa dentro del acto comunicativo.

2.2 El silencio desde los marcos pragmáticos y semánticos

La riqueza del silencio en la predicación no solo puede describirse en términos teológicos o espirituales, sino también a partir de una perspectiva lingüística precisa y sistemática. A partir de las intuiciones desarrolladas en la sección anterior, se hace necesario contar con un marco conceptual que permita describir cómo el silencio puede participar en la producción de sentido dentro del discurso. En este contexto, herramientas provenientes de la teoría de los actos de habla (Austin, Searle), la teoría de la relevancia (Sperber y Wilson) y ciertos desarrollos en semántica formal permiten abordar el silencio no como una mera ausencia de lenguaje, sino como un elemento que interviene en la configuración del significado en contextos comunicativos concretos.

Desde la teoría de los actos de habla, el silencio puede adquirir fuerza ilocutiva en función del contexto y de la intención del emisor. Si bien los actos de habla han sido tradicionalmente analizados a partir de enunciados explícitos, diversos desarrollos pragmáticos han mostrado que la fuerza ilocutiva no depende exclusivamente de la verbalización, sino de las condiciones en las que un acto es reconocido como significativo. En una *homilía*, una pausa puede funcionar como exhortación implícita, invitación a la contemplación o suspensión deliberada del discurso que orienta la respuesta del oyente.

Desde el marco de la relevancia, el silencio puede entenderse como un recurso inferencial. En la medida en que la comunicación humana se basa en la búsqueda de relevancia óptima, la omisión de ciertos contenidos no implica ausencia de significado, sino activación de procesos interpretativos en el oyente. Al no decir algo, el predicador orienta la reconstrucción del sentido a partir de la relación entre lo dicho, lo implícito y el contexto cognitivo compartido.

Por su parte, la semántica formal permite describir cómo ciertos elementos no explícitos, como las elipsis o las estructuras incompletas, participan en la interpretación del discurso. En este marco, el silencio puede ser considerado como un límite del contenido proposicional explícito, en el que la determinación del significado depende de variables contextuales y pragmáticas. No se trata de formalizar el silencio como tal, sino de reconocer que la interpretación lingüística incluye componentes no enunciados que cumplen una función estructural en la comprensión.

En este sentido, el silencio no interrumpe la comunicación, sino que puede ser descrito como una operación que modula la relación entre lo dicho y lo comprendido, reconfigurando el proceso interpretativo más allá del nivel estrictamente proposicional.

2.2.1 Teoría de los actos de habla: el silencio como acto performativo

Desde las propuestas de J. L. Austin y J. Searle, sabemos que hablar no es solo transmitir contenido, sino ejecutar acciones como prometer, ordenar, preguntar o exhortar. Este marco permite analizar el lenguaje en términos de actos reconocibles dentro de contextos institucionales y pragmáticos específicos. En este sentido, cabe preguntarse si, en determinados contextos, el silencio puede participar de esta dimensión activa del lenguaje.

Si bien la teoría clásica de los actos de habla se centra en enunciados explícitos, el reconocimiento de la fuerza ilocutiva depende en última instancia de condiciones pragmáticas compartidas, más que de la mera presencia de palabras. Esto abre la posibilidad de considerar que, en ciertos contextos bien definidos, callar puede constituir una acción significativa dentro del proceso comunicativo.

En el marco litúrgico y homilético, el silencio puede asumir funciones análogas a las de un acto de habla, siempre que sea reconocido como parte de una estructura comunicativa compartida:

1. Como acto ilocutivo indirecto: una pausa intencionada puede funcionar como una invitación implícita a la conversión o a la meditación, sin necesidad de explicitación verbal.
2. Como efecto perlocutivo: el silencio puede suscitar disposiciones

afectivas o espirituales como recogimiento, reverencia o apertura interior.

3. Como elemento institucional: dentro del rito, ciertos silencios poseen una función normativa y simbólica, como aquellos que siguen a la proclamación del Evangelio o a la homilía, según la tradición litúrgica.

Un ejemplo concreto puede observarse en la *homilía* “La esperanza del cristiano”, de *Amigos de Dios*, donde San Josemaría escribe: “Aquí, en la presencia de Dios, que nos preside desde el Sagrario — ¡cómo fortalece esta proximidad real de Jesús! —, vamos a meditar hoy acerca de ese suave don de Dios, la esperanza” (Escrivá, 1977, n. 205). En el caso de este enunciado, su sentido no se agota en su contenido proposicional, sino que configura una situación comunicativa en la que la pausa y la elipsis orientan la recepción del mensaje. En términos analíticos, puede distinguirse:

1. Nivel locutivo: formulación explícita del contexto litúrgico y del tema de la esperanza.
2. Nivel ilocutivo: orientación implícita hacia la contemplación y el recogimiento.
3. Nivel perlocutivo: generación de efectos como consuelo, atención espiritual o conciencia de presencia.

De este modo, la pausa que acompaña esta formulación lejos de ser un elemento accesorio forma parte del acto comunicativo en su conjunto, en la medida en que contribuye a la configuración de su fuerza pragmática. Así, el silencio puede ser interpretado como una dimensión del acto de habla que prolonga sus efectos más allá de la enunciación explícita, activando una respuesta interior en el oyente.

2.2.2 Teoría de la relevancia: el silencio como estímulo inferencial

Sperber y Wilson desarrollaron la teoría de la relevancia como una alternativa cognitiva a la tradición griceana. Según esta propuesta, todo acto comunicativo constituye un estímulo cuya interpretación depende de los efectos contextuales que es capaz de generar en relación con el esfuerzo cognitivo requerido. Desde esta perspectiva, la comunicación incluye procesos inferenciales guiados por expectativas de relevancia.

En este marco, el silencio, cuando es deliberado y reconocido como parte del acto comunicativo, puede funcionar como un estímulo inferencial. Su ausencia de contenido proposicional explícito no implica ausencia de significado, sino apertura de un espacio interpretativo en el que el oyente reconstruye el sentido a partir del contexto disponible. De este modo, el

silencio puede activar inferencias de carácter afectivo, espiritual o cognitivo sin necesidad de formulación verbal.

Un ejemplo ilustrativo puede encontrarse en la predicación *homilética*:

El predicador dice: “Piensa en la última vez que dijiste ‘no puedo perdonar’...”
Silencio de algunos segundos.
Continuación: “Ahora, escúchalo a Él: ‘Yo te perdono’”.

En este caso, el intervalo no constituye una interrupción del discurso, sino una fase del proceso interpretativo en la que el oyente activa información contextual relevante, como experiencias personales, disposiciones afectivas y marcos religiosos compartidos. La eficacia del silencio no depende de su duración, sino de su capacidad para orientar la inferencia en una dirección determinada.

Desde el punto de vista de la teoría de la relevancia, el silencio contribuye a aumentar los efectos contextuales al reducir el contenido explícito, lo que incrementa la carga inferencial que el oyente debe completar. Este desplazamiento del peso interpretativo no genera indeterminación arbitraria, sino una forma controlada de apertura semántica, en la que el contexto guía la construcción del sentido. De este modo, el silencio permite una densificación del proceso interpretativo: no añade contenido, pero reorganiza la relación entre lo dicho y lo comprendido, intensificando la apropiación subjetiva del mensaje.

2.2.3 Semántica formal y funciones de vacío significativo

La semántica formal ha mostrado que la interpretación lingüística no depende únicamente del contenido explícitamente enunciado, sino también de elementos que requieren ser completados a partir del contexto. Fenómenos como la elipsis, la deixis o la indeterminación contextual evidencian que el contenido proposicional de un enunciado puede quedar parcialmente abierto, siendo su determinación el resultado de procesos de enriquecimiento pragmático.

En este marco, el silencio puede ser comprendido como un caso límite de esta dinámica: no como un contenido proposicional incompleto en sentido estricto, sino como un punto en el que la explicitación lingüística se reduce al mínimo, desplazando la construcción del significado hacia el contexto interpretativo. De este modo, el silencio introduce una forma de indeterminación estructurada.

Consideremos nuevamente un ejemplo de predicación *homilética*:

El predicador dice: “Piensa en la última vez que dijiste ‘no puedo perdonar’...”
Pausa de algunos segundos.
Luego continúa: “Ahora, escúchalo a Él: ‘Yo te perdono’”.

Desde el punto de vista semántico, el enunciado inicial no determina completamente su contenido interpretativo, sino que abre un dominio de posibles lecturas que se actualizan durante la pausa. En ese intervalo, el oyente activa información contextual relevante, como experiencias personales, disposiciones afectivas y marcos religiosos compartidos, que permiten que la continuación del discurso adquiera una significación más precisa.

El silencio, en este sentido, interviene en el proceso de fijación del contenido, condicionando qué interpretaciones resultan accesibles o prominentes. Esto permite entenderlo como un recurso que opera sobre la interfaz entre semántica y pragmática, regulando el paso desde la forma lingüística hacia su interpretación efectiva. Por lo tanto, el silencio puede ser descrito como una función de vacío significativo: como un mecanismo que organiza la relación entre lo dicho y lo inferido, permitiendo que el significado emerja a partir de una interacción controlada entre indeterminación y contexto. De este modo, lejos de interrumpir la comunicación, el silencio contribuye a su estructuración, haciendo posible una forma de densificación semántica que depende de la profundización de su interpretación.

2.2.4 El silencio como parte del sentido literal: perspectiva holista

Desde el enfoque del holismo semántico moderado, en la formulación defendida por Henry Jackman (1999), el significado de un enunciado no se determina exclusivamente por su estructura léxica y sintáctica, sino que depende de un entramado de creencias y prácticas discursivas contextualizadas. Se trata de una función *many-to-one*, donde múltiples configuraciones de creencias pueden dar lugar a un mismo contenido semántico y no de una relación uno a uno entre creencia y significado, como sostienen las versiones radicales del holismo.

Esto permite sostener que el sentido literal de un enunciado puede mantenerse relativamente estable incluso ante ciertas variaciones cognitivas, siempre que el marco interpretativo global, es decir, el *background* compartido, se conserve. En este contexto, elementos no estrictamente lingüísticos pueden influir en la determinación del contenido sin constituir por sí mismos unidades semánticas independientes.

En esta clave, el silencio puede desempeñar un papel relevante en la configuración del significado, como un factor que modula las condiciones bajo las cuales el contenido es interpretado. Jackman (1999) subraya que el holismo no requiere que todo cambio en las creencias implique un cambio semántico, ya que la función que relaciona creencias y contenido puede

admitir variaciones sin alterar el significado. Esto permite considerar que ciertos elementos contextuales, aun cuando no introducen información nueva, pueden influir en la estabilización interpretativa del enunciado.

A modo de ejemplo, consideremos la siguiente frase de la *homilía* “El respeto cristiano a la persona”, en *Es Cristo que pasa*: “El Señor que sale al encuentro, que espera, que se coloca a la vera del camino, para que no tengamos más remedio que verle.” Aquí no hay pausas explícitas ni elipsis evidentes, pero la cadencia anafórica y la progresión verbal generan un efecto que trasciende la literalidad inmediata. El enunciado no determina por completo las condiciones de su propia interpretación, puesto que, induce la activación de un marco contemplativo en el que el lector completa el sentido a partir de recursos contextuales y afectivos. En este proceso, el silencio opera como un factor que contribuye a la configuración del espacio interpretativo en el que el significado se estabiliza.

Desde esta perspectiva, el contenido literal no se agota en lo enunciado, en la medida en que se despliega en función del contexto cognitivo activado por la estructura expresiva. Así, en lugar de formalizar esta relación mediante una suma de componentes, resulta más preciso describirla como una interacción entre contenido lingüístico y condiciones de interpretación. En este marco, el silencio puede ser entendido como un elemento que interviene indirectamente en la fijación del significado, al influir en la manera en que el oyente o lector accede al contenido.

Comprendido de esta manera, el silencio no acompaña simplemente al lenguaje, sino que participa en la configuración del sentido en la medida en que modifica las condiciones de su interpretación dentro de un esquema holista moderado. En definitiva, tal como Jackman (1999) argumenta contra la llamada tesis de la inestabilidad, es posible sostener un holismo que permita variaciones discursivas sin que cada cambio modifique el significado. En este marco, el silencio puede ser descrito como un factor de estabilización interpretativa: no introduce nueva información, pero contribuye a consolidar el sentido al orientar su apropiación contextual.

2.3 Pragmática del silencio: teoría de los actos de habla

La teoría de los actos de habla, desarrollada por J. L. Austin y sistematizada por John Searle, permite comprender que el lenguaje no solo describe el mundo, sino que también realiza acciones. La fuerza de estos actos no depende únicamente de la forma lingüística, sino de condiciones pragmáticas e institucionales que hacen posible su reconocimiento.

Ahora bien, cabe preguntarse si, en determinados contextos, el silencio puede participar de esta dimensión activa del lenguaje. La tesis que se defiende aquí es más limitada que una equiparación directa con los actos de habla: en prácticas discursivas convencionalizadas, como la predicación

cristiana, ciertos silencios pueden integrarse funcionalmente en el acto comunicativo y contribuir a la configuración de su fuerza pragmática.

Austin distingue tres niveles en todo enunciado: el acto locutivo, el acto ilocutivo y el acto perlocutivo. Aunque este esquema se formuló para emisiones verbales, puede emplearse de manera analógica para describir el papel de elementos no verbales dentro de una unidad comunicativa más amplia.

En la predicación cristiana, marcada por convenciones litúrgicas y expectativas compartidas, el silencio puede desempeñar funciones pragmáticas diferenciadas:

1. Como componente ilocutivo indirecto: una pausa tras “Haz tú lo mismo” puede orientar la interpretación hacia una exhortación implícita, sin necesidad de formulación explícita.
2. Como factor perlocutivo: el silencio puede favorecer efectos como recogimiento, atención o disposición afectiva, que forman parte de la eficacia del discurso.
3. Como recurso de completación interpretativa: en ciertos enunciados abiertos, la omisión deliberada orienta al oyente a reconstruir el contenido a partir del contexto.

A partir de estas observaciones, es posible proponer una tipología funcional de los silencios en la predicación, entendida no como clasificación exhaustiva, sino como herramienta descriptiva:

1. Silencio exhortativo: pausa que orienta hacia una acción moral o espiritual sin formularla directamente.
2. Silencio afectivo: acompaña el tono del discurso, facilitando su interiorización.
3. Silencio de acompañamiento: expresa una presencia no verbalizada en contextos de dolor o consuelo.
4. Silencio reverente: suspensión del discurso ante el misterio, que reconoce los límites de la explicitación.

Estas formas no constituyen actos de habla independientes, sino dimensiones que intervienen en la configuración pragmática del discurso en su conjunto. En este sentido, el silencio en vez de sustituir a la palabra más bien participa en la producción de sus efectos al modificar las condiciones de su recepción.

En el contexto litúrgico y *homilético*, esta dinámica adquiere una relevancia particular. El silencio puede contribuir a actualizar el contenido del discurso como experiencia, favoreciendo procesos de apropiación interior que no dependen exclusivamente de la explicitación verbal. Como sugiere Robert Sarah, la contemplación implica una forma de recepción en la que la palabra cede espacio a la interioridad. Por tanto, el silencio es un componente pragmático del acto comunicativo que incide en su eficacia, al orientar la interpretación y facilitar la respuesta del oyente.

2.4 Inferencias silenciosas y estructuras incompletas

La teoría de la relevancia ofrece un marco adecuado para comprender cómo los oyentes interpretan el lenguaje más allá de lo explícito. En este enfoque, la comunicación no consiste en la transmisión de significados fijos, sino en la producción de estímulos ostensivos que orientan la atención del receptor hacia inferencias relevantes. En este contexto, el silencio no puede entenderse como mera ausencia, sino como una omisión estructurada que forma parte del proceso interpretativo.

Un ejemplo típico de predicación *homilética* puede observarse en la siguiente secuencia:

“Piensa en la última vez que dijiste ‘no puedo perdonar’...”
Pausa de algunos segundos.
“Ahora, escúchalo a Él: ‘Yo te perdono’”.

El intervalo no es neutro, sino que constituye una fase del proceso interpretativo en la que se activan memoria personal, disposiciones afectivas y marcos espirituales compartidos. La pausa no añade contenido proposicional nuevo, pero reconfigura el acceso al contenido ya disponible, intensificando su recepción.

Desde una perspectiva semántica, esta dinámica puede describirse como un caso de estructura incompleta o subdeterminada, en la que el enunciado no fija por sí solo todas las condiciones de su interpretación. El silencio contribuye a esta subdeterminación al suspender momentáneamente la explicitación, desplazando la resolución del contenido hacia el contexto y la actividad inferencial del oyente. En este sentido, la elipsis no elimina contenido, sino que deja abiertas ciertas dimensiones del significado para que sean completadas en función de supuestos compartidos. Así, expresiones como “Dios te espera...” no requieren una clausura explícita para ser comprendidas, ya que el contexto orienta la actualización de posibles continuaciones interpretativas, como la respuesta personal, la conversión o la oración.

Este tipo de estrategias, frecuentes en la predicación de San Josemaría, generan una forma de apertura controlada del sentido, en la que el oyente

participa activamente en su configuración. El silencio no interrumpe el discurso, sino que extiende su alcance al integrar la dimensión experiencial del receptor en el proceso de comprensión.

3. Análisis del silencio en las homilías de *Amigos de Dios*

El análisis que sigue se centra en las homilías de *Amigos de Dios* de San Josemaría Escrivá, consideradas aquí como un corpus discursivo en el que pueden observarse estructuras lingüísticas operativas en la predicación cristiana. Por lo tanto, el interés del estudio no recae en el estatus teológico del autor, pues arguye a la densidad expresiva de sus textos como instancias concretas de comunicación *homilética*.

La predicación de San Josemaría Escrivá se caracteriza por una economía verbal profundamente intencional. Las pausas, las frases breves y las construcciones elípticas no son meros recursos estilísticos: son mecanismos semánticos cargados de sentido espiritual. Desde una perspectiva analítica, estos recursos pueden describirse como configuraciones discursivas que modulan las condiciones de interpretación del enunciado. En sus *homilías*, el silencio está integrado como parte de la arquitectura discursiva, con funciones tanto retóricas como teológicas. A continuación, analizaremos tres dimensiones donde el silencio emerge como operador significativo: la elipsis semántica, la exhortación implícita y la suspensión contemplativa.

3.1 Fragmentación contemplativa y silencio litúrgico

Las homilías de San Josemaría Escrivá exhiben una estructura expresiva que no agota su sentido en lo enunciado. Muchas veces, lo más teológico se expresa con pausas, fragmentos litúrgicos y preguntas retóricas cargadas de silencio. Este fenómeno puede describirse como una forma de fragmentación discursiva que desplaza parte de la carga semántica hacia el proceso de recepción. Un ejemplo elocuente aparece en la *homilía* “La grandeza de la vida corriente”:

Pero, por bondad divina, el perdón nos viene de la misericordia de Dios, al que ya ensalzamos — ¡Gloria! —, porque Tú solo eres santo, Tú solo Señor, Tú solo altísimo, Jesucristo, con el Espíritu Santo, en la gloria de Dios Padre. (Escrivá, 1977, n. 214)

La exclamación “¡Gloria!” interrumpe la linealidad discursiva y reactiva en el lector una estructura litúrgica implícita. Desde el punto de vista pragmático, esta inserción reconfigura el marco interpretativo, activando un esquema litúrgico previamente conocido. En la medida en que el lector no recibe información nueva, sino que es llamado a completar mental y espiritualmente el contexto del Gloria.

Este recurso, frecuente en Escrivá, funciona como una elipsis semántica

intensificada: lo no dicho activa una resonancia litúrgica que el oyente debe orar, no solo comprender. En términos analíticos, el enunciado distante a cerrarse sobre sí mismo, deja apertura a condiciones de saturación que solo pueden completarse mediante la participación interpretativa del receptor.

Un mecanismo similar ocurre en la *homilía* “La esperanza del cristiano”: “¿Y qué será el Amor de Dios? ¿No conocéis que por cada uno de nosotros ha muerto Cristo? Sí, por este corazón nuestro, pobre, pequeño, se ha consumado el sacrificio redentor de Jesús” (Escrivá, 1977, n. 220). En este caso, la pregunta retórica busca provocar contemplación, pues la pausa que la sigue funciona como espacio de oración silenciosa. El lector es llamado a responder con su interioridad. Desde una perspectiva pragmática, la pregunta actúa como un desencadenante inferencial cuya resolución no es proposicional, sino experiencial.

En la teoría de la relevancia, este tipo de silencio es un estímulo ostensivo de alta potencia: exige del oyente una reconstrucción inferencial que no es deductiva, sino de carácter espiritual. La reducción del contenido explícito incrementa los efectos contextuales, desplazando el peso interpretativo hacia el contexto cognitivo y afectivo del oyente.

En ambos ejemplos, el silencio se convierte en mediador de gracia: como aquello que permite que el misterio resuene más allá de las palabras. Desde el punto de vista analítico, esto puede describirse como una intensificación del proceso interpretativo mediante la modulación de la relación entre lo dicho y lo inferido.

3.2 Exhortación implícita y silencio reflexivo: “Haz tú lo mismo”

En *Amigos de Dios*, San Josemaría recuerda la parábola del buen samaritano como un llamado universal a la caridad activa. En el punto 157 de la *homilía* “Vivir cara a Dios y cara a los hombres” escribe: “Fijaos en que no es este un ejemplo que el Señor expone solo para pocas almas selectas, porque enseguida añadió, contestando al que le había preguntado —a cada uno de nosotros—: anda, y haz tú lo mismo” (Escrivá, 1977, n. 157).

La fuerza de esta exhortación reside en su forma elíptica y directa. Jesús no da un mandato detallado, ni ofrece un desarrollo moral o doctrinal posterior: la instrucción es breve, sintética y cargada de implicaturas. El imperativo “haz tú lo mismo”, al estar aislado y sin un verbo modal explícito, no reduce su fuerza normativa, pues en su lugar, la desplaza hacia el proceso interpretativo del oyente, quien debe reconstruir el contenido concreto de la acción a partir del contexto narrativo previo.

Desde un enfoque pragmático, podríamos desglosar esta expresión como sigue:

1. Acto locutivo: “Haz tú lo mismo”.
2. Acto ilocutivo: exhortación directa a imitar la compasión del samaritano.
3. Acto perlocutivo: provocar en el oyente un impulso ético-espiritual hacia la acción concreta.

Sin embargo, este desglose resulta insuficiente si se considera el enunciado de manera aislada. La eficacia del acto depende de su inserción en una secuencia narrativa que funciona como condición de inteligibilidad pragmática. En este sentido, la exhortación no contiene explícitamente su propio contenido, sino que lo presupone.

Este tipo de formulación remite a una estructura semántica abierta, donde el contenido del deber queda inferido desde el relato anterior. Desde una perspectiva analítica, el enunciado puede describirse como subdeterminado en la medida en que no fija por sí mismo todas las condiciones de su interpretación, pues más bien delega parte de su resolución al contexto discursivo.

Desde la semántica formal, podríamos modelar así el efecto pragmático:

El samaritano actuó con compasión → {p: el oyente debe actuar del mismo modo} por inferencia narrativa
Haz tú lo mismo = realización parcial de {p} + suspensión explicativa

La expresión no explicita p, pero la hace recuperable mediante inferencia guiada. Este desplazamiento del contenido hacia el contexto intensifica la fuerza del enunciado, al requerir una participación del oyente en la determinación del significado. El silencio que sigue ya sea en la oralidad de la predicación o en la lectura contemplativa, representa una pausa funcional dentro del acto comunicativo. Desde el punto de vista pragmático, esta pausa puede entenderse como una fase de procesamiento en la que el oyente integra el contenido narrativo previo con la exigencia normativa del imperativo.

Tal como lo reconoce la tradición ignaciana, esta suspensión puede operar como moción interior, en la que el oyente no solo razona la interpretación, sino además la interioriza. En términos analíticos, esto implica que el efecto perlocutivo se produce tanto por el contenido proposicional del enunciado, como por la configuración temporal del discurso, en la que el silencio cumple una función estructurante.

El lenguaje no se agota en el decir; se prolonga en el silencio, que abre una zona de apropiación subjetiva del mensaje. Este fenómeno puede describirse como una extensión pragmática del acto de habla, en la que la fuerza ilocutiva se mantiene operativa más allá de la emisión lingüística. Así, el imperativo fragmentario “haz tú lo mismo” exige una decisión existencial y el silencio que le sigue no interrumpe la comunicación: la transfigura en experiencia. Desde una perspectiva de la filosofía del lenguaje, esto muestra que ciertos actos comunicativos alcanzan su plena eficacia no en la explicitación de su contenido, sino en la activación de condiciones que permiten su apropiación por parte del oyente.

3.3 El silencio como espacio de mediación espiritual: resonancias magisteriales y litúrgicas

La integración del silencio en el discurso *homilético* no se limita a sus efectos pragmáticos ni a su fuerza expresiva implícita. En una dimensión más profunda, el silencio puede ser comprendido como un espacio de mediación espiritual, análogo, aunque no idéntico, al de los signos sacramentales: un lugar donde la palabra se retira para dar paso a una presencia que trasciende su formulación lingüística. Desde un punto de vista analítico, esto implica que el silencio no solo interviene en la interpretación del contenido, sino que reconfigura el tipo de relación entre lenguaje, sentido y recepción. Hablamos aquí de una estructura análoga al signo sacramental, donde el lenguaje se transforma en mediación de gracia y participación del misterio. El silencio no es simple vacío: es el umbral donde el sentido se expande más allá de lo dicho.

3.3.1 El silencio litúrgico como estructura de recepción

En el plano litúrgico, el silencio no es un paréntesis ornamental entre discursos, sino una estructura funcional del acto celebrativo. La exhortación apostólica *Verbum Domini* (2010) proporciona un marco teológico que respalda esta lectura. En su número 66 se afirma cuyo valor ha de resplandecer particularmente en la Liturgia de la Palabra, que “se debe celebrar de tal manera que favorezca la meditación”. Cuando el silencio está previsto, debe considerarse “como parte de la celebración”. [...] “La Palabra de Dios se acoge en el corazón” (Benedicto XVI, 2010, n. 66).

Este reconocimiento magisterial reafirma que el silencio no interrumpe el lenguaje sagrado, sino que lo completa: es un espacio de escucha interior, donde el sentido pronunciado encuentra su plenitud al ser alojado en el corazón creyente. En términos analíticos, esto puede describirse como una redistribución del peso interpretativo: el contenido proposicional no se agota en su emisión, sino que requiere una fase de interiorización que forma parte constitutiva del acto comunicativo.

Esta lógica se encuentra también en la praxis discursiva de San Josemaría

Escrivá. Sus *homilías*, lejos de concluir con exhortaciones cerradas, muchas veces se disuelven en contemplaciones abiertas, cargadas de sentido implícito. Un ejemplo significativo aparece en *Amigos de Dios*: La templanza no supone limitación, sino grandeza. Hay mucha más privación en la destemplanza, en la que el corazón abdica de sí mismo, para servir al primero que le presente el pobre sonido de unos cencerros de lata (Escrivá, 1977, n. 84).

La *homilía* se cierra aquí con una imagen elocuente, sin conclusión explícita ni cierre lógico. El silencio posterior representa una apertura contemplativa, en la que el lector o el oyente queda convocado a una resonancia interior. Desde la perspectiva del análisis del discurso, este cierre puede entenderse como una clausura no saturada, en la que el enunciado no fija completamente su interpretación, pues mantiene abiertas sus condiciones de actualización.

Desde una perspectiva inspirada en la semántica formal, podríamos modelar esta dinámica como una cadena de operaciones discursivas:

[[s]] = proposición explícita
[[∅]] = pausa discursiva
[[E]] = implicatura inferida

El operador de silencio no introduce contenido semántico adicional, pero modifica las condiciones de acceso al contenido, favoreciendo su internalización. En este sentido, [[∅]] funciona como un mecanismo de modulación interpretativa más que como una unidad de significado. Como afirma el cardenal Robert Sarah: “El silencio cuesta, pero hace al hombre capaz de dejarse guiar por Dios. [...] La verdadera revolución procede del silencio: nos conduce hacia Dios y hacia los demás para ponernos humilde y generosamente a su servicio” (Sarah, 2017, n. 68).

3.3.2 El silencio espiritual como umbral de don

Más allá del ámbito litúrgico, el silencio adquiere una densidad espiritual propia: no solo como preparación para recibir la Palabra, sino como umbral donde la gracia actúa con libertad. Desde una perspectiva teórico-lingüística, esto puede describirse como un desplazamiento desde la dimensión informativa del lenguaje hacia una dimensión transformativa, en la que el objetivo del discurso no es solo transmitir contenido, sino modificar la disposición del sujeto.

Esta dimensión se hace visible en una de las reflexiones más íntimas de San Josemaría Escrivá, en el punto 152 de *Amigos de Dios*, cuando describe la vida interior como una “comedia” ofrecida ante un espectador divino:

No me importa contaros que el Señor, en ocasiones, me ha concedido muchas gracias; pero de ordinario yo voy a contrapelo. Sigo mi plan no porque me guste, sino porque debo hacerlo, por Amor. [...] ¡Qué bonito es ser juglar de Dios! ¡Qué hermoso recitar esa comedia por Amor, con sacrificio, sin ninguna satisfacción personal, por agradar a Nuestro Padre Dios, que juega con nosotros! (Escrivá, 1977, n. 152)

En esta imagen teológica, el silencio no aparece como desconexión o frialdad espiritual, sino como participación en un proceso relacional que no depende de la explicitación verbal. La vida interior no se agota en lo formulado: es un diálogo que se prolonga en actos no lingüísticos, en disposiciones y en prácticas.

Desde el punto de vista analítico, esto sugiere que el silencio además de ser tratado como un fenómeno negativo o residual debe considerarse como una condición de posibilidad para ciertos efectos perlocutivos específicos, tales como la disposición espiritual, la apertura afectiva o la interiorización del mensaje.

Este tipo de afirmaciones no describe un fenómeno psicológico, más bien testimonia una economía del lenguaje en la que la reducción de contenido explícito no implica empobrecimiento, sino intensificación del proceso interpretativo. La tradición mística y el magisterio contemporáneo convergen en este punto, reconociendo el silencio como lugar de transformación.

En *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco escribe: “Sin momentos prolongados de adoración, de encuentro orante con la Palabra, de diálogo sincero con el Señor, las tareas fácilmente se vacían de sentido” (Francisco, 2013, n. 264). Estos momentos “prolongados” pueden entenderse, desde una perspectiva analítica, como fases extendidas del proceso interpretativo, en las que el contenido lingüístico inicial es reelaborado en la interioridad del sujeto.

Podríamos describir esta dinámica, de manera no estrictamente formal, como una interacción entre enunciado, tiempo y efecto:

$$\phi(\text{enunciado}) + T(\text{silencio}) \rightarrow \psi(\text{efecto interpretativo})$$

donde T no es un parámetro externo, sino una variable constitutiva del proceso de comprensión.

3.3.3 Liturgia y el arte del callar

Este dinamismo del silencio encuentra una expresión ritual precisa en la liturgia, donde callar no es retraerse, sino disponerse para el don. En este sentido, cabe hablar del arte del callar como forma de participación activa en lo sagrado. Pues, el silencio en la liturgia no es ausencia de acción, sino una modalidad activa de participación en el misterio celebrado. Como

enseña el Concilio Vaticano II en *Sacrosanctum Concilium*: “debe también observarse, en el momento oportuno, un silencio sagrado como parte de la celebración” (Concilio Vaticano II, 1963, n. 30).

Esta orientación fue desarrollada por la instrucción *Musicam sacram*, que precisa:

El silencio sagrado forma parte de la celebración litúrgica. Su naturaleza depende del momento en que se introduce. Por ejemplo, después de una lectura o de la homilía debe haber un breve espacio de silencio para que todos mediten lo escuchado. (Sagrada Congregación de Ritos, 1967, p. 305)

Desde el punto de vista del análisis pragmático, esto confirma que el silencio constituye un elemento institucionalmente regulado, lo que refuerza su estatus como componente reconocible dentro de una práctica comunicativa.

La estructura discursiva de las *homilías* de *Amigos de Dios* sugiere que San Josemaría incorpora esta lógica: sus pausas, preguntas abiertas y cierres no saturados no llenan el espacio, sino que lo abren a la interpretación. Esto puede describirse como una estrategia de control interpretativo indirecto, en la que el predicador no determina completamente el contenido, pero orienta las condiciones bajo las cuales este será apropiado.

Este modo de predicar responde a una pedagogía espiritual donde el silencio no busca interrumpir el mensaje, pues más bien lo prolonga en la conciencia del oyente. En términos analíticos, el silencio funciona aquí como un dispositivo que extiende el acto comunicativo más allá de su realización lingüística, integrando la recepción como parte de su estructura.

Así, el silencio en el discurso *homilético* además de ser un fenómeno lingüístico es, sobre todo, una práctica estructurada que articula palabra, recepción y transformación. Más que un límite del lenguaje constituye una de sus condiciones de eficacia en contextos donde el sentido no se agota en la explicitación.

3.3.4 Síntesis analítica: el silencio como operador multiestratificado

El análisis desarrollado en esta sección permite formular una caracterización más precisa del silencio en la predicación cristiana. Lejos de constituir un fenómeno homogéneo, el silencio emerge como un operador multiestratificado que interviene en distintos niveles del proceso comunicativo, desde la estructura del enunciado hasta su recepción e interiorización.

En primer lugar, en el nivel semántico, el silencio puede ser descrito como

un factor de subdeterminación controlada. Que, si bien no introduce contenido proposicional adicional, modifica las condiciones bajo las cuales dicho contenido es interpretado, manteniendo abiertas ciertas dimensiones del significado que el oyente debe completar a partir del contexto.

En segundo lugar, en el nivel pragmático, el silencio participa en la configuración de la fuerza del acto comunicativo. Como se ha mostrado, no constituye un acto de habla independiente en sentido estricto, pero sí puede integrarse funcionalmente en la estructura ilocutiva y perlocutiva del discurso, orientando la respuesta del oyente y modulando los efectos del mensaje.

En tercer lugar, en el nivel cognitivo-inferencial, el silencio actúa como un mecanismo de activación contextual. Al reducir el contenido explícito, desplaza el peso interpretativo hacia procesos inferenciales guiados por expectativas de relevancia, lo que permite una densificación del sentido sin expansión discursiva.

En cuarto lugar, en el nivel discursivo, el silencio contribuye a la organización global del texto homilético. A través de pausas, cierres no saturados y estructuras abiertas, configura una arquitectura comunicativa en la que el sentido no se clausura en la enunciación, sino que se prolonga en la recepción.

Finalmente, en el nivel teológico, el silencio puede ser interpretado como una forma de mediación que lo lleva a su límite operativo y no sustituye el lenguaje. En este punto, el análisis lingüístico converge con la intuición teológica: el sentido se despliega en la relación entre palabra, silencio y respuesta del oyente, de manera que, no se agota en lo dicho.

Esta caracterización permite reformular la tesis central del artículo en términos más precisos: el silencio no debe entenderse como ausencia de lenguaje, sino como una dimensión estructural del acto comunicativo en contextos *homiléticos*, cuya función consiste en reconfigurar las condiciones de interpretación, intensificar los efectos pragmáticos y abrir el discurso hacia su apropiación interior.

De este modo, el silencio más que un límite externo del lenguaje aparece como uno de sus recursos internos más sofisticados, capaz de articular significado sin depender exclusivamente de la explicitación proposicional.

4. Discusión teológica y semántica

Desde el punto de vista de la semántica formal, el silencio no constituye un signo con una entrada léxica estándar en el lexicón mental, pero puede funcionar como un factor interpretativo contextualmente licenciado que interviene en la determinación del contenido de los enunciados precedentes

y/o subsecuentes. Más que un operador semántico en sentido estricto, el silencio puede describirse como una condición pragmática que modula la fijación del contenido proposicional en la interfaz semántica-pragmática.

Su estatus, por tanto, puede representarse de manera esquemática como una transformación interpretativa:

donde $\Delta\psi^1$ representa un conjunto de efectos interpretativos ampliados, de naturaleza afectiva, espiritual o teológica, que no derivan directamente de la forma lógica de *s*, sino de su inserción en un contexto de fe, oración o contemplación. Esta formulación implica la intervención en la selección y estabilización de interpretaciones posibles, restringiendo o ampliando el espacio inferencial disponible.

De tal modo, este modelo se alinea con el principio de inferencia enriquecida propuesto por la teoría de la relevancia, desarrollada por Dan Sperber y Deirdre Wilson, según la cual ciertos inputs son diseñados para generar más implicaturas que explicaturas. En la predicación cristiana, el silencio cumple justamente esta función: no dice, pero sugiere; no explica, pero transforma.

4.1 Actos de habla performativos y actos de silencio

El análisis de las *homilías* de *Amigos de Dios* revela que no solo se realizan actos de habla (afirmaciones, exhortaciones, promesas), sino también configuraciones discursivas en las que el silencio participa funcionalmente en la producción de efectos pragmáticos. En lugar de postular “actos de silencio” como una categoría autónoma, lo que excedería el marco clásico de Austin y Searle, resulta más preciso entender el silencio como un componente integrado en actos ilocucionarios complejos.

En este sentido, puede describirse analógicamente una estructura como:

Acto comunicativo = $\langle s, F \rangle$

donde *s* puede incluir segmentos no verbalizados ($\emptyset$), y *F* representa la fuerza ilocutiva recuperada del contexto.

Así, el silencio no constituye un acto independiente, sino una dimensión interna del acto de habla que contribuye a su fuerza pragmática. Pues, al no tratarse de omisiones pasivas ni de vacíos comunicativos, lo que se refleja son las configuraciones lingüístico-espirituales deliberadas, con efectos transformadores sobre el oyente. Un ejemplo paradigmático se encuentra cuando san Josemaría comenta la escena evangélica en la que Jesús, al ver que los discípulos discuten sobre quién es el mayor, toma a un niño,

¹ Por ejemplo, un $\Delta\psi$ puede ser una resonancia afectiva de conversión, una moción interior de adoración o una iluminación espiritual no codificada explícitamente en el enunciado original.

lo abraza y guarda silencio antes de hablar: “¡Este silencio elocuente de Nuestro Señor! Ya lo ha dicho todo: Él ama a los que se hacen como niños” (Escrivá, 1977, n. 102).

Aquí el silencio no es una irrupción al discurso, es transfiguración. Lo que Jesús dice después, que acoger a los pequeños es acoger al Padre, se enmarca en una secuencia comunicativa ya iniciada por el gesto y el silencio. San Josemaría lo capta con lucidez: ese silencio no es ausencia, pues corresponde a una forma de presencia expresiva que orienta la interpretación del acto posterior.

En este sentido, la performatividad no reside en el silencio aislado, sino en la unidad discursiva en la que el silencio reorganiza la fuerza ilocutiva del enunciado. Esta forma de predicación sugiere una praxis comunicativa análoga a la economía del Verbo encarnado: la Palabra que, siendo infinita, se hace finita para ser recibida.

4.2 Silencio, desaturación semántica y apertura teológica

En semántica formal, hablamos de expresiones saturadas cuando todos sus argumentos están explícitamente proporcionados, y de expresiones desaturadas cuando falta alguno. Desde esta perspectiva, el silencio teológico puede entenderse como una estrategia de desaturación semántica voluntaria, donde el predicador omite ciertos argumentos proposicionales para provocar una interpretación más abierta, afectiva o contemplativa.

Por ejemplo:

Enunciado saturado: “Dios quiere que ores más.”

Enunciado desaturado con silencio: “Dios te espera...”

Formalmente:

En este segundo caso, el silencio no añade contenido, sino que suspende la saturación completa del enunciado, desplazando la determinación del argumento hacia el contexto interpretativo del oyente. Aquí, la omisión intencional del argumento proposicional ensancha el campo de recepción espiritual. La tradición mística y apofática ya lo sugiere: el silencio no niega el contenido, sino que remite a lo indecible. Opera como signo teológico de una realidad que trasciende el lenguaje, generando una interpretación orientada hacia la interioridad del oyente más que hacia su comprensión lógica.

Esta apertura, sin embargo, no es indeterminación arbitraria, es una forma de subdeterminación controlada, guiada por marcos doctrinales, litúrgicos y comunitarios que restringen el espacio de interpretación. Cuya ambigüedad interpretativa, por tanto, no implica subjetivismo doctrinal,

pues se da dentro de un marco normativo teológico, la liturgia, la Escritura, la Tradición, que canaliza su apertura hermenéutica sin perder precisión espiritual.

5. Conclusión: el silencio como forma teológica del lenguaje

Este trabajo ha querido mostrar que el silencio, lejos de ser un vacío o una mera suspensión retórica, constituye un operador interpretativo de carácter teológico-lingüístico de alta densidad espiritual. En el marco de la predicación cristiana, el silencio no solo acompaña la palabra: la completa, la corrige, la transfigura. Lo que no se dice puede decir más, siempre que esté sostenido por una intención orante, una disposición teológica y una economía expresiva que deje espacio a la gracia.

Desde una perspectiva semántica, hemos propuesto formalizar el silencio como un operador no saturado que enriquece el campo interpretativo de los enunciados, generando $\Delta\psi$: efectos inferenciales no derivables lógicamente, pero teológicamente significativos. En un sentido más preciso, este “enriquecimiento” no introduce contenido semántico autónomo, sino que modula las condiciones de interpretación, en línea con modelos pragmáticos contemporáneos que reconocen la dependencia del significado respecto del contexto inferencial.

En términos pragmáticos, hemos caracterizado ciertos silencios como configuraciones discursivas en las que la ausencia de contenido proposicional explícito contribuye a la fuerza ilocutiva del acto comunicativo, orientando la recepción del mensaje hacia la interioridad del oyente.

Las *homilias* de San Josemaría Escrivá, particularmente en *Amigos de Dios*, nos han servido como laboratorio espiritual y lingüístico para analizar cómo la predicación puede abrirse al misterio no solo por lo que dice, sino por lo que elige callar. En ellas, el silencio se convierte en signo analógico: no dice de Dios en modo unívoco, ni tampoco enmudece, conduce hacia lo indecible.

Este planteamiento converge con desarrollos contemporáneos en teología del lenguaje que subrayan que la comunicación de lo divino no se agota en la proposicionalidad, pues involucra formas de mediación simbólica, ritual y performativa. Como afirma Vicente Vide, el lenguaje litúrgico “no se trata de un lenguaje primeramente informativo o constataivo sino principalmente realizativo” (Vide, 1999, p. 165). En este marco, el sentido emerge en la interacción entre palabra, silencio y recepción creyente.

Este estudio, por tanto, se inscribe en un esfuerzo por tender puentes entre la semántica formal y la teología espiritual, con el fin de dejar que ambas iluminen, desde sus propios métodos, el misterio de la comunicación sagrada. Más específicamente, muestra que el silencio puede ser descrito

como una condición estructural de esa mediación, en la medida en que reorganiza la relación entre lo dicho y lo comprendido.

En una época saturada de palabras, volver al silencio es redescubrir la densidad del Verbo que se encarna sin ruido, que salva sin estruendo, que llama sin gritar. Por eso, más que una estrategia retórica, el silencio en la predicación es un signo escatológico: anticipa lo que solo podrá decirse plenamente en la comunión sin palabras.

Desde esta clave, el silencio puede ser entendido también como un signo analógico: no comunica unívocamente ni de modo equívoco, sino con semejanza en la desemejanza. Tal como enseña la analogía de proporción en la tradición tomista, el silencio dice algo de Dios, pero a la manera humana. No agota el misterio, pero lo señala. No impone comprensión, sino más bien invita a la adoración.

Desde el punto de vista lingüístico, podríamos decir que el silencio no es un error de codificación ni una falla en la cadena comunicativa: es una pausa plena, un intervalo cargado de intención, una operación interpretativa situada en el límite entre semántica y pragmática, donde el sentido no se añade, sino que se intensifica. Y tal vez sea ese el gesto más radical de la predicación: saber cuándo callar para que el Verbo hable.

Agradecimientos

Este trabajo se ha desarrollado en el marco de mi labor académica en la Universidad Finis Terrae, institución cuyo apoyo valoro y agradezco sinceramente.

Agradezco también a los evaluadores anónimos de la revista por su lectura atenta y por las observaciones críticas realizadas durante el proceso de evaluación. Varias de las precisiones conceptuales y ajustes estructurales incorporados en esta versión surgieron directamente del diálogo con esas sugerencias.

Referencias bibliográficas

- Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.
- Benedicto XVI. (2010). *Verbum Domini: Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*. Libreria Editrice Vaticana.
- Benito de Nursia. (2004). *La Regla de san Benito* (trad. J. Vives). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Carston, R. (2002). *Thoughts and utterances: The pragmatics of explicit communication*. Blackwell.
- Concilio Vaticano II. (1963). *Sacrosanctum Concilium: Constitución sobre la sagrada liturgia*. Libreria Editrice Vaticana.
- Escrivá, J. (1977). *Amigos de Dios*. Rialp.
- Francisco. (2013). *Evangelii gaudium: Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Libreria Editrice Vaticana.
- Gregorio Magno. (1958). *Homilías sobre los Evangelios* (trad. T. Ayuso Marazuela). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gregorio Nacianceno. (1966). *Discursos teológicos*. En *Teólogos griegos* (trad. C. Lison Díaz). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Heim, I. (1982). *The semantics of definite and indefinite noun phrases* [Tesis doctoral, University of Massachusetts at Amherst].
- Heim, I., & Kratzer, A. (1998). *Semantics in generative grammar*. Blackwell.
- Iglesia Católica. (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica* (2.a ed.). Libreria Editrice Vaticana.
- Ignacio de Antioquía. (1956). *Carta a los Efesios*. En *Padres apostólicos* (trad. A. González Ruiz). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Jackman, H. (1999). Moderate holism and the instability thesis. *American Philosophical Quarterly*, 36(4), 361–369. <http://www.jstor.org/stable/20009978>
- Kamp, H., & Reyle, U. (1993). *From discourse to logic*. Kluwer.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press.
- Sagrada Congregación de Ritos. (1967). *Musicam sacram. Acta Apostolicae Sedis*, 59, 300–320.
- Sarah, R. (2017). *La fuerza del silencio: Contra la dictadura del ruido*. Palabra.

Searle, J. R. (1969). *Speech acts*. Cambridge University Press.

Searle, J. R. (1980). *Actos de habla*. Cátedra.

Sagrada Biblia. (2001). *La Biblia: Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Sperber, D., & Wilson, D. (1994). *La relevancia*. Visor.

Vide, V. (1999). *Los lenguajes de Dios: Pragmática lingüística y teología*. Universidad de Deusto.

JORGE TEILLIER Y LA TOPOGRAFÍA HABITADA COMO ESPIRITUALIDAD

JORGE TEILLIER AND INHABITED TOPOGRAPHY AS SPIRITUALITY

JUAN PABLO ESPINOSA-ARCE

Doctor en Teología

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

jpespinosa@uc.cl

<https://orcid.org/0000-0002-2474-9185>

*Artículo recibido el 28 de febrero de 2026;
aceptado el 12 de junio de 2026.*

Cómo citar este artículo:

Espinosa-Arce, J. P. (2026). Jorge Teillier y la topografía habitada como espiritualidad. *Palabra y Razón*, 29, pp. 135-156. <https://doi.org/10.29035/pyr.29.135>



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

RESUMEN

El presente artículo tiene como propósito destacar diversas perspectivas acerca de la topografía presente en la obra poética de Jorge Teillier, entendida como un espacio vivido que puede ser interpretado como ámbito de manifestación de la espiritualidad. Si la aldea de la infancia constituye en Teillier el núcleo fundamental para comprender su universo poético, resulta pertinente examinar de qué manera el espacio permite abordar la dimensión espiritual y la búsqueda de sentido. El trabajo se organiza en cinco apartados. En primer lugar, se presenta un breve estado de la cuestión que revisa algunos autores y enfoques que han estudiado el espacio como lenguaje poético y como elemento constitutivo de la creación literaria. Posteriormente, se desarrolla una aproximación a la poesía de Jorge Teillier con el fin de identificar ciertos ejes temáticos vinculados a la función del espacio o de la topografía habitada como origen de su expresión poética. Finalmente, se ofrecen algunas reflexiones acerca de la relación entre la topografía habitada y la espiritualidad, entendida esta última como una dimensión profunda de la existencia humana que se manifiesta a través del acto mismo de decir.

Palabras clave: Topografía – poesía - Jorge Teillier – espiritualidad – sentido

ABSTRACT

This article aims to highlight several perspectives on the role of topography in the poetry of Jorge Teillier, understood as a living space that can be interpreted as a setting where spirituality emerges. Since the childhood village represents the central point for understanding Teillier's poetic imagination, it is important to explore how space opens a path for reflecting on spirituality and the search for meaning. The article is organized into five sections. First, it provides a brief review of the scholarly discussion, examining authors and approaches that have addressed space as a poetic language and as a fundamental element of poetic creation. It then offers an exploration of Teillier's poetry to identify key thematic threads related to the function of space, or inhabited topography, as the source of his poetic voice. Finally, the article presents several reflections on the relationship between inhabited topography and spirituality, understood as a profound dimension of human existence that finds expression through the very act of speaking and poetic utterance.

Key words: Topography – poetry – Jorge Teillier – spirituality – meaning

1. Introducción, propósito y estructura del artículo

La pregunta por la espiritualidad constituye una búsqueda permanente de todo ser humano, siendo ella, la espiritualidad un modo de abrirse a la realidad circundante. En este sentido, puede afirmarse que el sujeto es un ser espiritual en la medida en que habita un espacio y un tiempo determinados, establece relaciones interpersonales y se abre a diversas formas de interrogación acerca de sí mismo, de los otros y del mundo. Como ser histórico, el ser humano vive anclado a un lugar que lo sostiene, a un espacio habitado que le permite comprenderse como habitante de un mundo, vinculado con él y orientado hacia horizontes de sentido. En ello radica, como veremos al final de estas páginas, el significado de la espiritualidad entendida como una dimensión profunda de la existencia humana y no únicamente como un sinónimo inmediato de religión explícita.

En este sentido este artículo se funda en un concepto no confesional de espiritualidad, es decir, no inmediatamente religioso, sino que se entenderá la espiritualidad como una forma de vinculación más amplia que el sujeto establece con la realidad. Sandoval-Obando et al. (2025) define la espiritualidad como “la capacidad humana de encontrar sentido en la vida y afrontar el estrés, al representar una conexión trascendental, no necesariamente ligada a un ser superior, sino a otros individuos, la naturaleza o el entorno” (p. 4). Con ello, la pregunta espiritual abarca las vivencias cotidianas que un sujeto establece en tanto posee una apertura radical con el espacio que lo rodea. De este modo, el lugar desde el cual el sujeto se abre a la pregunta espiritual implica un dato constitutivo que permite el despliegue de la misma interrogante, es decir, no existe auténtica vivencia espiritual sin un lugar desde el cual el sujeto se abra al mundo. Esta perspectiva se complementa con lo expuesto por Rosalvina Alvis (2015) para quien la espiritualidad es “una característica natural de la condición humana que favorece la cohesión social y el sentido de comunidad” (p. 93).

Así las cosas, la importancia de pensar el lugar desde el cual nos comprendemos representa, a nuestro entender, un espacio fundamental para profundizar en las dinámicas propias de nuestro ser. El hombre y la mujer son mundo y poseen un mundo el cual es necesario simbolizar para hacerlo totalmente comprensible. Así las cosas, surge en nosotros la conciencia de que es gracias a la capacidad simbólica propia del ser humano que se abre el relato y el pensamiento propio de las formas humanas y sociales, entre ellas la teología, la filosofía, la poesía o la espiritualidad, nos ayudan a configurar dicha simbolización.

Los relatos, los discursos y las experiencias del pensar tienen como nota constitutiva que surgen en un espacio específico. No existen palabras fuera del lugar y el lugar está constituido a través de nuestros lenguajes. El filósofo y psicoanalista Michel De Certeau (2006) indica a propósito de esto: “la determinación geográfica se vuelve decisiva. No tan visiblemente, el *lugar*

social desde donde se habla organiza en secreto el discurso producido en dicho sitio” (p. 260). De este modo, la topografía es un espacio para pensarnos en cuanto seres humanos, cómo nos pensamos en vinculación con la topografía y cómo la topografía nos da qué pensar. Por ejemplo, cuando nos preguntamos por los espacios propios de un escritor, de un poeta o de un pensador esta cuestión nos permitiría reconocer el sentido de lo que ellos y ellas han producido, producción que ha nacido de un lugar específico. El filósofo japonés Tetsuro Watsuji (2016) en su obra *Antropología del paisaje* reconoce que las condiciones ambientales, por ejemplo, el clima, el monzón, el desierto o la dehesa, influyen en la comprensión que los seres humanos tienen de la realidad y en el establecimiento de una práctica discursiva o ética. En este sentido nosotros consideramos que la topografía influye en la producción discursiva y reflexiva, así como también el pensamiento más *teórico* sirve para comprender el lugar, espacio o tiempo que habita un pensador.

Teniendo estos elementos en consideración lo que buscamos realizar en estas páginas es ofrecer una lectura a la topografía habitada presente en la poética del poeta chileno Jorge Teillier (1935-1996) y en particular a pensar esta topografía como un espacio para pensar la espiritualidad en cuanto forma de profundización en la vida misma. Entenderemos por topografía habitada el modo específico en el que el poeta vive, simboliza y escribe el lugar de su infancia, es decir, se abre la perspectiva de mirar con mayor espacio los lugares cotidianos de, en este caso, Jorge Teillier. En la dinámica espiritual o en la condición de espíritu propia del ser humano se evidencia una apertura del sujeto a la historia, a los lugares habitados y a las relaciones vividas, es decir, lo propio del espíritu es vivir en apertura a las realidades que lo constituyen como tal (Melloni, 2007; Font, 2015). En el caso de Jorge Teillier, dicha topografía habitada estuvo marcada por su natal Lautaro, IX región sur de Chile, lugar sureño que fue el espacio desde el cual surgió toda su poética. De ahí la condición que Teillier posee de ser poeta *del lar*, es decir, del lugar habitado, de ese auténtico paraíso originario y perdido al que se quiere volver a través de la poesía.

En definitiva, lo que buscamos generar es una invitación a pensar cómo nuestras propias topografías míticas, simbólicas, cotidianas, académicas son el espacio desde el cual se despierta la pregunta espiritual que, como hemos visto anteriormente, tiene que ver con el contacto experiencial que el sujeto tiene con el mundo y sus distintas formas sociales, culturales o naturales. Con ello estamos apostando por reconocer que la poesía representa un modo específico a través del cual el espíritu humano, la apertura constitutiva del sujeto, se abre a la topografía y bebe de ella en cuanto figura de caudal en el cual el poeta encuentra su sentido.

Para estructurar este artículo procederemos del siguiente modo. En primer lugar, presentaremos un breve estado de la cuestión en torno a algunos autores y perspectivas que han abordado el espacio como eje configurador del lenguaje poético y como instancia desde la cual se construye una mirada

poética sobre el mundo. En un segundo momento, nos aproximaremos a la poesía de Jorge Teillier con el propósito de identificar ciertos núcleos temáticos vinculados a la función del espacio o de la topografía habitada como origen de su decir poético, relación que, a su vez, se proyecta hacia el ámbito de la espiritualidad. Finalmente, ofreceremos algunas reflexiones sobre el vínculo entre la topografía habitada y la espiritualidad, entendida esta última como una dimensión constitutiva y profunda de la existencia humana. Cerraremos el trabajo con las conclusiones y consideraciones finales.

2. Elementos iniciales para el análisis: un breve umbral a modo de estado de la cuestión

2.1 El lugar nos hace pensar

La presencia del espacio constituye la condición de posibilidad para abrir la dinámica del pensamiento y de la escritura, cualquiera sea esta. Pensamos y escribimos anclados a un lugar o a una topografía específica de manera de mostrar que no hay decir humano sin la existencia de un espacio que permita y contenga la palabra humana. Si miramos por ejemplo la narrativa bíblica en el libro del Génesis vemos que el relato indica que lo primero que Dios crea es la tierra y los animales y luego pone en ese espacio creado al ser humano (Gn 1, 1-25; Gn 2, 4-6). En otras palabras, el ser humano precisó primero de un lugar para comenzar a desplegar su potencialidad reflexiva, imaginativa, discursiva o escritural. La habitabilidad del ser humano precisó, precisa y precisará de un espacio para pensar.

Ampliando nuestra discusión también podemos recuperar el ya clásico estudio de Gastón Bachelard (2022) quien propone la “poética del espacio”. Con esta categoría se busca pensar y reconocer cómo la voz poética constituye una razón específica que, desde un lenguaje particular, reconoce diversos espacios (casa, universo, rincones, lo íntimo) como formas de un hablar poético y como un lugar desde el cual el ser humano se piensa y piensa. Con esto ya estamos en presencia de una simbolización del espacio en donde, por ejemplo, la casa ya no es simplemente una estructura arquitectónica más, o la “aldea” o el lugar de la infancia adquiere otra textura o la misma “naturaleza” que está presente en tal o cual espacio adquiere una forma diferente a lo meramente natural. La simbolización abre el espacio de la imaginación poética.

Por su parte Rossana Cassigoli (2011) propone una vinculación entre morada y memoria, puesto que, existe una arquitectura del universo que se va emulando en la arquitectura humana, en las ciudades y en los hogares, discursividad que hunde sus raíces en las grandes tradiciones religiosas, así como en determinadas epistemologías que ayudan a completar el sentido del habitar humano. La dimensión de la *anamnesis* estructura el sentido de cómo los recuerdos colectivos y personales se aúnan a la dimensión topográfica. La topografía es lugar de la memoria y la memoria invita a

pensar desde un espacio más amplio de sentido. Nuevamente vemos la dimensión simbólica tanto de la memoria, así como de su vínculo con los lugares en los cuales la memoria se encarna. Esta idea de la memoria será fundamental en la propuesta poética de Teillier, elemento que veremos con mayor detalle cuando ofrezcamos nuestra propia lectura de algunos de sus poemas.

Autores como Michel De Certeau (2017) también han ofrecido sugerentes reflexiones desde la antropología cultural y de cómo las prácticas urbanas dan sentido a los andares de los sujetos que dan vida a los espacios ciudadanos y pueblerinos. Para el filósofo, teólogo y pensador francés existe la conciencia de que el habitar está emparentado con lo que él denomina las “enunciaciones peatonales” (De Certeau, 2017, p. 110). Ellas, las enunciaciones peatonales, se presentan en, a lo menos, en tres formas: a) una apropiación que el peatón hace de la topografía (se asume el espacio habitado); b) es una relación espacial (nombro los lugares y les doy constitución en cuanto tales); y la cuestión de que c) el espacio supone relaciones (proximidad, vecindad, separación). También se destacan –en la misma línea de M. De Certeau– las lecturas del antropólogo francés Marc Augé (2008) quien propone una antropología de la sobremodernidad a partir de la idea de los *no lugares*, es decir, de la conciencia de que ahora los espacios ya no poseen las significaciones o las relaciones que establecieron en el pasado.

Queremos también mencionar las intuiciones del arquitecto Juhani Pallasma (2021), quien considera que la imagen del mundo que el ser humano construye supone una poetización del mismo mundo habitado. La construcción de topografías o arquitecturas poéticas o con sentido representa una invitación a entender cómo la construcción (la *póiesis*) sería una forma diferente para *profundizar* en el modo de la vivencia en el mismo espacio. En esta misma línea el profesor chileno Miguel Laborde (2019) profundiza en la dimensión del espacio en cuanto elemento que influye en la escritura poética de reconocidos autores chilenos como Gabriela Mistral, Pablo Neruda o Pablo de Rokha. Con ello la topografía o la arquitectura, ya sea de una construcción en particular o de una trama de construcciones tal y como es un pueblo, una aldea, una ciudad o un país, se constituyen en espacio para pensar una ficción, un decir y un escribir particular (Mielgo Bregazzi, 2008).

Con este primer *umbral* podemos tomar conciencia de que la espacialidad en la cual el ser humano vive convive y se relaciona con el mundo y con la divinidad, la trascendencia o Dios es un elemento que da sentido a los distintos modos a través de los cuales el ser humano expresa su habitabilidad. La poesía, la literatura, el arte o el pensamiento son formas topográficamente situadas y que permiten el despliegue de la capacidad espiritual del ser humano que, como hemos visto, constituye un modo específico de relacionarse con el mundo. Desde esta perspectiva evidenciamos que el espacio es más que la materialidad o que la delimitación de un territorio determinado, sino que posee una ideología y una discursividad que se

manifiesta tanto en la relación del sujeto individual con el lugar, así como con la colectividad o con las mismas formas simbólicas de pensarlo o construirlo. El espacio se dice, se piensa, se escribe y se poetiza, es decir, se abre como dinámica amplia de un pensar más de la hondura. De este modo se comprende que el tema de los lugares está marcado por el uso que una comunidad específica dio a los mismos lugares. Por eso el lugar de enunciación no es ingenuo, sino que es ideológico.

2.2 Lo topográfico y su vínculo con los discursos humanos

Dentro de las perspectivas a través de las cuales podemos comprender el sentido de la topografía habitada en su vínculo con la teoría del discurso la cual reconoce que la explicitación de los discursos en cuanto anclados en un lugar específico tienen una intencionalidad o una función específica. De esta manera podemos indicar que la cuestión enunciativa en su relación con un determinado lugar deviene en ficción, es decir, en la formulación de un relato que da sentido a la vivencia cotidiana de un sujeto. Al decir de Georges Bataille (2025) la vida humana, su sentido, sus relaciones o su destino “no puede[n] sino ser vivido[s] en la ficción” (p. 14).

En esta línea los autores Victor Counted y Frasser Watts (2017) llegan a afirmar que la producción de un lugar de enunciación está en directa relación con las interacciones emotivas de los sujetos. En particular estos autores ofrecen un estudio sobre cómo los lugares presentes en la literatura bíblica poseen una dimensión simbólica y ficcional. Estos lugares simbólicos y originarios dan sentido a la vivencia de Israel como pueblo. Por ejemplo, hablar de Edén, de Ur de los Caldeos, de Egipto o de Jerusalén implicaría que estos lugares junto con ubicarse en una territorialidad específica se muestran como espacios que marcan una ideología particular y, por tanto, un discurso específico. Así las cosas, que las narrativas bíblicas ubiquen a los personajes o enmarquen tal o cual relato en un determinado lugar o contexto supone que ese espacio es ideológico.

Para entender el concepto de ideología seguiremos lo planteado por Jorge Larraín (2017) quien la define de la siguiente manera: la ideología “(...) es un discurso que constituye a los individuos en sujetos, es decir, construye la identidad de esos individuos mediante un proceso de interpelación que los recluta para un cierto pensamiento y una cierta praxis en varias dimensiones de la vida” (p. 19). Por ello hablar del Templo de Jerusalén es distinto de hablar del desierto o hablar de la sinagoga. Esta misma estructura podemos aplicarla a nuestra propia realidad social. Así, por ejemplo, hablar desde una comunidad indígena es distinto de hablar de una comunidad europea, hablar desde una comunidad popular es distinto a hablar desde una comunidad con mayores recursos. Nuevamente: no hay discurso fuera de un lugar social específico y, a su vez, el lugar social específico –la topografía habitada– influye directamente en la formulación del discurso, así como en su interpretación.

De este modo, el lugar no constituye una mera delimitación geográfica o tampoco una construcción específica, sino que los sujetos dotan a esa especialidad de un lenguaje cargado de significados que permiten, al decir de Larraín (2017), el despliegue de una visión de mundo o de una praxis específica.

3. La poética de Jorge Teillier y la topografía como clave hermenéutica

3.1 Lugares originarios del hablar poético

Mientras Victor Counted y Frasser Watts (2017) insisten en la dimensión emotiva, ideológica o funcional del lugar, Jorge Larraín (2017) coloca acentos en cómo la ideología abre un espacio de significación específico para una comunidad, cualquiera sea, supone el reconocimiento de que el sujeto que interactúa con su espacio habitado tiene la capacidad de mostrar, desde diversos registros del decir, unas trayectorias topográficas y discursivas que le permiten profundizar en las marcas que ese mismo lugar posee. Cuando hablamos de *marcas* estamos haciendo referencia a que el lugar influye en la escritura de un texto o que el texto *deja ver* el lugar en el cual se produjo y desde el cual se instauró un determinado modo de pensar.

En Jorge Teillier se reconoce a un poeta del *lar* (Villavicencio, 2015; Rioseco, 2024; González y Fuentes, 2024; Véjar, 2010), “[al] poeta de este mundo” (Ordoñez, 2019, p. 67) o también llamado como “un ángel rebelde” que hasta el final de sus días no perdió nunca su estado de gracia (Véjar, 2010). En el estudio que Juan Carlos Villavicencio (2015) realiza de la poética de Teillier se indica que desde su primer poemario titulado *Para ángeles y gorriones* (1956) “[el poeta] presenta su visión poética y el universo que lo acompaña, pudiendo apreciarse aquel lugar desde donde enfoca el mundo y cómo el tiempo, la muerte y la oscuridad se transforman en figuras adversas en su universo poético” (p. 45). En este poemario se encuentra el poema que abre el canon literario de Teillier el cual lleva por título *Otoño secreto*. Escribe Teillier:

cuando las amadas palabras cotidianas/ pierden su sentido/ y ya no se
puede nombrar ni el pan, / ni el agua, ni la ventana, / y ha sido falso
todo diálogo que no sea/ con nuestra desolada imagen, / aún se miran
las destrozadas estampas/ en el libro del hermano menor. (2010, p. 23)

Es interesante que el poema que abre el canon del poeta ofrece casi como declaración de principios que el lugar, aun cuando puede perder su fisionomía de recuerdos originarios, siempre se puede recuperar a través de la poesía. En el poema inicial, *Otoño secreto*, Teillier (2010) habla explícitamente de las “amadas palabras cotidianas”, es decir, de las fórmulas, colores, sensaciones, sabores o imágenes que dieron forma a la infancia perdida la cual habitó en determinados lugares de la casa. De este modo la casa, en cuanto espacio de protección para el ser humano,

representa un lugar al cual se quiere volver a través del hablar poético. Por lo tanto, el poeta de Lautaro se enfrenta a una determinada experiencia de la incertidumbre la cual intenta comprender desde la misma palabra poética.

A nuestro juicio en esta apertura marcada por la extrañeza surge el espacio de la pregunta espiritual en tanto cuanto mirada específica del sujeto (el poeta) que mira el mundo y se pregunta por el orden de las cosas. Con esto la dimensión espiritual que pregunta por el sentido estaría marcada, en una primera mirada, bajo el gesto de la extrañeza. En palabras de Ada Salas (2016) la extrañeza del poeta es condición de posibilidad del acto de escritura: “si es demasiado firme el terreno que se pisa cuando se escribe, el texto se petrifica; si el poeta se reconoce por completo en lo que escribe, el texto carece de temblor” (p. 188).

La situación de extrañeza del poeta se puede explicitar por tanto como un buscador de un origen extraviado, de un lugar que alojó los recuerdos y que es bueno buscar a través de otras palabras, de otros símbolos o sentidos o de querer volver a un lugar que dio cobijo a la vida en un momento determinado. De ahí deviene el carácter polifónico de la poesía, su carácter incluso anárquico, es decir, de un pensar que no comprende las formas del lugar como mera materialidad o que no entiende que las palabras se puedan decir de una vez para siempre. De algún modo el poema siempre sale de los límites entre los cuales hemos pretendido dejarlo. Por ello el símbolo es amplio e infinito, o como lo califica Enrique Baena (2010) “multivalente y pluridimensional” (p. 17). Los símbolos, formas, gestos y palabras vendrían a representar un espacio de profundización de esa polifonía constitutiva del poema, polifonía que en la perspectiva de la topografía habitada es una de carácter profundamente situado.

El sentido de una poesía situada, o del *lar* como estructura hermenéutica a través de la cual se hace poesía, permitiría abrir el sentido espiritual en tanto constatación de que la realidad experimentada no puede sino comprenderse como estructura fundamental en el decir poético. La nostalgia de Teillier es capaz de articular la experiencia bajo la forma del poema y el poema constituiría la recreación de ese lugar extraviado. Aquí resuena lo que Giorgio Agamben (2015) en *Infancia e historia* recuerda sobre la destrucción de la experiencia que ha provocado el mundo moderno. La incapacidad de contar la historia –lo que corresponde a la destrucción de la experiencia– se transforma en capacidad narrativa a fuerza de poemas. En palabras de Agamben (2015) esto es tal “porque la experiencia no tiene su correlato necesario en el conocimiento, sino en la autoridad, es decir, en la palabra y el relato” (p. 9). De este modo el poema alberga en su centro la potencia del hablar vital que vincula espiritualmente al poeta con su *lar*.

El carácter situado de la poesía de Teillier (1971) se puede ver plasmado de manera muy clara en su ensayo titulado *Sobre el mundo donde verdaderamente habito* y publicado en su poemario *Muertes y maravillas*. Recuperemos

algunas referencias que en este texto prosaico ofrece el poeta sobre el *lugar vital* desde el cual nace su poesía y que permite, por consecuencia, entenderla. Dice Teillier (2010):

sobre el pupitre del liceo nacieron buena parte de los poemas que iban a integrar mi primer libro *Para ángeles y gorriones*, aparecido en 1956. Mi mundo poético era el mismo donde ahora suelo habitar, y que tal vez un día deba destruir para que se conserve: aquel atravesado por la locomotora 245, por las nubes que en noviembre hacen llover en pleno verano y que son las sombras de los muertos que nos visitan, según decía una vieja tía, aquel mundo poblado de espejos que no reflejan nuestra imagen sino la del desconocido que fuimos y que viene desde otra época hasta nuestro encuentro, aquel donde tocan las campanas de la parroquia y donde aún se narran historias sobre la fundación del pueblo (p.182).

En las palabras del poeta se dejan ver elementos relevantes en la comprensión del *lar* como suelo y óptica hermenéutica. Con esto declaramos que el *lugar* constituye tanto un criterio hermenéutico, así como un horizonte de interpretación para el poeta. En primer lugar, la mención de la *fundación del pueblo*. Todo colectivo humano y todo pueblo tiene su mito originario, su relato de sentido que lo conecta con el pasado, mito que vuelve a revivirse a través de la narración. Este sentido articulado en discurso y puesto en términos de pregunta sería la base de la experiencia espiritual del mismo pueblo. Para Teillier (2010) el poeta tiene la función de custodiar el mito: “el poeta es el guardián del mito y de la imagen hasta que lleguen tiempos mejores” (p. 185). A propósito de esta función de salvaguarda que posee el poeta, Villavicencio (2015) indica lo siguiente: “*Para ángeles y gorriones* es la mixtura entre distintas visiones, es el punto de inflexión en el que el hablante lírico está situado, viendo cómo el mundo, mientras se desvanece, va dejando huellas en un mundo que comienza a suceder” (p. 77). La función de protección de los relatos a través de la experiencia poética supone un contacto directo del poeta con los espacios que pueblan su espacio vital: el pupitre de la escuela, la parroquia, las vías del tren, la comida (Mayne-Nicholls, 2012) y también el bar-taberna y el beber. Profundicemos un poco más en estos espacios.

Teillier habla del acto de beber, del bar o de la taberna en su poema *Cuando todos se vayan* presente en *El árbol de la memoria*:

Cuando todos se vayan a otros planetas/ yo quedaré en la ciudad abandonada/ bebiendo un último vaso de cerveza, / y luego volveré al pueblo donde siempre regreso/ como el borracho a la taberna/ y el niño a cabalgar en el balancín roto. (2010, p. 85)

En ese mismo poemario se encuentra *Atardecer en automóvil*: “abandonamos la aldea/ después de beber algo en el hotel frente a la plaza (...) trepida el viejo motor, el viento nos da la cara, / un amigo reparte el pan y el vino. Siempre eso es bueno” (Teillier, 2010, p. 58). También tenemos la mención

en *Un año, otro año*: “Bebo un vaso de vino/ con los amigos de todos los días” (Teillier, 2010, p. 56).

La imagen báquica presente en la poesía de Teillier constituye, a nuestro entender, un gesto que reconoce cómo en los espacios más marginales como puede ser un bar ya se está dando poesía. La poesía, con ello, no constituye un patrimonio de unos pocos, sino que es una experiencia social y culturalmente compartida. Volvemos a hacer notar que este sentido de cohesión social o comunitario es una forma específica de la vivencia de la espiritualidad que, como hemos indicado al comienzo de este artículo, se asume como una nota constitutiva de la experiencia humana y no exclusivamente como un elemento de la religiosidad confesional. El lugar, por tanto, se abre como gesto del origen mismo del lenguaje, es decir, encontramos en medio de las experiencias más concretas y cotidianas formas preclaras de lo poético. Por ello todo lo que compone el paisaje de la ciudad le sirve al poeta para hacer su poema.

En Teillier como poeta de los *lares* la métrica poética se acompasa como declaración de una filosofía, de una pregunta o de una espiritualidad atenta a las punzadas de lo cotidiano. Habitar es construir poesía y la poesía abre la comprensión de este habitar. De este modo, podemos llegar a la siguiente cuestión: a partir de las marcas textuales presentes en los poemas antes citados, es posible comprender el sentido de la poesía *lárica* como un canto al origen y a la vinculación íntima con ese lugar. En este marco, el paisaje constituye un elemento clave en la escritura de Teillier. Como dice Villavicencio (2015):

los poetas láricos enfocan la mirada en su propio acervo cultural, están integrados con su paisaje, recobrando los sentidos perdidos por la maraña forjada por la artificialidad de una poesía que buscaba más recrearse a partir de otras experiencias, que las del propio poeta en contacto con el mundo habitado (p.50)

De este modo se comprende cómo los espacios cuentan y dan sentido al mito y el mito se hace actual en esos espacios narrativos y poéticos. Por ello el espacio-topografía habitada es un texto, es decir una unidad de sentido que se puede leer, que es comprendida y que es comunicada. Con ello en la poética de Teillier despunta la memoria emotiva, sensorial, gastronómica, de los licores y de los sonidos, de los amores y de los desamores encarnados en lugares muy concretos. Como escribe Teillier en *Memorias de la aldea*: “lugar de barro y polvo, era la aldea/ por donde transcurrían las estaciones de mortecinos pasos” (2010, p. 32).

3.2 La destrucción y pérdida del lar: la búsqueda del paraíso perdido

En segundo lugar, profundicemos en la mención de la destrucción del lugar y en la pérdida del lar de la infancia. Este elemento tiene, a nuestro entender, un factor biográfico, específicamente marcado por la salida que Teillier realiza de su pueblo natal Lautaro (IX Región, zona sur) movido por su viaje hacia Santiago (capital de Chile) para comenzar a estudiar Historia y Geografía en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile en 1953. Aquí encontramos un hiato, una ruptura si quisiera decirse *fundacional* que el poeta necesita contar y escribir una y otra vez para poder vivirla y comprenderla. Con esto se muestra que el lugar originario precisa de una experiencia de resignificación constante, es decir, es necesario pensar y repensar cómo la fuerza experiencial del lugar originario hecho material a través de la poesía involucra un posicionamiento que intenta comprenderlo.

El viaje del poeta es, a la vez, mítico y geográfico. Es mítico porque implica el surgimiento de una palabra y de una narración que buscan comprender el lugar que el poeta ocupa en el mundo. Al mismo tiempo, es geográfico porque supone el desplazamiento desde un espacio familiar hacia otro que, aun siendo habitable, introduce una experiencia de extrañamiento y deshabitación. Esta crisis del viaje impulsa nuevamente el canto poético. No resulta casual, entonces, que Teillier escribiera su primer poemario lejos de Lautaro: la poesía se convirtió para él en un camino de regreso hacia un origen perdido y profundamente anhelado.

A propósito de la fundación o del origen de la poesía María Zambrano (2007) escribe: “nace la poesía de la ruptura de un orden anterior a la separación del hombre como criatura singular, a su existencia propiamente” (p.69). Esto es interesante ya que vemos que la condición del poeta es la de ser un exiliado, un buscador infatigable porque salió de un espacio originario al que intenta volver a través de la escritura. La poesía está marcada por este tránsito entre los lugares que dieron fisionomía al paisaje original.

Aquí una breve anotación estética que nos puede ser interesante. En la portada de *Los dominios perdidos* editado por el Fondo de Cultura Económica en 2010 se ve al poeta esperando en las vías del tren – un tema recurrente en su poética – una locomotora fantasma que pasa por “rieles oxidados” (Teillier, 2010, p. 59) y que le permitiría volver al lugar donde los ángeles y los gorriones le cantaron siendo un adolescente, a la infancia y a la aldea. Teillier utiliza ese sustantivo es el nombre de su poemario *Para un pueblo fantasma* (1978), el cual fue escrito durante la Dictadura Militar chilena (1973-1990). El uso del significante *fantasma* podría significar tanto la ausencia material del pueblo y su mera aparición difusa o también un pueblo que ya no existe. Si esto se suma al antecedente de que el poemario fue escrito cinco años después del 11 de septiembre de 1973 podríamos ampliar la idea y decir que el pueblo – del cual no tenemos el nombre – podría representar a Chile o una colectividad mayor que transita por un momento de crisis (Calvo, 2020; Florit, 2015).

El tránsito de la infancia a la adultez constituye una ruptura, un proceso de destrucción que el poeta debe asumir para poder escribir de otro modo. Como señala Juan Carlos Villavicencio, se trata de una separación respecto de la “edad de oro” (Teillier, 2023, p. 43), o de aquello que el propio Teillier denomina los “poemas del país de Nunca Jamás”, expresión que da título a su cuarto poemario publicado en 1963. Estos elementos se pueden reconocer o verse ejemplificado en el verso: “y se quiere huir hacia un pueblo donde aún es joven la vida/ y el trompo lanzado por un niño/ todavía no deja de girar” (Teillier, 2020, p. 26) presente en *Para ángeles y gorriones*. También podemos ver esta nostalgia en el anhelo que el poeta tiene del jardín o a los espacios verdes: “el ángel que mostraba el regreso al jardín” (Teillier, 2019, p. 24) o los versos “vuelvo a mirarte/ en una ciudad lejana, / tan fría, tan ruidosa. / Añorando los cerezos de tu patio, el huerto de tu patio/” (Teillier, 2019, p. 52). En este poema también está el verso: «sobre tu niñez sureña y cantarina», escritura que vuelve a mostrar el anhelo de regreso del poeta a la aldea mítica de la infancia. El jardín o el patio con árboles es un espacio devenido en un tópico recurrente tanto en la poesía como en el pensamiento religioso explícito que nos habla del jardín primordial al cual el ser humano –en su condición de expulsado o exiliado– desea volver.

En este sentido es relevante destacar cómo Jorge Teillier es capaz de mirar de manera atenta los lugares que dieron forma a su paraíso sureño. Aquí podemos recuperar lo expresado por Bachelard (1982) cuando dice que “un exceso de infancia es un germen de poema” (p. 152). Para la poeta Ada Salas (2016) poesía y mirada son elementos íntimamente vinculados. Escribe Salas (2016): “a menudo el poema nace en la mirada. De los ojos viaja al corazón, o al estómago, de donde coge su materia y, de vuelta al exterior, pasa por la garganta; allí, el sonido, informe, es articulado, se hace palabra” (p. 164). La mirada de Teillier es el canal de apertura hacia el misterio del mundo que lo recibe y al cual le canta como respuesta de visión y palabra. Por lo tanto, el poema sí vendría a constituir un camino de espiritualidad en cuanto experiencia de mirada. La espiritualidad aparecería como una forma de poner atención en los detalles más pequeños del lugar de residencia en el que habita la vida del poeta.

Si el poeta dirige su mirada hacia su pequeño jardín, es capaz de conmoverse ante el asombro que dicha visión suscita en él. Sin embargo, si consideramos que el poeta asume la pérdida del paraíso original, la mirada de Teillier se orienta retrospectivamente hacia aquello que se ha extraviado. Se configura así un interesante juego de perspectivas: hay una mirada que busca recuperar el pasado desde el presente, mientras que la otra perspectiva quiere contemplar el presente a la luz de un pasado que dinamiza el propio proceso de observación y escritura. En ese paraíso perdido se encuentran los materiales que hacen posible la construcción del decir poético, materiales vinculados a un tiempo pretérito sostenido por las experiencias de la infancia, los juegos y las primeras manifestaciones de la imaginación, todas ellas marcadas por la plenitud y la felicidad. Estos elementos pueden ser iluminados por lo propuesto por Rossana Cassigoli

(2011) en su vínculo de memoria y habitar poético en tanto cuanto la escritura permite que el regreso hacia el lugar de la infancia constituya el comienzo de todo el proceso imaginativo y discursivo propio de la poesía.

En este sentido, la pregunta por el sentido de aquello que alguna vez fue, es decir, la dimensión espiritual que atraviesa la experiencia de la memoria abre una vía para comprender el significado del espacio de la infancia del poeta, el cual puede interpretarse, en términos míticos, como el Edén de Teillier. A propósito de lo anterior M. Satz (2017) y al momento de escribir sobre los jardines y la figura del Paraíso señala: “fuera del Paraíso hay dolor, muerte, guerra, hambre; dentro del Paraíso, placer, vida, paz, saciedad y ante todo armonía” (p. 12). Por su parte Josep María Esquirol (2015) dice que el cultivo del huerto tiene que ver con la experiencia de saber tener un refugio y que volver al huerto o jardín es una experiencia de sentido: “la proximidad o, en su caso, el retorno a la proximidad (la casa, la compañía, el huerto, la intimidad...) son caminos hacia la presencia y el sentido” (p. 38). También Agamben (2020) anota elementos similares cuando trata el tema del jardín (Edén) en donde se trabaja la dimensión política y filosófica en torno al Paraíso desde la filosofía de Agustín de Hipona. En todos estos casos la figura paradisiaca representa un lugar hacia el cual el ser humano anhela volver puesto que ha salido o ha sido sacado de él. En palabras de Salas (2016) “la labor del poeta es hundirse en la cueva primigenia y alumbrar” (p. 159).

En *Poemas del país de Nunca Jamás* el exilio o el desarraigo del poeta se ve ejemplificado en versos tales como: “un desconocido silba en el bosque” (Teillier, 2010, p.47); “hemos cambiado de lenguaje” (Teillier, 2010, p.47); “los niños juegan en sillas diminutas, los grandes no tienen con qué jugar” (Teillier, 2010, p.47); “para los grandes sólo llega el silencio/ vacío como un muro que ya no recorren sombras” (Teillier, 2010, p.48); o “el sueño hace señas con su linterna oxidada./ El Ángel de la Guarda¹ ya no espera nuestro ruego/ Y vemos sin temor que se abre para nosotros / el país de la noche sin frontera” (Teillier, 2010, p. 54).

Finalmente recuperamos los versos que dicen: “la lluvia de la infancia que debimos compartir/ nos reuniremos en el lugar/ donde los sueños corren jubilosos/ como ovejas liberadas del corral” (Teillier, 2010, p. 55). En este verso la mención del lugar donde los sueños corren o se mueven libres y felices representaría ese espacio que el poeta abandonó en el tránsito hacia la adultez o hacia el cambio de lenguaje o decir. Hay una *liberación* bajo el signo de las ovejas, quizás un animal de pureza, que permite imaginar cómo la vida del poeta se mueve entre el recuerdo del lugar originario, su propio Edén, y su anhelo o nostalgia de volver a vincularse con él. Con ello habría un gesto de apertura espiritual, en este caso no confesional, que posibilita el decir poético.

¹ La oración del Ángel de la guarda es una plegaria que se acostumbra a rezar a los niños y que es rezada por los niños. Que el ángel de la guarda ya no escuche la plegaria del poeta puede simbolizar este paso entre la infancia a la adultez, infancia que entra en crisis, así como entró en crisis el paraíso originario.

El paraíso de la infancia en Teillier (Guerrero, 2012; Jones, 1981; Candia, 2007) es el lugar en donde hay lenguajes conocidos y ángeles que escuchan. Luego de la salida de Lautaro, tanto simbólica como territorial, el paraíso se transforma un paraíso perdido que se busca de manera nostálgica y anhelante por medio de la palabra y la imaginación poética (Delumeau, 2014). Por ello el pueblo originario se transforma en un mito, o como escribe Niall Binns (2019) en una “realidad secreta (...) una maravilla extraviada” (p. 7). Inclusive diríamos que pensar los mitos fundacionales de nuestras topografías habitadas nos concede un terreno donde la gratitud y la humanidad misma se despliega. Como dice el mismo poeta en su poema *Alegría*: “Centellean los rieles/ pero nadie piensa en viajar. / De la sidrería viene olor/ a manzanas recién molidas/. Sabemos que nunca estaremos solos/ mientras haya un puñado de tierra fresca” (Teillier, 2026, párr. 1). El poeta, en definitiva, siempre quiere volver a casa y a través de dicho regreso la poesía articula su pregunta espiritual, es decir, la apertura hacia el sentido que se busca y quiere comunicarse.

4. Topografía habitada y espiritualidad: un gesto de escritura y sentido

Al comienzo de nuestro artículo declaramos que nuestra propuesta de lectura consistía en que a partir de la topografía manifestada poéticamente por Jorge Teillier a lo largo de su obra se podría abrir un espacio de pregunta por la espiritualidad y de profundización en ella como forma de indagación por el sentido. De esta manera abrimos el último momento de nuestra indagatoria, a saber, cómo la topografía habitada, es decir, el modo específico en el que Jorge Teillier comprende su lugar en el *lar*, constituye un espacio para profundizar en la perspectiva espiritual en tanto forma de ser humanos y de estar vinculados con el mundo.

Autores como Agneta Schreurs (2001) definen la espiritualidad como un modo que el ser humano tiene para relacionarse con la vida. Por su parte Francesc Torralba (2010) hablan de una “inteligencia espiritual”, la cual reconoce que “existe una vida interior” (p. 15) en el ser humano y que “más allá de la adscripción confesional, todo ser humano tiene un sentido y unas necesidades de orden espiritual, y éstas pueden desarrollarse tanto en el marco establecido de las tradiciones religiosas como fuera de ellas” (Torralba, 2010, p. 18). Estas perspectivas también las encontramos en la propuesta de Javier Melloni (2011) o en Raimon Panikkar (2009) para quienes la espiritualidad constituye una nota característica y constitutiva de la persona humana.

El pensador, filósofo y teólogo Marià Corbi (2016) escribe que “la espiritualidad, si se refiere a algo real, tiene que referirse a un peculiar uso de nuestras facultades de conocer, sentir y de actuar” (p. 31). A lo que añade:

se trata de una cualidad propia de nuestra especie que arranca de nuestra misma base biológica: a partir de la modelación que hacemos de la realidad desde nuestro aparato sensitivo y motor, desde nuestro cerebro, desde nuestra condición simbiótica y sexual y desde nuestra

condición de animales que hablan. Por eso la llamo [a la espiritualidad] *cualidad humana*. (Corbi, 2016, p. 35)

Adhiriendo a estas perspectivas sobre la espiritualidad, entendida como una dimensión constitutiva de la experiencia humana y no exclusivamente como un rasgo vinculado a una confesionalidad particular, sostenemos que la poética de Teillier despliega una potencia singular para pensar la espiritualidad como una forma de vinculación afectiva, vital, discursiva y poética con el lugar habitado. Nuevamente: esta nota constitutivamente humana que es la espiritualidad escapa de los contornos de las confesiones explícitamente religiosas y se posiciona más bien como una forma específica de abrazar la espesura del mundo encontrando en esa hondura un sitio donde reconfigurar el lugar perdido.

Desde esta perspectiva, es posible mostrar cómo nuestras propias búsquedas espirituales pueden encontrar en la lectura del espacio que nos acoge una clave significativa para la comprensión de nosotros mismos. Si la espiritualidad implica el reconocimiento de los modos en que habitamos la realidad en toda su profundidad, una lectura atenta de los intersticios que configuran nuestros pueblos, ciudades, calles y espacios de memoria permitiría abrir un horizonte de imaginación simbólica, ficcional y discursiva, capaz de invitarnos a poetizar la realidad y a descubrir en ella nuevas posibilidades de sentido.

Jorge Teillier, en cuanto lector atento del *lar*, es capaz de abrir una muela en la piedra de la realidad y encontrar poesía en el espacio cotidiano. La apertura, de la que anteriormente hemos hablado como elemento propio de la espiritualidad, moviliza el decir humano y sus ficciones. Con esta posibilidad de ampliar el sentido de lo que entendemos por espiritualidad, es posible pensar nuevamente cómo la literatura en general y la poesía en particular nos ayudan en la profundización de las cuestiones centrales de lo que da sentido a la experiencia humana en sí misma. Quizás este es el patrimonio propiamente teillieriano, a saber, ser capaz de mirar la aldea y encontrar poesía y apertura en cada esquina, en cada plaza, en cada rostro, en cada vida. Ahí hay un desafío a nuestras epistemologías en cuanto posibilidad de hacer ciencia desde estos espacios encarnados, corporales, eróticos, imaginativos y altamente espirituales.

A lo largo de estas páginas hemos visto cómo la poesía de Jorge Teillier hunde sus raíces en la aldea de la infancia y en la recuperación de ese mundo perdido, de esa edad de oro, a través de las formas simbólicas y poéticas. Ahí reside la función propia de la poesía, a saber, reorganizar el relato de sentido, las ficciones originarias, armar los andamios de las experiencias propias de la vida concreta que encuentran en la topografía habitada el lugar primordial de la enunciación. Por lo tanto, si Torralba (2010) o Corbi (2016) definen la espiritualidad como una inteligencia y como una forma de organizar el sentido, es decir, la direccionalidad de las cosas que habitan nuestro mundo, podemos indicar volver a pensar el espacio que permite el

despliegue de nuestra vida sintiente y pensante puede ser un camino hacia la profundización de y en nuestro espíritu a la vez que puede ser una forma particular de pensar la cuestión del sentido.

Estos entrecruces entre pensamiento y sentimiento, entre imaginación creadora y puesta en discurso, entre preguntas cotidianas e intentos de respuesta encuentran en la poesía un espacio material que promueve un trabajo de lectura del mundo que coloca atención a los gestos topográficos. Volver a la poesía es abrir un surco en la coexistencia cotidiana de manera de escuchar el lenguaje de los lugares. En palabras de Salas (2016):

el mundo poético y el mundo real son distintos, aunque son el mismo: vasos comunicantes cuyo conducto de unión es la palabra. En el proceso de escritura hay muerte y resurrección, como en todo viaje hay despedida y regreso. Es imposible abordar otras costas si no abandonamos nuestra tierra bajo los pies (p. 172).

De este modo la espiritualidad, tal y como hemos querido mostrar en este trabajo, tiene que ver con una mirada asombrada y que nace de la extrañeza, con una mirada que es capaz de captar la hondura de la realidad y reconocer cómo en los espacios cotidianos se puede desentrañar otro decir, otro relato, otra escritura u otro poema. Esto, a nuestro entender, es lo central de la poética, a saber, comprender que en el fondo de la realidad subyace un poema. Jorge Teillier al entrar en la profundidad de su territorialidad nos hace partícipes en la captación de ese espacio real y simbólico.

El trabajo interdisciplinar que ubica el entrecruce de la poesía, la espiritualidad, la filosofía o la teología puede ayudarnos a experimentar las preguntas fundamentales de la existencia o de lo que Francisco llama el camino de la maduración personal. Si el poeta lo hemos comprendido como un exiliado, como un sujeto quebrado o expuesto a la crisis, es interesante mirar cómo las búsquedas de los textos nacidos de los lugares de la infancia constituyen un texto que orienta ese camino de búsqueda y maduración. Lo interesante del valor de la literatura en general y de la poesía en particular es que nunca se podrá comprender como una estructurada cerrada o finalizada. El poeta y la poesía siempre están en camino. Jorge Teillier estuvo en camino, en movimiento de exilio y en movimiento de recuperación del *lar* infantil y pueblerino.

Finalicemos dejando que el poeta del *lar* nos vuelva a susurrar esa topografía habitada, pretexto para pensar la espiritualidad y para, en definitiva, anhelar la felicidad:

Así era la felicidad:

breve como el sueño del aroma derribado,
o el baile de la solterona loca frente al espejo roto.

Pero no importa que los días felices sean breves
como el viaje de la estrella desprendida del cielo,
pues siempre podremos reunir sus recuerdos,
así como el niño castigado en el patio
encuentra guijarros con los cuales forma brillantes ejércitos.
Pues siempre podremos estar en un día que no es ayer ni mañana,
mirando el cielo nacido tras la lluvia
y escuchando a lo lejos
un leve deslizarse de remos en el agua
(Teillier, 2010, p. 105).

5. Conclusiones

En este trabajo nos hemos propuesto pensar, desde la poética de Jorge Teillier y en particular desde el uso que el poeta del sur de Chile le da a la topografía habitada en cuanto espacio de pensamiento y profundización de la espiritualidad. No hemos realizado un acercamiento institucional o confesional de esta dimensión, sino que la hemos intentado mostrar como lo que es, una dimensión constitutiva de la persona humana en su totalidad. Aun cuando este artículo ha sido escrito por alguien que proviene de la teología católica, el reconocimiento explícito de la poesía –inclusive no cristiana– de Teillier nos ha llevado a comprender que el lugar, en este caso la aldea de la infancia tiene un sentido tal que nos lleva a entrar en la profundidad de la vida en cuanto potencia desplegada en determinados espacios.

Con este punto comprendemos que pensar la topografía involucra más que el diseño de una arquitectura material, o es más que la distribución de elementos específicos en un espacio y más bien supone la lectura simbólica de esos espacios. Esto se fue mostrando en la profundización de los elementos que dan sentido al imaginario cotidiano de Teillier, como son la aldea de la infancia, el bar, la mesa del comedor, los pupitres escolares o los patios y jardines de Lautaro. Estos espacios son, en definitiva, una forma a través de la cual los lectores podemos vincular nuestros propios espacios y comprender, desde una visión espiritual, es decir profunda y atenta, cómo nuestras topografías también son relatos poéticos. Con ello la espiritualidad se va mostrando como una mirada asombrada de los espacios que por más cotidianos pueden ser son espacios poéticos, simbólicos y espirituales.

En la lectura de la obra de Jorge Teillier, la topografía habitada se revela como una forma de espiritualidad arraigada en la memoria y en la experiencia concreta del territorio. Con ello el paisaje no es un mero escenario, sino un espacio vivo que conserva las huellas de la infancia, de la comunidad y de un tiempo que resiste al olvido. La aldea, el sur lluvioso y los objetos cotidianos configuran un mapa íntimo donde lo sagrado se manifiesta en lo simple, entendiendo lo sagrado no como una confesión religiosa propiamente tal, sino que como un gesto de perforar la realidad y reconocer una hondura. Se hace poesía, filosofía o teología en esa hondura. Habitar ese espacio implica una fidelidad a la memoria y una ética de la permanencia frente al desarraigo moderno, situación que vimos reflejada en esa anotación sobre los trenes.

La comprensión de espiritualidad que hemos intentado ofrecer en este artículo y en sintonía a la poesía de Teillier no responde a dogmas trascendentes, sino a una sensibilidad que descubre lo absoluto de la vida en lo cercano del lugar habitado. La topografía se vuelve así un lugar de revelación tal y como es la misma poesía en su dimensión epifánica: cada calle, cada estación de tren, cada casa abandonada contiene una epifanía discreta. En este sentido, la poesía de Teillier propone una resistencia al progreso entendido como ruptura, afirmando en cambio una pertenencia afectiva al lar. La experiencia poética transforma el espacio en un refugio simbólico donde el sujeto puede reconciliarse con su pasado y reconstruir su identidad.

De este modo, la noción de topografía habitada en Teillier no solo alude a un espacio físico, sino a una dimensión interior donde el paisaje se interioriza y se vuelve conciencia. El territorio configura una cartografía emocional que permite al sujeto reconocerse en sus pérdidas y en sus persistencias. La espiritualidad surge entonces como una forma de atención y cuidado hacia aquello que permanece, aunque sea frágil, frente a la erosión del tiempo.

Finalmente, esta propuesta poética sugiere que habitar es también recordar y custodiar. La topografía se convierte en un acto ético: preservar el vínculo con la tierra es preservar una forma de humanidad. En la obra de Teillier, el paisaje no es nostalgia paralizante, sino un espacio de sentido donde la memoria funda comunidad y la palabra poética actúa como hogar. A través de la lectura de poemas de Teillier y de confrontación con diversos autores que han trabajado los temas que hemos intentado presentar en estas páginas, nuestra contribución buscó continuar los estudios sobre el poeta de Lautaro y, por otra parte, seguir insistiendo en la importancia de establecer vínculos epistémicos entre diversas disciplinas que, en conjunto y con sus respectivas metodologías, buscan seguir profundización en la vida humana.

Referencias

- Agamben, G. (2020). *El Reino y el Jardín*. Sexto piso.
- Alvis, R. (2015). La espiritualidad y la solución de crisis humanas. *Opción*, 31(3), 91-103.
- Augé, M. (2008). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa.
- Bachelard, G. (1982). *La poética de la ensoñación*. Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2022). *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica.
- Baena, E. (2010). *Umbrales del imaginario. Ensayos de estética literaria en la modernidad*. Anthropos.
- Bataille, G. (2025). *Los comedores de estrellas. Ensayos escogidos*. Pre-textos.
- Calvo, M. (8 de octubre de 2020). *Jorge Teillier y el otro exilio*. Amberes revista. <https://amberesrevista.com/jorge-teillier-y-el-otro-exilio/>
- Candia, A. (2007). El paraíso perdido de Jorge Teillier. *Revista chilena de literatura*, 70, 57-77.
- Cassigoli, R. (2011). *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*. Gedisa.
- Corbi, M. (2016). *El conocimiento silencioso. Las raíces de la cualidad humana*. Fragmenta editorial.
- Counted, V. y Fraser Watts. (2017). El apego a los lugares sagrados en la Biblia: el papel del apego a los lugares sagrados en la vida religiosa. *Journal of Psychology and Theology*, 45, 218-232.
- De Certeau, M. (2006). *La debilidad de creer*. Katz.

- De Certeau, M. (2007). *La invención de lo cotidiano. I artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Delumeau, J. (2014). *En busca del paraíso*. Fondo de Cultura Económica.
- Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado.
- Florit, A. (2015). Imagen y violencia en la poesía post golpe de Jorge Teillier. *Hispanoamérica*, 130, 15-24.
- Font, J. (2015). Espiritualidad y psicoanálisis. *Temas de psicoanálisis*, 10, 1-14.
- González, L. y Mariela Fuentes. (2024). Una resistencia íntima desde las ruinas de la memoria en la obra del poeta Jorge Teillier. *Anclajes*, 28(2), 153-172.
- Guerrero, C. (2012). En el país de Nunca Jamás: la infancia en la poesía de Jorge Teillier. *Aisthesis* 52, 97-123.
- Jones, J. (1981). El paraíso perdido de la niñez en la poesía de Jorge Teillier. *Revista Chilena de Literatura*, 16-17, 167-178.
- Laborde, M. (2019). *Chile geopoético*. Ediciones UC.
- Larraín, J. (2017). Ideología de identidad. *Cuadernos de teoría social*, 3(6), 8-21.
- Llanos, E. (2019). La espiritualidad en la poesía de Jorge Teillier. *Guaragua*, 23(60), 157-169.
- Mayne-Nicholls, A. (2012). Jorge Teillier: la inscripción de una historia familiar. *Acta Literaria*, (45), 65-80.
- Melloni, J. (2007). *Vislumbres de lo real. Religiones y revelación*. Herder.
- Melloni, J. (2011). *Hacia un tiempo de síntesis*. Fragmenta editorial.
- Mielgo Bregazzi, D. (2008). *Construir ficciones. Para una filosofía de la arquitectura*. Biblioteca Nueva.
- Ordoñez, J. (2019). Jorge Teillier: el poeta de este mundo. *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 29, 67-96.
- Pallasmaa, J. (2021). *La imagen corpórea. Imaginación e imaginario en la arquitectura*. Editorial Gustavo Gili.
- Panikkar, R. (2009). *La puerta estrecha del conocimiento: sentidos, razón y fe*. Herder.
- Rioseco, A. (2024). Poesía lárca: una relectura política de la obra de Jorge Teillier. *UC Maule*, (66), 121-132.

- Salas, A. (2016). *Escribir y borrar. Antología esencial*. Fondo de cultura económica.
- Sandoval-Obando, E., Curiqueo Fuentes, E. M., Rivas Moreno, G. B., Salazar Santander, P. J., Zúñiga Gallardo, F. V., y Castellanos-Alvarenga, L. M. (2025). Espiritualidad y sentido de vida: implicaciones para el bienestar psicológico en estudiantes universitarios chilenos. *Desde el Sur*, 17(3), 1-26. <https://doi.org/10.21142/DES--1703-2025-0062>
- Satz, M. (2017). *Pequeños paraísos. El espíritu de los jardines*. Acantilado.
- Schrerus, A. (2001). *Psicoterapia y Espiritualidad: La Integración de la Dimensión Espiritual en la Práctica Terapéutica*. Desclée de Brouwer.
- Torralba, F. (2010). *Inteligencia espiritual*. Plataforma Actual.
- Teillier, J. (2026). *Alegría*. Cultura UNAM. <https://materialdelectura.unam.mx/poesia-moderna/16-poesia-moderna-cat/298-148-jorge-teillier?start=2>
- Teillier, J. (2010). *Los dominios perdidos*. Fondo de Cultura Económica.
- Teillier, J. (2019). *Hotel nube. En el mudo corazón del bosque*. Tajamar.
- Teillier, J. (2019). *Poemas del país de nunca jamás*. Tajamar.
- Teillier, J. (2020). *Para ángeles y gorriones*. Matatexilolibros.
- Teillier, J. (2023). *Cuando todos se vayan. Antología*. Ediciones Universidad de Valparaíso.
- Teillier, J. (1964). Los trenes de la noche. *Mapocho*, 2(2), 132-142.
- Véjar, F. (20 de marzo de 2010). *Jorge Teillier: un ángel rebelde*. Circulo de poesía. <https://circulodepoesia.com/2010/03/jorge-teillier-un-angel-rebelde/>
- Villavicencio, J.C. (2015). Nota preliminar. En J. Teillier. *Nostalgia de la tierra* (pp. 22-24). Cátedra.
- Watsuji, T. (2016). *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*. Sígueme.
- Zambrano, M. (2007). *Algunos lugares de la poesía*. Trotta.

Lo invisto y la regulación del aparecer: una lectura política en Jean-Luc Marion | Francisco Novoa-Rojas

La philanthrôpía como camino hacia la theosis en Gregorio de Nisa | Orlando Solano-Pinzón; Daniela Rangel-Rojas

Sineidocracia: Democracia con GPS - Poder, conciencia y legitimidad frente a la hegemonía | Felipe Pachano Azuaje (PhD)

Teología débil y praxis eclesial: acontecimiento, hospitalidad y vulnerabilidad en el horizonte de una Iglesia en salida | Guillermo Calderón-Núñez

Silencio performativo y mediación de gracia: el silencio como acción lingüístico-teológica en la predicación cristiana | Kênio Angelo Dantas Freitas Estrela

Jorge Teillier y la topografía habitada como espiritualidad | Juan Pablo Espinosa-Arce