

17



Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía
y Ciencias de la Religión
Universidad Católica del Maule

ISSN 2452-4646 versión en línea **JULIO 2020**

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° 17**

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

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

Área Teología

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

Área Ciencias de la Religión

- Paulo de Souza Nogueira, Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil.
- Antonio Carlos Magalhaes, Universidad Estatal de Pernanbuco, Brasil.
- Mike van Treek, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Pedro Lima Vasconcellos, Universidad Federal de Alagoas, Brasil.
- Ida Frölich, Pázmány Péter Catholic University, Hungary.
- Magdalena Díaz A., Universidad de Cuyo, Argentina.

Área Filosofía

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

Equipo Editorial

- Director: Dr. Javier Agüero Águila.
- Miembro Comité Editorial: Dr. Marcelo Correa Schnake.
- Miembro Comité Editorial: Dr. Rafael Miranda Rojas.
- Editor Asociado: Lcdo. Diego Arrieta Rojas.

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

Descripción: Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, es el lugar de encuentro, reflexión y difusión de investigaciones originales en las áreas disciplinares de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, incluyendo los aportes en el ámbito de la Educación Religiosa y la Educación Filosófica de académicos, investigadores y especialistas tanto nacionales como extranjeros.

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, es una publicación periódica que responde a los propósitos de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule, que cultiva la teología católica, la filosofía y, finalmente, se abre al estudio de las religiones.

Objetivo y misión: Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas, tiene como objetivo promover un diálogo fecundo entre razón y cultura en el horizonte de la evangelización de la cultura contemporánea. En este contexto, su misión persigue abrir caminos a nuevas comprensiones y diálogos académicos sobre la realidad a partir de la Teología, la Filosofía y las Ciencias de la Religión.

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión, se encuentra registrada en Latindex Directorio.

Correspondencia y suscripciones

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

Tel.: 56-71-2203314

E-mail: revistapalabayrazon@ucm.cl

<http://revistapyr.ucm.cl>

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

Talca- Chile, JULIO de 2020

Diagramación: Lcdo. Diego Arrieta Rojas

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

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.

Universidad Católica del Maule.

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

www.ucm.cl

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

N° 17

ISSN 2452-4646 versión en línea

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

Tabla de Contenido

Presentación del Director 7

Artículos de Investigación

La experiencia de la teología: explorar lo teologal en la profundidad de lo humano y de la sociedad 9

Marc Dumas

Universidad de Sherbrooke

Filón de Alejandría: consideraciones filosófico-políticas en torno a José (patriarca) y la ley de la naturaleza 26

Matías Díaz-Lisboa

Universidad de Chile

Teorías de género y teología: breve aproximación a una relación Blanca Besa 45

Pontificia Universidad Católica de Chile

El encuentro dialógico de literatura y religión en el modelo de la parábola 62

Roberto Onell

Pontificia Universidad Católica de Chile

Claves antropológicas del pensamiento de Clemente de Alejandría 76

Ángel Gerónimo Llopis

Universidad Católica de Valencia

Contribuciones

- “Y se dio vuelta” El proceso de creer como *giro* en la propuesta
filosófica de Michel de Certeau 102
Juan Pablo Espinosa
Pontificia Universidad Católica de Chile
- Balance Ciclo de Conferencias “Forma de lo Político” en la
Universidad Católica del Maule 112
Cristhian Almonacid Díaz
Universidad Católica del Maule

Presentación del Director

Resulta particularmente especial esta vez poder presentar el N° 17 de la Revista Palabra y Razón, fundamentalmente considerando el momento que atraviesa el país y el mundo en general. En esta dirección, de alguna manera u otra, el trabajo académico se ha visto restringido o “confinado” a propósito de los imperativos de una época que nos ha exigido aislamiento e interacciones únicamente virtuales, donde nuestra labor se ha reducido en gran parte a la no socialización física con nuestros estudiantes, colegas y comunidad académica en general. Sin embargo, y a pesar del distanciamiento obligado, las diversas instancias de colaboración, sean estas revistas especializadas, coloquios virtuales y congresos a través de diferentes plataformas, nos muestran que la necesidad de compartir y extender el conocimiento sigue ahí, no claudica y que se abre paso en el insistente y aún indeterminado ciclo de una pandemia que nos atrinchera en el páramo de la incertidumbre y de la espera.

En este escenario, presentamos cinco artículos académicos relacionados a la filosofía, la teología y las ciencias religiosas, en diálogo con las teorías de género y la literatura.

En primer lugar, el texto del Dr. Marc Dumas (Universidad de Sherbrooke), titulado “La experiencia de la teología: explorar lo teologal en la profundidad de lo humano y de la sociedad”, nos interroga por el rol que la teología misma puede cumplir al interior de un mundo en permanente secularización, y en donde los problemas de orden socioculturales se vuelven cada vez más complejos y heterogéneos. A través de nociones tales como la negatividad, lo teologal y la descoincidencia, este notable texto nos permite instalar la pregunta sobre la relevancia de la práctica teológica en la actualidad. En segundo lugar, Matías Díaz, estudiante de Filosofía (Universidad Chile), contribuye con el texto “Filón de Alejandría: consideraciones filosófico-políticas en torno a José (patriarca) y la ley de la naturaleza”. En este interesante artículo, Díaz desestima las lecturas que se han hecho de José (patriarca), y en donde se le considera como un agente únicamente sometido al mandato divino. En este trabajo, se releva la importancia política de José en tanto se nos muestra como un intermediario racional entre lo divino y lo humano. El tercer artículo, titulado “Teorías de género y teología: breve aproximación a una relación”, pertenece a Blanca Besa, Licenciada en Filosofía (Pontificia Universidad Católica de Chile). De manera muy bien articulada, Besa se pregunta si la teología puede asumir a la teoría de género y configurar entonces una lectura que favorezca a ambas perspectivas. En cuarto lugar, encontramos la contribución de Roberto Onell,

Dr. en Literatura (Pontificia Universidad Católica de Chile). En su trabajo titulado “El encuentro dialógico de literatura y religión en el modelo de la parábola”, Onell pretende dar cuenta de la estrecha relación que se da entre literatura y religión. A partir de una comprensión epistemológica de la noción de “parábola”, el autor sugiere una mirada omnicomprensiva de la literatura que posee poderosas huellas de sentido y que puede derivar, en tanto posibilidad para el conocimiento y autoconocimiento, en caminos para la fe. Finalmente, el quinto artículo se titula “Claves antropológicas del pensamiento de Clemente de Alejandría”, cuyo autor es Ángel Gerónimo Llopis, Dr. en Humanidades y Ciencias Sociales (Universidad Católica de Valencia). En su trabajo, Gerónimo intenta demostrar cómo Clemente de Alejandría sería el fundador de la filosofía cristiana, consolidando en esta línea un espacio al interior del cual fe y razón se intersectan y en donde el hombre, a partir de su fe, produce una apertura a la verdad.

Para terminar nuestra edición, se presentan dos contribuciones. La primera de ellas pertenece a Juan Pablo Espinosa Arce, Magíster en Teología Fundamental (Pontificia Universidad Católica de Chile). Arce nos presenta la contribución titulada “Y se dio vuelta”: El proceso de creer como *giro* en la propuesta filosófica de Michel de Certeau”. En esta contribución, y a partir de la noción de “darse vuelta” del filósofo Michel de Certeau, el autor propone las claves para lo que denomina “el inicio de la fe”. Finalmente, el Dr. Cristhian Almonacid, académico del Departamento de Filosofía de la Universidad Católica del Maule, da cuenta del trabajo denominado “Balance Ciclo de Conferencias ‘Formas de lo Político’ en la Universidad Católica del Maule”. En su texto, Almonacid sistematiza de manera crítica y actualizada lo que fue el ciclo de conferencias realizadas durante el 2019 y que contó con la participación de académicos de diferentes facultades de la Universidad, presentándose como una iniciativa que se coordinó, por el azar del tiempo, con el denominado estallido social.

Agradecemos a cada uno/a de quienes contribuyeron a la aparición de este número y esperamos que, más allá de los contextos que hoy parecieran frenar la creación y socialización del conocimiento, éste siga resistiendo de manera imaginativa y profunda, dando la cara a la época que nos toca vivir.

Un agradecimiento especial, ciertamente, a Diego Arrieta y Diana Caro, profesionales comprometidos e indispensables.

Dr. Javier Agüero Águila
Director

La experiencia de la teología: explorar lo teologal en la profundidad de lo humano y de la sociedad¹

The theology experience: exploring theology from human and societal depths

Marc Dumas

Doctor en Teología

Universidad de Sherbrooke

Marc.Dumas@USherbrooke.ca

Fecha de recepción: 23/04/2020

Fecha de aceptación: 22/07/2020

Cómo citar este artículo: M. Dumas. (2020). “La experiencia de la teología: explorar lo teologal en la profundidad de lo humano y de la sociedad” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 17 Julio 2020, pp 9-24 <https://doi.org/10.29035/pyr.17.9>

Resumen: En este artículo exploraremos los cruces interdisciplinarios desde un punto de vista teológico, con el propósito de abrir espacios indeterminados, de vida o de negatividad, que permiten imaginar y construir un futuro posible. Desde este interés se desprenden cuestiones fascinantes que reúnen asuntos esenciales de ciertas prácticas teológicas contemporáneas. Evocaremos, en principio, las difíciles condiciones de la práctica teológica en la actualidad, al menos en aquellas regiones donde los procesos de secularización han producido un efecto de achatamiento. Personalmente, uso el término “teologal” para referirme a aquello que abre a la descoincidencia.

Palabras claves: Teologal / humano / descoincidencia / experiencia / interrupción

Abstract: This article explores the interdisciplinary crossings from a theological point of view, with the purpose of opening inter-determinate spaces, of life or of negativity, which allow to imagine and to build a possible future. From this interest, fascinating questions emerge that meet certain essential contemporary theological practices. Evoking, in principle, the difficult conditions of theological practices today, at least in those regions where the secularization processes have produced a flattening effect. Personally, the use of the term “theological” refers what opens up to dis-coincidence.

Keywords: Theology / human / dis-coincidence / experience / interruption

¹ Texto traducido al español por el Dr. Javier Agüero Águila, director Departamento de Filosofía, Universidad Católica del Maule.

1. Condiciones difíciles para la práctica teológica²

La práctica teológica está hoy en día puesta en cuestión en todas partes. Casi siempre presente desde la fundación de las universidades. Nos preguntamos ahora por su presencia en las universidades subvencionadas por fondos públicos. Quien dice teología subentiende una confesión, una adhesión a un *corpus* dogmático. Esto contravendría a la misión universitaria, la que favorecería a unos creyentes y no a otros. ¿No se debería entonces acoger en las universidades, facultades ortodoxas, protestantes, incluso judías, musulmanas, entre otras? ¿No deberíamos migrar hacia una facultad de ciencias humanas de las religiones, neutra y libre de todas las posibles presiones confesionales?³

Diferentes instancias eclesiales desconfían de una teología menos orgánica y más crítica. Según ellas, los trabajos teológicos deben simplemente servir de apoyo orgánico, incluso ideológico a la institución, dejando de lado de esta manera aquella mirada crítica tan esperada por nuestros contemporáneos. Sin embargo, los trabajos teológicos ¿no deben acoger y criticar tanto las lecturas institucionales como las proposiciones mundanas? Inscritos en una tradición, sensibles a la cultura, las teólogas y teólogos colaboran con una mejor inteligencia de la fe para su comunidad y su sociedad, sabiendo que esto puede engendrar frecuentemente tensiones con la jerarquía.

Social y culturalmente, el declive de las instituciones religiosas por una parte y el retorno de lo religioso al margen por otra justifican el cuestionamiento de la teología. La teología es más bien tímida ante la emergencia de aquello religioso poco o nada instituido, interpelando no obstante a los contemporáneos. ¿No se tratará del dinamismo de la teología y de estar abiertos a la escucha de lo religioso actual, de esas manifestaciones espirituales plurales, extrañas, pero no obstante significativas para muchos de nuestros contemporáneos? Dialogar con el mundo contemporáneo es hacerse cargo del desplazamiento de este instinto dialogal en un contexto diferente, más cerca de nosotros y definido por el hoy. Esto no es una tarea cualquiera. Esta estimulante proximidad con lo contemporáneo permite colaborar teológicamente con la construcción de un mundo mejor. Sin embargo, esta proximidad también es arriesgada puesto que da cuenta de

2 Cette première partie reprend de manière succincte certains propos d'un article publié à la suite d'une communication faite dans un colloque à l'université de Montréal. Voir Marc Dumas, «L'expérience de la théologie: corrélation, interruption et recontextualisation», in *Théologiques*, 14/1-2, 2006, 117-126.

3 Voir à ce propos certaines propositions analysées dans Marc Dumas, «Les distinctions entre théologie, sciences religieuses et sciences des religions», in *Studia canonica*, 37/2, 2003, 467-481.

la distancia que emerge, y es donde el discernimiento no debe dejar de repensarla. Proponer una teología transgresiva, que abre un camino nuevo para nuestro hoy, exige este riesgo. ¿Cómo releer la teología en el mundo? ¿Cómo posicionarla de cara a las nuevas sensibilidades de la cultura? Los esfuerzos de recontextualización teológica son necesarios, si queremos ilustrar su pertinencia y disipar las preguntas incómodas que acabamos de formular. ¿Cómo abrir un camino que “una” las nuevas situaciones del hoy? Pero también: ¿Cómo descoincidir de lo que atraparía e impediría vivir lo teologal? Solo tres breves apuntes sobre las condiciones de la práctica teológica antes de explorar las estrategias de descoincidencia de los teólogos.

— La expresión “La experiencia de la teología”, reenvía a algunos a la sabiduría adquirida a lo largo de milenios; a lo que esta sabiduría ha atravesado en el pasado. No obstante, esta expresión nos instala también en lo que esta experiencia enfrenta en nuestro espacio-tiempo. La experiencia de la teología puede ser ancestral, rica, imponente, posiblemente adquirida sobre fundamentos y ser dogmática. Esta experiencia puede ser, también, situada, frágil, arriesgada, limitada, abierta a colaborar con los proyectos de vida contemporáneos, en el momento que busca situarse en los horizontes del sentido, en las irrupciones religiosas o en las corrientes espirituales, en el reencuentro de las grandes religiones o, aún más, en la pluralidad y en la diversidad social. Recordemos que los contextos y las circunstancias han condicionado siempre las prácticas teológicas. Sin embargo, si estas responden al contexto se distinguen de él, en tanto testimonian prioritariamente lo teologal. Las prácticas teológicas son, entonces, siempre las testigos de descoincidencias, de las separaciones, de los excesos. La teología abre por consecuencia a una inteligencia diferente a la de las ciencias humanas. De esta manera, puede criticar de otra forma aquello que obstaculiza el anuncio del Evangelio; puede inscribirse como germen de la transformación social que contribuya a “un dar cuenta de la fe” pertinente para los seres humanos. Resumiendo, la teología está en contradicción con las expectativas y puede ofrecer una luz diferente. Se vuelve entonces necesario desplegar estrategias para inscribir el posible aporte de la teología y de la fe en las situaciones contemporáneas que son leídas de manera frecuentemente más superficial.

Si el trabajo teológico a través de las épocas es un diálogo entre el contexto y lo teologal, podemos comprender por qué este trabajo busca tanto explicitar racionalmente la fe de la comunidad creyente, la misma que da cuenta de esta fe en el mundo en el que viven los creyentes. La inteligencia de la fe utilizará herramientas disponibles en una época y dispondrá sin

cesar, a lo largo de los tiempos y de una manera extraordinaria, la materia experiencial de fe. Debería sumar a esta materia de fe el acto de la fe; es decir el hecho de que la fe responde a una presencia teologal en el centro del mundo. Y a pesar de las condiciones cambiantes de este diálogo, permanece una necesidad ineludible, una exigencia metodológica que no debe ser borrada entre la fe, la tradición y la teología, por una parte, y la cultura y la sociedad por otra.

— Una segunda observación pretende recordar cómo las teologías del Siglo XIX y XX se han desplegado a partir de un principio de continuidad entre la fe y la cultura. La recontextualización de la fe cristiana se adhiere a los diferentes procesos socioculturales modernos para inscribir los lugares de acción del Dios salvador. Los criterios epistemológicos modernos están integrados en las reflexiones teológicas, y las teologías de la correlación articulan la relación entre fe y cultura. Desarrollado de manera magistral por Paul Tillich, el método correlativo insiste sobre la continuidad, la armonía y una superposición importante de la fe y la cultura. Este método no pudo ser retomado y mejorado por diferentes teólogos de la segunda mitad del siglo XX puesto que, aunque era prometedor, este se encontraba cada vez con una mayor resistencia, no dando los frutos esperados.

La emergencia de una situación totalmente nueva, critica los parámetros de la modernidad, lo que engendra nuevas sensibilidades epistemológicas y conduce a la teología a una recontextualización. Estas sensibilidades nuevas se manifiestan a través del carácter polimorfo y plural de lo religioso y de la vida cristiana propiamente tal, pero también a través de las diferentes visiones del mundo y de los múltiples estilos de vida. Se vuelve más difícil afirmar en este contexto la existencia de un diálogo singular entre fe y cultura. El trabajo dialogal se vuelve más complejo ante la pluralidad de elementos asociados: hay fes, teologías, culturas, entre otros. La radicalidad de la heterogeneidad deja obsoleto el discurso hegemónico nivelando la diferencia del otro. Se releva la contingencia de construcciones de sentido, sus límites, sus caracteres situados y particulares. Estas sensibilidades a lo otro y a la diferencia, critican la tendencia totalizante de concluir fácilmente en el consenso y la armonización. En este contexto nuevo, la posición de puro observador no tiene más lugar; un espacio es dado a los participantes que están en relación, en confrontación, en conflicto. Desgastada en las conciencias, la fe religiosa cristiana de los contemporáneos se desvanece, la cultura cristiana está entonces desafiada por una cultura postcristiana y plural, que puede cuestionar la identidad específica de los creyentes. El entusiasmo por la pluralidad religiosa, las grandes religiones y los diferentes estilos de

vida, contribuye a este cuestionamiento de la identidad de los cristianos y cristianas.

— ¿Cómo recuperarse teológicamente en la posmodernidad? ¿Cuáles son las estrategias teológicas desplegadas en este contexto posmoderno? Identifico tres estrategias. Las dos primeras están en detrimento ya sea del diálogo con el contexto o del carácter propiamente teologal del trabajo teológico. La primera estrategia se esfuerza en re-teologizar el mundo, de realizar un mejor retrato de él, puesto que es comprendido como negativo y alienante. Su olvido de Dios conduce a un repliegue hacia una anterioridad original de la relación a Dios, anticipando los desarrollos del teísmo y del ateísmo moderno. En este punto, se privilegia la ruptura radical con el contexto, en el entendido que el don de Dios o su espacio están en otra parte.

La segunda estrategia inscrita en el horizonte moderno, permite a la teología ejercerse como proyecto correlativo entre la tradición y de fe y cultura moderna. En esta estrategia, se hacen ajustes dogmatizando al límite una continuidad irreductible entre lo humano y lo cristiano, entre la antropología y la teología. La insistencia unilateral sobre la continuidad entre el *anthropos* y el *theos*, oculta el sentido propio de la teología y funcionaliza de tal manera el carácter antropológico, que la dimensión teologal aparece como una repetición, el color cristiano es un símbolo, un rito es un relato. El esfuerzo de perseguir a cualquier precio la correlación, oculta la dimensión específica de la fe, la que se vuelve una suerte de marco de gestión terapéutica o, aún más, una función que apunta a favorecer el desarrollo y la coexistencia humanas. La dimensión teologal es olvidada. De tales trabajos teológicos no vemos todavía cómo lo teologal no coincide en su inscripción con el pliegue y el repliegue de la historia, de lo humano y de la sociedad. Estos trabajos no dan cuenta, aún, de cómo esta inscripción debilita y transforma las diferentes lecturas. La tercera estrategia teológica toma diferentes nombres según los autores. Nosotros podríamos hablar de ella como la estrategia de la descoincidencia. Este es el objeto de la segunda parte.

2. Explorar lo teologal en la profundidad de lo humano y de la sociedad es operar en descoincidencia⁴

Esto es lo esencial del propósito que a continuación se expone. Nos tomaremos más tiempo en explorar este sendero del ejercicio teológico,

⁴ Cette seconde partie reprend partiellement une communication faite dans un colloque à l'Acfas en 2016. Une version française a été soumise et acceptée pour une publication à venir: *Étudier le religieux au Québec*, dirigé par J.-P. Perreault, J.-F. Laniel et D. Koussens, Québec, PUL, 2020.

puesto que imaginamos que es posible articular mejor, en un contexto posmoderno, la manera en la cual sería posible tener una experiencia de la teología significativa y pertinente. Los análisis interdisciplinarios de los fenómenos religiosos permiten, ciertamente, describir los lugares de lo religioso en la actualidad, los más tradicionales y también los más emergentes. De una sociedad relativamente homogénea donde los lugares estaban claramente definidos para expresar lo religioso (credo, textos sagrados, ritos, símbolos, comunidades de fe), nos enfrentamos en la actualidad a la experiencia de erosiones, de recomposiciones y de emergencias religiosas y espirituales nuevas. En este contexto de efervescencia, algunas estrategias teológicas parecen amenazadas por la desintegración, puesto que estas serían incapaces de cambiar el rumbo de cara a los nuevos desafíos contemporáneos. En esta segunda parte, quisiéramos poner en evidencia aquello en lo que los teólogos insisten para poner a lo teologal en el centro de los desplazamientos y las transformaciones socio-religiosas. En esta línea, me parece que la práctica teológica debería, mínimamente, tomar en cuenta dos elementos: el contexto y lo teologal. La práctica teológica no puede, en efecto, separarse del contexto, incluso abstraerse de la vida concreta de hombres y mujeres; no puede hacer caso omiso de los nuevos espacios en los cuales lo humano construye su mundo. La práctica teológica debería también, y más específicamente, dar cuenta de las huellas, de la dinámica de presencia y ausencia de lo teologal en el centro de lo humano y del mundo. Sin embargo: ¿qué entendemos por la palabra teologal?

Lo teologal nos devuelve al soplo de la Ruah que planeaba sobre las aguas al principio de la creación en el Génesis, al fuego de la zarza ardiente que Moisés encuentra en el desierto o, más aún, a la transparencia de Dios a través del decir y los actos de Jesús de Nazaret. Lo teologal refiere a aquello que trasciende nuestra materialidad, a lo que nos supera y que se nos escapa, a lo divino; menos, quizás, al fundamento o a lo voladizo como en el pasado, sino más bien al corazón de lo humano y de su vida personal y colectiva, social y política.

Incluso si las proposiciones y reflexiones de Paul Tillich (1886-1965), de Miche de Certeau (1925-1986), de Pierre Gisel (1947-) o incluso de Lieven Boeve (1966-), han servido de catalizadoras para precisar el entramado de esta investigación teológica en tipo modernidad avanzada, me detendría principalmente sobre las dos primeras figuras, haciendo solo algunas alusiones a los trabajos de los dos últimos. Quisiera aquí subrayar el aporte de descoincidencia de la perspectiva teológica de cara a los fenómenos religiosos contemporáneos y, por consecuencia, abogar

por un diálogo interdisciplinario más inclusivo del carácter teologal de lo religioso, del cual la investigación teológica es testigo.

2.1 La incondicionalidad de Paul Tillich

La religión es la experiencia de lo incondicional, es decir, la experiencia de la realidad absoluta sobre la base de la experiencia de la nada absoluta. Esta es la experiencia de la nada de lo que existe, de la nada de los valores, de la nada de la vida personal. Ahí dónde esta experiencia ha conducido a lo no absoluto, radical, se transforma repentinamente en una experiencia también absoluta de la realidad, en un sí radical. No se trata de una realidad nueva, al lado o por sobre las cosas: esto sería, entonces, solamente una cosa de orden superior que caería bajo el no. Sin embargo, a través de las cosas esta realidad se nos impone, la cual es al mismo tiempo el no y el sí a las cosas. Esto no es un ser, no es la substancia, no es la totalidad de lo que es. Es, para emplear una fórmula mística, el más allá del ser, el cual es al mismo tiempo la nada absoluta y lo algo absoluto. No obstante, el predicado "es" enmascara el hecho de que no se trata de una realidad de ser, sino más bien de una realidad de sentido y, además, del sentido último, el más profundo, que estremece todo y edifica todo de nuevo.⁵

Así se expresaba Paul Tillich hace 100 años en su conferencia sobre una teología de la cultura. Esta cita articula diferentes elementos que explicitaremos en lo que sigue. En principio, la investigación teológica, si es que está habitualmente asociada a una comunidad de fe, puede también encontrar otros lugares de anclaje contextuales para desplegarse a través de todas las funciones de la cultura, en el espacio social y en el corazón de la existencia humana. Así, podemos imaginar una práctica teológica que se interesa por lo incondicional, trabajando la creatividad de hombres y mujeres y manifestándose en el arte, la moral o la política, en la ciencia o en la salud, en resumen, en todas las funciones de la cultura. Posteriormente, la religión, si la asociamos habitualmente a una doctrina o a credos, a creencias o instituciones, se comprende entonces como una dinámica, como una irrupción del sentido último que se sacude y trastoca, atraviesa y transforma las formas de lo condicional. En otros textos de la teología de Tillich, nociones análogas vendrán, según los contextos, a articular esta irrupción de la radicalidad, esta sacudida y este vuelco de la realidad. Yo comparo a veces esta irrupción con un punto sobre una línea o, aún más, con un punto sobre una superficie; este punto es el sorprendente e inesperado avance de lo Eterno en lo temporal. Este punto es lo inaudito del silencio que se escucha en el eco de nuestras conversaciones; este

⁵ Paul Tillich, «Sur l'idée d'une théologie de la culture», in *Paul Tillich. La dimension religieuse de la culture. Ecrits du premier enseignement (1919-1926)*, Jean Richard et coll. Éd., Québec/Paris/Genève, PUL/Cerf/Labor et Fides, 1990, 35-36.)

punto es constitutivo de la línea o del plano; él les permite... finalmente, la realidad incondicional del cual estamos hablando. Si es que esta es habitual o espontáneamente asociada a Dios se distingue, también, de él, puesto que ya en el contexto de los años 20 la palabra Dios era difícil de utilizar.⁶

No obstante, la palabra Dios se ha vuelto inutilizable, sobre todo porque es la cuestión que trasciende todas nuestras representaciones. En relación a lo anterior Tillich hablará al final de su vida como "de Dios más allá de Dios", *God above God*. Los años 20 servirán para testear y desarrollar este proyecto de teología abierta a las creaciones culturales que las considera como médiums de lo incondicional. Tillich cree percibir lo incondicional en las manifestaciones de lo condicional; él desarrolla herramientas críticas para evitar la reducción de lo incondicional a lo condicional (proceso de profanación), o también para evitar hacer de lo incondicional un elemento de lo condicional (proceso de absolutización). Mejor todavía, la noción de demoníaco viene a criticar una irrupción torcida de lo divino que conduce a una realización creadora y destructora, tanto a nivel personal como social.

Entonces el proyecto de Tillich de una teología de la cultura, busca evitar la desintegración de la teología en la sociedad; insistiendo sobre el carácter irruptivo de lo divino en todas las funciones de la cultura, Tillich hace ver que el ejercicio teológico no está únicamente reservado al "pequeño resto" de la comunidad de la fe. Hacer teología es para todos y supera las fronteras confesionales. Tillich desarrolla una reflexión teológica respetando la autonomía moderna y la irrupción de lo sagrado en lo profano. Hoy en día, el horizonte de pensamiento se ha transformado profundamente. Las críticas dirigidas al ejercicio teológico por otras corrientes científicas de lo religioso, aún lo ponen en cuestión. Y es importante clarificar el porqué, en qué y por qué la investigación teológica contemporánea hace sentido. ¿Tiene pertenencia en un mundo cada vez más secularizado? ¿Cómo se distingue de otras ciencias que se interesan por lo religioso?

Para responder a estas cuestiones, es preciso superar la postura tillichiana y concebir la tarea de la teología como a la caza de lo teologal, incluso ahí donde no se la espera. Y es precisamente porque su "objeto" escapa a otras ciencias, que la teología puede tener pertinencia no solamente para los creyentes, sino para todos; su "objeto" resiste a la asimilación y a la reducción, a la integración y a la totalización. El ejercicio teológico tiene

⁶ Voir Paul Tillich, «Discussion de Tillich avec Barth et Gogarten. Réponse de Tillich à Barth (1923)», in *Paul Tillich. Écrits théologiques allemands (1919-1926)*, Marc Dumas, Éd., Québec/Genève, PUL/Labor et Fides, 2012, 105.

en vista aquello que se escapa (una alteridad borrada), o lo que atraviesa y transforma lo socio-cultural (prácticas de encarnación y de inscripción en el centro del mundo). Para profundizar esta intuición, exploramos algunos textos de Michel de Certeau y de manera algo menos profunda los Pierre Gisel y de Lieven Boeve.

De Certeau ha reflexionado teológicamente en las fronteras de las disciplinas, buscando no perder aquello que evocan los discursos teológicos, entendiendo que esto no es el objeto de las preocupaciones de muchos de sus contemporáneos. Gisel desplaza resueltamente la reflexión teológica del horizonte de la comunidad de fe al de la escena religiosa social; escena que nos interesa a todos puesto que está aún ahí para subrayar la tarea original del ejercicio teológico. Existe la preocupación por pensar el desfase y el exceso en relación a la escena social, la cual ha escondido durante demasiado tiempo, y guardado en silencio, sus gestos de diferenciación, de ruptura y de separaciones. Finalmente, Boeve propone comprender el diálogo entre el contexto y la fe en términos de interrupción, expresión análoga a la de descoincidencia priorizada en este artículo.

2.2 La experiencia teologal en Michel de Certeau

La escritura de de Certeau es una tensión entre la presencia y la ausencia; su escritura es impulsada por el deseo de lo ausente, de aquel o de lo que ha desaparecido. Nuestra corta detención en de Certeau nos permitirá comprender la importancia de los desafíos de la investigación actual. De Certeau reformula a través de sus diferentes trabajos sobre el pasado y el presente, a través de sus diferentes implicaciones en distintas redes intelectuales y a través de sus compromisos con lo urbano, cómo la experiencia teologal se dice, se expresa y se sustrae, teniendo en cuenta las transformaciones fundamentales que han ocurrido en la Modernidad. La luz que arroja respecto de la dinámica presencia-ausencia de Dios, conduce a un discurso teológico diferente, que asume una presencia teologal en ruptura con lo religioso tan domesticado, y en tránsito hacia otras realidades mundanas. La postura teológica como experiencia en de Certeau: ¿no permite proponer un decir teologal con sentido para nuestros contemporáneos y distinto (u original) respecto de otros discursos sobre lo religioso?

Este universo despliega un trabajo del pensamiento que atraviesa diferentes epistemologías contemporáneas: de la historiografía, de la antropología, del psicoanálisis, de la espiritualidad o de la mística. Este universo en constante desplazamiento abre a la diferencia; marca las fallas y

las divergencias y se resiste a la comprensión y a la sistematización habitual; todo esto permite pensar lo impensable, demasiado frecuentemente dejado de lado por las ciencias sociales y humanas.

Incluso si la experiencia religiosa, la que es cuestionada, en la obra de de Certeau lleva muchos nombres según sean las épocas, podría resumirse de la siguiente manera: en primer lugar el momento de la *voix* (voz) con una "x", porque una palabra (de Dios), caracterizada por una eficacia, engendra la creación, la vida, el amor y la transformación del mundo. En resumen, llama o interpela a lo humano a una respuesta, a una responsabilidad, a una acción. Después viene el momento de la *voie* (vía) con una "e", porque la Palabra abre una vía, un camino, inicia un itinerario, una errancia. Finalmente, ocurre el momento de un lugar cotidiano de encuentro del Otro a través de los otros, un lugar de deseo y de tránsito, un lugar comunitario cuya única estabilidad está en enviar al caminante más lejos. Estos tres momentos articulan una dinámica de presencia-ausencia de Dios que marca la experiencia (mística) en de Certeau; ésta es la que se inscribe en el corazón de los deseos de sentido y de transformación del mundo. Dios pone a lo humano en marcha, lo invita a dejar, como Abraham, un mundo conocido por otro que está en otra parte. Dios mueve el infinito, y de una manera loca, hacia el Otro y los otros. Dios inicia una acción teologal inesperada, sorprendente. Dios descoincide.

Si el tema de la experiencia se repite regularmente en la escritura de de Certeau, los diferentes epítetos que desarrolla a lo largo de sus publicaciones ¿no anuncian a su manera un camino teologal?

De lo religioso a la fábula... ¡mística! No es posible proponer una simple correspondencia entre las experiencias contemporáneas y un lenguaje de fe que sería el de antes de la modernidad. La correlación de experiencias fragilizada por la brecha difícilmente franqueable entre el mundo y la fe, se vuelve cada vez más una no-correlación. De Certeau subraya cómo la experiencia es una no-experiencia, una experiencia de aquello que escapa y que, sin embargo, busca decirse en las existencias y en aquello que ocurre en el mundo.

Veamos otra puesta en escena de nuestro autor respecto de la experiencia teologal a través de una nueva descripción de los momentos de la experiencia, tal como lo formula en el texto "La experiencia espiritual".⁷ Esta formalización, útil pero engañosa, corre el riesgo de localizar aquello que es del orden del deseo y de la espera, del orden de lo indefinido y

⁷ Voir Michel De Certeau, «L'expérience spirituelle», in *Christus*, Vol. 17, no 68, 1970, 488-498.

de lo absoluto, de lo desvinculado. La primera etapa es la de un lugar, la del acontecimiento. Lo que ocurre no se comprende más que después. En este o en esos momentos particulares e imponentes, una irrupción abre una brecha, un agujero se produce. Estos momentos de ruptura, de explosión o quebradura de los límites, permiten decir que ¡Dios está ahí! La segunda etapa es del orden del itinerario o de la historia. El agujero o lo que de alguna manera ha irrumpido se vuelve el punto de partida de un camino, de una búsqueda, de un deseo que no deja de descubrir que es engañado por cada una de sus expresiones. El instante particular llama a un itinerario indefinido, siempre insatisfactorio. Un momento inicial, donde yo reconozco que él está ahí, hace posible un segundo momento, el de un andar indefinido, que da cuenta de que él no está ahí, que él viene y que yo no puedo atraparlo aquí o allá. "El caminar" no termina; lo que conocemos o percibimos de esto está descartado para dar un paso más. El llamado permanece indefinido; este gesto indica la distancia que modula el acto de conocimiento en la fe. La tercera etapa indica cómo lo infinito aparece: es aquí, en la presencia del otro en la profundidad de lo cotidiano que el infinito se insinúa sin que lo sepamos. "Lo infinito se insinúa en nosotros por la tensión interna y por el trabajo que se nos encomienda, a la vez, en las fisuras de nuestro tiempo y en la lentitud de nuestros pasos, en la sorpresa de momentos privilegiados y en los itinerarios silenciosos de una aparente repetición"⁸. Lo otro del otro o de los otros, lo otro del lenguaje o lo otro del tiempo, aparecen como lugares de manifestación de Dios, sin que este último se deje poseer. El texto de 1956 sobre la experiencia religiosa nombraba ya estos lugares de manifestación, teniendo cuidado de subrayar que la estructura de la experiencia lleva la fisura de la alteridad en el tiempo, el lenguaje y los otros, lo que permite desplegar una actividad paradójica, es decir una pasividad frente a la venida de Dios, frente a su paso.⁹

En el tomo primero de la *Fable mystique*¹⁰ (*Fábula mística*), de Certeau rescata textos maduros y trabajados por epistemologías cruzadas. El autor maneja a estas últimas de una manera notable, de tal forma que puede formalizar el cómo la experiencia, en un tiempo de turbulencia y de crispación institucional, migra hacia lo se llama la mística, y cómo esta se instala escindida respecto de lo instituido. Este modo místico, que produce giros lingüísticos particulares de las santas y los santos: ¿no podría ser estimulante para, aún más, trabajar teológicamente en la actualidad? Encontramos aquí, en efecto y bajo este modo, un ejercicio teológico

⁸ *Ibid.*, 495.

⁹ Voir Michel De Certeau, «L'expérience religieuse, 'connaissance vécue' dans l'Église», *Recherches de science religieuse*, vol. 76, no 2, 1988, [1956], 187-211.

¹⁰ Voir Michel De Certeau, *La Fable mystique*, Tome 1, Gallimard, 1982.

liberado de etiquetas doctrinales reificadas, que explora el trabajo de lo teologal en lo profundidad de lo humano y de su sociedad.

De Certeau cartografía aquello que se nos escapa, lo que excede, lo que separa del lugarteniente, de lo apropiado institucionalmente. Su escritura da cuenta de la pérdida y de la ausencia, por una parte; por otra, ella ilustra cómo el deseo de reencuentro se vuelve el motor que mueve a los santos y los desplaza: ellos escriben, fundan instalaciones, no-lugares de fe para vivir, de esperanza y de caridad; ellos se pierden, se separan para dejar surgir desde el interior del espíritu, que da paz, precisamente porque ellos caminan más lejos. Nuestra reflexión sobre lo teologal exige dejar nuestros propios universos normados e invita a tomar senderos desconocidos. Esta reflexión sigue la huella dejada por lo teologal con todo el rigor y seriedad posible, incluso si esta tiene como objeto aquello que se le escapa y que es no-normalizable; esto invita a otra práctica teológica; rastreando lo teologal en los pliegues y repliegues de la experiencia, esta práctica sirve para realzar la experiencia humana y social, mostrándole la fisura, lo prohibido, el exceso...

Tenemos aquí un gesto teológico transgresor, puesto que la experiencia se abre a las huellas de lo teologal gracias al trabajo teológico. De Certeau, refiriéndose a la experiencia religiosa, investiga el texto para desprender a través de lo dicho, lo que la transgrede, lo que la supera y reenvía al otro/Otro. Da cuenta de lo que resiste a una hermenéutica teológica orgánica, la que se contentaría con validar sus correlaciones con el horizonte de la tradición cristiana. Él se sumerge, por el contrario, en la textura contemporánea para actualizar lo inaudito de lo teologal.

2.3 La escena religiosa giseliana y la interrupción boeviana

Muy breve e injustamente por falta de espacio, evoquemos los trabajos de Gisel y de Boeve.

Gisel reflexiona rigurosamente sobre los desplazamientos y en la apertura necesaria que la teología debe realizar para que su especificidad no se pierda en el mundo actual. Consciente de las tensiones pasadas y presentes entre la teología y las ciencias religiosas, desarrolló en el transcurso de las dos últimas décadas, una posición estimulante, que guarda relación con el carácter específico de lo teologal en el centro de lo humano y del mundo. Desde 1999¹¹, Gisel está ya consciente del espacio cada vez

¹¹ Voir Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Labor et Fides, 1999.

más diversificado ocupado por lo religioso y la religión en la sociedad moderna, y pretende poner en juego a la teología en este nuevo contexto, clarificando la originalidad, la necesidad y la interacción complementaria con las ciencias religiosas. ¿No puede acaso la teología permitir otra visión de lo religioso, de ver otra cosa en el centro de lo humano y del mundo que lo que las ciencias religiosas describen? Estas últimas se ocupan de lo religioso o de lo que atraviesa humanamente lo religioso (ritos, símbolos, textos, entre otros.); la teología trata sobre lo absoluto, de la fe o del creer, en resumen, de lo que la atraviesa, pero sin jamás ser asimilable o reductible a una inscripción en la historia, en lo social o en lo religioso institucionalizado.

Para esto, el ejercicio teológico debe operar importantes desplazamientos; el horizonte teológico no está únicamente reservado a la Iglesia, sino que está abierto al mundo de todos, la teología debe abrirse radicalmente a las realidades antropológicas y sociales, y debe poder dar cuenta al interior de una racionalidad pública de su trabajo que implica a Dios o al absoluto. La teología puede tratar el pluralismo religioso en las sociedades y evidenciar cómo el absoluto está siempre en acción en las concreciones antropológicas y sociales, así como las diversas simbolizaciones que se han desarrollado a través de la historia.

En la obra de Gisel, las herencias de la fe cristiana y los instintos teológicos no se quedan atrás¹². Por el contrario, a través de estos diferentes lugares de regulación, las prácticas teológicas han trabajado el hecho cristiano como inscrito en la historia y en el corazón de las naciones. ¿no sería sino a través de la existencia humana (como los dispositivos socio-culturales) que se anuncia aquello que desborda y abre a lo teologal? Si la referencia al Dios cristiano no es más evidente en nuestras sociedades, seguimos teniendo otros tipos de discursos sobre Dios o sobre la religión y lo religioso. El instinto teológico que se ocuparía finalmente de superar la cristalización efectiva del hecho cristiano: ¿no puede ser retomado en nuestros nuevos contextos? Lo religioso está ligado al absoluto y al exceso, y este lazo está al origen de un desfase con el mundo mismo, el cuerpo, lo social, lo institucional y la historia: desfase que es necesario reflexionar, todavía, teológicamente en la actualidad.

Lo que interesa teológicamente no es la simple y llana evolución, sino a la inversa: las rupturas y las fracturas en la historia que pueden dar testimonio de lo absoluto.

12 Voir Pierre Gisel, «La théologie face à ses héritages», dans Marc Boss & Raphaël Picon (dir.), *Penser le Dieu vivant. Mélanges offerts à André Gounelle*, Paris, Van Dieren, 2003, p. 337-357 et 494-496.

Según Gisel, hay lugar para “una inteligencia de lo humano y de lo divino más allá de lo que las ciencias humanas y la historia de las religiones muestran”; “hay lugar para una disciplina que recupere el gesto de descentramiento y de interrogación que indicaba Platón, y al cual llamaba teología”¹³. La teología puede desarrollar un gesto que tenga por objetivo una visión de lo humano y de lo divino. Esta es una manera de trabajar y de interrogarse. Para el autor, la teología debe tener como interés primero las temáticas del creer y de la trascendencia sin caer en los defectos de la exculturación teológica, de la reducción ideológica y también del repliegue identitario. El interés se despliega ciertamente sobre las mediaciones y las transacciones antro-po-socio-históricas, pero en tanto ellas son portadoras de exceso y llevadas por el exceso. A pesar de los esfuerzos por negar el exceso en nuestras sociedades, siempre hay quienes se oponen y dan vuelta testimoniando lo contrario.

Gisel compromete entonces cada vez más a la teología en desplazamientos para hacerla trabajar sobre la escena socio-cultural, para invitarla a salir de sí misma y a recuperar lo que la distingue de otras ciencias. Lo religioso no puede ser separado de lo social y de lo cultural; él es su resorte, no lo religioso normado, descrito y recuperado, sino más bien lo religioso profético, transgresivo, irruptivo, que ata al corazón de los cuerpos/*corpuses* el deseo loco del otro, de lo que hace vivir¹⁴.

Boeve ha publicado bastante sobre el tema de la irrupción desde los inicios del 2000¹⁵. De cara a la falla de los métodos correlativos modernos: ¿Cómo inscribir el gesto dialogal de la teología con el mundo, la cultura y la sociedad en el nuevo contexto? ¿Cómo superar el cuestionamiento de la identidad específica de la fe cristiana y dialogar con una cultura cuyos contornos son plurales, situados, complejos, sin caer en un relativismo cultural, pero aún, sin olvidar la dimensión teologal específica de la fe cristiana? Boeve responde a estas preguntas presentando su tesis con la ayuda de una doble perspectiva: las perspectivas *ad extra* y *ad intra*. Se podría hablar de movimientos o de instintos suscitados por el diálogo

13 Pierre Gisel, «La théologie comme intelligibilité du croire», dans François Coppens (dir.), *Variations sur Dieu. Langages, silences, pratiques*, Facultés univ. Saint-Louis, 2005, 103-118, ici 115.

14 Voir aussi Pierre Gisel, «Place, fonction et forme de la théologie» *Recherches de science religieuse*, vol. 96, no 4, 2008, 503-526; Pierre Gisel, «Théologie et sciences religieuses à l'enseigne de la sécularisation. D'une dualité à déplacer», *Recherches de science religieuse*, vol. 101, no 2, 2013, 181-199; Pierre Gisel, «Mutations du théologico-politique. Quels déplacements, quels défis, quelles tâches?», *Archives de sciences sociales des religions*, no 169, 2015, 63-83.

15 Voir par exemple Lieven Boeve, *Interrupting Tradition. An essay on Christian Faith in a Postmodern Context*, Louvain, 2003; Lieven Boeve, «La définition la plus courte de la religion: interruption», in *Vie consacrée*, 75, 10-36.

entre la fe y el contexto. La interrupción aparece aquí como la clave del reencuentro y del diálogo. ¿La interrupción de una alteridad irreductible no podría ser un lugar teológico, un lugar donde percibir las huellas de Dios? ¿No sería proyectable considerar al Otro interrumpiendo nuestros relatos a través del encuentro y la confrontación con los otros? Una hermenéutica interrumpida permanece infinita y abierta; esta no se crispa, no se estanca ni desliza hacia una actitud fundamentalista. El encuentro interruptivo de la alteridad irreductible evita absolutizar la particularidad, una absolutización que arriesgaría un robo a la contextualidad o, más aún, un rechazo a una nueva experiencia de ser cristiano. Este encuentro interruptivo evita también la reducción del discurso cristiano a nivel de las estructuras humanas generales. La diferencia se encuentra en la similaridad. La pertinencia del relato cristiano es proporcional a su identidad, a su aptitud para recontextualizarse en un contexto marcado por la pluralidad. Esta evita finalmente toda confusión y recuperación de experiencias religiosas ambiguas sin perspectiva crítica.

Las perspectivas de Boeve participan del esfuerzo por recontextualizar el Evangelio. Confrontadas a la alteridad de otro, a la pluralidad y a la crítica postmoderna de los grandes relatos que instrumentalizan, las sensibilidades nuevas trabajan este esfuerzo de recontextualización. La pluralidad radical desarrolla una sensibilidad por la particularidad irreductible del relato cristiano. La alteridad del otro con el cual yo dialogo y que me interrumpe, me obliga a modificar la relación de la tradición al contexto. Las perspectivas metodológicas y estratégicas en este nuevo contexto pasan entonces por dos elementos para la teología: el diálogo y la interrupción. El diálogo se hace primero distinguiendo un movimiento *ad extra* y un *ad intra*, con el fin de clarificar cómo el encuentro con el mundo conduce a redescubrir, en el corazón de lo plural, la particularidad irreductible de la fe y cómo el examen de este nuevo contexto tiene consecuencias para el desarrollo de su propia narrativa; este examen confrontacional actúa como motor de recontextualización teológica. En segundo lugar, no olvidemos que algo interrumpe el relato, tanto el mío como el de los otros. La alteridad revela los límites de la posición.

3. Conclusión: inquietarse por lo teologal aquí y ahora ahí donde no se le espera

La hipótesis que ha sido sometida aquí, es que la investigación teológica puede instalarse en el seno de las dinámicas que rodean lo religioso, en lo humano y en el mundo, en la medida que se compromete, en el centro del mundo mismo, a reflexionar e interrogar las irrupciones, las

rupturas, los desfases y las interrupciones engendradas por lo absoluto, ¡por las descoincidencias! El ejercicio teológico puede inscribirse en el horizonte de lo social y de lo cultural; este ejercicio practica en este nuevo contexto lo que articulaba el sentido en el horizonte religioso de antaño. Para hacer esto, el ejercicio teológico es invitado a ponerse en marcha descubriendo lo teologal, y a dejarse sorprender por el absoluto en la profundidad de las aventuras y de los destinos de los contemporáneos. Continuar con el trabajo teológico es mantener unidos el contexto en el cual nos encontramos y el carácter propiamente teológico de nuestras actividades, lo que implica inquietarse por lo teologal. ¿Descoincidir no es acaso, en este punto, vivir en una ruptura instauradora, en desfase o en interrupción? Aparece entonces un nuevo relato abierto por Dios y las huellas de un Dios interruptor de relatos, de contextos y de Iglesias demasiado frecuentemente en modo de control, de retiro, de exclusión. Emerge un fino equilibrio (propio del camino que articula este des-camino) entre la continuidad y la discontinuidad que nos mantiene en modo de apertura, en modo de experiencia. También en su epistemología propia, así como otros, tales como los autores espirituales y místicos, aquellos de los escritos mistagógicos, de las páginas de los Testamentos, que se preocuparon por lo teologal, o de aquello que descoincidía de su contexto particular. Somos responsables frente a ellos aquí y ahora.



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

Filón de Alejandría: consideraciones filosófico-políticas en torno a José (patriarca) y la ley de la naturaleza

Philo of Alexandria: Philosophical-political considerations about Joseph (patriarch) and the law of nature

Matías Díaz-Lisboa

Estudiante de Licenciatura en Filosofía

Universidad de Chile

matiasdiaz@ug.uchile.cl

Fecha de recepción: 23/04/2020

Fecha de aceptación: 24/07/2020

Cómo citar este artículo: M. Díaz-Lisboa. "Filón de Alejandría: consideraciones filósofo-políticas en torno a José (patriarca) y la ley de la naturaleza" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 17 Julio 2020, pp 26-43 <https://doi.org/10.29035/pyr.17.26>

Resumen: Inherente al *Corpus Philonicum* es su aparente desprecio por la vida política, presentada como un velo que sesga nuestra percepción total de la verdad; retrato de lo anterior es la vida de José, que en palabras de Filón es una simple adición del Señor, sometido a la mutabilidad de lo sensible, Egipto. Esta noción, ha sido la interpretación estándar sobre José. No obstante, en este trabajo se mostrará que esta vía negativa no ha sido más que un leve error. Es por ello que se desarrollará una tesis que no enmarque a José bajo las categorías canónicas, como villano para los judíos, o ideal legislador para los romanos, sino que, teniendo como base el concepto de ley natural y sus entrecruzamientos con su hombre de estado, sea considerado bueno tanto para judíos como romanos.

Palabras claves: José / política / ley de la naturaleza / Moisés / recta razón

Abstract: Inherent in the *Corpus Philonicum* is its apparent contempt for political life, presented as a veil that skews our total perception of truth; a portrait of the above is the life of Joseph, who in the words of Philo is a simple addition of the Lord, subjected to the mutability of the sensible, Egypt. This notion has been the standard interpretation about Joseph. However, in this work it will be shown, that this negative path has been only a slight error. That is why a thesis will be developed that does not frame Joseph under canonical categories, as a villain for the Jews, or an ideal legislator for the Romans, but, based on the concept of natural law and its intersections with his statesman, be considered good for both Jews and Romans.

Keywords: Joseph / politics / law of nature / Moses / right reason

1. Introducción

Filósofo y erudito judío, Filón, es conocido en su ambiente cultural en primera instancia gracias a su familia¹, para posteriormente, ser reconocido como un gran maestro de su comunidad. Con aquella fama, es que en el año 38 debe actuar en favor de su pueblo, por las problemáticas que afectaron a los judíos, en lo que se conoce como "the first pogrom"². Político por infortunio, es que nuestro autor repercute primeramente en el ámbito social³, para posteriormente ser patrimonio de toda la teología y filosofía medieval.

Las directrices básicas la filosofía política filónica, se distribuyen en base a tres clasificaciones establecidas por uno de los grandes comentadores modernos de Filón, Erwin Goodenough, que son: (1) Los textos con perspectivas apologéticas como *In Flaccum*; (2) aquellos que discuten materias comunes de la forma política, dirigidos esencialmente a otras comunidades como los griegos o romanos y por último (3) los estrictamente esotéricos para su propia comunidad⁴.

Asimismo, tesis central dentro del pensamiento filosófico-político filoniano, es la centralidad de Moisés, que es "characterized basically in terms of the contemporary ideal of the King, who was to be a *divine man* and so link the people with the spiritual order"⁵. Es el lawgiver (νομοθέτης) por excelencia, el dador de leyes que capta en primera instancia la ley de la naturaleza (νόμος φύσεως) y establece de ella una copia, material, escrita⁶, una realidad divina como regalo para la humanidad.

1 Probablemente el segundo hijo de una familia perteneciente a la elite de la diáspora judía, ubicada en Alejandría. Para lo anterior, Seland nos dice "Philo belonged to a rich and influential family in Alexandria [...] Philo thus undoubtedly belonged to the elite segment of the Jewish Alexandrian community. To be rich at this time and in this world also implied power, and power meant influence" T. Seland. "Philo as a Citizen: Homo politicus" en *Reading Philo. A Handbook to Philo of Alexandria*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.: Cambridge, 2014, pp. 47-74, p.50-51.

2 Saqueo y matanza de gente indefensa, especialmente grupos religiosos, llevados a cabo por una multitud. Lo cual lo llevó a encabezar una embajada en el año 40 ante el emperador Gayo Calígula, testimoniada en su obra "*Legatio ad Gaium*", con el fin de hacer valer el derecho al culto por parte de los judíos.

3 Para esto, puede verse la temprana referencia que realiza Flavio Josefo en *Ant. XVIII*. 8, 1. J. Vara (trad.). Flavio Josefo. Antigüedades Judías. Akal: Madrid, 1997.

4 Sobre esto, ver: Erwin Goodenough. *An Introduction to Philo Judaeus*. Yale University Press: London, 1940, p. 72-73.

5 E. Goodenough. *An Introduction to Philo Judaeus*. P.38.

6 Un gran análisis contemporáneo acerca de esta relación, la podemos ver en "The law of nature exists in the realm of the Logos, and is, in some ways, the Logos. This gives it an ontological status somewhat higher than the law of Moses, for the law of Moses, a written law and a law which exists in corruptible nature, is a copy, albeit a true one, of the law of nature." J. Martens. *One God, One Law: Philo of Alexandria on the Mosaic and Greco-Roman Law*. Brill Academic Publishers: Boston, 2003, p.96.

En este punto, ya es pertinente concebir la concepción filosófica que Filón tiene de la política. Al igual que Platón, la ignorancia de los políticos y la inoperancia en términos de sabiduría por parte de la muchedumbre, es un tema recurrente⁷. Con facilidad, uno estaría tentado a afirmar un odio a la política en Filón, al igual como pasa con Platón, pero en estos dos casos no parece ser más que un prejuicio, basta con mencionar que Platón formuló un extenso esquema político en la *República*, desarrollando un régimen político ideal, mostrando con ello su amor a la correcta política y odio a quien la corrompe. Del mismo modo, Filón escribió alrededor de tres textos sólidos de política, el *De Iosepho*, *In Flaccum* y *De Legatione ad Gaium*, en los cuales repasa tanto su participación en la vida política, como el despliegue de una política universal cosmopolita⁸.

Una posible interpretación del texto filónico Spec. 3, 1-6⁹; ha desembocado en un leve prejuicio que desmontaremos en este artículo¹⁰. Esta interpretación piensa la postura filosófica de Filón, desde una perspectiva negativa, donde permea una leve fobia a todo aquello sometido al devenir temporal, cosa esencial a la política.

En esta anterior referencia (Spec. 3, 1-6), encontramos dos dilemas centrales para nuestros fines; lo primero, son los gustos y disgustos que Filón desarrolla con respecto a la política, y segundo, una pequeña caracterización de la naturaleza de lo político. Filón comienza este tratado, haciendo referencia a su postura personal, su pensamiento y apreciación que tiene de sus gustos e intereses, nos presenta su proyecto de vida

7 La clásica crítica platónica a la democracia es presentada por Filón como un análisis de su siguiente estado de corrupción, la oclocracia (ὄγκλοκρατία) que tiene como madre la anarquía (ἀναρχία), ante lo cual, la democracia, parece una mejor opción "para que no vivamos infectados por la oclocracia – el más funesto de los regímenes políticos perversos, que es una adulteración de la democracia perfecta" (Agr. 45).

8 Deuda estoica que posee Filón, considerando al mundo como una gran ciudad, "Finalmente, el mundo sensible es definido como la ciudad universal, según la concepción estoica, la gran cosmópolis, regida por las leyes perfectas de la naturaleza, leyes no meramente mecánicas sino fuentes de moralidad" J. Triviño (trad.). *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Acervo Cultural: Buenos Aires, 1976, p.28. Efectivamente, el cosmos entero es una gran ciudad, que debe ser dirigida por el sabio cosmopolita (κοσμοπολίτης σοφός) en Migr. 59.

9 Goodenough interpretando Spec. 3, 1-6; y Leg. II, 85; nos dice "As a protest against a life of concern with legal matters the passage has point [...] he represents his life in the crowd as the supreme tragedy of his life" E. Goodenough. *The Politics of Philo Judaeus. Practice and Theory*. Yale University Press: Boston, 1938, p. 67-68. Lo cual, es una clara interpretación negativa de la visión filosofía sobre la política en Filón, en donde se asocia la multitud de la política a una tragedia que arremete la vida contemplativa.

10 Este prejuicio también ha sido introducido por el análisis de la supuesta intencionalidad subterránea de los escritos filónicos, en especial esto fue formulado por Goodenough, quien ve en aquellos, una especie de propaganda anti romana, esto nos resume bien José Pablo Martín cuando nos dice "No está de acuerdo con este juicio E. Goodenough, que interpreta los escritos histórico-políticos de Filón como panfletos intimidatorios antirromanos, pero varias lecturas posteriores han corregido con buenas razones la visión de Goodenough en este aspecto" J. Martín. *Filón de Alejandría Obras Completas*. Volumen I. Trotta: Madrid, 2009, p. 74.

diciendo

“Hubo un tiempo, en que libre de otras preocupaciones, me entregaba al estudio de la filosofía y a la contemplación del mundo y de las cosas que él contiene [...] acompañado siempre de divinos asuntos y doctrinas, con los que me sentía dichoso” (Spec. 3, 1)¹¹

Parece ser clara la visión de Filón en este asunto, la filosofía se presenta como su vocación, aquello por lo cual es capaz de desplegar sus alas y caminar por los aires, amor adquirido gracias a su formación educacional, en la cual se dedicó al estudio de la *paideia* griega, pero sin descuidar el fin último de ella, que era la filosofía o búsqueda de la sabiduría, que según Filón es “la ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas.” (Congr. 79). El texto citado más arriba (Spec. 3, 1) nos habla de un tiempo en el cual él se podía dedicar concretamente a sus intereses y no era arremetido por otras preocupaciones de gran envergadura, podía gastar su vida en su “amor apasionado por el cultivo del saber, enraizado en mi alma desde mis primeros años” (Spec. 3, 4).

Filón nos entrega una descripción de su individualidad¹², de sus intereses, que no se encuentran en concordancia con lo que posteriormente nos relatará, aunque lo importante por el momento es tener en cuenta que su exposición obedece a sus gustos, ellos son los que están en juego; en este escrito no se encuentra la descripción de lo que un sabio debe amar y odiar, ni de las máximas a las que debe acomodar su vida. Filón no identifica sus propios intereses y vida con el ideal de un hombre sabio.

Ahora, en segundo lugar, ahondaremos en la pequeña caracterización que Filón nos da de la naturaleza de la política, la cual es un “inmenso mar de preocupaciones creadas por los públicos sucesos, en los cuales me veo arrastrado sin poder siquiera mantenerme a flote” (Spec. 3, 3). La política está inmersa en el devenir histórico y muchas veces caótico, esta lleva al individuo hacia un mar de preocupaciones (εἰς μέγα πέλαγος τῶν φροντίδων) provocado por las cosas producidas al interior de la ciudad (ἐν πολιτείᾳ). Esta cruda visión acerca de la política no deja de ser extremadamente verdadera, en el ámbito de la política es que la contemplación divina y estática se ve súbitamente interrumpida, donde de

11 En este caso, la cita es de la edición española de José Triviño, pues la edición de Martín utilizada para todas las anteriores citas no cuenta con todos los tratados filónicos tras quedar incompleta, cosa de la cual la edición de Triviño tampoco se salva.

12 La propia utilización de la primera persona singular griega en este primer párrafo Spec. 3, 1; nos da las coordenadas de una interpretación subjetiva de lo que se hablará, una apreciación individual, testimonio de su propia vida. Nos dice por ejemplo “μακάριον ὄντως βίον ἐκαρπούμην”, en donde la utilización del verbo “recoger frutos” es en la persona gramatical anteriormente indicada.

la unidad se pasa a la multiplicidad, de la tranquilidad a la preocupación.

Si nos quedamos tan solo con este pasaje, es fácil ver en Filón un odio a la política, un resentimiento contra esta vía que lo arranco biográficamente de su mayor anhelo, la contemplación de Dios. Pero si hacemos ello, nos topamos con algunos problemas que pueden ser resueltos con una apreciación panorámica de la política en los textos filonianos. Primero que todo, no hay que olvidar como ya dijimos, que estas anteriores afirmaciones obedecen a los gustos de nuestro autor, permanece en el ámbito de lo meramente subjetivo; incluso esta breve introducción, en el texto no llega a utilizar más que seis párrafos, para posteriormente seguir con la interpretación de las leyes de Moisés.

En el pensamiento filosófico de Filón con respecto a la política, nos salta a la vista de inmediato el aspecto histórico en el cual se encontró nuestro autor y su texto anteriormente revisado; en el cual se relata sin mayores ataques a autoridades de la época, pero de forma directa, el desprecio que le provocó la política de su tiempo. Hay que recordar que el ambiente que Filón vivió cercano a sus últimos años obedece a una polarización provocada entre judíos y romanos, específicamente por las transgresiones al derecho a culto que tenían las comunidades en el imperio y específicamente aquello conocido desde el mundo cristiano como la bancarrota en el terreno religioso de Roma, la gran cantidad de nuevas divinidades, tanto de las familiares, como las estatales, chocaron primariamente de manera fuerte con el mundo hebreo y posteriormente con el cristiano¹³.

Atravesado por estas circunstancias históricas es que Filón nos introduce a su texto (Spec. 3, 1-6), pero no por ello, piensa de esta manera sobre la política. Para Filón la política es una característica de las que ejercita el sabio, aquel ser humano que se apega a la ética de la conducta humana, pues es de la ética que

“se desprenden los géneros de la política, que trata de la ciudad, y de la economía, que trata del cuidado de la casa [...] El sabio, entonces, bajo múltiples nombres y denominaciones, abarca todas estas cosas: piedad, santidad, fisiología, meteorología, ética, política, economía facultad de gobernar y legislativa” (Ebr. 91-92)

13 La propia utilización de la primera persona singular griega en este primer párrafo Spec, 3, 1; nos da las coordenadas de una interpretación subjetiva de lo que se hablará, una apreciación individual, testimonio de su propia vida. Nos dice por ejemplo “μακάριον ὄντος βίον ἐκαρπούμην”, en donde la utilización del verbo “recoger frutos” es en la persona gramatical anteriormente indicada.

La política como rama de la ética es indispensable para el sabio, recordando aquella tripartición de la filosofía en lógica, física y ética, es el fruto que se consigue tras obtener un buen terreno (lógica), en donde se pueda desarrollar un buen cultivo (física). Incluso, Filón nos dice que la Ley¹⁴, reconociendo las disimilitudes (ἀνόμοιοι) entre el hombre y la mujer, juzgó sus vidas de manera distinta, al hombre tocándole por suerte la política¹⁵.

Por todo lo anterior, cabe concluir en este primer momento, que Filón nunca dudo de la importancia de la política¹⁶, es algo obligatorio dentro de las cualidades de un sabio. La política parece ser una perversión solo en lo que podemos llamar "los errores de la política romana"¹⁷. Generalmente cuando Filón juzga la política como forma velada de la verdad, está haciendo referencia a las formas que esta adoptó en determinadas ocasiones de la administración romana, como por ejemplo cuando se aludirá a los ataques contra los judíos ocasionados por la política antisemita de Seyano en Flacc. 1-2; o cuando hablando sobre los efectos que produce el vino en las personas, menciona dos, uno bueno en donde las agitaciones del espíritu se serenar y la otra mala donde se asemeja "a un vendaval violento e intenso, a un mar en tempestad y oleaje o a una sublevación" (Somn. 2, 166), una sublevación con tintes políticos, la cual recuerda vivamente a la arremetida contra los judíos.

2. José como problema

14 Haciendo referencia a la ley escrita (material) por Moisés, que es la sagrada escritura (ὁ ἱερὸς λόγος), o -en clave más concreta- las sagradas escrituras (αἱ ἱερὰὶ γραφαὶ) en su sentido estrictamente de leyes (νομοί) escritas por Moisés. Establezco esta diferencia, pues la primera denominación (ὁ ἱερὸς λόγος), que en los textos de Filón introduce a lo que hoy denominamos libros sagrados, tiende abarcar un campo semántico mucho más grande que la sola materialidad de la Torá o Tanaj. Muchas veces "ἱερὸς λόγος" puede ser traducido en su plural, como sagradas razones, las cuales, en determinados contextos hacen referencia no a las escrituras, sino que, a manifestaciones de las potencias de Dios, como es el caso de los ángeles. Un ejemplo claro es "Todo el pueblo, jóvenes y viejos, al mismo tiempo, rodearon la casa, en conjuración contra los divinos y sagrados discursos, a los que habitualmente llamamos ángeles" (Conf. 28), lo cual llevará a afirmar por parte de Filón, que estos discursos o palabras son las que guían al hombre hacia Dios y a los cuales comúnmente se les denomina ángeles (Migr. 173), lo cual no es precisamente la Ley escrita que Moisés nos otorgó.

15 En griego "τῷ δ' ὁ πολιτικός προσκεκλήρωται" en Virt. 19.

16 Que la política este restringida a la naturaleza del hombre, entendido en su sentido específico de varón (ἄνθρωπος), ya nos dice mucho, pues en Filón el hombre es superior a la mujer, esta última está ligada a los placeres corporales, en cambio el hombre está emparentado con la naturaleza divina; misma distinción que establece entre el padre y la madre, siendo el primero el intelecto que debe actuar como rector y la madre como la parte del alma ligada a los sentidos. En este sentido vemos claramente como se aparta de Platón en su lectura filosófica-política, para Platón hombres y mujeres podían participar de las mismas clases dentro de la república.

17 No por haber presentado errores esta política, podemos concluir con Goodenough que Filón era un antiromano, la conclusión a la que llega José Martín en este punto me parece muy aclaratoria, "Filón manifiesta ante Calígula la nostalgia de la pax romana, y no se trata de simulación, sino de ideología [...] Augusto es el reflejo de la monarchia que se debe solo a Dios (Legat. 149)" J. Martín. *Filón de Alejandría*. P.74.

Después de la anterior introducción a la visión política de Filón, entraremos de fondo en la problemática central de este trabajo. Primero ver cuales son los dilemas que atraviesan la concepción filónica sobre José el patriarca como hombre de estado y político por naturaleza, para posteriormente en el siguiente apartado, desmitificar algunas nociones adjudicadas a José, sobre todo teniendo como base, el problema ya presentado e introducido por Goodenough, pero que ahora se respalda en una caracterización específica de José.

Aquella caracterización positiva con la cual concluimos el apartado introductorio se verá interrumpida aquí por un personaje bíblico que generó controversias, José el patriarca. Muchas veces dentro del *Corpus Philonicum*, las referencias y caracterizaciones que se hacen de este personaje suelen ser contradictorias, es presentado como quien practica la cuarta vía de la excelencia¹⁸, o como quien es vendido a muchos amos¹⁹, símbolo del político que se vende para poder ejercer su cargo. José parece no haber tenido un prospero camino, es el hermano que fue vendido a unos mercaderes que, se dirigían al lugar de las pasiones corporales, Egipto²⁰, es comprado y pasa a ser su amo un eunuco, cosa que no deja de ser importante, pues el eunuco "parece tener los órganos de la reproducción, aunque carece del poder reproducirse [...] incapaces de crear sabiduría, aunque parezcan practicar la virtud" (Jos. 58-59). José tiene como dueño al eunuco que al igual que la multitud, es incapaz de la sabiduría, José convive con quien está dominado por la apariencia (δόκησις) y es tentado por su mujer, que alegóricamente significa la pasión que convive con la muchedumbre (el eunuco), José en definitiva se encuentra y experimenta Egipto.

Sobre José recaen la mayoría de las referencias negativas, lo político aparece como un adicional a la naturaleza y su virtud, esto se le reprochaba a José, el haber hallado su abundancia en lo exterior, no poder permanecer en la magnificencia de Dios y arrastrado por lo político, permanecer en ello (lo político); ser joven con respecto a la madurez del alma, como lo llama Jacob (Sobr., III, 12). José es el *ho mepo dynamenos*, el que 'aún no puede', aún no puede salir de su fundamentación relativa a lo corporal y a

18 En la obra de Filón, cada patriarca (Abraham, Isaac y Jacob) representa una virtud específica o forma de vida perfecta, según el aprendizaje, la naturaleza y la ascética. En este caso, José representa a la cuarta forma de vida excelente, la política (Jos. 1).

19 En Jos. 35-36; José es presentado como un esclavo sometido a muchos amos, inmerso en el mar de la multitud, pues tiene "un carácter caprichoso y amante de cambio" (Jos. 36).

20 Filón nos dice textual "que Egipto es símbolo de las pasiones" (ὅτι παθῶν μὲν Αἴγυπτος σύμβολόν) en Congr. 83.

las opiniones propias de la sofística.²¹

En torno a esto que acabamos de presentar, es que surgen las dudas que acogieron algunos comentadores de la obra de nuestro autor, intentando dar respuesta a estas contradicciones evidentes dentro de la interpretación correspondiente a José el patriarca. Por ejemplo, de si lleva este o no, una vida excelente y acorde a la virtud; y si, siendo un político, podemos considerar la política como algo bueno para el alma que la ejercita, o solo contribuye en corromper a quien está inmerso dentro de ella.

La solución principal que se ha elaborado sobre esto es la dada por Goodenough y repetida muchas veces por los comentadores, en la cual se ven los textos de Filón desde diferentes interlocutores y que según ya mencionamos, pueden ser textos en clave que puedan entender tan solo judíos, o algunos que, de manera más universal puedan ser entendidos por todos y en específico como interlocutor ideal el romano. En cualquiera de las dos formas, la tendencia principal o lo que ocultarían estas aparentes contradicciones, es un odio por los romanos, donde José aparece como un salvavidas de la política, en donde siendo un político judío, puede gobernar al pueblo extraño (Egipto), lo cual sería una referencia dirigida a los romanos, con el fin de introducir la idea que la política judía encarnada en el José de Egipto, puede funcionar para los judíos en la Roma contemporánea a Filón.

Goodenough así, trata la figura de José en 'The politics of Philo Judaeus' en el tercer capítulo, el cual tiene por nombre 'Politics by innuendo' que puede ser traducido por "política por insinuación". Goodenough ya presentó en el primer capítulo la figura de Filón como un político de su comunidad, cosa hoy en día y ya desde antiguo, muy interesante, pues nos muestra el contexto judío ante el quiebre con la autoridad y nos presenta como se organizaban los judíos en esos tiempos, cuáles eran sus derechos que Filón reclama y la legitimidad de sus organizaciones como la *politeuma* autónoma dentro de una ciudad o su propio senado llamado *gerousía*. Ahora en este capítulo, se analiza la figura de José a lo largo de la totalidad del tratado *De Iosepho*, en él se desarrollan los interlocutores supuestos, en conjunto con una profundización del texto mismo, con el fin de evidenciar su perfil humano, por ejemplo, como modelo de lo

21 En efecto Filón asocia a los que odian la virtud y aman las pasiones (οἱ μισάρετοι καὶ φιλοπαθεῖς) con un uso indebido del lenguaje, que es el propio de los sofistas que "usan el lenguaje como aliado para introducir sus doctrinas reprobables" (Conf. 34), cosa similar a la que dice del lenguaje de José, "Pues, también en un llano, es decir, en una lucha de palabras es hallado errante José, el promotor de una doctrina abigarrada más útil para el carácter de a política que de la verdad" (Det. 28).

que es el prefecto romano²², el político ideal o representando las faltas a las que tienden los romanos en sus gobiernos, y como estas pueden ser identificadas en el personaje de José, con el fin de que sean reparadas las políticas o conductas injusta por parte de lo romanos.

La posición de Goodenough se puede resumir en lo que el mismo dice "It is my conviction that the entire allegory of Joseph is a clever piece of double entendre, a fierce denunciation of the roman character and oppression"²³. Con esta propuesta, Goodenough nos presenta a José como el prefecto romano, siendo característico de él tres aspectos negativos: (1) κενή δόξα, u opinión vacía, (2) τῦφος o confusión y (3) la arrogancia²⁴. Así, con esta caracterización de José, se marcan sus aspectos negativos que el mismo Filón critica, como lo podemos ver en:

El nombre de José no testimonia menos su preferencia y celo por la vida. Pues José significa adición. La vanagloria añade siempre a lo auténtico lo ilegítimo...²⁵

Esta interpretación de Goodenough con respecto al carácter negativo que Filón quiere expresar sobre José no deja de ser cierta, pero ha de ser analizada en perspectiva. Claro es que José parece ser en el comienzo del escrito dedicado a su persona, un error dentro del ser humano, José parece manifestar los errores en los que el ser humano cae continuamente por su falta de madurez. Pero si uno analiza la secuencia del mismo texto, se percata que este, progresa en una exaltación del crecimiento espiritual de José. Cuando él pasa de la casa de su padre, a ser esclavo del eunuco, Filón cree que ya está preparando su prospero camino, pues este paso por la casa del eunuco significó alegóricamente un desarrollo de José en la economía y administración de la casa, para posteriormente y con experiencia, poder gobernar la gran casa en la que nos encontramos, que es este mundo. El paso por la casa del eunuco significó para José, la adquisición de la experiencia micropolítica con vistas a lo que posteriormente se vendrá en el desarrollo bíblico del personaje. El propio Filón lo expresa en estos términos

"Pues era necesario que, el que iba a convertirse en político, se ejercitara y practicara primero la administración doméstica, pues una casa es una ciudad de dimensiones reducidas y la administración doméstica

22 Goodenough mismo lo dice en su presentación "the next incident from the life of Joseph brings out another of the characteristics of the ideal king or governor." E. Goodenough. *Politics of Philo*, p.52.

23 E. Goodenough. *Politics of Philo*, p. 21.

24 Recogido de T. Seland. "*Philo as a Citizen*", p. 59.

25 Somn. II, 46-47; 46 nos testimonia la τῦφος y 47 la vanagloria (ἡ κενὴ δόξα) que nos dice, "κενὴ δὲ δόξα προστίθησιν αἰεὶ γνησίῳ μὲν τὸ νόθον", ya presente en la traducción anterior.

es una especie de política, de manera que la ciudad es una gran casa y la política es la administración de la comunidad" (Jos. 38)

Estos rasgos, combaten con aquella descripción negativa que nos daba Goodenough con el fin de argumentar un Filón antirromano. Filón más bien quiere presentar ejemplos, en primera instancia, de los errores a los que se enfrenta y cae un político en sus comienzos de su gobierno, pero que después en una segunda instancia, es capaz de superar, con vistas a ejercer en completitud la virtuosidad de su cargo.

José, como vemos en la cita anterior, pasó y seguirá pasando a lo largo de los escritos de Filón, por diferentes pruebas que le permitirán un desarrollo espiritual específico y necesario para un político, en este primer ejemplo es la necesidad en la experiencia del cuidado y gobierno de la casa, como símbolo de lo que será una ciudad; posteriormente se desarrollarán pruebas como la de ser un modelo de virtud en la prisión, otras como, las relaciones entre el gobernante e interprete de sueños, culminando con las bellas palabras de Filón que corroboran mi exposición, que dicen "de su sentido común la sencillez con que se desenvolvió en las inenarrables desgracias de su vida, que convirtió lo inarmónico en armonía y lo discordante por naturaleza en orden" (Jos. 269). José no oculta ni simboliza un odio a lo romano, sino que más bien expresa el camino de la vida política que, siendo un añadido del Señor, no deja de ser una virtud necesaria para el sabio, la cual se debe ejercitar para poder aspirar a la cumbre que se ve reflejada en el final del escrito de Filón, en José el patriarca, el *homo politicus* por excelencia.

Con todo lo anterior, se evidencia el leve error en la interpretación de la política inherente a José, como punto para demostrar una política de odio hacia los romanos. Que José haya sido tomado alegóricamente como un prefecto romano, pues sus errores calzaban con las actitudes de soberbia que tenían los romanos en esos tiempos, no termina de ser una argumentación concluyente, pues arrastra en su argumento un odio subterráneo antirromano y antipolítico, que en los escritos no parece evidente, pues como ya expusimos brevemente en la introducción, de las pocas veces que Filón reclama contra la política, no lo hace por su propia naturaleza, sino por sus propios gustos, no es una crítica filosófica en algún sentido, sino que meramente biográfica por las situaciones a las que se vio arrastrado Filón²⁶.

26 Inclusive Goodenough llega a esta conclusión "As it stands, the passage is a cry against his having had to abandon a life of contemplation in order to devote himself to political matters." E. Goodenough. *Politics of Philo*, p. 66.

Mi crítica a la interpretación alegórica que llega Goodenough no es nueva, ya ha sido puesta en duda por varios autores contemporáneos, por ejemplo, Maren Niehoff nos dice "Philo's family background, wealth and education perfectly qualified him for such position. He was virtually predestined for a distinctly pro Roman position"²⁷, lo cual entra en directa contradicción con el postulado de Goodenough. Filón probablemente estuvo a favor del gobierno romano, lo cual no ocasiono un seguimiento ciego de sus políticas, sino que, por el contrario, llego a plantear varias críticas a este durante su vida, sin olvidar su propia identidad judía que debía proteger con los romanos y la propia tranquilidad de su pueblo que debía propiciar con los gobernantes. El fin de todo esto, era mantener gracias a sus vínculos con estas dos cosmovisiones, la tranquilidad en Roma, evitando posibles sublevaciones, a la vez manteniendo a salvo las características propias de su pueblo, ante posibles irrupciones arbitrarias provocadas por gobernantes inexpertos.

3. José y la ley de la naturaleza

Después de haber desmontado esos pequeños prejuicios que versan sobre la obra de Filón y con ello sobre José, cabe presentar realmente y sin el velo antirromano, aquello a lo que realmente esta representando José el patriarca, lo que algunos como Clara Kraus Reggiani²⁸ llama una doble ciudadanía, que será enmarcada dentro del proyecto de una ciudadanía universal, desde los aportes que aquí presentaremos y que ya han sido adelantado durante la obra. Estos son, el análisis de la política de José como una política universalista, en la madurez de este personaje, el cual logra alcanzar este ideal, gracias a su relación con la ley de la naturaleza, que muchas veces se presenta como el Logos divino.

27 M. Niehoff. "Jewish Identity and Jewish Mothers: Who was a Jew According to Philo?" en *The Studia Philonica Annual*. 11/1 (1999), pp. 31-54, p. 39-40. En las mismas páginas, en la nota 34, realiza un resumen de los autores que han estado a favor de la tesis de Goodenough y aquellos que actualmente, han juzgado como inapropiada esta tesis. Lo mismo nos dice Seland cuando termina su exposición sobre la política que representa José, en la cual reutiliza las mismas categorías de Goodenough, concluye con que esta interpretación ha sido puesta en duda, nos dice "Goodenough's allegorical readings have not found universal approval, several scholars finding them too subtle to be obvious to the first readers. Also debatable is whether Philo, coming from a family so close to the Romans, could have cherished such negative attitudes towards the Romans." T. Seland. "*Philo as a Citizen*", p. 60.

28 En general la visión de Goodenough ha sido criticada como ya hemos visto, por no ser concluyente y suponer demasiadas cosas dentro la alegoría filoniana. Clara Reggiani nos dice sobre esto "L'intera disquisizione, dottissima e ampiamente documentata, ha i caratteri di un vero e proprio paralogismo per l'infondatezza delle postulazioni di fondo, proposte come altrettanti dati obiettivi, laddove sono il frutto di una lettura in chiave politica strettamente personale." K. Reggiani. "I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la Legatio ad Gaium di Filone Alessandrino" en *W. Hasse* (ed.), ANRW II, 21, 1. *Religion (Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus)*. De Gruyter: Berlin, 1984, pp. 555-586, p.582. La erudita italiana, interpreta el análisis de Goodenough como una mera interpretación propia, dotada de mucho contenido.

En específico en torno al tema de los supuestos interlocutores, el tratado *De Iosepho* supondría un lector griego, al cual se intenta convencer de las cualidades de un judío para gobernar, entrando en contradicción específica con otros tratados como el *De Somniis*, en el que la figura de José según Goodenough es presentada más como una encarnación de lo que Filón querría denunciar, las irregularidades de la política y en específico de la política romana. En este apartado final, veremos como la anterior tesis se cae, pues si uno mira los tratados y la vida de José en perspectiva, no intentan denunciar nada sobre la política específica del momento, sino que más bien, quieren retratar el progreso vivencial y sapiencial de José, se quieren mostrar las peripecias de la vida política.

José fue educado desde muy temprano en lo que Filón llama las artes del pastoreo (ποιμηνικός) las cuales concuerdan (συνάδειν) con la política (Jos. 2), Jacob en efecto, notó en él un noble espíritu (φρόνημα εὐγενὲς) lo cual lo llevo a admirarlo y amarlo más que a sus otros hermanos. Es por ello, que nació la envidia en los demás hermanos, que al igual que la que acecho la vida de Filón, lo arrastró al principio de grandes males, el paso por Egipto y todo lo que en lenguaje simbólico representa la relación con los sentidos y pasiones del cuerpo; pero como dice Filón "Este camino resultó ser el principio de grandes males, aunque también de grandes bienes" (Jos. 12), grandes males por el mar de regímenes diferentes a lo que se iba ver enfrenta, pues "En unas ciudades se han inventado y añadido unas costumbres y leyes y en otras, otras." (Jos. 30); pero también de grandes bienes, pues al final de la narración, José gobernaría Egipto "como si fuera una sola casa, y con él, otros países y naciones azotados por el hambre, de manera tan excelente que no puede describirse con palabras" (Jos. 259).

José será llevado a la casa del eunuco, en la cual, gracias a sus dotes de nobleza, será puesto al frente de ella. Por su gran reputación en el cuidado de la casa (οἰκούρια), es que se vio codiciado por los deseos sexuales de la mujer de su amo, siendo juzgado por él a ser prisionero, sin tener la posibilidad de defenderse ante su condenación. Una vez más y ahora en la cárcel, logró demostrar su virtud "que hasta los malvados que allí había estaban asombrados y maravillados" (Jos. 80), José no fue como la mayoría de los carceleros, que conviviendo con los malvados adoptaban sus costumbres, sino que convirtió ese lugar en una escuela de templanza (σωφρονιστήριον) en donde los presos "eran amonestados con palabras y doctrinas filosóficas y con las conductas de su maestro, más eficaces que cualquier palabra" (Jos. 86). En su estancia encarcelado es que logró interpretar los sueños de dos eunucos que, gracias a su efectividad en el

dictamen lo llevó a interpretar los sueños del Faraón y convertirse por mandato de este, en un gobernador de Egipto. La posterior narración de la vida de José ya parece estar dentro del imaginario habitual de las personas, que sería, la administración de los recursos, el encuentro con sus hermanos, el dilema con ellos y la posterior reconciliación, el encuentro con su padre y la muerte de este, por lo cual tan solo quedará enunciado, ahora más bien, es conveniente establecer los lazos que existen entre la narración de nuestro personaje con la ley de la naturaleza.

Pero antes que ello, conviene realizar una digresión para introducirnos en que es la ley de la naturaleza o νόμος φύσεως. Este concepto no es propio de Filón, ya se encontraba en escuelas anteriores como la de los estoicos. Ley de la naturaleza es una frase que para muchos puede sonar extraña, pues junta la ley (νόμος) que muchas veces puede ser entendida en su sentido moderno como ley positiva, o aquel mandato que obedece a una convención, en su mayoría democrática, con el fin de ordenarse al bien común de una nación; y contiene también la noción de naturaleza (φύσις) la cual suele aludir a algo determinado anterior a toda convención y con validez universal²⁹. Parece ser que la primera sistematización de la unión de estos dos aparentes contradictorios, solo vendría con los estoicos, los cuales colocaron en concordancia la ley, la cual es captada por la recta razón (ὀρθος λόγος) y se encontraría inherente en su orden, a la ley eterna o razón universal, el Logos inmanente que rige todo el cosmos.

La ley de la naturaleza también es presentada así por Filón, pero para comprenderla, primero es necesario explicar su teoría del Logos, la cual como es sabido, es muy compleja. El Logos divino es un mediador completamente divino entre el Existente (τὸ ὄν) y los hijos de la tierra que permanecen en la irracionalidad de la carne³⁰, el Logos es el fronterizo (μεθόριος) que separa lo creado (τὸ γινόμενον) del creador (τοῦ πεποιητήκος), estableciendo un lazo al mismo tiempo, entre estas dos realidades, uniendo todas las cosas (Fug.111). El Logos también es un vínculo (δεσμός) que mantiene a todo lo creado, permitiendo que las cosas se unan pero que no se mezclen en un mero caos. El Logos tiene una doble función en su carácter de mediador, es trascendente, es el Logos de Dios (ὁ

²⁹ Esto nos lo resume Martens diciendo "The law of nature would have been considered a "jarring" phrase, even contradictory. It was the bringing together of opposites, and not only in the eyes of the Sophists. J. Martens. *One God, One Law*, p. 19.

³⁰ Pues lo propio de la carne (σάρξ) es el placer irracional (ἄλογον ἡδονή). Sobre la carne, como el principio de la irracionalidad, ver Gig. 40; 65, lo mismo en la introducción al De Gigantibus nos dice Radice (2005) "è la carne – osserva l'Alessandrino – il vero principio dell'ignoranza, ed è ancora essa ad impedire che la sapienza abiti in noi stabilmente. Parrebbe una necessità ontológica, ma è anche una questione morale, perchè le passioni della carne inchiodano l'uomo a terra e gli impediscono la visione del cielo" R. Radice – G. Reale (trad.). *Filone di Alessandria. Tutti i Trattati del Commentario Allegorico allá Bibbia*. Bompiani: Milano, 2005, p. 637.

θεοῦ λόγος), es principio (ἀρχή)³¹ y fuente (πηγή) de las buenas acciones (καλῶν πράξεων) y riega (ποτίζει) las virtudes (ἀρετάς); pero también es un Logos inmanente, presentado como el principio rector del mundo³², lo que algunos también denominan fortuna (τύχη).

Sobre este Logos inmanente nos dirá John Dillon "Since for him Nature is the logos of God in action in the world, living in conformity with Nature is simply following God"³³, el Logos se expresa como naturaleza, lo que es trascendente se presenta ante el mundo como inmanente en el concepto de naturaleza, lo cual entra en plena relación con lo que anteriormente estábamos hablando, pues también en Filón la razón universal, el Logos inmanente, se expresa como naturaleza (φύσις), que siendo creación de Dios opera según leyes físicas y éticas que Dios nos entregó de manera inalterable³⁴, lo cual no deja de ser una definición exacta de lo que es la ley natural. Hay en el ámbito de los intermediarios de Filón un paso del Logos a la *physis* y de la *physis* a la ley de la naturaleza, los cuales expresan el camino de Dios hacia los hombres y viceversa, estos intermediarios cubren el abismo entre estas distintas realidades, y son como un sello que dejó el Creador en su creación, que permiten tanto la intervención divina, como la deificación humana.

Por último, estas leyes naturales no son simplemente las leyes de la ciencia, sino que siendo leyes que gobiernan la *physis*, también gobiernan los cuerpos mortales de los seres humanos, fijando patrones ideales de comportamiento, que se resumen en un conjunto de leyes éticas y sus correspondientes virtudes³⁵.

En este punto cabe volver a nuestro querido José, pues si recordamos, él es quien fue enseñado desde la edad de diecisiete años en los asuntos políticos, es el *homo politicus* por excelencia, que adquiere gran importancia en estos momentos, pues si este mundo es una gran ciudad (μεγαλόπολις), ha de estar regida por una única ley (νόμῳ ἐνί)³⁶, que según continúa la

31 Todo esto en *Post.* 127. En *Her.* 116, también nos dice que el principio es la mitad del todo.

32 "λόγος ὁ θεῖος, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσι τύχην" en *Deus.* 176.

33 J. Dillon. *The Middle Platonists*. Cornell University Press: New York, 1996, p. 146.

34 Esto nos lo dice Martens en el comienzo de su análisis de la ley natural en Filón "Nature is the creation of God. It operates according to certain laws and ordinances, both physical and ethical, which God gave as unalterable (Opif. 61)" J. Martens. *One God One Law*, p. 83.

35 Najman introduciéndonos a la universalidad de la ley natural, nos dice "Relatedly, Philo emphasized the connection between the law of Moses and the virtues (Mos. 2, 9-11)" H. Najman. "The Law of Nature and The Authority of Mosaic Law" en *The Studia Philonica Annual.* 11/1 (1999), pp. 55-73, p. 57. No hay que olvidar que la ley de Moisés es una copia de la ley de la naturaleza, con lo cual equivale a decir que, la ley de la naturaleza tiene una relación con las virtudes.

36 En *Jos.* 29.

misma cita, nos dice que es el logos (la razón) de la naturaleza³⁷.

Estos textos recientemente citados son de gran importancia, pues puntualizan el alcance al que debe estar sometido la ley natural, la cual permea todo lo existente en el cosmos y preeminentemente aquí, la política misma, pues en ella se presenta como la correcta rectora de todo régimen político, es por ella que las comunidades llegan a acuerdo y se vuelven más virtuosas, y en este punto es que José resalta como un político, pues al ser el político un agregado del Señor, al igual como las leyes son un agregado de la recta razón, el político es un agregado que debe vivir acorde a la naturaleza³⁸, por su propia proveniencia divina.

La política, no por ello, permanece en la mera unidad; rasgo característico de esta, es que es complicada y multiforme, como el manto de muchos colores de José. El ejercicio de la política es como dirigir una nave, la cual debe cambiar según los vientos que encuentre, o como un médico que no atiende de la misma manera a todo paciente, incluso ni al mismo de la misma manera, pues debe acomodarse al tipo de dolencia que quiere sanar. La política no es una e invariable como la ley de la naturaleza; entre estas dos vemos un gran vacío, difícil de unir a la fuerza. Como en la mayoría de los asuntos filonianos, quien resolverá el dilema será un intermediario, que en este caso es José, quien es elegido por la naturaleza³⁹, que estando en relación con la ley natural y con ello lo divino, es capaz de sortear de buena manera las dificultades inherentes a las diferencias entre pueblos y comunidades, pues este logrará considerar a cada pueblo no por separado, sino como una totalidad, o en palabras de Filón "Pues este mundo es una gran ciudad y necesita una sola forma de gobierno y una única ley" (Jos. 29), una forma de gobierno que adquirió José.

José es un virtuoso que pasó por el pastoreo, el gobierno de la casa y la firmeza, tres características que Filón menciona como necesarias para

37 La gran ciudad que es este mundo necesita de una sola ley, que es la ley de la naturaleza, pero que en la realidad las ciudades no han respetado, pues es por "la ambición y desconianza mutua, por las que no se contentan con las leyes de la naturaleza (φύσεως θεσμοῖς)" (Jos. 30).

38 El texto en griego aquí es magnífico, pues nos presenta las relaciones directas de lo que aquí quiero mostrar, que es, la importancia de la ley natural y como esta ley natural se encuentra en directa concordancia con el político que debe vivir acorde a ellas. En efecto dice "προσθήκαι μὲν γὰρ (pues son agregados) οἱ κατὰ πόλεις νόμοι (las leyes de las ciudades) τοῦ τῆς φύσεως ὀρθοῦ λόγου (de la recta razón de las leyes de la naturaleza), προσθήκη δὲ ἐστὶ πολιτικός ἀνὴρ (también es una adición el hombre político) τοῦ βιοῦντος κατὰ φύσιν (del que vive según la naturaleza)" Jos. 31. Presenta el texto una similitud entre estos dos agregados en tanto agregados que comparten su modalidad.

39 Que sea colocado por la naturaleza en el gobierno de la casa del eunuco, lo cual simboliza el gobierno microeconómico como preparación para la ciudad, es textual en el comentario de Filón, nos dice "καὶ ταῖς ἀληθείαις (y según la verdad) ὑπὸ φύσεως (por la naturaleza)" fue colocado para el cargo, en Jos. 38.

un buen gobernante (Jos. 54). La falta de virtudes en antiguos políticos generó destrucciones, por ejemplo, entre griegos y bárbaros, y es por ello que el político debe manejar en este caso la virtud de la continencia (ἐγκράτεια), pues ha de resguardarse de las desgracias producidas por la falta de ella (Jos. 54). El político debe ser como un médico (Jos. 63), pues debe administrar curaciones que parezcan no agradables, pero que se rigen según la ley de la naturaleza, encausando a cada uno según la justicia que es capaz de aceptar, el político no es como el cocinero que piensa en los apetitos del presente y como saciarlos, sino que se fija en la "salvación y seguridad de la comunidad" (Jos. 63), piensa en el futura de esta gran ciudad que habitamos.

Por último, el político es como un intérprete de sueños, pues reconoce los mensajes divinos (θεῖα λόγια)⁴⁰ que hay en ellos, interpretando correctamente el gran sueño universal que es la vida de los hombres⁴¹. La vida del ser humano no es más que vanas creaciones mentales que se creen como reales, bellezas que se ven como reales un día y al otro no, cosas efímeras como el paso del tiempo, jóvenes que ya no serán jóvenes y adultos que ya no son todo lo que fueron, esto es la vida, un mar de inseguridades materiales que fluyen constantemente y que no se quedan en ningún momento. El sueño es la confusa y mutable vida, el sueño es tanto el inconsciente, como aquel que experimentamos día a día en nuestro estado de despiertos y este sueño en general es el que deberá interpretar el político

"con sugerencias razonables y suave persuasión, enseñarles sobre cada uno de estos cuál es bello [...] lo que es prudente, lo que es valiente, lo que es pío, lo que es sagrado, lo que conviene, lo provechoso y, por otro lado, lo que no es provechoso, lo irracional" Jos. 143

El político es el encargado de dotar a este sueño que conocemos por realidad, de patrones que lo dividan, de virtudes que establezcan límites, en general de traspasar a la realidad aspectos racionales de comportamiento, gracias a su propia relación con la naturaleza o ley natural. Al igual que el Logos que media entre las cosas y también las une, el político estará encargado de interpretar la confusión del mundo y captar el sentido que las cosas realmente tienen, captar la ley natural de todo, en vistas de poder enseñarlo a la comunidad, y con ello poder dirigir este mundo, como el capitán de un barco dirige una serie de trozos de madera que dotados de su sentido natural forman un barco.

40 Jos. 95.

41 "ὁ δὲ ὄνειρος οὗτος [...] ὁ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ βίος", que en español es "y este sueño [...] es la vida de los hombres" Jos. 126.

Con todo el trabajo anterior espero haber dejado en claro al menos tres postulados. (1) Que el desarrollo de filosofía política filoniana no se articula teniendo como base una propuesta anti romana, sino más bien, como muchos en la actualidad han demostrado, hunde sus raíces en una cosmovisión universalista del habitar este mundo, donde cada ser humano es parte de esta gran polis, y con ello como derivado, que cualquier crítica dura que presenten los escritos de nuestro autor, no obedecen a un odio general, sino que más bien a uno específico, dirigido a determinadas autoridades de cualquier orden, judíos, griegos o romanos; (2) que la figura de José el patriarca no debe ser utilizada como apoyo para sustentar la tesis anterior, pues como vimos, su vida se desarrolla más bien como un ideal del hombre político que, conociendo la ley de la naturaleza, puede enseñar las virtudes de un sabio a la comunidad, y (3) por último, relacionado con lo anterior, que la relación de José con la ley natural es tan estrecha en su función política como intermediario entre lo divino y lo humano, que parece incluso desconcertante que en magnas obras que estudien la ley natural, como las anteriormente citadas de Martens y Najman, casi ninguna realice al menos un comentario de como se relaciona esta ley con José, la cual, como vimos en el propio texto, es aquella que eligió a José para conocer las artes políticas, lo instruyó en la rama de la ética que es la política y en específico lo seleccionó para ser experto en la micropolítica de la casa del eunuco y en la prisión, y que posteriormente lo llevó a interpretar este sueño que es la realidad, para dotarlo de la misma razón universal que esta inmerso en todo, pero que debe ser desvelado por este intermediario político.

Por último y para no ser desleal con el propio Filón, José no es el mayor intermediario, este puesto será solo ocupado por Moisés, quien muchas veces incluso se identifica con el Logos; por lo cual, siguiendo a Filón

José montó en el segundo de los carros del rey, por la siguiente razón. El hombre político ocupa el segundo lugar tras el rey, pues ni es una persona privada, ni es el rey, sino que participa de los dos extremos, siendo más importante que la persona privada y menor que el rey en poder autoritario. Tiene al pueblo como su rey y su misión es servirle con una fe limpia y pura. (Jos. 148)

Moisés será el verdadero rey, que no solo seguirá la ley natural, sino que de ella hará una copia, Moisés es quien realmente espera en el existente Dios, es el ideal sacerdote y profeta que otorgará la perfecta legislación para el judaísmo (la copia de la ley natural) y para la totalidad de seres

humanos. Es Moisés, a quien Filón atribuye, ser el más perfecto de los hombres (Mos. I, 1), el mejor rey, legislador y sacerdote (Mos. II, 187).



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

Teorías de género y teología: breve aproximación a una relación

Gender and theology theories: a brief approach to a relationship

Blanca Besa

Licenciada en Filosofía y Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile
bbesa@uc.cl

Fecha de recepción: 30/04/2020

Fecha de aceptación: 13/07/2020

Cómo citar este artículo: B. Besa. “Teorías de género y teología: breve aproximación a una relación” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 17 Julio 2020, pp 45-60 <https://doi.org/10.29035/pyr.17.45>

Resumen: Teorías de género y teología pueden parecer términos incompatibles cuya relación sólo puede ser entendida en términos de confrontación. Convencidos de que ésta no es la única vía de relación posible nos preguntamos: ¿puede la categoría de género aportar algo en la reflexión teológica? ¿Es un concepto que puede –en alguna medida– ser asumido en teología? En el presente trabajo, nos proponemos mostrar los aportes que las teorías de género hacen a la teología y los puentes positivos que se pueden construir entre ambas. Estudiaremos cómo un vínculo concreto se da a través de las teologías feministas, analizando específicamente unos de sus desarrollos: la mariología. De la mano de Elizabeth Johnson, descubriremos cómo María tiene algo importante que decir a los varones y mujeres de hoy.

Palabras clave: Género / teología feminista / mariología feminista / María / relación

Abstract: Gender theories and theology may seem like incompatible terms whose relationship can only be understood in terms of confrontation. Convinced that this is not the only possible way of relating, we ask ourselves: can the category of gender contribute something to theological reflection? Is it a concept that can –to some extent– be assumed in theology? In this work, we propose to show the contributions that gender theories make to theology and the positive bridges that can be built between both of them. We will study how a specific link occurs through feminist theologies, specifically analyzing some of their developments: Mariology. From the hand of Elizabeth Johnson, we will discover how Mary has something important to say to the men and women of today.

Key words: Gender / feminist theology / feminist mariology / Mary / relationship

1. Introducción

El 8 de marzo es una fecha que ya no pasa inadvertida en la sociedad chilena. Tanto el año 2019 como el 2020 no son miles, sino millones las mujeres que salen a las calles para manifestarse y exigir ser reconocidas como iguales en dignidad y derecho; otras tantas lo hicieron a lo largo de todo el mundo. En pleno siglo XXI, el tema de la mujer sigue estando en el foco de la discusión pública y social.

Ya el Concilio Vaticano II en la constitución *Gaudium et Spes* hablaba de la necesidad del diálogo mutuo entre el mundo y la Iglesia. Ésta, no puede cumplir su misión sino en diálogo con el mundo, buscando "escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio".¹ La fe de la Iglesia es en un Dios vivo que mueve e impulsa la historia. Cabe entonces la pregunta, ¿se puede decir que hay algo del Espíritu en el movimiento feminista? ¿Habría algo que Dios nos esté queriendo decir a través del clamor de las mujeres? ¿Estaremos frente a lo que el Concilio llama «signos de los tiempos»?

La motivación para escribir este artículo es la intuición de estar frente a un signo claro de nuestro tiempo y que, como tal, debe ser auscultado y discernido para poder captar la voz de Dios en él y la novedad que nos trae.² Si la cuestión del género cae bajo la categoría de signos de los tiempos nos preguntamos, ¿puede hacerse teología hoy día al margen de esta cuestión? ¿Cómo lo propuesto por las teorías de género está interpelando a la teología y a la Iglesia? ¿Puede establecerse un diálogo o hay más bien que defenderse frente a sus interpelaciones que remueven lo que, pensábamos, estaba dado por naturaleza?

Las relaciones entre teorías de género y teología son, sin duda, complejas y no han estado libres de tensión. El objetivo de este artículo se limita a mostrar los aportes que las teorías de género hacen a la teología y los puentes positivos que se pueden construir entre ambas. Entendiendo que esta relación no es necesariamente antagónica, nos asomaremos a comprender qué es lo propio de las teologías feministas cuyo objetivo nos parece que es un ejemplo claro y concreto del vínculo que se puede tender entre las teorías de género y la teología. Finalmente, de la mano de

1 Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et Spes*, n°4.

2 Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et Spes*, n°44: "Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada".

Elizabeth Johnson nos adentraremos en un área de desarrollo específico de las teologías feministas: la mariología. La convicción es que reivindicar y valorar a María en toda su verdad tiene un impacto en la vida concreta de los varones y mujeres de hoy, invitándolos a recorrer caminos nuevos que permitan transformar la realidad, las relaciones y la Iglesia en unas más inclusivas e igualitarias.

2. Por qué asumir estudios de género en teología³

Estudios de género y feminismo no corren por carriles paralelos, sino que, por el contrario, están mutuamente relacionados por su origen. Tanto la teoría de género como el primer feminismo surgen con el objetivo de combatir la discriminación y promover la igual dignidad de las mujeres con respecto a los varones. En pocas palabras, la teoría de género plantea que "las diferencias entre el hombre y la mujer no corresponderían a una naturaleza «dada», sino que serían meras construcciones culturales «plasmadas» de acuerdo con los roles y los estereotipos que en cada sociedad se atribuyen a los sexos (roles socialmente construidos)".⁴ De manera que el género no viene dado por la naturaleza, sino que es construido por la sociedad mediante la cultura.

Al separar sexo de género, la teoría de género entiende que el género no puede reducirse exclusivamente al binomio "femenino" y "masculino" y se pregunta por la relación que tiene el cuerpo, la libertad, la cultura en la construcción de la identidad de cada persona. Los estudios de género son complejos y han tenido distintas etapas de desarrollo. No es nuestro objetivo ahora hacer un estudio detallado sobre ellos. Lo que nos interesa mostrar, más bien, son algunos de los aportes de los estudios de género que nos parece que la teología debiera considerar. A partir de ahí intentaremos mostrar qué es lo propio de la teología feminista o de la teología hecha desde la perspectiva de las mujeres.

2.1 Valoración y aportes de los estudios de género

Sin duda el primer y más claro aporte de las teorías de género radica en mostrar cuánto y de qué manera influye la cultura social en la relación entre varones y mujeres, desenmascarando la discriminación y subordinación

³ Para abordar las teorías de género nos basamos –fundamentalmente– en el texto de A. Fumagalli, *La cuestión del gender. Claves para una antropología sexual* (Brescia: Sal Terrae, 2015) en cuya primera parte se exponen el desarrollo de las teorías de género y su incidencia en el plano político-jurídico. Nos parece que este trabajo realiza una buena síntesis que nos permite cumplir con los fines de nuestro trabajo.

⁴ A. Fumagalli, *La cuestión del gender*, 29.

que las mujeres han sufrido a lo largo de toda la historia.⁵ En este sentido, la incorporación analítico-crítica de la categoría de género ha permitido terminar con la creencia de que el papel de la cultura es neutro en la construcción de las relaciones entre varones y mujeres. Por el contrario, demuestra que el desarrollo de la cultura social no ha sido neutral sino parcial, dando origen a una cultura androcéntrica o patriarcal. Así, la mediación analítica del concepto de género pone de relieve, por un lado, el impacto que la cultura ejerce sobre la constitución de la identidad y de las relaciones sexuales de las personas; y por otro, permite mostrar cómo la diferencia sexual ha sido origen de la desigualdad. De esta manera, las teorías de género permiten visibilizar las estructuras de opresión que se han naturalizado en la cultura.

Un segundo aporte tiene que ver con la distinción nombrada más arriba entre sexo y género. La introducción de esta distinción permite superar una visión de la persona humana que se centre de manera exclusiva en la condición biológica.⁶ En línea con lo anterior, esta diferenciación permite demostrar que los problemas de opresión se encuentran en el plano simbólico de la cultura y no en el de naturaleza.

El tercer aporte está en relación con los dos anteriores: el concepto de género se vuelve un instrumento crítico que permite detectar, reconocer y derribar una cultura androcéntrica o patriarcal. De alguna manera este aporte es recogido por el magisterio de la Iglesia tanto en *Aparecida*⁷ como en *Evangelii Gaudium*⁸ al referirse a la necesidad de superar el machismo cultural como uno de los problemas sociales más importante en América Latina. Encontramos aquí una interpelación importante para la

5 Cf. Fumagalli, *La cuestión del gender*, 50.

6 Cf. V. Azcuy, *Teología y estudios de género. Un discernimiento al servicio de una vida humana más digna*. Presentación en Seminario interno de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile (Octubre, 2015), 7.

7 CELAM, *Documento de Aparecida* (2005) n°453: "Lamentamos que innumerables mujeres de toda condición no sean valoradas en su dignidad, queden con frecuencia solas y abandonadas, no se les reconozca suficientemente su abnegado sacrificio e incluso heroica generosidad en el cuidado y educación de los hijos, ni en la transmisión de la fe en la familia. Tampoco se valora ni promueve adecuadamente su indispensable y peculiar participación en la construcción de una vida social más humana y en la edificación de la Iglesia. A la vez, su urgente dignificación y participación pretende ser distorsionada por corrientes ideológicas, marcadas por la impronta cultural de las sociedades del consumo y el espectáculo, que son capaces de someter a las mujeres a nuevas esclavitudes. Es necesario en América Latina y El Caribe superar una mentalidad machista que ignora la novedad del cristianismo, donde se reconoce y proclama la "igual dignidad y responsabilidad de la mujer respecto al hombre".

8 SS. Francisco, *Evangelii Gaudium* (2013), n°69: "(...) En el caso de las culturas populares de pueblos católicos, podemos reconocer algunas debilidades que todavía deben ser sanadas por el Evangelio: el machismo, el alcoholismo, la violencia doméstica, una escasa participación en la Eucaristía, creencias fatalistas o supersticiosas que hacen recurrir a la brujería, etc. Pero es precisamente la piedad popular el mejor punto de partida para sanarlas y liberarlas."

teología, pues "cuando el magisterio de la Iglesia católica realiza una crítica evangélica al machismo cultural, está indicando un camino a recorrer no sólo en el ámbito de las prácticas sino también de las teorías y esto incluye a la teología cristiana".⁹

Por tanto, las teorías de género nos permiten visibilizar la realidad de discriminación y desigualdad existente entre varones y mujeres que se gesta en la cultura. Una realidad que atenta contra el plan de Dios que nos invita a vivir en una comunidad de iguales y ha creado tanto a varones como a mujeres "a su imagen y semejanza" (Cf. Gn.1,27)¹⁰. Así, es la misma realidad la que nos está interpelando como teólogos y teólogas a buscar caminos que nos ayuden a superar esta situación y construir una realidad conforme al querer de Dios. En este sentido, los estudios de género se pueden transformar en un instrumento para dar respuesta a las situaciones de sufrimiento producidas por la desigualdad de género y que, en clave teológica, pueden interpretarse como pecado social. ¿Cómo desde la teología damos respuesta a esta provocación de la realidad? Así como la teología de la liberación se dejó interpelar por la realidad de la injusticia escuchando el clamor de los pobres, la teología feminista, con la ayuda de la mediación crítico-analítica que le proporcionan las teorías de género, intentará dar respuesta al clamor y sufrimiento de las mujeres oprimidas.

Ahora bien, esto no significa que el asumir los avances de las teorías de género en teología deba hacerse de manera total o indiscriminada¹¹. Por un lado, será necesario hacer un discernimiento de todos los elementos que puedan ser contrarios al pensamiento cristiano y, por otro, no perder de vista que –si bien y como aquí hemos mostrado, el género constituye un instrumental socio analítico importante para comprender la complejidad de las relaciones humanas– este no es un medio o una clave absoluta y única, porque no puede dar cuenta de todas las experiencias de opresión de las mujeres¹². "Si estamos en contra del fetichismo de la virilidad, no podemos convertir al género en un nuevo fetiche. Si estamos en contra de los discursos totalitarios, no podemos convertir un concepto clave para explicar la totalidad."¹³

9 V. Azcuy, *Teología y estudios de género*, 9.

10 Es interesante notar que, si vamos al texto, éste no habla de una adscripción de cualidades femeninas o masculinas, sino simplemente de la plenitud de ser de la persona humana a imagen de Dios con una sexualidad diferenciada o masculina o femenina. Es la naturaleza humana –común a ambos– la que es imagen y semejanza de Dios. Cf. E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. (Barcelona: Herder, 2005)

11 Cf. V. Azcuy, *Teología y estudios de género. Un discernimiento al servicio de una vida humana más digna*, 5ss.

12 Cf. I. Gebara, "Introducción a un significado histórico del concepto de género" en C. Ajo y M. De la Paz (comp.) *Teología y género. Selección de textos* (La Habana: Caminos, 2003), 115.

13 Cf. I. Gebara, "Introducción a un significado histórico del concepto de género", 120.

Escapa de los límites de nuestro trabajo exponer aquí cuáles podrían ser estos elementos problemáticos. Más bien lo que intentemos es, justamente, lo contrario: identificar todos los elementos positivos que ayudan a tender puentes entre ambas y construir así una teología que incluya la perspectiva de género.

2.2 Teología feminista

Ammicht Quinn plantea que pensar la teología desde las categorías críticas del género es peligroso. Pues la teoría de género, por un lado, está comprometida con una praxis global de liberación y, por otro, cuestiona desde la base fenómenos que parecen dados por naturaleza.¹⁴ Sin duda que la incorporación de elementos de la teoría de género a la teología ha generado resistencia en muchos y la sensación de estar frente a algo peligroso. Sin embargo, pareciera que este desafío es ineludible para la teología. Pues ella no puede si no estar comprometida con la justicia, la igualdad y la libertad de todo ser humano. Y es esto justamente lo que Pilar Aquino reconoce está detrás de las teologías feministas: la comprensión de que la teología debe incorporar en su construcción el propósito liberador de Dios para la creación y el ser humano, que no es otro sino la plenitud de vida (Jn.10,10).¹⁵

En el compromiso teológico por la construcción de una igual dignidad en las relaciones de los seres humanos la incorporación del concepto analítico-crítico de género resulta un instrumento valioso. Pues, como ya hemos dicho, proporciona herramientas útiles para analizar y afrontar las situaciones de asimetría y subordinación en la relación entre varones y mujeres. Tanto así que las teorías de género llevan a la teología a una revisión y ampliación de sus puntos de vista, mostrando que el género no es un tema suplementario ofrecido a la reflexión teológica, sino que hacer teología desde la perspectiva de género supone una modificación significativa del modo en cómo se comprende la estructura antropológica y epistemológica del pensamiento teológico¹⁶. "En efecto, la teología feminista surge, precisamente, para develar que la teología cristiana es 'ciega al eje de género' según la expresión de Anne Clifford"¹⁷. De manera que las teorías de género se transforman en un medio para abrir los ojos

14 Cf. R. Ammicht Quinn, "Pensar peligroso, pensar lo peligroso: género y teología", *Concilium* 347 (2012): 946.

15 Cf. M.P. Aquino, "Teología y mujer en América Latina" *Diakonia* XXV-97 (2001): 22.

16 Cf. I. Gebara, "Introducción a un significado histórico del concepto de género", 115.

17 V. Azcuy, M. Mazzini, N. Raimondo (Coord.) *Antología de Textos de autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos (Mujeres haciendo teologías 2)* (Buenos Aires: San Pablo, 2008), 601.

de la teología a la realidad desde el punto de vista del ser, hacer y saber de las mujeres; mostrándole así el camino hacia una construcción de un razonamiento de la fe que resulte más inclusivo y, por tanto, también más cristiano.

El objetivo de la teología feminista es, a lo menos, desafiante y ambicioso. Busca reconciliar la teología cristiana con la comprensión contemporánea de las mujeres, buscando revisar las imágenes, símbolos y lenguaje de la tradición cristiana, cuyo discurso predominante ha sido marcadamente androcéntrico. En este sentido, las teologías feministas coinciden en "el compromiso de dar a entender la fe en el Dios revelado en Jesucristo desde la perspectiva de las mujeres y comparten un principio de discernimiento fundamental: que el patriarcado y el androcentrismo están en conflicto con una fe en Dios que se define a sí mismo como amor (Cf. 1Jn 4,8), y que también lo están quienes –en la Iglesia y en la teología– han utilizado o utilizan las Escrituras y las tradiciones cristianas para sostener estos males sociales."¹⁸

Ahora bien, esto no significa que la teología feminista se preocupe solo por "asuntos de mujeres". Al contrario, lejos de ser una teología hecha sólo por mujeres o sólo para mujeres, es una teología que apela por igual a mujeres y varones que se preocupen por la justicia y la verdad y que trabajan por la transformación de la comunidad.¹⁹ Por lo demás, su interés abarca toda la tradición cristiana: sus creencias, valores morales, rituales, imágenes y estructuras; buscando aportar nuevas imágenes, símbolos y prácticas que sean más coherentes y cercanas a la justicia del Reino de Dios.²⁰

Sin embargo, no es posible hablar de *una* teología feminista, como tampoco es posible hablar de *la* mujer. La pluralidad forma parte esencial del planteamiento de las teologías feministas, porque es consciente que la experiencia interpretada de las mujeres es tan diversa como mujeres concretas hay. En este sentido, *la* perspectiva de la mujer no constituye algo único o algo que tengamos fácilmente a la mano²¹. Entonces, dado que existen distintas mujeres, la manera de afrontar y resolver las preguntas también será diferente. Este es un punto muy relevante para las teologías feministas, pues mantener la diferencia es lo que permite honrar y dar

18 CV. Azcuy, M. Mazzini, N. Raimondo. *Antología de Textos*, 600.

19 Cf. E. Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Barcelona: Herder, 2002), 25.

20 Cf. E. Johnson, *Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológico feminista de la comunión de los santos* (Barcelona: Herder, 2004), 63.

21 Cf. E. Johnson, *La que es*, 26.

cabida a la persona con toda su integridad, es decir, con sus características particulares y circunstancias históricas concretas²². Es por eso que se criticará con fuerza cualquier concepción patriarcal que intente plantear *un* modelo femenino, o *un* ideal de mujer bajo el cual todas las mujeres deben encajar. La mujer ideal, arquetípica, no existe. Solo existen mujeres reales con historias particulares, sentimientos personalizados, luchas precisas²³.

Así, al igual que con las teorías de género, estamos frente a una realidad compleja y plural cuyo planteamiento no es uniforme. Las teologías feministas pueden clasificarse según el análisis que hagan de la realidad y las herramientas analíticas y hermenéuticas que utilicen como liberal, social, cultural, radical, reformista, de reconstrucción, de liberación o postmoderno²⁴. Otra tipología posible es respecto a la vinculación que su teología feminista establezca con el cristianismo. Algunas autoras hablan de dos grupos de feminismo: el reformista que establecería un diálogo con el cristianismo; y el segundo tipo, el radical, que se distanciaría de él. Otro grupo de autoras en cambio hablan de tres tipos, ya que subdividen el primer grupo en teología feminista reformista y teología feminista reconstructiva; manteniendo la radical²⁵.

Más que adentrarnos en esta complejidad lo que pretendemos aquí es mostrar que, independientemente de los métodos concretos empleados y la relación que establezcan con el cristianismo, el objetivo común a las teologías feministas es muy profundo: liberar tanto a varones como a mujeres para construir juntos –usando la metáfora de Elizabeth Schüssler Fiorenza– una comunidad de discípulos iguales²⁶. Este objetivo compartido permite plantear rasgos que son comunes a todas ellas, los que tienen que ver, sobre todo, con sus motivaciones y presupuestos.

En su mayoría, las teologías feministas coinciden fundamentalmente en los siguientes tres puntos²⁷: la convicción de que las mujeres no son

22 Cf. E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra*, 135.

23 Cf. I. Gebara, "Introducción a un significado histórico del concepto de género", 119.

24 Cf. E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra*, 41.

25 En esto V. Azcuy, a quien nosotros seguimos aquí, cita a A.M. Clifford, *Introducing Feminist Theology*, Maryknoll, New York, 2001: 32ss.; V. Azcuy. "Una expresión de un signo de estos tiempos. Mapas de teología feminista cristiana" en Azcuy, V.; Bedford, N.E.; García Bachmann, M.L. *Teología feminista a tres voces*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016; y V. Azcuy. "Teologías feministas en/desde América Latina y el Caribe. Entre el florecimiento, la diversificación y el reto de la recepción" en Aranguren, L.; Palazzi, F. (eds.), *Desafíos de una teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social. Actas del primer encuentro Iberoamericano de Teología*. Boston: Boston College, 2017.

26 Idea que Schüssler Fiorenza propone y desarrolla ampliamente en *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989).

27 Cf. Nancy E. Bedford. "Dar razón de la fe que hay en nosotras. Elementos de la teoría feminista como mediaciones socio-analíticas para la teología latinoamericana." Proyecto, 39 (2001): 147.

ontológicamente "menos" que los varones; en la crítica al androcentrismo, es decir, a aquella cosmovisión por la cual los varones y sus intereses constituyen la medida y el criterio por el cual se entienden y evalúa la realidad; y en ofrecer propuestas constructivas para superarlo. En este sentido, el gran esfuerzo de la teología feminista será sacar a la luz los mecanismos de deshumanización tanto de mujeres como de varones que se encuentran enquistados en la cultura androcéntrica, manifestando que las tareas y los roles asignados históricamente a las mujeres, no tienen su origen en la naturaleza, sino en la sociedad.

Por último, podemos decir que un rasgo que atraviesa a las teologías feministas es la esperanza²⁸. Esperanza que no sólo señala, sino que también impulsa a ponernos en movimiento hacia el Reino de Dios anunciado por Jesucristo. Pues cada situación de opresión y desigualdad sufrida por la mujer se convierte en una oportunidad de transformación y de implantación del Reino de Dios y su justicia.

3. Un ejemplo concreto: mariología feminista

Queremos detenernos ahora en un área de desarrollo de la teología feminista que nos puede ayudar a ver de manera concreta su objetivo de liberación de las mujeres: la mariología.

Hemos elegido la mariología en relación con el objetivo de este artículo: mostrar los aportes que las teorías de género hacen a la teología y los puentes positivos que se pueden construir entre ambas. Pues el hecho que la figura de María contenga de modo implícito una particular concepción antropológica y de la mujer, la hace estar en estrecho vínculo con las teorías de género. Al ser María una mujer,²⁹ existe una conexión ineludible entre la antropología y la mariología. El punto es que la historia y vida de María está ligada a la historia de las mujeres y a la historia de la interpretación de las mujeres³⁰ porque, de alguna manera, la comprensión que se tenga de María es la comprensión que se tiene de la mujer, así como la comprensión de la mujer no es indiferente para la mariología que se proponga. En este sentido, el modelo mariano puede ser vehículo tanto de una visión subordinada de la mujer como de otra liberada y liberadora, según canonicamente determinadas actitudes femeninas.

28 Cf. V. Azcuy, M. Mazzini, N. Raimondo. *Antología de Textos*, 597.

29 Cf. V. Azcuy, "Reencontrar a María como modelo. Interpelación feminista a la mariología actual." *Proyecto* 39 (2001): 165.

30 Cf. Nancy E. Bedford. "Dar razón de la fe que hay en nosotras. Elementos de la teoría feminista comCf. M. Navarro "Buscando desesperadamente a María. La recuperación feminista de la mariología." *Eph-Mar* 45 (1995): 457-482, 459.

Con todas sus diferencias, las teologías feministas que se ocupan del tema de María, advierten cómo la mariología está plagada de elementos de opresión para la mujer. Se vuelve entonces necesario descubrirlos y corregirlos³¹, para liberar a María y con ella a sus hermanas. El desafío que asumen las mariologías de revisar y ampliar sus horizontes nos parece un desafío importante a la vez que ineludible. Pues la figura de María es central para el cristianismo, aunque esto no signifique que su figura haya sido suficientemente discernida. De hecho, en sus estudios, las mariologías feministas advierten cómo a lo largo de la historia es en María donde ha recaído "lo femenino" de la fe y se ha buscado en ella una compensación ante el déficit femenino de la eclesiología y el déficit humano de la cristología.³² En este sentido, las teologías feministas trabajan no sólo para que lo femenino sea incorporado en Dios mismo, sino también por recuperar el valor simbólico de María. Esto significa, tanto la posibilidad de recuperar a María de Nazaret como mujer concreta –mujer judía sencilla del siglo primero, madre y discípula de Jesús– como también la posibilidad de conectarnos con el potencial liberador que su figura tiene para la experiencia religiosa. En el fondo, la convicción de las teologías feministas es que María tiene algo importante que decir, siempre y cuando sepamos interpretar y formular adecuadamente la verdad mariana. Esta es también la convicción de Rahner cuando afirma que "la mariología, hoy y en el futuro, tiene una gran tarea por delante si quiere lograr una imagen de María que realmente se adecue a la existencia religiosa de la mujer en cuanto tal. Probablemente se trate de una imagen que sólo pueden producir con autenticidad las mujeres, mujeres teólogas."³³

Frente a la mariología, las teologías feministas se preguntan: ¿qué tipo de signo es María para todas nosotras? ¿Qué vemos en ella, si es que efectivamente vemos algo, que tenga hoy significado para las mujeres? Pues, aunque existe un común acuerdo en el rol absolutamente central de María en la historia de salvación, pareciera que esto no ha tenido ninguna –o muy poca– incidencia en la función de las mujeres en general. Entonces cabe la pregunta ¿se puede alcanzar la plenitud de la visión de Dios, la totalidad del mensaje de Jesús, sin la mediación de las mujeres?³⁴

Así, se vuelve necesario una búsqueda y reconocimiento de María

31 Cf. E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra*, 42.

32 Cf. V. Azcuy, "Reencontrar a María como modelo", 173.

33 K. Rahner, "Mary and the Christian image of women" en *Theological Investigation*, vol 19, trad. Edward Quinn (Nueva York, Crossroad, 1983), 217. Tomado de E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra*, 36.

34 Cf. J. D. Chittister, *En busca de la fe* (Santander: Sal Terrae, 2000), 105.

que supere visiones inadecuadas acerca de su realidad de mujer. Pues "una imagen de María idealizada, silenciosa y asexuada contribuye a construir un modelo antropológico que no favorece la participación madura de las mujeres en la historia humana."³⁵ En este sentido, las autoras coinciden en la necesidad de deconstruir la imagen modélica de María para reconocerla como una mujer más. Una mujer a quien Dios no la convirtió en un "peón para el nacimiento de Cristo", sino que la hizo partícipe de sus decisiones, ella actuó libremente y dio su respuesta con dignidad personal.³⁶ Hecho que las mariologías feministas subrayarán con insistencia. Pues frente a una interpretación patriarcal del relato de la Anunciación (Lc 1, 26-38) que ha subrayado la docilidad, silencio y obediencia de María, las mariologías feministas rescatan y ponen el acento en el consentimiento libre y autónomo que ella da al ángel para hacerse partícipe y colaborar en el proyecto salvador que Dios le propone.

La mariología de Elizabeth Johnson

Habiendo intentado mostrar el esfuerzo común de las mariologías feministas, quisiéramos presentar ahora la propuesta mariológica de una de ellas; la de Elizabeth Johnson.

Es en su libro "*Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*", donde Johnson desarrolla su propuesta mariológica. Ya en la introducción, la autora coincide con lo que veníamos diciendo más arriba; el hecho de que la tradición mariana ha promovido una noción idealizada de María como mujer obediente. Esto habría legitimado la posición subordinada de las mujeres en la Iglesia. Frente a esto, la autora propone que el recuerdo vivo de María puede tomar una función positiva al inspirar la lucha por la justicia liberadora de Dios.³⁷

En este intento por sacar a María del ideal, Johnson inserta su mariología bajo el concepto de la comunión de los santos, lo que la lleva a desarrollar su mariología desde la eclesiología. En este sentido, su mariología se sitúa dentro de un programa más amplio cuya motivación es eclesiológica: "de qué manera las relaciones intraeclesiales se pueden configurar de una manera más fiel a la revelación, al Evangelio de Jesús; una manera que a la vez favoreciera la inserción de las mujeres en la Iglesia como comunidad, y que hiciera justicia a la dignidad de la mujer

35 V. Azcuay, M. Mazzini, N. Raimondo. *Antología de Textos*, 141.

36 Cf. J. D. Chittister, *En busca de la fe*, 108.

37 Cf. E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*. (Barcelona: Herder, 2005), 14.

en la vida concreta de la Iglesia.”³⁸ Por esto, “*Verdadera hermana nuestra. Teología de María en la comunión de los santos*” es en realidad como una segunda parte, o una ampliación de su libro “*Amigos de Dios y profetas. Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*”, en donde Johnson desarrolla este concepto de la comunión de los santos como un grupo de amigos de Dios y profetas. La comunión de los santos es un símbolo intrínsecamente inclusivo e igualitario que permite bajar a María del pedestal al que la ha subido la tradición cristiana tanto en la teología como en la vida concreta.

El punto de partida de la reflexión de Johnson ya no será, entonces, María como símbolo religioso, sino la persona concreta de María que tiene que realizar su propia vida. El esfuerzo de la autora es por conectar su vocación única, la de ser madre del Hijo de Dios, con las historias de hombres y mujeres discípulos de Jesús. Porque lo que Johnson busca es que María se vuelva alguien significativo para los hombres y mujeres de hoy, transformando la mariología en un camino hacia el renacimiento de la mujer y todas las comunidades de las que ella forma parte.

Johnson desarrolla su propuesta en cinco pasos. Primero, comienza por revisar las nuevas propuestas que han surgido para pensar la mariología, tanto las críticas como las que proponen nuevas formas y caminos. Esta primera parte es una excelente introducción a la mariología feminista. En contraposición a esto, en la segunda parte la autora desarrolla y presenta dos tipos de teología mariana androcéntrica: una que propone a María como el ideal de la mujer y la otra como la cara maternal de Dios. Johnson hace una crítica exhaustiva de ambas, presentamos aquí sólo algunas ideas centrales. Frente a la primera, la crítica de Johnson radica en que, al proponer a María como ideal, se la ha puesto como la gran excepción y, por lo tanto, como alguien que no tiene nada que ver con el resto de las mujeres. “Su preeminencia gloriosa impide cualquier analogía entre ella y otras mujeres, cualquier de las cuales no resiste la menor comparación con su perfección.”³⁹ Por otra parte, el punto de la crítica al segundo modelo radica en que, el centrarse en la maternidad de María no ha hecho otra cosa más que “reforzar la doctrina de que la maternidad es la razón de ser de la vida de la mujer, su única realización aprobada por Dios. Con ello se viene a apoyar la expectativa de la sociedad patriarcal de que la vocación principal de la mujer es la reproducción con la dedicación doméstica que la acompaña.”⁴⁰

38 V. Azcuay, M. Mazzini, N. Raimondo. *Antología de Textos*, 296.

39 E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra*, 43.

40 E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra*, 55.

Habiendo sido advertidos de esto, como caminos que deben evitarse, Johnson da paso a la tercera parte de su obra en donde presentará su propuesta y explorará los precedentes de ella tanto en la teología antigua como en la actual y en la enseñanza de la Iglesia. Es en esta sección en donde propone situar a María en la comunión de los santos como camino para elaborar una teología de María feminista liberadora. Ubicar a esta mujer en la comunión de los santos, permite fijar "la atención en el hecho de que ella es, realmente, un ser humano histórico concreto con su destino último en Dios."⁴¹ A juicio de Johnson, esto es justamente lo que se ha perdido al situar a María como símbolo. De aquí su interés y énfasis en volver a su identidad histórica judía para que, cualquier cosa que se diga sobre ella, se ajuste estrechamente a esta realidad. Llegamos aquí a lo que nos parece que es el punto central de la propuesta de la autora: interpretar a María en compañía de todos los santos implica que María no es un modelo, un arquetipo, una mujer ideal, un principio femenino, etc. "Por el contrario, como cualquier ser humano, como cualquier mujer, ella es ante todo ella misma."⁴² El centro de la cuestión está entonces en el estudio de María como una persona humana agraciada, una mujer que forma parte de nuestra historia humana y que hizo su camino en el Espíritu. Es por esto que la mariología de Johnson es una mariología pneumatológica. Pues lo que propone es "leer la historia de María a la luz del misterio de la salvación llegado graciosamente de Dios a través de Jesús en el poder del Espíritu, hecho presente en el mundo por medio de la comunidad de los discípulos."⁴³ Desde este ángulo pneumatológico, Johnson se ocupa de María como una mujer llena de gracia. Al estar poseída por el Espíritu ella es una hermana de todos cuantos han buscado y buscan colaborar con el Espíritu en el trabajo por la instauración del Reino.

La cuarta parte del libro se ocupará de describir el mundo en que María habitó: las condiciones políticas, económicas, religiosas y culturales que nos permitirán situar y comprender mejor la figura histórica de María. Por último, en la quinta parte la autora hace un estudio detallado de 30 pasajes bíblicos en los que aparece María. Este estudio lo hace usando el método hermenéutico feminista y muestra que la diversidad en la interpretación de María comienza en la Escritura misma, ya que cada uno de los cuatro Evangelios la retrata de una forma diferente según su perspectiva teológica.

41 E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra*, 123.

42 E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra*, 129.

43 E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra*, 132.

En síntesis, Johnson propone una teología pneumatológica de María, como mujer histórica llena de gracia, que la recuerde como una compañera del ser humano en la comunión de los santos. Pues, con toda su diferencia, María forma parte del círculo de los discípulos de Jesús como hermana nuestra, una amiga de Dios que tomó decisiones difíciles con valentía y una profetisa cuya palabra anunció los cambios que la venida de Dios iba a producir en el mundo⁴⁴. La convicción de la autora es que evocar a María como amiga de Dios y profetisa dentro de la comunión de los santos y, por tanto, como verdadera hermana nuestra, hace posible que su vida tenga verdadero poder sobre la conciencia religiosa de la Iglesia.

4. Conclusión

Sin duda que las relaciones entre teorías de género y teología son mucho más complejas de lo que este artículo alcanza a mostrar. Lejos de caer en una visión simplista, que olvide importantes nudos problemáticos en esta relación, hemos querido rescatar lo que hay de positivo en ella mostrando que es posible tender puentes entre ambas y abrir un diálogo que permita unirnos en el esfuerzo común por la construcción de una sociedad más inclusiva e igualitaria. A nuestro modo de entender, la vinculación entre ambas tiene que ver con la motivación común subyacente tanto a las teorías de género como a las teologías feministas y nos permite reconocer un posible soplo del Espíritu para nuestro tiempo: una interpelación a recorrer caminos de justicia para que las mujeres, sobre todo aquellas que sufren opresión por causa de su género, sean reconocidas en su especificidad como iguales en dignidad y derecho con los varones.

Destacábamos como un aporte principal de las teorías de género el habernos permitido, por un lado, perder la ingenuidad frente a la cultura, reconociendo su papel decisivo en la construcción de las relaciones entre hombres y mujeres; y, por otro, visibilizar cómo la cultura es el origen de un sistema patriarcal que causa relaciones de opresión y poder entre los seres humanos. Los estudios de género, permiten así ampliar la concepción de lo masculino y lo femenino e ir más allá de una relación que se ha entendido en términos de oposición y jerarquía, dando como resultado siempre que uno de los sexos es inferior a otro⁴⁵. La teología feminista recoge estos aportes y se compromete en el estudio y reflexión para contribuir a cambiar esta realidad. De esta manera, "la teología desde la perspectiva de género puede verse como la contribución más propia de la teología feminista al discurso teológico contemporáneo, a la vez que posibilita el desarrollo de

44 Cf. E. Johnson, *Verdadera hermana nuestra*, 142.

45 Cf. I. Gebara, "Introducción a un significado histórico del concepto de género", 116.

una epistemología teológica liberadora, reconstructiva e inclusiva, apta para mujeres y varones por igual."⁴⁶

Quisiéramos subrayar un aspecto que ha sido mencionado y que no deseamos que pase inadvertido. Hablar de la mujer es también hablar del varón. Y, por tanto, no estamos frente a un problema de mujeres sino a un problema común tanto a varones como a mujeres. El desafío, entonces, es construir un discurso teológico inclusivo. Pues el punto está en cómo, juntos –varones y mujeres por igual–, nos comprometemos en el llamado de Dios a construir su Reino estableciendo entre nosotros relaciones justas. Esto supone, a su vez, el desafío de aprender a valorar la diversidad para construir la unidad sin diluir la diferencia. En este sentido nos parece de gran lucidez lo propuesto por Nancy Bedford: “el objetivo no es que las mujeres asimilen la forma de ser de los varones patriarcales, ni que los varones ocupen un lugar acotado a lo doméstico o relegado a la invisibilidad semejante al que han ocupado las mujeres en el patriarcado, sino que en Cristo mujeres y varones se relacionen de una manera diferente a la preponderante en ‘este siglo’ (Rom.12,2)”⁴⁷. De esta manera, igualdad y diferencia son conceptos importantes para el desarrollo del feminismo, si éste no quiere transformarse en otra versión del machismo, pero en femenino. Desde este punto de vista, el feminismo se enfrenta, nada más y nada menos, que al desafío de ayudar a construir nuevos modelos de convivencia humana. Unos que se basen ya no en la oposición, jerarquía y dominación sino en la igualdad, reciprocidad y compañerismo.

Nos parece que el intento de Johnson por incluir a María en la comunión de los santos –como una categoría que es intrínsecamente inclusiva e igualitaria– se inscribe justamente en esta línea. Pues la autora está convencida que liberar a la mujer, es también liberar a los varones de sus expectativas de dominación determinadas por el género.⁴⁸

Hemos dicho que un rasgo común de las teologías feministas es la esperanza. En la tradición cristiana María se ha caracterizado como la mujer de la esperanza. Aquella mujer que, a pesar de todo, cree, porque sabe que para Dios no hay nada imposible (Cf. Lc 1,37). Creemos que la mariología feminista puede iluminarnos y ofrecernos claves concretas en nuestras preguntas y búsquedas sobre el rol y papel de la mujer en la sociedad y en la Iglesia. María, verdadera hermana nuestra, nos ofrece con su propia vida un camino que alimenta nuestra esperanza de que es posible

46 V. Azcuy, *Teología y estudios de género*, 7.

47 Cf. N. E. Bedford. “Dar razón de la fe que hay en nosotras”, 159.

48 Cf. E. Johnson, *Amigos de Dios y profetas*, 69.

construir una sociedad y una Iglesia distintas, más cercanas al Reino de Dios y su justicia.



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

El encuentro dialógico de literatura y religión en el modelo de la parábola

The dialogical encounter between literature and religion in the parable model

Roberto Onell H.

Doctor en Literatura
Pontificia Universidad Católica de Chile
ronell@uc.cl

Fecha de recepción: 23/04/2020

Fecha de aceptación: 30/07/2020

Cómo citar este artículo: R. Onell H. "El encuentro dialógico de literatura y religión en el modelo de la parábola" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 17 Julio 2020, pp 62-74 <https://doi.org/10.29035/pyr.17.62>

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo ofrecer una interpretación de la relación inherente entre literatura y religión. En efecto, a partir de su condición de fingimiento (*fictio, fictionis*), la ficción literaria propone al lector un modelo o figura plausible de lo real representado. Por su parte, la religión ofrece asimismo un modelo o figura de lo real; por lo pronto, un modelo de comunidad ideal, anhelada, deseable, que también supone una interpretación de aquello que se propone llevar a cumplimiento. Esto, que hasta aquí comporta una semejanza operativa entre dos discursos, encuentra un punto de contacto en la enseñanza mediante parábolas del Jesús de los evangelios. A partir de ese expediente, el solo despliegue imaginativo nos habilita para una mirada omnicomprendiva de la *literatura como huella de sentido*.

Palabras claves: Literatura / religión / parábola / sentido / diálogo

Abstract: This paper aims to provide an interpretation of the inherent relationship between literature and religion. Indeed, from its condition of pretense (*fictio, fictionis*), literary fiction proposes to the reader a model or plausible figure of the represented reality. For its part, religion also offers a model or figure of the real; for the time being, a model of ideal, desired, desirable community, which also supposes an interpretation of that which it proposes to bring to fulfillment. This, which up to this point implies an operative similarity between two discourses, finds a point of contact in the teaching through the parables of the Jesus of the Gospels. From this file, the only imaginative display enables us to have an all-embracing view of literature as a trace of meaning.

Keywords: Literature / religion / parable / meaning / dialogue

1. A modo de introducción

Estas páginas traen a la palestra una confrontación posible del fenómeno literario con el fenómeno religioso a partir de al menos una semejanza de base: la de constituirse, ambos fenómenos, como *hipótesis de realidad*, afirmaciones plausibles de lo real, ya sea de lo real acontecido, ya sea de lo real por-venir. En este empeño nuestro, nos ayudan las reflexiones de algunos autores que mencionamos a su debido tiempo, y cuyos trabajos contribuyen al pensar siempre inacabado acerca del valor para la cultura –para nuestros modos de convivir y de habitar el mundo– de la palabra articulada en texto de ficción. De momento, la noción del *ver-cómo*, de Paul Ricœur, ha de situarse justo en la intersección de la literatura y de la religión, comprendidas ambas como universos textuales. Hemos de abordar la posible transitividad que el filósofo advierte hacia las consecuencias ontológicas de toda obra de ficción en su apropiación lectora (*ver-cómo* y *ser-cómo*), precisamente en virtud de la posibilidad de que la literatura de ficción sea experiencia de sentido existencial y atisbo de una fe, confesional o no.

2. La hipótesis literaria

Que la literatura narre por escrito es cosa sabida, hoy en día autoevidente, y parece innecesario indagarlo en su acontecer. Pero no siempre fue así, y el recordarlo puede encendernos alguna luz desusada, pero no impertinente para nuestros días. Desde el antiguo Occidente, al menos en la Antigüedad más conocida por nosotros, la del mundo greco-latino, sabemos que aquello que llegó a ser escrito, es decir, que llegó a ser adoptado, cubierto y, por qué no pensarlo así, también protegido por la escritura, era en principio oral. Conocemos las reflexiones de Platón y de Aristóteles respecto al estatuto que cabe y debiese haber a la escritura en relación al pensar filosófico. El caso de los diálogos, por ejemplo, entre otros hallazgos de la experiencia humana, nos dejan saber que la búsqueda de la verdad no sólo es *en* lo otro, *en* los otros, sino también *con* los otros, en tiempo presente, en el lugar de una presencia, en la mutua comparecencia, en la inestabilidad y vivacidad del presente.

En ese saber dialogal y dialogado, la oralidad juega un papel tan relevante, que es difícil exagerarlo. *Verba volant, scripta manent*¹, se dijo latín, no precisamente para estimular una mayor valoración de la escritura, sino para ponderar el dinamismo, la flexibilidad y, en último término, la vitalidad de la palabra oral. Que la palabra vuele es, desde el

1 Cayo Tito ante el senado de Roma, s. I d. C.

ancestral simbolismo de la altura y de los seres alados que se remontan a ella, algo más bello y, claro, más deseable que el permanecer, toda vez que esa permanencia puede denotar inmovilidad, fijeza, palabra muerta. Y notemos todavía algo más: el adagio establece la distinción entre dos modos de palabra: *verba y scripta*. Las lenguas romances, por cierto, han mantenido y complejizado esa distinción, toda vez que en tiempos modernos la escritura se complejizó en su propio dinamismo y, de modo semejante y acaso correspondiente, se complejizaron también los modos de la oralidad misma. Pero el aserto latino reserva el vocablo superior, el del lado de signo positivo, *verba*, para la oralidad; diríamos que ése es el verbo por excelencia y lo otro es "nada más" que escritura.

Así pues, también Jorge Luis Borges nos recuerda que la vitalidad de lo oral fue preferible a la permanencia de la escritura:

Pitágoras desdeñó la escritura; Platón inventó el diálogo filosófico para obviar los inconvenientes del libro, "que no contesta a las preguntas que le hacen"; Clemente de Alejandría opinó que escribir en un libro todas las cosas era como poner una espada en manos de un niño; el adagio latino *Verba volant, scripta manent*, en que ahora se ve una exhortación a fijar con la pluma los pensamientos, se dijo para prevenir el peligro de los testimonios escritos. A estos ejemplos no sería difícil agregar otros, judíos o gentiles. Y nada he dicho del más alto de todos los maestros orales, que hablaba por parábolas y que, una vez, como si no supiera que la gente quería lapidar a una mujer, escribió unas palabras en la tierra, que no ha leído nadie. (90-91)

Una vitalidad quizá más parecida a la vida, al mundo de la vida (*Lebenswelt*²), más *verosímil* y, en consecuencia, acaso más confiable que aquello fijado, aquello que permanece para no moverse más. Una vitalidad que la masificación del libro, ya en tiempos modernos, catapultará en distintas y cambiantes direcciones.

Todo cuanto sabemos acerca de la verosimilitud que Aristóteles detectara, estudiara, problematizara y exigiera en la ficción literaria, ha sido enfatizado, con perfecta pertinencia en tantos casos, al menos en dos dimensiones reconocibles: la visualidad y la semántica. En cuanto visualidad que se despliega en la palabra y desde la palabra, la ficción literaria debe parecerse a la verdad de lo que vemos en la vida individual y común, incluidos los objetos y panoramas insólitos, inéditos, aquellos que tienen la extrañeza de lo onírico y que observamos, sin embargo,

² Nos referimos en general al concepto de Edmund Husserl, más tarde trabajado por Jürgen Habermas.

como verosímiles *verbi gratia*. Aun aquello *nunca visto* es posible de ver como verosímil en la medida en que es situado en una red de relaciones –poemáticas, narrativas, dramatúrgicas– que autoriza textualmente su acontecer. Así también en cuanto semántica desplegada en y desde la palabra, la obra literaria debe parecerse a la verdad que escuchamos o que echamos en falta en la vida extraliteraria; a aquello que refuerza, por las más diversas e inseguras vías, el estatuto de lo real, el crecimiento del ser.

Porque todo mundo imaginario gana nuestra aceptación y nuestra confianza –porque de eso se trata: de confiar más, de confiar menos, de no confiar–, gracias a la plausibilidad que él mismo ha puesto ante nosotros. Y *nos gana* en la doble acepción: nos vence y nos lleva con él. En este sentido, podríamos decir que la obra, considerada como red de relaciones textuales, se autoriza a sí misma. “Cuando uno se lanza a la arbitrariedad y a la fantasía [...] se crea otra lógica, igualmente respetable. Y como la arbitrariedad tiene sus leyes, debe uno también conocerlas para respetarlas. Si se es arbitrario frente a ellas, la arbitrariedad carece de sentido poético y literario” (33), ha reconocido Gabriel García Márquez. Y con ánimo similar, Vicente Huidobro, uno de los poetas contemporáneos que más insistió en superar la condición imitativa de la obra literaria, insistió también en la condición irrenunciable de una lógica para la poesía:

Toda Poesía válida tiende al último límite de la imaginación. Y no sólo de la imaginación, sino del espíritu mismo, porque la Poesía no es otra cosa que el último horizonte, que es, a su vez, la arista en donde los extremos se tocan, en donde no hay contradicción ni duda. Al llegar a ese lindero final el encadenamiento habitual de los fenómenos rompe su lógica, y al otro lado, en donde empiezan las tierras del poeta, la cadena se rehace en una lógica nueva. (1298)

Una tercera dimensión es destacable también en el proceso de la verosimilitud, acaso subsumible en el aspecto semántico y con indudables consecuencias en la condición imaginativa de la obra. Al fin y al cabo siempre cabe la posibilidad de regresar, comprensivamente, a la unidad de acontecer de la obra. Y es que la ficción que desenlaza una visualidad y una semántica en las palabras, es asimismo pasible de ser proferida. Hay un decirse *de* la obra, propio de ella; un *decir* la obra. Sea que el poema se declame, sea que el relato se lea en voz alta, ante un público o en solitario, sea que se omitan estas plausibilidades, lo ficcional es también prosódico, de dicción, de un habla donde podemos o podríamos, habitantes idiomáticos o dialectales, habitantes de una lengua al fin y al cabo, reconocer nuestra pertenencia.

Cuando el Occidente europeo dio curso a los procesos modernizadores –digamos, a partir del siglo XV–, entre los cuales contamos la transcripción de un sinfín de tradiciones orales, la inmemorial práctica del cantar contando y contar cantando se hizo cada vez más privada, hasta devenir casi por completo una actividad íntima y solitaria. Tal vez la llamada música popular y su auge tan diversificado desde el siglo XX sean una suerte de reposición de una práctica que no es exagerado calificar de ancestral³. No obstante, simultáneamente y cada vez más, el arte literario, el arte de la *littera*, de la palabra que *manent*, no sólo no renuncia a la oralidad originaria, sino más bien se decide a ir en busca de ella, como en un regreso, como hacia un reencuentro consigo mismo. Especialmente desde inicios del siglo XX, las literaturas de ficción europea y americana han complejizado su quehacer, entre otros expedientes, al incorporar crecientemente formas vivas del habla de sus pueblos (cf. James Joyce, William Faulkner, João Guimarães Rosa).

Ficción imaginativa, semántica posible, vuelo inminente de una palabra alada, es así como la dicción, el *decir* literario, mientras *se* escribe, mientras escribe su *decir* propio, mientras se configura en su dicción particular, particular toda vez que siempre es *alguien* concreto quien detona ese *decir*, al mismo tiempo se inscribe tras los pasos nunca del todo perdidos de la oralidad. Porque, una vez instalada y masificada la letra en la vida social, entonces la misma letra puede, quizá, intentar escuchar y consignar lo oral, más allá de lo que pudiera elaborarse como sola transcripción. Ese conjunto de obras que llamamos “literatura moderna”, probablemente a partir *Don Quijote de la Mancha* (año 1605), o en todo caso a partir de Cervantes y Shakespeare (s. XVII), en su intento permanente de poner en obra la problemática humana en toda la amplitud y hondura que le sea posible, no ha debido renunciar a los modos reales, extraliterarios, de habla.

Todo aquello que la vida común nos *presenta* como conocido, por conocer, olvidado, imposible pero al menos concebible, en fin, entra en el proceso de reelaboración literaria para ser *re-presentado* a quien se allegue a leer y escuchar. Es la experiencia del *ver-como* que nos advierte Ricœur⁴. He ahí la *figura*, la trama de figuraciones que la obra despliega ante nosotros y cuya verosimilitud es un modo, vicario si se quiere, de *verificar* el mundo, de averiguar el estatuto de verdad de lo que acontece allá, afuera del espacio y del tiempo de la ficción. Por eso, siempre tras la lectura de una obra literaria notable, el mundo de la vida se recobra enriquecido,

³ El Premio Nobel de Literatura de 2016, entregado al trovador contemporáneo Bob Dylan, sería una manifestación de esto mismo.

⁴ Cf. principalmente *La metáfora viva*, estudios VII y VIII

incluso en su precariedad y oscuridad (de ahí que las obras puedan resultar también problemáticas, desestabilizadoras, angustiantes). Su condición de hipótesis de lo real, de aserto inminente, de certeza inestable, se afirma entonces, también en esta palabra hecha *littera*, que permanece para ser leída y releída⁵.

3. La hipótesis religiosa

En la archicitada etimología del vocablo *religión*, me parece que todavía podemos escuchar algo⁶. Si el tan llevado y tan traído *religare* latino tiene algo que decir aún, quizá sea por la iteración nunca agotada que denota el prefijo. En efecto, el *re* precedente nos instruye de una forma modesta, sin grandilocuencia, acerca del gesto de *volver a ligar* o de hacerlo una y otra vez. Pero *ligar* qué: desde luego, aquello que ha sido o que se ha *desligado* y que se cree posible o deseable *volver a ligar*. Por lo pronto, se trata de dos o más términos en relación recíproca y que en este caso hablan de una relación totalizadora, que los vincula o que ha de vincularlos por entero, y de ese modo habrá de comprometer sus destinos. Dicha separación es la del ser humano con respecto a Dios, a los dioses, al ámbito de lo sagrado o, bien, algún ámbito de trascendencia. Ésa es la referencia permanente de las religiones y de las diversas espiritualidades. Todos los esfuerzos religiosos y espirituales, ya sea de modo más sapiencial, más intelectual, más experiencial, se orientan hacia ese centro.

De entre la rica verosimilitud del *Génesis* bíblico, auténtico inicio narrativo de la fe de Israel, ya el término *creación* entrega una valiosa pista para andar de nuevo en este camino. Como ha recordado Adolphe Gesché, el verbo hebreo *bara'*, que designa el acto de crear, está henchido de otras denotaciones que en nuestro idioma hemos de alcanzar por la vía de los complementos. El verbo *bara'* es "crear separando, crear de lo separado, crear diferenciando" (14). Habría que repasar la secuencia narrativa creacional que, en la demorada y cuidadosa lectura de Gesché, desencadena la libertad y la creatividad del ser humano. "El hombre ha sido creado creador" (14), dirá en otra página⁷. Bástenos hacer manifiesto

5 La letra como destinada a otro, a la mirada del otro, que incluso puede ser el mismo *yo*, es quizá más patente en inglés y en francés, lenguas que traducen el término latino *littera* por *letter* y *lettre*, respectivamente, para designar con ese único vocablo tanto la *letra* como la *carta*.

6 Por manida que sea la realidad etimológica de *religión*, ello no fue obstáculo, y hasta diríamos que por eso mismo quizá resultó ser una incitación, para que el concepto fuese revisitado por Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Eugenio Ffrias y Hans-Georg Gadamer, en una conversación oral y escrita que se pregunta, de nuevo en nuestro Occidente al menos, por la plausibilidad, por el estatuto de verdad acontecida y por acontecer de la religión, de la religiosidad, de lo religioso y de un etcétera tan extenso como estimulante.

7 Me refiero a las páginas introductorias de *El hombre (L'homme)*, volumen cuyo tercer capítulo se llama justamente "El hombre creado creador", pero de fondo pienso, por supuesto, en toda la serie *Dios para pensar (Dieu pour penser)* aparecida en su idioma original en el periodo 1995-2003.

el hecho de que, según el texto hebreo, la creación del mundo supone una separación, una distancia, una brecha: el desligamiento entre el creador y lo creado. No hay creación sin desligamiento.

Así pues, la semántica de la libertad, tan estrechamente vinculada a la condición de creatura, propia del ser humano, pero ligada también a la experiencia creadora que la misma persona lleva a cabo en el mundo, se verifica de modos diversos en la "polifonía bíblica" (94), ha dicho Paul Ricœur. Del otro lado, el del referente principal de todos los textos de la *Biblia* según Ricœur, el referente "Dios", aquella multiplicidad textual se sostiene en la propia inmensidad de un Dios que, de modo correspondiente, ha podido decirse desde diversas modalidades discursivas:

Dios es nombrado diversamente en la narración que Lo cuenta, en la profecía que habla en Su nombre, en la prescripción que Lo designa como fuente del imperativo, en la sabiduría que Lo busca como sentido del sentido, en el himno que Lo invoca en segunda persona. Por ello el término Dios no se deja comprender como un concepto filosófico [...]. La palabra Dios dice más que el término Ser, porque presupone todo el contexto de los relatos, de las profecías, de las leyes, de los escritos sapienciales, de los salmos, etc. El referente "Dios" resulta pues focalizado por la convergencia de todos estos discursos parciales. (98-99)

Como no es la *Biblia* el tema de la presente comunicación, me remito a la magnífica descripción global que Ricœur hace de ella como "la perseverancia del proyecto divino"⁸, para entresacar ahora, de entre las hebras neotestamentarias, al Jesús que ha venido para predicar la Buena Noticia, para anunciar el Reino de los Cielos, para mostrar al Padre, esto es, para perseverar en la referencia a "Dios". Es lo que recogemos, también, de la constatación que Sergio Silva hace en asociación con la valía imaginativa del lenguaje de Jesús:

Como se trata de una realidad que está empezando a suceder [la llegada del Reino de Dios, en su persona], para comunicarla Jesús recurre a la fuerza poética del lenguaje humano, más que a la capacidad que el lenguaje tiene para describir lo real; y crea metáforas y parábolas que invitan al oyente (hoy, al lector) a entrar con su imaginación en el mundo que así crea Jesús. (369)

Efectivamente, si hacemos caso a todo el entramado bíblico, el hecho de que el mismo Hijo de Dios no obrara discursivamente mediante

⁸ Recojo esta afirmación del programa "La belleza de pensar", conducido por Cristián Warnken, quien conversa con el filósofo en una edición del programa de 1994.

especulaciones o razonamientos, no al menos en primer lugar, sino mediante relatos, es un hecho que *da que pensar*, para usar una expresión cara al mismo Ricœur. Si Jesús, como ha dicho Borges, es el "más alto de todos los maestros orales", o aun si no lo fuera, si lo situáramos en un plano de igualdad junto a tantos otros maestros orales, por ejemplo de la India y de China, es del todo plausible que nos preguntemos por la relación entre fe y relato, o, más de acuerdo con nuestros conceptos, entre religión y relato.

La misma consideración de lo que hemos llamado poco antes "la propia inmensidad de un Dios", quizá de modo muy impreciso, puede guardar una pista de valor. Considerado como misterio, *mysterium*, el referente textual "Dios" se muestra ocultándose; se autodona, pero hurtándose al control. Y no en virtud de alguna estratagema, según el criterio humano, sino en virtud de su sobreabundancia. Ninguna palabra, oral o escrita, es completamente capaz de Dios. Así, respecto a las diversas discursividades bíblicas, el "referente 'Dios' [es] su focalización común y, a la vez, lo que escapa a cada una" (99), asegura Ricœur. El episodio de la zarza ardiente es central aquí, dice el filósofo. Justamente al responder al perplejo Moisés "Yo soy el que soy", Dios se niega a quedar atrapado en el lenguaje humano⁹. Pero hay más:

lejos de que la declaración "Yo soy el que soy" autorice una ontología positiva capaz de coronar la nominación narrativa y las otras nominaciones [digamos, las cronísticas, poéticas, epistolares, proféticas, etc.], ella protege el secreto del "para sí" de Dios y ese secreto, a su vez, remite al hombre a la nominación narrativa significada por los nombres de Abraham, Isaac y Jacob y, de manera cada vez más cercana, a las otras denominaciones. (99)

Moisés no obtiene el nombre de Dios, sino el dato de su relacionalidad. "Esto dirás a los israelitas: el Señor Dios de sus padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, me envía a ustedes. Éste es mi Nombre para siempre: así me llamarán de generación en generación" (Ex 3,15).

La remisión a la nominación narrativa apuntada por Ricœur adquiere valor toda vez que, si queremos conocer a ese Dios, al "Dios de sus padres", entonces debemos escuchar o emprender un relato. Es el

⁹ Agradecemos al teólogo Arturo Bravo la indicación de que, según la versión hebrea disponible, la respuesta de Dios a Moisés *Ehyeh-Asher-Ehyeh* se traduce por "Yo soy el que estará" o "Yo soy el que será". La traducción con el verbo *ser* que conocemos, que sitúa al texto en una disquisición ontológica, al tiempo de abrirle un horizonte metafísico, es una lectura muy posterior, hecha desde el mundo griego. (Convengamos en que la traducción conocida incurre en la incongruencia de anotar, en la oración subordinada, la conjugación de primera persona, *soy*, para quien se está nombrando en tercera persona, *el que...*).

momento existencial y hermenéutico en que la idea de *relación* asume todo su sentido en cuanto *vínculo* y en cuanto *relato*. Notemos que al escribir *la relación relaciona*, la posible obviedad discursiva es superada en la circularidad virtuosa del acontecer mismo del relato, al vivir la experiencia tanto de escuchar como de emprender una narración. El relato, como realidad lingüística oral o escrita, relaciona acontecimientos, pero su práctica, en la recepción o en la entrega, relaciona personas y contribuye a crear comunidad. Una experiencia que el Jesús de las parábolas parecía procurar, con más y menos explicaciones ulteriores, una y otra vez, con respecto al Padre.

De acuerdo a Ricœur, toda narración se ocupa de proponer un modelo o una *figura* de lo real: hacer el relato de la comunidad deseada, poner en intriga los lazos interpersonales, tejer el tiempo como red dramática donde el ser humano tiene un rol que desempeñar para consigo mismo y para con los suyos. Así, narrar resulta ser una vía de humanización del tiempo, de su conversión en tiempo propiamente humano¹⁰. Paralelamente, recordemos con Thomas Keating que "la palabra 'parábola' significa 'puesta al lado'. Así pues, se conoce el reino de Dios poniéndolo al lado de ciertos signos o símbolos" (85). El Jesús de las parábolas procede, entonces, mediante la proposición de un *ver-como*, de un modelo heurístico, propiamente ficcional, esto es, inverificable en la inmediatez de la experiencia compartida de sus oyentes, aun con todos los elementos inequívocos de la vida social del pueblo hebreo. Pero un modelo, por otra parte, altamente plausible en la dimensión de la imaginación deseante, de lo cual arranca lo más significativo de la operación: contribuir a que el Reino de Dios sea un deseo. Cada parábola, cada puesta al lado, tiene como propósito, entonces, significar al Padre: hacerse *signo* de Dios.

4. La hipótesis en convicencia

La peripecia de la literatura parece ser siempre peripecia humana. Así fue comprendiéndose poco a poco desde la Antigüedad greco-latina, y así lo enfatiza la literatura europea medieval, y lo exacerba la literatura moderna y contemporánea. El ser humano se sabe llamado a ser protagonista del drama universal, y asume ese protagonismo de cara a un destino abierto, inacabado, en proceso de hacerse, que acicatea la creatividad y los derroteros de una libertad en ejercicio, aun en los límites de la finitud. A la luz de toda la literatura moderna y contemporánea, el escenario de ese drama es, no cabe duda hoy por hoy, *este mundo*: el espacio doméstico, las calles de la

¹⁰ Nos remitimos, puntualmente, al análisis que Ricœur hace en *Tiempo y relato (Temps et récit)*, volumen I, de la experiencia del tiempo junto a la experiencia narrativa.

ciudad, el bar, los suburbios, la escuela, el taller, el campus universitario, los pasillos de palacio, el prostíbulo, las dependencias burocráticas, la parroquia, la plaza del pueblo, la mina subterránea, la mansión rica, los medios de transporte, la choza del pobre...

Por su parte, el universo de las parábolas al modo de Jesús y de otros maestros espirituales parece haber continuado, en los tiempos modernos, en la baja voz de los espacios declaradamente confesionales. Nos referimos a los relatos que explicitan una intención edificante o ejemplar, además, en espacios pertenecientes o muy cercanos a credos, institucionalizados o no. Pero se trata de lugares, si no minoritarios, al menos confinados y bien limitados en su radio de influencia, que ayudan a estimar la enorme distancia que parece haber, en la sociedad moderna, entre dos modos principales de relacionarse con el relato: el divertimento sin mayores consecuencias y el aprendizaje de unos valores para la vida. En medio, podríamos situar quizá el estudio, más y menos erudito, de la academia y de la crítica literaria, que no se condice ni con la literatura como divertimento ni como texto de edificación moral, aparte las posibles inclinaciones hacia un lado u otro. El asunto es que la literatura marcadamente ejemplar no ha dejado de escribirse y de leerse, y suele vivir en tensión con aquella otra menos o nada edificante¹¹.

Pero, asumiendo que esta especie de polaridad es perfectamente verídica, las más de las veces verificamos también que un sinnúmero de obras puede situarse *entre* los extremos. Y podemos pasar, comprensivamente, del esquema de polos al esquema del arco. En el fondo, podemos distinguir obras más obvias y más complejas, más masivas y más selectivas. Ya el sociólogo Pierre Bourdieu habló de las obras para las cuales no hay público, pero que crean, ellas, un público. Obras que no atienden a un público definido de antemano, debido a que no se someten a una reglas extra-artísticas, sino que van suscitando interés aisladamente al inicio¹². Lo que para un público es obvio, para el otro no lo es, y así. Porque, en el fondo, el arco está recorrido, de punta a cabo, por una semántica común. La gran diversidad y hasta la aparente incongruencia de las distintas obras, no se sostiene sin una dimensión que estructuralmente abrigue todas esas

11 Ejemplos actuales de la literatura de ficción que despliega, explícitamente, una intención ejemplarizadora: *Juan Salvador Gaviota, El caballero de la armadura oxidada*, obras de Paulo Coelho, entre muchas otras. Desde la academia literaria más convencional, es estigmatizada como "obvia", "moralista", "moralizante" y, al cabo, "comercial". Su frecuente condición de *best-seller* subraya dicho estigma, en la medida en que asociamos lo masivo a lo simplificado, de fácil decodificación, con todos los equívocos del caso.

12 Es una observación que recorre todo el capítulo "La conquista de la autonomía", el primero de *Las reglas del arte*, un estudio de la conformación y consolidación de los criterios propios del campo artístico en general y literario en particular, en la Francia del siglo XIX hasta mediados del XX.

diferencias y, aunque sea de modo inestable, las concilie en su seno. Y eso es la semántica de la cultura, los núcleos de significación que constituyen no sólo nuestras visiones de mundo, sino sobre todo nuestros modos de vida y de convivencia.

De acuerdo a una síntesis posible del trabajo de Keating en torno a los modos por lo que operan las parábolas de Jesús, destacamos los siguientes: la identificación imposible, en la Parábola del Buen Samaritano (*Lc* 10,30-35), que deja "a los oyentes sin nadie con quien poder identificarse" (20); la dislocación o desplazamiento de lo sagrado, en la parábola del Publicano y del Fariseo (*Lc* 18,10-14), en razón de que el "lugar sagrado ya no es el lugar de lo sagrado" (27); el desconcierto de los roles sociales, en la Parábola de Lázaro y del Rico (*Lc* 16,19-26) y en la del Hijo Pródigo (*Lc* 15,11-32), gracias a "la repentina inversión de papeles y expectativas" (35); el vislumbre de Dios, de la trascendencia en nuestra inmanencia de cada día, en la Parábola del Grano de Mostaza (*Lc* 13,18-19), "si aceptamos al Dios de la vida cotidiana" (44); el juego de semejanzas y diferencias, en la Parábola de la Levadura (*Mt* 13,33). Se trata, en suma, de un modelo heurístico, plural, de incalculables grandes consecuencias semánticas. "Nuestro Dios no es predecible" (102), concluye Keating, a propósito del movedizo conjunto de figuras que el narrador Jesús ofrece a sus audiencias.

Al incitar a los oyentes a imaginar lo invisible mediante la puesta en juego de ingredientes visibles y que, por este mismo carácter de conocidos, son condición de posibilidad de una nueva configuración –el vislumbre del Reino de Dios–, el Jesús narrador se configura él mismo en inicio del Reino. La promesa del Dios de Israel ha comenzado a cumplirse en Jesús, en la medida en que él obra la presentificación del Cielo Nuevo y de la Tierra Nueva, de entre otros, mediante los signos que interpelan a la imaginación deseante de un auditorio. Partícipes de dicho esfuerzo imaginativo y deseante, esa comunidad puede entonces proyectarse, a la vez, hacia un futuro histórico de justicia y concordia, y hacia la eternidad junto al Padre. En el relato de las parábolas, es posible verificar el tránsito ontológico que Ricœur sostiene como la mayor fuerza que puede llegar a desplegar toda narración: el paso del *ver-como* hacia un *ser-como*. Jesús pide, dentro del pacto de verosimilitud de todo relato de ficción, que sus oyentes *vean* el Reino de Dios *como* tal cosa, para finalmente consolidar el vislumbre de que el Reino *sea como* tal cosa. Si hablamos de Dios, no obstante, debiéramos pensar entonces en las consecuencias onto-teológicas de la ficción en marcha.

5. Conclusión: la literatura como parábola

Si retomamos nuestros términos iniciales –literatura y religión– bajo este prisma, constatamos que la literatura resulta literalmente insignificante al margen de la semántica compartida. No es posible leerla ni escribirla; no es posible ella. Por su parte, a distancia de la vivacidad y del dinamismo de las formas discursivas que la propia literatura ha ido asumiendo, es verdad que muy aceleradamente en tiempos actuales, la propia discursividad religiosa corre el peligro de reducirse a fórmula, a prescripción, a dogma; a mero ritualismo, que al final es una forma de deshumanización. Por no vivir la agonía de leer el presente, la religión hipoteca no sólo su futuro sino también su pasado, es decir, toda su herencia, petrificada en la nostalgia de un ayer ilusorio. Estatua de sal (*Gn 19,26*), según se nos advirtió hace mucho tiempo.

Por ello, si los núcleos fundamentales de significación de lo humano y de la creación toda, lo humano y lo divino, fueron tesoro común de la experiencia literaria y de la experiencia religiosa desde el inicio, entonces tiene asidero el postular que sólo el diálogo mutuamente contagioso, de afección recíproca –en verdad, bastaría con decir *diálogo*– entre ambos interlocutores puede constituir un camino confiable y fructificar hacia todas direcciones. Distinguimos estos interlocutores –vale la pena recordarlo– en el concierto de la época moderna y contemporánea, caracterizada por una intensa diferenciación funcional, según la cual, a primera vista, literatura y religión son dominios claramente diferenciados. Nada nos impide, sin embargo, hacer el recordatorio de la profunda unidad de sentido de ambas experiencias. Ayudará el retrotraernos –imaginativamente– en el tiempo, pero también el atender a la postulación de diversas figuras de lo real–pasado, presente y venidero– que ambas discursividades ofrecen.

Desde el lado de la literatura de ficción, atisbamos su ejercicio como una iteración en la huella de conocimiento general y del siempre vertiginoso autoconocimiento; insistencia que podrá perseverar en su capacidad reveladora, en su nunca extinguida fuerza profética, precisamente en que también la literatura habla de lo por-venir, de lo deseable viniente. Y así, huella viva de un atisbo de sentido, toda la literatura es posible de comprender como una sola gran parábola, una “puesta al lado” de lo real compartido o íntimo. De ese modo, ella puede constituir *también* una nueva ligazón, hasta *religarnos* en un genuino camino de fe, si no confesional o adscrita a un credo, sí al menos como acto de entrega confiada del sujeto hacia aquello Otro que se ha dejado ver y oír. Incluso ahí donde no se está articulando el significante “Dios”, puede estar hablándose de Dios y

de diversas caras de lo Real Eminente. Será la literatura de ficción como condición de posibilidad de una revelación onto-teológica. Y es que la verdad será polifónica o no será, podemos llegar a postular.



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

Claves antropológicas del pensamiento de Clemente de Alejandría

Anthropological keys to the thought of Clement of Alexandria

Ángel Gerónimo Llopis

Doctor en Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Católica de Valencia

angelgeronimollopis@gmail.com

Fecha de recepción: 30/04/2020

Fecha de aceptación: 13/07/2020

Cómo citar este artículo: A. Gerónimo. "Claves antropológicas del pensamiento de Clemente de Alejandría" en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 17 Julio 2020, pp 76-99 <https://doi.org/10.29035/pyr.17.76>

Resumen: Clemente de Alejandría es considerado como el fundador de la filosofía cristiana, demostrando que fe y filosofía son ciertamente complementarias. Nacido a mediados del siglo II, inauguró la convergencia y alianza entre el cristianismo y la cultura griega. Gran parte de sus obras tienen un valor incalculable dentro de la literatura eclesiástica y de la filosofía cristiana de los primeros siglos de la Iglesia. Este estudio aborda con profundidad la visión que el autor alejandrino tenía sobre el hombre. Temas como la disposición alma-cuerpo, el fin del hombre a alcanzar su propia identidad como imagen de Dios y a desarrollar la llamada a ser semejante a Dios, la libertad o la apertura a la verdad, centran el contenido de este trabajo y nos llevan a conocer las claves más importantes de la antropología de Clemente de Alejandría.

Palabras claves: Clemente de Alejandría / antropología / cristianismo / libertad / verdad

Abstract: Clement of Alexandria is considered the founder of Christian philosophy, proving that faith and philosophy are certainly complementary. Born in the middle of the second century, inaugurated the convergence and alliance between Christianity and Greek culture. Much of his works have an incalculable value in ecclesiastical literature and Christian philosophy of the early centuries of the Church. This study addresses in depth the vision that the Alexandrian author had about man. Topics such as the soul-body disposition, the end of man to reach his own identity as an image of God and to develop the call to be like God, freedom or openness to the truth, they center the content of this work and lead us to know the most important keys of the anthropology of Clement of Alexandria.

Keywords: Clement of Alexandria / anthropology / christianity / freedom / true

1. Introducción

Clemente de Alejandría, nacido a mediados del siglo II, inauguró la filosofía cristiana, dejando patente que fe y filosofía son totalmente complementarias. Por eso mismo, Clemente de Alejandría atribuía al Evangelio el título de *la verdadera filosofía*, e interpretaba la filosofía griega como una instrucción propedéutica a la fe cristiana y una preparación para el Evangelio¹. Para el autor alejandrino, si bien es cierto que la filosofía griega no puede alcanzar la verdad en su totalidad, prepara el camino de la verdad de la forma más solemne.

El estudio del siglo II constituye uno de los enigmas más difíciles de interpretar en la historia del cristianismo, y a la vez, resulta determinante y trascendental para la configuración del pensamiento cristiano. El trabajo intelectual de los cristianos de este siglo afronta una doble tarea: en primer lugar, conservar en un ambiente sincretista la fe revelada en Cristo, y en segundo lugar, adaptar la explicación y la comprensión de esta fe a la perspectiva intelectual y cultural de aquel tiempo². Se trata, en nuestra opinión, de una tarea semejante por muchos aspectos a la de nuestra época: un tiempo de relativismo moral, de diálogo con un mundo pluralista, donde el hombre se encuentra en constante situación de búsqueda.

El diálogo cristianismo-helenismo abarcó una gran parte de las cuestiones del saber humano: durante el siglo el debate se centró de forma habitual en torno a la cuestión humana de la salvación. Por otra parte, un problema común a los cristianos de aquel siglo y a los cristianos del nuestro es el de la búsqueda de la propia identidad humana y cristiana en el seno de nuestra sociedad. Aquellos primeros pensadores cristianos se interrogaron a sí mismos acerca del sentido de la existencia humana, sobre la novedad que aportaba el cristianismo. A lo largo del siglo II se dieron una serie de intentos de respuesta a estos interrogantes: Justino, Melitón de Sardes, Atenágoras y Teófilo Antioqueno entre otros, trataron de llegar a definir la identidad propia del cristiano. En la segunda mitad del siglo II, Irineo, Tertuliano y Clemente de Alejandría prosiguen las vías abiertas por sus precursores, logrando así trazar de forma profunda y decisiva las claves de una antropología cristiana sistemática.

Así, pues ¿qué respuesta da Clemente de Alejandría a la antigua y perenne pregunta *qué es el hombre*? El presente trabajo proporciona una reflexión sobre la concepción del hombre que se desprende de los escritos

¹ Cf. J. BELDA, *Historia de la Teología*, Palabra: Madrid, 2010. p. 28.

² Cf. J. M. DALMAU – S. VERGÉS, *Dios revelado por Cristo*, BAC: Madrid, 1969, p. 215.

y obras del maestro de Alejandría.

La antropología de Clemente se ajusta en buena medida a la de la tradición clásica, pero con la aportación del elemento bíblico y cristiano. En esta antropología destaca de alguna manera la libertad humana, lo cual "es un rasgo inequívoco y constante de los pensadores cristianos"³.

Clemente defiende la unidad del alma con el cuerpo con más fuerza que las escuelas platónicas, y esto gracias al cristianismo. Por otra parte, la base filosófica que sigue es una síntesis de platonismo y estoicismo, en relación y dependencia de los textos bíblicos antropológicos. De este modo, afirma Sanguineti, que es importante estudiar a Clemente en sí mismo, eludiendo la tipificación de "escuela alejandrina", que está centralizada de un modo excesivo en el pensamiento de Orígenes y que, en todo caso, corre el riesgo de perder los matices propios de nuestro autor y de acercarse a él de un modo simplificado⁴.

2. La disposición alma-cuerpo

Además del cuerpo, el principio activo unitario y estructurante de la persona humana fue llamado "alma" por los filósofos clásicos⁵. La antropología cristiana distingue –desde sus comienzos– dos niveles diferentes en la persona humana. Al mismo tiempo, empieza, sobre todo con los alejandrinos, a asentarse en la doctrina platónica del alma, para delimitar su toma de posición respecto a los problemas filosóficos. En este sentido, la oposición de las Escrituras entre el hombre exterior y el hombre interior, el hombre carnal y el hombre espiritual, parecía a los ojos de Clemente –del mismo modo que en otros Padres–, que respondía bien a la distinción griega entre el alma y el cuerpo⁶.

El tema de la constitución humana en alma (espíritu) y cuerpo en Clemente de Alejandría, resulta bastante dificultoso a la hora de ser estudiado y merece un análisis aparte⁷. De hecho, dice Fernández Ardanaz que "estudiar la antropología de Clemente es topar continuamente con dificultades sin fin. Sobre todo cuando se la considera aisladamente, sin

3 J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, EUNSA: Pamplona, 2003, p. 234.

4 Cf. J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, p. 234.

5 Cf. J. J. SANGUINETI, *Neurociencia y filosofía del hombre*, Palabra: Madrid, 2014, p. 235.

6 Cf. T. SPIDLIK, *La espiritualidad del oriente cristiano*, Monte Carmelo: Burgos, 2004, p. 124.

7 Este tema lo estudian de forma exhaustiva L. F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico*, Estudios 16: Madrid, 1980, pp. 114-165; S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Génesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Eset: Vitoria, 1990.

relación al esfuerzo intelectual de sus predecesores durante el siglo II"⁸.

Al igual que en otros temas, se encuentra en el Alejandrino una fluctuación de sentidos en la utilización de las palabras *alma*, *espíritu*, *cuerpo*, *carne* o *razón*, lo que da lugar a una antropología, a veces, poco coherente en algunos aspectos. Clemente suele definir al hombre como un compuesto de alma y cuerpo, aunque en algunos casos se refiere al alma o al espíritu para expresar al hombre como tal, por lo que podría aparecer una trilogía de *carne*, o *cuerpo*, *alma* y *espíritu*⁹. De este modo lo explica Sanguinetti:

"En Clemente aparecen los binomios carnal-espiritual (en su sentido paulino), alma/cuerpo y, aunque algunas veces parezca aludir a la tricotomía cuerpo/alma/espíritu, en principio su vocabulario es dicotómico. La noción de espíritu en algunos casos señala la acción sobrenatural del Espíritu Santo, y la carne o lo carnal, en la línea de san Pablo, indica en ocasiones lo relacionado con el pecado, o también lo corruptible del hombre, sitio de nuestro peregrinar hacia el cielo (otro sentido igualmente paulino)"¹⁰.

Bajo el punto de vista de Clemente, el alma es la parte del ser humano que goza de superioridad, pero, no obstante, el cuerpo es bueno, en contra de la visión pesimista de los gnósticos.

"Está, pues, admitido que el alma es la parte superior del hombre, y el cuerpo la inferior. Pero ni el alma es buena por naturaleza, ni tampoco es naturalmente malo el cuerpo; y nada de lo que no es bueno es por eso inmediatamente malo. Existen, en efecto, cosas intermedias, e incluso entre ellas hay cosas que son preferibles y cosas que son rechazables. Era, pues, oportuno que el compuesto humano, que forma parte del ámbito de lo sensible, estuviera constituido de elementos diversos, como cuerpo y alma, pero no contrario"¹¹.

Encontramos en el capítulo 16 de *Stromata* VI, uno de los textos de Clemente que más aportaciones antropológicas comprende:

"El alma es añadida y antes se inserta lo que tiene función hegemónica, por lo que razonamos, no engendrado mediante la cimentación seminal, para así añadir, sin el concurso de ésta, el número diez (de las partes humanas),

8 S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Génesis y Anagenesis...*, p. 73.

9 Cf. E. DUSSEL, *El humanismo helénico*, Eudeba: Buenos Aires, 1975, p. 77; cf. J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...* p. 235.

10 J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, p. 235.

11 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 164, 3-5 (Se utiliza la edición bilingüe de M. MERINO, *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, Ciudad Nueva, Fuentes Patristicas 15: Madrid, 2003, p. 295).

mediante las cuales se realiza toda la actividad del hombre. Hecho el hombre inmediatamente en esta disposición, comienza a vivir a partir de las experiencias sensibles. Ahora bien, nosotros afirmamos que lo racional y lo que tiene función de guía es para el ser vivo causa de la formación, pero también que el elemento irracional llegue a ser espiritual y forme parte del alma. En seguida, el espíritu carnal, que se mueve rápidamente y está en todo mediante los sentidos y el resto del cuerpo y que lleva los impulsos de las pasiones del cuerpo, recibe la fuerza vital en la que se contiene la facultad de nutrición, de crecimiento y en general de todo movimiento. Pero lo que tiene función de guía posee la facultad decisoria, alrededor de la cual se encuentran la investigación, el aprendizaje y la gnosis. Así, no obstante, lo que tiene función de guía coordina la atribución de todo a la unidad y por ello el hombre vive y con un modo propio. Así pues, el hombre siente por medio del espíritu corpóreo, y desea, goza, se enoja, se alimenta y crece; precisamente por él conduce las acciones relativas al pensamiento y a la inteligencia, y una vez dominadas las pasiones, reina lo que tienen función hegemónica¹².

Este texto muestra cómo las funciones sensitivas del ser humano se atribuyen a un "espíritu o alma corpórea, o carnal" que asimila el organismo y encabeza su generación y formación, siendo también el principio de las sensaciones. Está hablando de lo que Aristóteles ya distinguía como alma sensitiva y vegetativa. Sin embargo, por encima de este principio vital, Clemente de Alejandría, influenciado netamente por el estoicismo, distingue "la parte del alma hegemónica"¹³, la que hace de guía, con la que razonamos. Esta parte no generada por la emisión seminal, es poseedora de la libre facultad de elección y en ella residen los procesos de investigación, aprendizaje o gnosis. De este modo, en la plasmación del embrión humano Clemente acepta de manera ecléctica las ideas médicas aristotélicas y sobre todo estoicas¹⁴. En palabras de Berraondo, para los estoicos "la facultad de razonar representa la parte hegemónica o directriz, en donde tienen lugar las representaciones y las inclinaciones; desde ella se emite la palabra y se encuentra en el corazón"¹⁵.

Así pues, la parte hegemónica es el intelecto o razón, raíz de la libertad, principio no corruptible que para Clemente posee una especial

12 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VI, 135, 1 – 136, 1 (Se utiliza la edición bilingüe de M. MERINO, *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, Ciudad Nueva, Fuentes Patristicas 17: Madrid, 2005, pp. 275-277).

13 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VI, 134, 2 (A partir de ahora se abreviará de este modo: FuP 17, p. 275).

14 Cf. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Patristica Sorboniensia: Paris, 1957, pp. 167-170.

15 J. BERRAONDO, *El Estoicismo. La limitación interna del Sistema*, Montesinos: Barcelona, 1992, p. 133.

relación con Dios. Esto se debe gracias a su origen, por un lado, y por ser una imagen de Dios¹⁶, por otro. Por esta razón constituye el lugar propio donde Dios se manifiesta al comunicarse con los hombres. Este principio superior, aunque esté íntimamente asociado al cuerpo, es y actúa por sí mismo¹⁷.

Unido a la supremacía del espíritu, el maestro alejandrino defiende el valor del cuerpo, motivado por su crítica a los gnósticos y por su pensamiento del Logos encarnado. Así, es llamativa la crítica que el propio Clemente realiza contra algunos que pretendían entregarse directamente a sus perseguidores para morir: "mas, puesto que esos¹⁸ de falso nombre deshonran el cuerpo, deberían saber también que la buena disposición favorece la reflexión, la buena cualidad natural"¹⁹. En este caso, Clemente –en contra de los marcionistas–, parece tener clara su postura: la muerte afecta al ser humano material por naturaleza, y no por castigo; Cristo no nos liberará de ella, sino que, más bien al contrario, mediante la muerte física nos liberará y nos ofrecerá la salvación²⁰. Del mismo modo, también el Alejandrino muestra firmemente la interacción mutua de cuerpo y alma en el hombre²¹.

El cuerpo humano se encuentra estructuralmente preparado para contener la actividad del espíritu, por eso puede albergar dentro de sí al Espíritu Santo. En este sentido manifiesta Clemente:

“Por consiguiente, los que sin razón lanzan inectivas contra la creación y censuran el cuerpo, tampoco ven que la constitución del hombre ha sido dispuesta en posición erecta para contemplar el cielo, ni que la organización de los sentidos está dirigida a la gnosis y que los miembros y las partes (del cuerpo) están dispuestos adecuadamente hacia la belleza, no al placer. Por ello, esta morada acogedora del alma, preciosísima para Dios, es tenida digna del Espíritu Santo, gracias a la santificación del alma y del cuerpo a la vez, y llevada a perfección por la reconciliación del Salvador”²².

Desde la óptica de Clemente, el valor del cuerpo exige su santificación, y es que, para él, una santidad netamente espiritual carece de

16 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VI, 136, 3 (FuP 17, p. 277).

17 Cf. J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, p. 236.

18 Refiriéndose a algunos cristianos.

19 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 17, 4 (FuP 15, p. 81).

20 Cf. A. ORBE, "Los primeros herejes ante la persecución", en *Estudios Valentinianos*, vol. V, *Analecta Gregoriana* 83: Roma, 1956, pp. 12-46.

21 Cf. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Génesis y Anagenesis...*, p. 84; cf. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme...*, p. 369.

22 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 163, 1-2 (FuP 15, p. 293).

valor humano. De hecho, no duda en afirmar que “es Él, Jesús, el médico de nuestro cuerpo y de nuestra alma, del hombre entero”²³. Del mismo modo “conviene, pues, que nosotros mismos seamos santos no sólo en el espíritu, sino también en las costumbres, en la vida y en el cuerpo”²⁴. El maestro de Alejandría cristianiza el principio platónico de la reciprocidad de los elementos que componen el ser humano, evidenciando que la asociación del cuerpo a la santificación del cristiano es una de las ideas maestras en Clemente. Al mismo tiempo Clemente mantuvo la idea de que Cristo asumió la carne para mostrarnos la posibilidad de santificar la misma carne: “En efecto, lo que Él era no fue visto por quienes no podían por la debilidad de la carne, pero asumiendo Él una carne sensible demuestra lo que es posible a los hombres por la obediencia a los mandamientos”²⁵.

En la visión del autor cristiano, el agua del Bautismo regenera y ennoblece la carne²⁶, y de modo parecido la Eucaristía, a la que considera gracia laudable y hermosa, que santifica el cuerpo y el alma de quienes la reciben con fe²⁷, y que es otro componente que permite a Clemente percibir la unión del Logos con el cuerpo del cristiano en quien habita el Espíritu. A través del don de la Eucaristía, el Espíritu inhabita en el alma que bajo él subyace, y la carne (se une) al Logos, por la que el Logos se hizo carne²⁸.

En otro orden de cosas, para Clemente existe una gradación de los diferentes momentos de la esencia humana, es decir, considera la existencia de distintos niveles antropológicos. Dussel afirma que “Clemente ha distinguido, entonces, en primer lugar un orden que llama del cuerpo o carne; se trata del nivel de los cinco sentidos, la voz –como lengua o mecanismo fónico del lenguaje–, y el instinto sexual”²⁹. También el alma³⁰ de la que se habla en este contexto es la facultad anímica de la formación. Según Dussel, “esta alma con los siete primeros elementos constituye lo que para Platón sería el cuerpo a los niveles de las almas inferiores”³¹. Otro momento, según el Alejandrino, era el nous o entendimiento. Por medio de

23 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, III, 98, 2 (Se utiliza la edición bilingüe de M. MERINO y E. REDONDO, *El Pedagogo*, Ciudad Nueva, Fuentes Patristicas 5: Madrid, 1994, p. 657).

24 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, III, 47, 1 (Se utiliza la edición bilingüe de M. MERINO, *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, Ciudad Nueva, Fuentes Patristicas 10: Madrid, 1998, pp. 383-385).

25 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VII, 8, 6 (FuP 17, pp. 347-349).

26 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, II, 118, 5 (FuP 5, p. 485).

27 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, II, 20, 1 (FuP 5, pp. 319-321).

28 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, II, 20, 1 (FuP 5, pp. 319-321).

29 E. DUSSEL, *El humanismo helénico...*, p. 78.

30 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 163, 1-2 (FuP 15, 293).

31 E. DUSSEL, *El humanismo helénico...*, p. 78.

este entendimiento el hombre es imagen de Dios. Esto puede observarse cuando Clemente dice al respecto:

“El Logos de Dios es inteligente, gracias a Él sólo en el hombre puede verse la imagen de la Inteligencia, y por la cual el varón bueno tiene forma y aspecto divinos en el alma, y a su vez Dios tiene forma humana. En efecto, la manera de ser de cada uno es la inteligencia, y es por la que nos caracterizamos. Por ello también quienes pecan contra el hombre son sacrílegos e impíos”³².

3. El fin del hombre: alcanzar su propia identidad como imagen de Dios y desarrollar la llamada a hacerse semejante a Dios

Una vez constituido el hombre como persona, cuya estructura es alma y cuerpo, es necesario dar otro paso más en el proceso de realización del ser humano. ¿Cuál es la finalidad de la existencia y del ser del hombre? ¿Cómo se realiza a sí mismo? ¿Cómo crece en su propio ser? Estas cuestiones, que afectan a lo profundo del hombre, son aspectos fundamentales en la antropología de Clemente.

En opinión de Sanguineti, para Clemente alejandrino, la vida del ser humano tiene sentido entendida con una orientación esencial hacia el mismo Dios por medio del conocimiento y del amor, que transforman al hombre hasta hacerlo semejante a Él, en la perspectiva de la participación de criatura redimida³³. Así pues, Dussel es bastante conciso al afirmar de Clemente:

“Toda su reflexión puede centrarse en la dialéctica establecida entre las nociones de imagen (*eikón*) y semejanza (*homoiosis*), que desde ahora se transformarán en estructura técnica de la antropología de la cristiandad oriental. Esta distinción ya efectuada por Ireneo, se inspira por un lado en la Biblia y por otra en Platón”³⁴.

Clemente de Alejandría incide temáticamente sobre esta cuestión en los capítulos 19-22 de *Stromata* II. Precisamente en el capítulo 21 estudia detenidamente el pensamiento de otros filósofos: los estoicos establecen que el fin del hombre es vivir conforme a la naturaleza o la razón. Los epicúreos defenderán que el fin del ser humano o la felicidad residen en el placer o el bienestar, o –si esto no se puede conseguir–, en la ausencia de dolor. Los aristotélicos, por su parte, lo sitúan en las virtudes,

32 E. DUSSEL, *El humanismo helénico...*, p. 78.

33 E. DUSSEL, *El humanismo helénico...*, p. 78.

34 E. DUSSEL, *El humanismo helénico...*, p. 78.

y otros filósofos han hablado de temas tan diversos como la paz, la alegría, la ciencia, la contemplación, el equilibrio interior, la autosuficiencia, etc.

Por otra parte, nuestro autor, en el capítulo 22, se fija en la finalidad de la vida humana para los académicos, prestando una atención especial a Platón, –filósofo que para Clemente vio con mayor claridad y acierto el fin del hombre–.

La felicidad y el fin del ser humano se traducían para Platón en la asemejaación a Dios en la santidad y en la justicia³⁵. Clemente en *Stromata* II, 136, 6 cita a Platón en su obra *Teeteto* 176 b.

“Así que, el objetivo de la fe que Pablo pone es la semejanza con Dios, por cuanto es posible llegar ser justo y santo con sensatez, y como fin último, fundado sobre la fe, la realización de la promesa. De ahí nacen las fuentes de las teorías sobre el fin (humano) del que hemos hablado [...]”³⁶.

El Alejandrino admite esta visión teleológica y la transporta al cristianismo. Efectivamente, el fin que pretendía alcanzar Platón es posible con la observancia de los mandamientos y el seguimiento e imitación de Cristo. El capítulo 19 de *Stromata* II trata este aspecto con diligencia.

“El filósofo Platón, cuando habla de felicidad como fin último, dice que eso es la semejanza a Dios en lo posible³⁷; pero, o bien allí se encontró por casualidad con el dictamen de la Ley, (porque los espíritus grandes y despojados de pasiones consiguen la verdad, como dice el pitagórico Filón al explicar la historia de Moisés), o bien recibió la enseñanza de alguno de los sabios contemporáneos, en su constante ansia de aprender. En efecto, la Ley dice: Andad tras el Señor vuestro Dios, y cumplid los mandamientos. La ley llama a la semejanza (con Dios) seguimiento; y el hecho de seguirlo hace semejantes en lo que se puede. El Señor afirma³⁸: Sed misericordiosos y piadosos como vuestro Padre celestial es piadoso”³⁹.

El fin del hombre es, como pretendía Platón, la semejanza con Dios en la medida en que puede llegar a serlo una criatura, pero esta finalidad se desarrolla ahora en el seguimiento a Cristo y a los mandamientos. Para Clemente sería entonces, un camino concreto que llevaría al hombre a este

35 Cf. J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, p. 238.

36 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II, 136, 6 (FuP 10, p. 297).

37 Clemente relaciona aquí la fórmula de Platón con la cristiana, sin darse cuenta de que la platónica es de orden intelectual, mientras que la cristiana se desarrolla en el orden moral.

38 Lc 6, 36; cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 94, 6 (FuP 15, p. 485).

39 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II, 100, 3-4 (FuP 10, pp. 235-237).

fin tan elevado. "Nuestro fin es la semejanza al regio Logos en la medida de lo posible, y de esta manera, al restablecimiento de la perfecta adopción filial a través del hijo"⁴⁰. Por consiguiente, el fin del ser humano en la perspectiva clementina, en definitiva, es la plenitud de su filiación divina en Cristo⁴¹.

Este fin al que está llamado el hombre no significa que no deba acceder a una serie de objetivos parciales correspondientes a la esfera de lo terreno: "el hombre ha nacido esencialmente para tener un conocimiento profundo de Dios, aunque también cultive campos, mida terrenos y filosofe"⁴². En un mismo sentido afirma Clemente: "el animal racional –quiero decir el hombre– ¿qué otra cosa diríamos que necesita sino contemplar lo divino⁴³? Pero es necesario también –digo yo– contemplar la naturaleza humana"⁴⁴. De modo que un fin conduce a otro fin, cuando se asume en su auténtico dinamismo y no se ponen como excluyentes, dañando así la unidad compleja del hombre⁴⁵. Podemos leer en boca del mismo Clemente:

"Por tanto, en la vida contemplativa uno tiene cuidado de sí mismo mediante el culto que tributa a Dios y, mediante la purificación de sí mismo contempla a Dios, que es santo, de manera santa. La templanza, al meditar y contemplarse a sí misma sin interrupción, se asemeja en lo que puede a Dios"⁴⁶.

En el pensamiento del Alejandrino, conocerse a sí mismo conduce a Dios mismo, y cuando el hombre conoce más profundamente a Cristo, puede llegar también a conocerse y a amarse mejor a sí mismo.

En la antropología clementina, el hombre está hecho a imagen de Dios, esto quiere decir que es imagen de Dios por su entendimiento⁴⁷ o racionalidad, principio de su misma perfección corpórea, pero la imagen primigenia es el Logos mismo de Dios⁴⁸.

40 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II, 134, 2 (FuP 10, pp. 291-293).

41 Cf. J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, p. 239.

42 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VI, 65, 6 (FuP 17, p. 167).

43 C. Mondésert menciona que la actividad espiritual del hombre se fundamenta necesariamente en torno a la contemplación de Dios; cf. C. MONDÉSERT, "Vocabulaire de Clément d'Alexandrie: le mot *logikós*" en *Recherches de science religieuse*, Vol. 42, 1954, pp. 259.

44 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, I, 100, 3 (FuP 5, p. 271).

45 Cf. J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, p. 239.

46 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 152, 3 (FuP 15, p. 273).

47 Es interesante destacar cómo para Taciano el hombre era imagen de Dios gracias al Espíritu participado, mientras que para Ireneo, el hombre es imagen por su mismo cuerpo. Esta última tendencia es una tendencia mucho más semítica. Clemente, por el contrario, sólo indica la imagen de Dios en el hombre en su nivel intelectual; cf. E. DUSSEL, *El humanismo helénico...*, p. 79.

48 En opinión de Fernández Ardanz, el hombre, hecho a imagen del Señor, realiza en sí la encarnación del Logos, se convierte en su templo sagrado, y se asemeja a los "dioses y ángeles". Es el hombre perfectamente constituido, realizado, que ha cumplido su proyecto de ser hombre a semejanza del *Anthropos* ejemplar. Este es el verdadero hombre, el hombre total; cf. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Génesis y Anagénesis...*, p. 307.

Según Sanguineti, "Clemente relaciona esta prerrogativa con la autoconciencia humana"⁴⁹. Así, el hombre ha de reconocer que es un ser mortal, que ha nacido hombre. Lo fundamental del autoconocimiento en el ser humano radica en la relación unitiva con Dios, de ahí que el arrepentimiento del pecado hace que el alma se vuelva a encontrar consigo misma y se autoconozca⁵⁰.

Sin embargo, la "imagen" es dinámica, puesto que debe desarrollarse hasta alcanzar la plenitud (y purificarse de sus adulteraciones), y sólo entonces se hará "semejanza" de Dios en el sentido platónico. Así pues, es "imagen como el hombre creado, semejanza como el proceso de divinización"⁵¹. La tensión entre la "imagen" y la "semejanza" marca el desarrollo teleológico del hombre. Vemos entonces cómo, según Dussel, aparece la dialéctica de la "imagen" y la "semejanza":

"El hombre es imagen de Dios y en este sentido es apto para alcanzar la perfección. Dicha perfección es la divinización o semejanza con Dios. Entre la imagen y la semejanza media el ejercicio de una recta libertad. Se trata entonces de la dialéctica hebrea entre basar y ruaj, entre carne y espíritu, entre el hombre carnal y espiritual, entre el hombre terrestre y el celeste. Estamos en la más auténtica antropología cristiana, que ha sabido incorporar valiosos elementos de la antropología helénica, pero dentro de un horizonte estrictamente semito-cristiano"⁵².

4. La libertad del cristiano

El tema de la libertad o libre albedrío humano, cuyo tratamiento resulta ineludible en cualquier reflexión de la antropología filosófica actual, se encuentra prácticamente ausente de la especulación filosófica anterior a Aristóteles, y es exclusivamente en el estoicismo, aunque sea para negarlo, donde recibe su tratamiento más formal. El concepto de libertad aparece en Grecia en contraposición al de servidumbre en el orden civil o político.

Algunos autores han creído ver en Platón una primera afirmación explícita del libre albedrío, sin embargo, habrá que esperar a Aristóteles para encontrar en el libro III de la *Ética Nicomaquea*, la distinción entre los actos que son hechos hékon, es decir, espontáneamente, sin ser coaccionado, y los que lo son ákon, sin voluntariedad, no libremente.

49 Cf. J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, p. 240.

50 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 27, 3 (FuP 15, p. 95).

51 E. DUSSEL, *El humanismo helénico...*, p. 76.

52 E. DUSSEL, *El humanismo helénico...*, p. 79.

No obstante, con el estoicismo encontramos un primer planteamiento serio referido a aquellos actos "que están en nuestro poder", con el fin de negar el libre albedrío humano y extender a la esfera de lo moral el determinismo que para los estoicos regía el mundo físico⁵³. Así, el tema de la relación entre causa y determinismo es uno de los más fundamentales en la filosofía estoica. El determinismo que defendían los estoicos se basaba en dos tesis: todo suceso y todo estado de las cosas tiene una causa y toda relación causal es necesaria, es decir, si se da la causa de algo, es necesario que ese algo también se dé.

La noción de libertad o libre albedrío se constituye como uno de los problemas en los que el Alejandrino hubo de implicarse puesto que se veía rodeado de ideas cercanas a la predestinación y al determinismo. Clemente de Alejandría se postula junto a Ireneo de Lyon como uno de los defensores más vehementes del libre albedrío.

En el siguiente texto, Clemente de Alejandría expone las consecuencias del determinismo fisista de Basílides y Valentín. En este sentido, todo el esfuerzo intelectual del maestro alejandrino consiste en salvar la libertad del hombre:

"Si eso es así, la fe no sería resultado de una libre elección, sino de un privilegio de la naturaleza; así tampoco sería responsable el que no cree, ni merecería un castigo justo; lo mismo que el creyente tampoco sería responsable. De esta manera, cuanto hay de personal y diverso realmente en nosotros por la fe o la incredulidad, no estará sometido ni a alabanza ni a reproche para quien bien razona, ya que todo se encuentra predeterminado por la necesidad natural, surgida del que tiene poder universal. Y si nosotros estamos gobernados por una fuerza natural, como por cuerdas, igual que los objetos inanimados, lo voluntario (hékón) y lo involuntario (ákon) resultan ser conceptos superfluos, al igual que el impulso que los dirige"⁵⁴.

Estas consideraciones de Clemente son directamente dependientes de la Ética Nicomaquea. El maestro cristiano aplica estos conceptos al problema de la fe, puesto que si se tratara de una gnosis o iluminación gratuita no sería ya más el acto libre de una elección. Además, extrae la consecuencia, en el plano religioso, de que si se suprime el carácter libre de nuestros actos no habría lugar para el arrepentimiento, que concede el

53 Cf. M. M. BERGARA, "El aporte de los primeros siglos cristianos a la problemática del libre albedrío", en *Revista de Filosofía y Teoría Política* (28-29), 1992, pp. 13-14.

54 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II, 11, 1 (FuP 10, p. 77).

perdón de las culpas⁵⁵.

Clemente de Alejandría otorga un gran valor al papel de la razón. De hecho, dice al respecto: "pero hay que elegir lo que conviene a un bien superior, y lo mejor de todo es la inteligencia"⁵⁶. No obstante, es sorprendente la cantidad de veces en las que insiste en el concepto de libertad, prestándole especial atención a la facultad electiva.

La idea central de Clemente es que Dios no es responsable de nuestras decisiones ni de nuestros actos, ni tampoco de nuestra opción por el mal. En la visión de Clemente, la libertad es la autodeterminación de la persona en sus actos:

"Ahora bien, en nosotros está el poder hacer aquello de lo que somos dueños, y también su contrario; por ejemplo el filosofar o no, creer o no creer. Así pues, por ser nosotros dueños por igual de cada uno de los dos actos contrarios, podemos investigar. De igual manera también podemos cumplir los mandamientos o no, a lo que sigue lógicamente alabanza o censura; y los que son castigados por causa de los pecados que han cometido, por ellos solos son castigados⁵⁷. En verdad, lo que se ha hecho en el pasado y lo que se hiciera (en el futuro), si alguna vez se hace, no será algo que se pierda"⁵⁸.

Es evidente la alusión de Clemente de Alejandría al tropos τὰ ἐφ' ἡμῖν ("lo que está en nuestro poder"), propio del pensamiento antiguo. Así, el problema de la libertad del hombre es, según lo entiende Clemente de Alejandría, la inclinación o tendencia que se da en el ser humano a realizar una mala elección. Por tanto, es fruto del pecado de Adán que nubla la inteligencia para que ésta no logre captar más fácilmente el bien al que debe tender. Por causa de la caída todo ha cambiado. La situación del pecador se resume desde entonces en esta palabra: esclavitud⁵⁹.

El hombre sometido a las leyes de la biología y del cosmos, está condenado a la muerte, a los sufrimientos físicos. Las pasiones se despiertan y oscurecen el espíritu, le quitan la potencia. En esta situación, ¿sigue existiendo la libertad si por el pecado de Adán todos se han convertido en esclavos del mal?⁶⁰ Las Escrituras remiten constantemente a la posibilidad

55 Cf. M. M. BERGARA, "El aporte de los primeros siglos cristianos...", p. 17.

56 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 149, 6 (FuP 15, p. 267).

57 Según O. Prunet, el castigo por los pecados admite diversos grados; cf. O. PRUNET, *La morale de Clément d'Alexandrie et le Nouveau Testament*, Études d'histoire et de philosophie religieuses 61: Paris, 1966, pp. 60-62.

58 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, IV, 153, 1-2 (FuP 15, p. 275).

59 Cf. Rm 5, 12-14.

60 Cf. Rm 6, 20.

de elegir y potencian la responsabilidad del hombre. Por un lado, la libertad se ha debilitado de forma irremediable, pero por otro lado, sigue estando al alcance del hombre⁶¹. El autor alejandrino participa de esta visión de la caída y del pecado.

El maestro de Alejandría es tan consciente de la importancia de la libertad⁶² que ve en los que la niegan una forma de ateísmo, cosa que, por otra parte, parece razonable. Y es que si el ser humano no fuera dueño de sus acciones y no pudiera elegir la forma en la cual vivir, toda la dinámica del plan de Dios quedaría paralizada.

En su obra *¿Qué rico se salvará?* en el número 10, Clemente expresa la idea de que en el hombre estaba la elección, en cuanto a que es libre; y en Dios, la posibilidad de donar, en cuanto a que es Dios. Este texto muestra la libertad en función del don de Dios, con lo que se produce una apertura al tema teológico de la gracia. En opinión de Sanguineti, el "binomio libertad/gracia es indisociable"⁶³. Por decirlo de otra manera, la capacidad natural de querer de forma libre implica algo diferente de la fuerza natural determinista, y así reclama la dinámica del don, o de lo gratuito, del mismo modo que sucede con el amor humano. Del modo contrario, no se entiende hablar de gracia si no existe libertad que la pueda aceptar.

Nuestro autor es conocedor de que el ser humano, antes de recibir a Cristo, estaba sometido a la esclavitud del espíritu (a los ídolos) y resignado a un estado de ignorancia (ante la verdad de la sabiduría), aspectos que se potencian de forma recíproca. Es cierto que el hombre es libre, pero experimenta fuerzas que provienen de la pasión y que lo llevan hacia el mal porque posee un espíritu debilitado. La humildad y la obediencia a Cristo, en la visión del Alejandrino, ayudarán al ser humano a volver a dominarse y quedar sanado. Cuando la fuerza interna del hombre se limita, la persona queda cada vez más dominada por las pasiones o los miedos sensibles. En esta situación se encuentra incapaz de poder dominarse y aunque no quiere caer, cae. Clemente se refiere a esta situación existencial aludiendo a los clásicos, tal y como podemos ver en este texto de *Stromata* II:

61 Cf. T. SPIDLIK, *La espiritualidad del oriente cristiano...*, pp. 137-138.

62 Resulta necesario en este punto distinguir dos conceptos. En primer lugar, "libertad" en el mundo antiguo se refiere a una noción eminentemente política, y alude a la ciudadanía de que gozan quienes no son esclavos, como se ha dicho anteriormente. En segundo lugar, la noción cristiana de libertad subjetiva ahonda significativamente el campo semántico de la noción de ἐλευθερία, que queda abierto por la Revelación.

63 J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, p. 276.

“Si no queremos participar de esa conducta, pero nos entregamos a la ira y cedemos ante las pasiones, pecaremos; o mejor, cometeremos una injusticia contra nuestra propia alma. El famoso Layo dice en la tragedia: nadie me ha ayudado a escapar de cuanto me reprochan, más bien la naturaleza me ha forzado, a pesar de que yo sea consciente. Esto significa andar tras las pasiones”⁶⁴.

Este pasaje contiene reminiscencias aristotélicas. En la ética de Aristóteles, es la virtud de la continencia la encargada de dominar el alma y encauzarla hacia la recta razón. Para Clemente el ser humano es libre, pero seducido por el mal cae en esa seducción y se torna menos libre. Así sucedió con el pecado de Adán y de igual manera sucede en la vida de las personas. Ciertos mecanismos psicológicos dejan al hombre con poca capacidad para perseverar en el bien. Estas nociones nos recuerdan el concepto aristotélico del error trágico en *Ética a Nicómaco*. No obstante, el Alejandrino rechaza la idea de que la bondad y la maldad humanas vengan de fuerzas innatas que disminuirían la importancia de la elección:

“El gnóstico es, pues, piadoso, cuida primero de sí mismo, luego de los que están cerca, para que mejoremos lo más posible. En efecto, también el hijo se hace grato al buen padre cuando se muestra diligente a sí mismo e igual al padre, y el subordinado con el superior; ciertamente el creer y el ser obediente depende de nosotros. Alguien puede suponer que la causa del mal es la debilidad de la materia, o que los impulsos irreflexivos de la ignorancia no son voluntarios, o que las coacciones irracionales provienen de la impericia”⁶⁵.

Este tópico del “cuidado de sí”, cuyo precedente remoto se encuentra en el *Alcibíades* de Platón, es un tema capital en el estoicismo. Para los estoicos el cuidado de sí mismo se convierte en una forma de espiritualidad, y en una liberación de aquello que se depende. Por otra parte, el cuidado de sí mismo hace necesaria la presencia del otro. La filosofía es guía para el logro del gobierno de sí mismo y de los otros.

Clemente quiere conducirnos a razonar que la adhesión al bien no proviene de forma espontánea de la naturaleza, sino que requiere un acto admirable de la voluntad que vuelve su rostro hacia Dios, tal y como puede verse en las palabras del maestro alejandrino: “la salvación se obtiene por un cambio debido a la obediencia y no por naturaleza”⁶⁶. En opinión de Postage, el cambio debido a la obediencia equivale a un acto libre y

64 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II, 63, 1-2 (FuP 10, pp. 179-181).

65 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VII, 16, 1-2 (FuP 17, p. 363).

66 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II, 115, 2 (FuP 10, p. 261).

responsable del ser humano⁶⁷.

5. La apertura del hombre a la verdad

Los textos de Clemente de Alejandría están repletos de ideas relacionadas con la verdad. De tal manera, observa que la raíz de la formación de las virtudes está en la actitud receptiva y sincera ante la verdad, que, a su vez, se trata de una actitud activa y no pasiva, que lleva necesariamente a buscar activa y sinceramente la verdad, una verdad que no deja de ser un don y no un mérito del hombre.

El Alejandrino quiere impulsar en sus discípulos lo que se puede llamar "el hábito contemplativo de la verdad"⁶⁸. Para él, la ignorancia más perjudicial es la que se resiste con orgullo a reconocerse como tal. En esta línea nuestro autor se enfrenta a los paganos o a los herejes que discuten, manipulan la Escritura y falsean las verdades de la fe cristiana. Por ejemplo, en su crítica a los paganos, Clemente suele insistir en su insensibilidad frente a la verdad. De hecho, dedica el capítulo 10 del Protréptico al tema de la verdad, que es concretamente una exhortación a escucharla.

Entonces, ¿qué significa para él insensibilidad? Pues bien, la insensibilidad estaría ejemplificada en la mujer de Lot, que al detenerse y volver su mirada hacia Sodoma se convirtió en una estatua sin vida:

“¿Acaso no habéis vuelto a la insensibilidad como de algún modo Níobe⁶⁹, y sobre todo para que yo os dé un oráculo más misterioso, a la manera de la mujer hebrea (los antiguos la llamaban mujer de Lot)? Hemos oído decir que esta mujer fue convertida en piedra por enamorarse de Sodoma. Pero sodomitas son los ateos y los que se han vuelto a la impiedad, los de corazón duro y necios”⁷⁰.

En este caso, para Clemente, la mujer de Lot representa la conversión a la impiedad o al mal (aunque para otros escritores de la época la mujer de Lot convertida en estatua de sal es una imagen de la Iglesia

67 Cf. J. P. POSTAGE, "On the Text of the Stromateis of Clement of Alexandria", en *Classical Quarterly*, 1914, p. 238

68 J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, p. 108.

69 Níobe era hija de Tántalo y mujer de Anfión, rey de Tebas. Ella, orgullosa del número de sus hijos, se creyó superior a Letona, que sólo tenía dos, Apolo y Diana, que indignados con tal presunción mataron a flechazos a todos los hijos de Níobe, y los dioses, compadecidos de ella la transformaron en roca.

70 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*, 103, 4 (Se utiliza la edición bilingüe de M. MERINO, *El Protréptico*, Ciudad Nueva, Fuentes Patristicas 21: Madrid, 2006, pp. 293-295).

que, perseguida, permanece indemne)⁷¹.

Clemente quiere que la persona que no es creyente, como mínimo, busque la verdad sinceramente, y que se pare a reflexionar sobre las consecuencias que tiene adorar a los ídolos. Se queja de que los no creyentes apenas reflexionan en el momento de satisfacer sus pasiones, y en cambio, emplean mucho tiempo en pensar si conviene o no conviene creer, por lo cual Clemente les invita a hacer exactamente lo contrario:

“En efecto, hay que poner en duda, si uno se debe embriagar, por así decir; en cambio, vosotros os embriagáis antes de examinarlo. Y si uno puede ultrajar no os intriga, sino más bien con cuánta rapidez debéis maltratar. En verdad, únicamente preguntáis si hay que ser piadoso, y si hay que adherirse ahora a este sabio y a Cristo; ahora bien, pensáis entonces que eso es digno de reflexión y examen, sin entender que eso es lo que siempre conviene a Dios”⁷².

En estos textos, el Alejandrino pretende dar argumentos a los no creyentes para llevarlos a la fe. Se puede observar en ellos –según la mirada de Clemente–, un énfasis en el valor de la inteligencia, que no obstante, estima como importante la libertad⁷³, y que termina con la persuasión del provecho de creer en Cristo. El maestro de Alejandría ha buscado ver cuál es la raíz más profunda que dificulta el acto de creer. Esta raíz está en la dureza del corazón y la ceguera del entendimiento.

La condición platónica de una vida justa como legitimación para observar la verdad es elevada al plano más personal del Evangelio. De esta manera Clemente no tiene motivos para despreciar a la sabiduría con el fin de llamar a los griegos a la fe. Únicamente introduce en ella la dimensión de la libertad y del compromiso moral.

También aborda el Alejandrino el tema de la inutilidad de la ciencia humana frente a la sabiduría divina; “¿no ha hecho Dios necia la sabiduría de este mundo?”⁷⁴ Sin embargo, estas palabras que asume como tuyas no le conducen al desprecio de la filosofía griega, sino más bien a la crítica sobre su mal empleo. Clemente atribuye a los no creyentes que no reconocen a Dios el hecho de acabar en una pseudo-ciencia, es decir, en una sabiduría aparente, puesto que el Alejandrino piensa que deberían

71 Cf. A. ORBE, “La teología del Espíritu Santo”, en *Estudios Valentinianos*, vol. IV, *Analecta Gregoriana* 158: Roma, 1966, p. 597.

72 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*, 95, 4 (FuP 21, p. 279).

73 Para estudiar el tema de la relación entre verdad y libertad; cf. J. J. SANGUINETI, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Palabra: Madrid, 2005, pp. 334-338.

74 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 88, 1 (FuP 7, p. 261). Clemente cita aquí 1 Cor 1, 20.

asumir los conocimientos científicos en orden a la contemplación de la sabiduría.

En la perspectiva clementina resulta esencial la defensa de la sabiduría de la cruz, que, por otra parte, no implica en el mismo autor alejandrino una valoración negativa sobre la filosofía, sino un planteamiento más profundo de la contemplación filosófica, muy característico de la filosofía cristiana⁷⁵.

La realidad es que Clemente debió vivir en sus carnes la incredulidad de los ambientes paganos intelectuales de la ciudad de Alejandría ante temas como la encarnación, pasión, muerte y resurrección de Cristo⁷⁶. La reacción de nuestro autor es la de reprochar a los griegos su insensatez y la de presentar la dureza de corazón para explicar su banalización de la sabiduría. A este respecto, el siguiente escrito del Alejandrino resulta muy revelador:

“Así, pues, la presencia del Salvador no ha motivado a los insensatos, a los de corazón duro, ni a los incrédulos, sino a los sensatos, a los dóciles y también a los que creen. Pero los que no han querido obedecer a la llamada, separándose de los que han respondido voluntariamente a la misma, son necios, insensatos e incrédulos. Mas para los llamados sean judíos o griegos, Cristo es poder de Dios y sabiduría divina⁷⁷. Ahora bien, ¿sería mejor interpretar la expresión no hizo Dios necia la sabiduría del mundo⁷⁸ en el sentido de que no la hizo necia, para que no parezca que Dios es la causa de la dureza del corazón de aquellos, al hacer necia la sabiduría? Por el contrario, puesto que son realmente sabios, se hacen responsables en mayor medida de no haber creído el anuncio. En efecto, la elección y el rechazo de la verdad es libre⁷⁹”.

Al ser rechazada la verdad que debía creerse por falta de fidelidad o de docilidad, la sabiduría racional se vuelve necia, ignorante. Para el Alejandrino, la verdad que no es asumida con las adecuadas disposiciones del corazón, tiende a oscurecerse.

Clemente ha querido poner de este modo las condiciones intelectuales necesarias para que se pueda dar el paso del paganismo a la verdad del cristianismo. El paso a creer, esto es, a la fe, puede suceder en un alma

75 Cf. J. J. SANGUINETI, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino...*, p. 111.

76 Posiblemente fuera una experiencia cercana a la que vivió san Pablo en el Areópago de Atenas al predicar que Cristo había muerto y resucitado; cf. Hch 17, 22-34.

77 Pcf. 1 Cor 1, 24.

78 Cf. 1 Cor 1, 20.

79 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 88, 6-8 – 89, 1 (FuP 7, p. 263).

sensible ante la contemplación de la verdad.

6. Influencia platónica en la antropología de Clemente de Alejandría

Las obras de Clemente de Alejandría son, quizás, las que reflejan de una forma más fiel la filosofía platónica dentro del pensamiento que desarrollaron los primeros autores intelectuales del cristianismo en los primeros siglos de nuestra era.

Debido a que la inmensa mayoría de las religiones antiguas no tenían una preocupación moral, y únicamente la filosofía –desde Sócrates–, proponía una norma de vida, a *ella* se dirige Clemente. ¿Y cómo lo hace? Pues reproduciendo especialmente a Platón, que según su criterio es “el filósofo” por excelencia, puesto que su filosofía era la más repleta de valores religiosos. En opinión de M. C. Isart, si Clemente admira tanto a Platón es porque nadie antes había hablado mejor de Dios. En contraposición, con el estoicismo fue muy duro en este sentido porque materializó a la divinidad⁸⁰, aunque tomara de él elementos de su moral⁸¹.

Una primera expresión de la influencia de Platón en nuestro autor se puede ver en la teoría de los dos mundos. Son numerosas las citas del Alejandrino referidas a los dos cosmos. Así pues, para Clemente, uno es el mundo sensible o visible y otro el mundo inteligible o invisible, y coloca entre los dos una distancia infinita⁸². De modo que si uno está ligado al mundo de los cuerpos sólo podrá captar el de los cuerpos. De ahí se deriva la necesidad de llegar al mundo invisible para captar la verdadera realidad, éste es el mundo en donde está el verdadero ser⁸³.

Platón pensaba que el único modo de llegar al mundo inteligible era mediante el conocimiento, y más en concreto, la dialéctica. Esta ciencia es para Platón la ciencia del bien y de la verdad, el punto más elevado de la sabiduría, con la cual se accedería al mundo inteligible. No obstante, en el pensamiento de Clemente todo este saber es un instrumento útil como preparación previa ante el mundo inteligible. Por tanto, la filosofía y la dialéctica no serían suficientes para alcanzar el mundo de las ideas.

Bien es cierto que el cristianismo también utiliza la idea de los dos

80 Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Protréptico*, 66, 3 (FuP 21, p. 213).

81 Cf. M. C. ISART, “Clemente de Alejandría y la filosofía griega” en *Anuario de estudios filológicos*, Vol. 15, 1992, p. 25.

82 Cf. J. MEIFORT, *Der Platonismus bei Clemens von Alexandrien*, Heidelberger Adhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Vol. 17: Tubinga, 1928, pp. 11-19.

83 Cf. J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, en *Educación XXI*, Vol. 4, 2001, pp. 242-243.

mundos, y Clemente se sirve de la filosofía platónica en este sentido, pero a diferencia de Platón, el Alejandrino introduce "un matiz religioso"⁸⁴. De este modo, el mundo platónico inteligible abarca en Clemente el mundo de la fe. Además, hay otro punto diferencial entre nuestro autor y la teoría platónica. Para Clemente se establecen tres grados de conocimiento a recorrer. Llamas Martínez lo explica de manera convincente:

"En primer lugar estaría la esfera de los conocimientos sensibles, aquello que se muestra a nuestros sentidos. En un lugar intermedio estarían los conocimientos comprendidos por la antigua filosofía y la Antigua Profecía, toda esta esfera contiene conocimientos auxiliares, y a la que Clemente define como *egkúklion paideía*, por la que se accedería a la esfera del mundo superior, último grado y suprema verdad, en la que [...] ya sitúa Clemente el mundo de la fe"⁸⁵.

En relación con el tema platónico de los dos mundos, estaría la influencia que ejerce Platón sobre nuestro autor en la cuestión antropológica de la relación cuerpo-alma. Para ambos, estas dos realidades corresponderían a cada uno de los dos mundos. El alma al mundo inteligible, el cuerpo al mundo sensible.

Cuando el Alejandrino trata la cuestión del alma racional y su creación en el hombre, se decanta por la tradición platónica y no por la estoica. Según Platón, el alma procede del mundo inteligible y se incorpora de forma violenta al mundo sensible. Sin embargo, en Clemente se observa una clara diferencia. El alma aparece por creación, y de forma natural se adhiere al cuerpo humano, posibilitando al hombre un dinamismo para la perfección.

El maestro alejandrino se ve forzado a acomodar el pensamiento cristiano al pensamiento filosófico de su tiempo cuando habla del alma y de su división tripartita, de la que Platón ya había hecho referencia anteriormente. Clemente se sirve de la adaptación que ya había iniciado Filón, sin renunciar al lenguaje introducido posteriormente por el estoicismo. El Alejandrino toma de Platón la triple división del alma⁸⁶: *nous* (alma racional), *thymós* (alma irascible) y *epithymía* (alma apetitiva). Pero Clemente elige la terminología paulina –que está influida en parte por el estoicismo–, a pesar de que el contenido es platónico, por lo que

84 J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, "Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría", p. 243.

85 J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, "Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría", p. 243.

86 Cf. L. RIVERA – A. VALENTINETTI, *El libro y la carne (hermenéutica del libro)*, Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones: Sevilla, 1998, pp. 96-97.

prefiere entender al hombre perfecto y total como compuesto de tres elementos⁸⁷: *sárx* (cuerpo), *psyché* (alma racional) y *pnéuma* (espíritu). Al respecto dice: "por otra parte con el tres se podría entender la pasión, la concupiscencia y la razón; o también, la carne, el alma y el espíritu, según otra explicación"⁸⁸.

Aunque el alma racional, igual que en el pensamiento de Platón, es la encargada de gobernar el cuerpo en Clemente, se da en él un intento por cristianizar el dualismo platónico introduciendo una cierta unidad dinámica en el hombre. Por tanto, según Llamas Martínez se añade una cierta novedad en el concepto de hombre aportada por los pensadores del siglo II, entre los que se encuentra Clemente, en el que hay una clara distinción entre *psyché* y *pnéuma*⁸⁹. De esta manera, en opinión de Fernández Ardanaz, el hombre –para el intelectual cristiano–, está compuesto de alma y cuerpo, en el que el término *psyché* significa el soplo divino, por el cual el hombre participa racionalmente de Dios, y queda proyectado dinámicamente a una participación superior, que vendría significada por el tercer elemento del que se compone el ser humano (*pnéuma*), que perfecciona y salva al hombre por la fe⁹⁰.

Cabe destacar que Merino y Redondo⁹¹, sobre este mismo tema de la división del alma, discrepan con Meifort⁹², defendiendo que no se trata de una división tricotómica del alma en la estructura del hombre, como éste pretende, sino que Rohde⁹³ ha demostrado que Platón se refería a tres clases diversas de ciudadanos. Por tanto, es mejor hablar de trinomía y no de tricotomía, puesta que esta última parte supone partes de un todo.

Dentro de la antropología, otro de los temas donde se puede ver una indudable influencia platónica es en la búsqueda de la semejanza con

87 Cf. J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, "Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría", p. 245

88 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, III, 68, 5 (FuP 10, p. 417). La primera división (pasión, concupiscencia y razón) recibe el nombre de trinómica y fue realizada por el pensamiento platónico-estoico, y la segunda (carne, alma y espíritu) alude a la que hace san Pablo en la 1ª Carta a los Tesalonicenses, aunque en este caso invierte el orden de los tres miembros y sustituye "cuerpo" por carne"; cf. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église...*, pp. 167-175; cf. J. BERNARD, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie*, Erfurter Theologische Studien 21: Leipzig, 1968, pp. 135-136.

89 Cf. J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, "Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría", p. 245.

90 Cf. S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *El mito del "hombre nuevo" en el siglo II: el diálogo cristianismo-helenismo*, Fundación Universitaria Española: Madrid, 1991, p. 97.

91 Cf. M. MERINO – E. REDONDO, *Clemente de Alejandría. El pedagogo*, Ciudad Nueva, Fuentes Patrísticas 5: Madrid, 1994, p. 503.

92 Cf. J. MEIFORT, *Der Platonismus bei Clemens von Alexandrien...*, p. 25.

93 Cf. E. ROHDE, *Psyche*, Laterza: Bari, 1970, pp. 597-604.

la divinidad. La mayor parte de los autores que han estudiado esta cuestión coinciden en la dependencia clara que presenta el maestro alejandrino de Platón, a pesar de que toda esta temática llega a Clemente por vías como la bíblica o la filoniana⁹⁴.

Si queremos entender el aspecto de la semejanza con la divinidad es necesario matizar que, aunque los primeros intelectuales cristianos vieron en Platón un cierto monoteísmo, sin embargo, no es plenamente extrapolable la idea platónica de Dios a la idea de Clemente. Así pues, para el Alejandrino –influido en esta cuestión por el estoicismo y por la fe que profesaba–, Dios es un ser que se preocupa, que es providente y conduce la historia del hombre.

Ambos –Platón y Clemente– hablan de una especie de liberarse ético para poder llegar a lo divino y de la importancia de contemplarlo. No obstante, esto no basta. No son suficientes el conocimiento y la gnosis para acceder a Dios. Clemente afirma la existencia de una fe irracional que permita la divinización del gnóstico en Dios, argumento que se desconoce en Platón, en el que lo divino se encuentra en el punto más elevado de la dialéctica⁹⁵.

La semejanza con la divinidad es para Platón el fin último. Por eso, la finalidad de unirse místicamente a la divinidad se lograría con la razón. Además, esta semejanza no implica un salir de la propia esencia del hombre. Según la visión de Llamas Martínez,

“Esta visión platónica de la semejanza tiene en Clemente algunos matices en los que difiere de Platón, y que son explicables en el contexto filosófico y religioso que le tocó vivir al alejandrino. Así, en la época helenística la semejanza con la divinidad sirvió para expresar el sentimiento religioso del momento. Toda filosofía tiene un telos, y Clemente busca el telos de la filosofía, que encuentra reflejado en el Platonismo Medio. La novedad de Clemente respecto de Platón consiste en que la razón no basta para alcanzar la semejanza, en contra de lo que opinaba Platón. Alcanzar la semejanza lleva implícita una experiencia religiosa. El creyente tiene que buscar constantemente en la fe esta semejanza. Es por la entrega amorosa a Dios por la que se alcanza dicha semejanza, para nuestro autor, y no basta con poner el pensamiento y la razón en el Ser Supremo. Para el alejandrino existen dos caminos para llegar a esta meta: la prudencia y reflexión personal, por una parte, y la praxis moral, por otra, que conlleva la purificación

94 Cf. J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, p. 246.

95 Cf. J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, “Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría”, p. 246.

de los apetitos como condición previa al alma para asemejarnos a Dios. De esta manera Clemente se aleja de la línea intelectualista platónica y se aproxima a la línea del neoplatonismo de Plotino, que entiende la semejanza más como una unión mística con la divinidad⁹⁶.

Clemente de Alejandría, dentro de esa visión místico-religiosa en la que entiende la semejanza, enumera una serie de virtudes necesarias para poder llegar a alcanzarla: la purificación, la carencia de necesidades, la liberación de las pasiones, la continencia, el verdadero amor, la mansedumbre, la piedad y la obediencia⁹⁷.

Por tanto, se puede vislumbrar que el Alejandrino se desenvuelve en una esfera predominantemente espiritual, relacionando los contenidos éticos con la experiencia religiosa. El pensamiento de Platón es el motivo, pero las diferencias entre ellos son más que evidentes, puesto que Platón no excede el ámbito de la filosofía, ya sea en la dimensión gnoseológica o en la ética. El maestro de Alejandría realiza una verdadera cristianización del pensamiento platónico, interpretándolo de distintos modos⁹⁸.

7. Conclusiones

El presente estudio presenta las claves antropológicas del pensamiento de Clemente de Alejandría que son de evidente interés sistemático e histórico en el campo de la patrística y de la filosofía griega en general. Por tanto, se trata de un estudio sinóptico, dirigido a perfilar una visión de conjunto de la antropología de Clemente de Alejandría.

Ciertamente la antropología ha sido el caballo de batalla de la filosofía y la teología en todos los siglos, pero especialmente en los primeros siglos del cristianismo, siendo el Alejandrino el que inauguró la filosofía cristiana evidenciando la total complementariedad entre fe y filosofía. No obstante, para Clemente de Alejandría el Evangelio era poseedor del título de *la verdadera filosofía*, por eso interpretaba la filosofía griega como una instrucción propedéutica a la fe cristiana y una preparación para el Evangelio.

Este estudio ofrece la visión antropológica de Clemente de Alejandría en temas de indudable interés como la disposición cuerpo-

96 J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, "Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría", p. 248.

97 Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, VII, 13, 1-4 (FuP 17, pp. 357-359).

98 Cf. J. A. LLAMAS MARTÍNEZ, "Influencias platónicas en el pensamiento de Clemente de Alejandría", p. 249.

alma, el fin del hombre, el tema de la libertad y la apertura del hombre a la verdad. Además, concluye con una revisión y análisis sobre la influencia de Platón en la antropología del maestro cristiano. En este trabajo las citas textuales de las obras de Clemente de Alejandría han servido de referencia base y nos han guiado en el desarrollo de su antropología.



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

CONTRIBUCIONES BREVES

“Y se dio vuelta”
El proceso de creer como giro en la propuesta filosófica de Michel de Certeau

“And turned around”
The process of believing as a twist in Michel de Certeau's philosophical proposal

Juan Pablo Espinosa Arce
Magíster en Teología Fundamental
Pontificia Universidad Católica de Chile
jpespinosa@uc.cl

Cómo citar este artículo: J. Espinosa-Arce. “Y se dio vuelta. El proceso de creer como giro en la propuesta filosófica de Michel de Certeau” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 17 Julio 2020, pp 102-110 <https://doi.org/10.29035/pyr.17.102>

Resumen: Esta contribución breve busca ofrecer al lector algunas intuiciones que el filósofo jesuita francés Michel de Certeau propone para pensar el modo del inicio de la fe. A partir de la categoría “darse vuelta” presente en este autor y desprendida del Evangelio de la Resurrección de Jesús, se espera demostrar cómo la experiencia creyente es, ante todo, una dinámica de partidas, de búsquedas y de rupturas con cuestiones normalizadas. Sólo en la recuperación de lo perdido, en palabras de De Certeau, se logra abrirse al campo siempre nuevo de la fe.

Palabras claves: Resurrección / no-lugar / espacios / inicio de la fe / descoincidencia

Abstract: This brief contribution seeks to offer the reader some insights that the French Jesuit philosopher Michel de Certeau proposes to think about the way of the beginning of the faith. Based on the “turning around” category present in this author and detached from the Gospel of the Resurrection of Jesus, it is hoped to demonstrate how the believing experience is, above all, a dynamic of departures, searches and ruptures with standard questions. Only in the recovery of the lost, in the words of De Certeau, is it possible to open up to the ever-new field of faith.

Key words: resurrection / non-place / spaces / beginning of faith / mismatch

1. Presentación del argumento

El filósofo francés Michel de Certeau representa un punto de recuperación para pensar una renovada comprensión de la experiencia de la fe o del proceso del creer. Él, con estudios en la mística jesuita, indagaciones en las prácticas cotidianas y la recuperación de elementos sociológicos y culturales, ofrece algunas intuiciones interesantes en torno al proceso de creer. A partir de ello, el creer se define en De Certeau como experiencia fundamental del proceso humano, tanto anclado en la cuestión política como también en la cuestión de una opción en el Dios revelado en Jesús. Se cree en vinculación con otros desde un relato o narrativa y se vincula con Dios a partir de dichas relaciones políticas. De Certeau, además, afirma que la creencia se enmarca dentro de una ausencia, de una palabra perdida y recuperada, y cómo desde dicha pérdida se inaugura un discurso nuevo y transformador. La palabra perdida y recuperada, la ausencia o el duelo por el cuerpo perdido, lo reconocemos por lo tanto como fundamento de la comprensión del creer en Michel De Certeau. A partir de ello, nuestra propuesta busca recuperar la imagen del encuentro entre Jesús Resucitado y María Magdalena (Cf. Jn 20, 11-18) y en ella la expresión del “darse vuelta”. Esta imagen es recuperada por De Certeau como trasfondo de una ruptura instauradora, de una descoincidencia, del surgimiento de lo nuevo. El Jesús Resucitado es el espacio propicio para pensar el proceso de creer en sintonía del cuerpo perdido, su búsqueda (duelo) y su reconocimiento desde el “giro”. Es más, en el relato ejemplar del encuentro de Magdalena con el Resucitado el centro gravitacional del mismo relato es la búsqueda de un cuerpo robado-ausente-perdido. La protesta de la mujer ante el supuesto jardinero marca el deseo-eros-apetencia de encontrarlo. La fe, con ello, despunta de este proceso de duelo. La fe busca aquello que no está. La fe termina apareciendo como una figura que *obliga* a caminar y, por tanto, a no permanecer estático en un lugar determinado. El *giro-darse vuelta* como metáfora del movimiento cristiano y discipular indica que la existencia humana marcada por el sello del Resucitado es, en palabras de Michel de Certeau, “seguir un camino no trazado”¹.

Incluso, esta propuesta de *darse vuelta* expresa el *lei motiv* de la descoincidencia, es decir, de evitar las generalmente rápidas afirmaciones con el modelo eclesial, político o cultural que aparece normalizado. De alguna manera el *darse vuelta* como metáfora de la experiencia creyente proyecta la búsqueda de un *novum* siempre provisorio – de la presencia definitiva del Resucitado al final de los tiempos – que invita al creyente a movilizarse. Por ello De Certeau insiste constantemente en reconocer

1 M. DE CERTEAU, *La debilidad de creer*. Katz: Buenos Aires, 2006, p. 265.

cómo el suelo que afirmó durante mucho tiempo las seguridades creyentes ha comenzado a desaparecer progresivamente² y que exige un repensar la forma de adhesión a la enunciación-narrativa de la fe. Por ello el autor expresa que debemos buscar “prácticas sociales que (se) localicen en otra parte”³, de entender que “existe otro camino después de todo tradicional”⁴, que siempre hay otra topografía posible⁵. Todas estas metáforas y simbólicas en torno a los *lugares* expresan el mismo deseo de girar continuamente hacia otras formas de entender el proceso creyente. Girar-deconstruir-descoincidir son llamados a la vivencia de una experiencia de fe adulta, propositiva, siempre en camino, nunca terminada, crítica de la excesiva y rápida coincidencia con la aparente única forma de creer. Girar, en definitiva, es un proceso de acercamiento en el deseo-eros-búsqueda del Resucitado que se oculta en los primeros rayos de sol de la mañana y que, con la palabra, hace que Magdalena se *de vuelta* y que con dicho giro nazca en ella una nueva subjetividad creyente. Serán estos temas los que buscaremos exponer en estas reflexiones.

2. El sepulcro del jardín: espacio de la ausencia o el no-lugar y el comienzo del *giro*

La narración ejemplar del *giro-darse vuelta* está contenida en el Evangelio de Juan y muestra el encuentro de Magdalena con Jesús en el sepulcro del jardín. El relato se ubica cuando todavía estaba muy oscuro (Jn 20,1). María va al sepulcro y ve que la piedra está corrida y dentro no está el cuerpo (Jn 20,2). Luego viene el interludio de Pedro con el discípulo amado (Cf. Jn 20,3-10). La tercera escena – la que buscamos trabajar – encuentra a María llorando fuera del sepulcro cuando ve dos ángeles que le dicen: mujer. Ella se “da vuelta” (primer movimiento) y protesta porque el cuerpo desapareció (Cf. Jn 20,14). Cuando se da vuelta ve a Jesús pero no lo reconoce. Ahora, Jesús inquiera el por qué del llanto y María – confundiendo con el jardinero – le pregunta por el cuerpo (Cf. Jn 20,15). Aquí hay un movimiento de ida y vuelta: la llaman por su condición genérica (mujer) pero ella vuelve a sí misma (pareciera que a seguir llorando). Hasta que Jesús la vuelve a llamar ya no por su género sino que por su nombre-identidad: “Mariam” (Jn 20,16). Cuando el mensaje llega a la mujer “ella se vuelve (se dio vuelta; habiéndose vuelto) y le dice en hebreo Raboní, que se dice Maestro” (Jn 20,16). Finaliza la escena cuando Jesús le impide tocarlo y la envía a anunciar que Él ha subido al Padre (Cf. Jn 20,17-18).

2 M. DE CERTEAU, *La debilidad*, p.276.

3 M. DE CERTEAU, *La debilidad*, p.281.

4 M. DE CERTEAU, *La debilidad*, p.284.

5 Cf. M. DE CERTEAU, *La debilidad*, p.283.

Michel de Certeau asume este acontecimiento como el acto fundacional de la narrativa creyente. De Certeau llama a la tumba vacía como el “no-lugar inicial”⁶. El lugar se opone al no-lugar en cuanto el segundo instaura una nueva práctica a diferencia del lugar *establecido* que no deja un espacio abierto para lo nuevo. Marc Augé comentando esta distinción dirá: “Michel de Certeau propuso nociones de lugar y de espacio (...) Certeau no opone los lugares a los espacios como lugares a los no lugares. El espacio, para él, es un lugar practicado, un cruce de elementos en movimiento: los caminantes son los que transforman en espacio la calle geoméricamente definida como lugar por el urbanismo”⁷. El lugar es la calle ideada (proyectada por el urbanismo, por ejemplo), el espacio es la calle abarrotada de personas que la constituyen como un sitio de tránsito y encuentro. No-lugar en De Certeau suena a espacio, a un sitio de recreación de relaciones. La tumba vacía no es un lugar, es un espacio desde donde nace la subjetividad transformada. El mismo Augé haciéndose eco de las palabras de De Certeau dice:

“practicar el espacio es repetir la experiencia alegre y silenciosa de la infancia (...) la experiencia alegre y silenciosa de la niñez es la experiencia del primer viaje, del nacimiento como experiencia primordial de la diferenciación, del reconocimiento de sí como uno mismo y como otro que reiteran las de la marcha como primera práctica del espacio y la del espejo como primera identificación con la imagen de sí. Todo relato vuelve a la niñez”⁸.

En el relato del encuentro en el sepulcro-no lugar (es decir espacio), De Certeau considera que acontece un engendramiento de una historia nueva. La infancia (como metáfora de lo nuevo, de aquello que descoincide y reinventa) tiene signos simbólicos en el encuentro de Magdalena con Jesús: acontece muy de mañana, llama por el nombre, ocurre el primer día de la semana. Todo mira hacia el nuevo origen. Este nacimiento de lo nuevo se estructura a partir de la ausencia-del partir-del no tocar-del dejar ser. La ausencia del cuerpo (aparentemente fue robado) instaura una ruptura instauradora entre Jesús y Magdalena y permite que ella comience un proceso más amplio de fe. La creencia, con ello, surge de una ruptura, de la falta de una seguridad, de un proceso de partir constantemente – y dejar partir (subo ahora a mi Padre, dice Jesús). Benoit Mathot comentando este pasaje dirá:

6 M. DE CERTEAU, *La debilidad*, p.298.

7 M. AUGÉ, *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa: Barcelona, 2000, p. 45.

8 M. AUGÉ, *Los no lugares*, p. 47.

“Intimándola (a María Magdalena) con esta orden de no tocarlo, el Resucitado opera en ella, lo que nombramos un efecto de la descoincidencia instauradora. Se trata bien de una descoincidencia, porque el Resucitado abre, en el corazón del deseo irreprimible (tener el cuerpo) de posesión de María Magdalena, una brecha, una no-coincidencia, pero que será instauradora, en la medida en que va a relanzar su existencia y su palabra, es decir, instaurar un nuevo modo de existencia en el cual su vida y su palabra serán renovadas y compartidas con otros”⁹.

Cuando Jesús llama a Magdalena por su nombre – *Mariam* – la lanza a la existencia. Esto es interesante ya que nombrar significa literalmente existir. Ek-sistir, lanzar fuera, remover del espacio de seguridad, ser proyectado. El no-lugar de la ausencia, el sepulcro, es un espacio de tránsito: María va y viene del sepulcro, Pedro y el discípulo amado van y vienen del sepulcro, Jesús resucitado sube al Padre Dios. Eso hace del espacio un espacio: la movilidad. Con ello, la enunciación topográfica da espacio a la fe en cuanto aspecto de movilización de la misma existencia humana. Si la opción creyente en términos certaurianos involucra vivir siempre en la partida, en el no-lugar, en el “no me toques”, en la ruptura que permite el surgimiento de lo nuevo, comprendemos por tanto que la fe no puede afincarse estáticamente en un lugar (en una mera idea en términos de De Certeau) sino en el espacio como dinámica de los caminantes. El “no me toques” es una figura antropológica interesante que puede vincularse con el *écart* del filósofo, helenista y sinólogo Francois Jullien. Este autor, relacionado con De Certeau, el *écart* como categoría significa – y en palabras de Pablo Cuartas – una “distancia creativa, dinámica, inacabada; como puesta en tensión, relación, comparación; como separación que pone en vilo toda identidad fija y establece las condiciones necesarias para un verdadero diálogo entre culturas”¹⁰. Entre Jesús y Magdalena surge la *sana distancia* del no tocar, de no capturar, de dejar que el otro sea. Si la libertad, si ese espacio del *écart* no está presente, no puede evidenciarse una auténtica experiencia de fe ni tampoco un sano proceso creyente. Es necesario que esos mismos creyentes puedan comprender que las categorizaciones sobre Dios o los modos de comprensión de aquello que constituye el Misterio no puede concentrarse exclusivamente en mi categoría. Dios, el Misterio, lo Absoluto nos dice constantemente: no me toques, “no te acerques, quítate las sandalias” (Éxodo 3). La distancia, como espacio de cultivo de reconocimiento de lo totalmente otro, es la primer y radical experiencia antropológica de la fe y del proceso creyente

9 B. MATHOT, “Descoincidir: una opción para la reconstrucción de la Iglesia”, en *Mensaje*. Junio (2019), 31-34, 32.

10 P. CUARTAS, “Nota sobre la traducción”, en F. JULLIEN, *La identidad cultural no existe*. Taurus: España 2019, pp.9-12, p.11.

en cuanto creación de una comunidad de alteridad radical, tanto entre los creyentes así como de los creyentes con Dios. Esa alteridad, a su vez, es comprendida por Francois Jullien en términos de "no identificación, sino de exploración, haciendo emerger otros posibles (...) el *écart* produce, no un ordenamiento, sino una desorganización (...) el *écart* se opone también a lo esperado, a lo previsible, a lo convenido (...) es una figura próxima a la aventura"¹¹. Por ello el *écart* tiene connotaciones de operatividad. Llama profundamente la atención el carácter de aventura, de lo imprevisto, del *novum* escatológico, de lo saturado y desbordado. Dios y la experiencia creyente que él provoca en el ser humano (considerando sí que el ser humano también es un sujeto activo en dicha experiencia) son cuestiones totalmente imprevisibles. Ejemplos a lo largo de la Sagrada Escritura muchos: Abraham que sale de Ur a los 75 años, Moisés que se encuentra con Yahvé en el monte en una zarza que no se consume, María que concibe en su virginidad, la Magdalena que despunta el alba en su alma con el Resucitado, el mismo Resucitado que surge de la tumba. La fe cristiana y su experiencia creyente son esencialmente encuentros comunitarios del desborde, la descoincidencia y la desorganización.

Por ello De Certeau cuando define el concepto de creencia lo hace en términos políticos. Dice el autor: "entiendo por creencia no el objeto de creer (un dogma, un programa, etc)¹², sino la participación de sujetos en una proposición, el acto de enunciarla al tenerla por cierta, dicho de otra manera, una modalidad de la afirmación y no su contenido"¹³. La definición es interesantemente programática sobre todo en tiempos de crisis eclesial: si el cristianismo se basa exclusivamente en un programa dogmático olvidando con ello la participación de los creyentes y el cómo de la narración de su fe (vida cotidiana, ritos, prácticas sacramentales, estilos de vida conforme al relato ejemplar), esa creencia termina transformándose en un lugar, es decir, en un sedimento seco, en una mera idea. En cambio, De Certeau, insiste recurrentemente en los llamados "tránsitos del creer"¹⁴, poniendo acentos en que son los pasos y las ausencias las que dan vida al lugar transformándolo en un espacio o en un no lugar. Siento que la crisis eclesial aconteció – metafóricamente – en cuanto la Iglesia no aprendió, no quiso, no se convirtió gracias al giro-darse vuelta. Con este movimiento el Cristo Pascual (Crucificado-Resucitado-Que ha de venir; la Cruz es la gran

11 F. JULLIEN, *La identidad cultural no existe*, p.47.

12 En otro momento De Certeau dirá: "la irrupción de Jesús no funda un nuevo lugar – un Testamento, una religión – que tendría otro contenido, sino la misma forma que el precedente. Introduce el no-lugar de una diferencia en un sistema de lugares" (M. DE CERTEAU, *La debilidad*, p.299).

13 M. DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana: México. 2007, p.194.

14 M. DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, p.196.

descoincidencia) nos saca de nuestro ensimismamiento (de las tentaciones clericalistas y de autoapacentamiento que denunció Francisco en su carta de Mayo de 2018). Darse vuelta es descoincidirse respecto de nosotros mismos, de nuestras seguridades y de las ofertas de aparente sentido de la cultura. El cristianismo debe ser la propuesta del sentido descoincidente, desinstaurador, de aquella experiencia del darse vuelta en el sepulcro y salir a anunciar que el darse vuelta es una propuesta razonable de sentido.

3. Hacia una nueva subjetividad creyente fruto del darse vuelta

El teólogo francés Jean-Daniel Causse comentando el encuentro de Magdalena con Jesús y en el contexto de su propuesta de pensar una nueva subjetividad, indica:

“el acontecimiento resurrección no tiene lugar más que en el momento en que María oye cómo alguien se dirige a ella por su nombre y, efectuando el gesto simbólico de darse vuelta, reconoce a ese alguien. El significante “resurrección”, en cuanto que designa a Cristo, no tiene efectividad más que en el instante en que María adviene como sujeto nuevo (...) se trata de una irrupción imprevista, excesiva, que arranca al sujeto de sí para volver a darle a sí mismo en una nueva composición de su ser”¹⁵.

El proceso creyente de Magdalena – modelo paradigmático del proceso creyente de la Iglesia – debe estar dispuesto al sobresalto. Insistimos en lo que anteriormente intuíamos: el proceso de la fe precisa del darse vuelta como quiebre del lugar y como surgimiento del no-lugar y por tanto la Iglesia debe constantemente evaluar si está girándose hacia la voz de aquel cuyo cuerpo estuvo perdido. El deseo de Magdalena (la falta del cuerpo) la mañana de la Pascua permitió que su vida experimentara un cambio total (la conversión en razón de la gracia que es lo que hace que el creyente se de vuelta): ella se arriesga, gira y reconoce; y reconociendo confiesa (Raboní) y confesando es enviada a confesar a otros lo que vio. El deseo moviliza, las experiencias de partida son un reconocimiento de lo provisional de los discursos de la fe, la ruptura y el duelo respecto del cuerpo perdido suponen un despojo para abrirse a lo nuevo de la experiencia creyente. Esto permite adentrarse en lo que Mathot – haciéndose eco de Gesché - denomina los “lugares antropológicos del enigma”¹⁶, es decir, cómo lo desconocido, lo perdido, lo buscado constituyen espacios de humanización y del surgimiento de una nueva subjetividad. El encuentro de

15 J. CAUSSE, *El don del agapé: constitución del sujeto ético*, Sal Terrae: Santander, 2006, pp. 115-116

16 B. MATHOT, “Crisis de la transparencia, transparencia de la crisis: lectura teológica”, en *Tierra Nueva* 15 (2018), 13-22, p.18.

Jesús con Magdalena es más que un intercambio comunicativo, utilizando terminología de De Certeau¹⁷: es el nacimiento de un nuevo sujeto. María Magdalena se reconoce – gracias al gesto simbólico de darse vuelta como negación de la práctica narcisista – en Jesús y Jesús reconoce a María y le dona la palabra gracias a la enunciación del nombre. La salida del ensimismamiento viene gracias al don gratuito del otro. Hay alguien – el Resucitado – que le dice a Magdalena que tiene derecho a existir, y con ello es que el encuentro es más que comunicación o más que un lugar.

El otro (Jesucristo) le falta a Magdalena. Magdalena busca muy de mañana (la fe comienza a ras del suelo, del día). El duelo la moviliza y el deseo la hace darse vuelta. La búsqueda de las respuestas ante las grandes respuestas de la existencia tiene que ver con este desapego, con este dejar partir al Resucitado para que también los creyentes partamos a invitar a otros a despegarse de lo coincidente. Con ello, en definitiva, se nos desbarata una imagen de Dios y una experiencia de la fe que muy rápidamente se asocia con la comprensión exitosa de Dios aún cuando el centro medular de la experiencia creyente es el escándalo teológico de la Cruz. En palabras de De Certeau:

“la conducta del discípulo (el darse vuelta) está calificada por eso: abandonar, partir, renunciar, dejar, etc. La de Jesús también. Él también (Jesús) abandonó al Padre, renunció a sus privilegios, corto la continuación genealógica, rompió sus alianzas, etc. Su historia es una serie de partidas, de crisis, de divisiones y separaciones hasta la muerte, que va a permitir que el conjunto de sus *verba et gesta*, hagan signo, sean evangélicos”¹⁸.

Finalmente, lo interesante de De Certeau es el énfasis en el concepto del trayecto, del espacio en su diferencia del lugar, en la búsqueda del deseo y de su reconocimiento como inicio de la fe. La Magdalena de la Pascua es el modelo paradigmático de estas búsquedas constantes y de cómo en ella el darse vuelta constituye la des-constitución que permite la misma resurrección, es decir, acoger al otro (Jesucristo) que invita a desentrañar una nueva y creativa forma de acercamiento a la experiencia de Dios. Esto debe ser también un reconocimiento a la falta de giro de la Iglesia – que debería ser la comunidad de los que han sido capaces de girarse – y de cómo una potencial salida a la crisis pasa por el descoincidirnos de nuestras aparentes seguridades.

17 M. DE CERTEAU, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, p.210.

18 . DE CERTEAU, *La debilidad*, p.299



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

Balance Ciclo de Conferencias “Formas de lo Político” en la Universidad Católica del Maule

Cristhian Almonacid Díaz

Doctor en Filosofía
Universidad Católica del Maule
Calmonacid@ucm.cl

Cómo citar este artículo: C Almonacid-Díaz. “Balance Ciclo de Conferencias ‘Formas de lo Político’ en la Universidad Católica del Maule” en *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*. N° 17 Julio 2020, pp 112-121 <https://doi.org/10.29035/pyr.17.112>

1. Aspectos generales y objetivo del ciclo de conferencia “Formas de lo Político”

En mayo del año 2019 nos reunimos académicos de filosofía y sociología para coordinar un ciclo de conferencia que decidimos llamar en ese momento “formas de lo político”. Coincidimos en aquel instante que respecto al “hecho político” no sólo queríamos construir teoría, sino que, más fundamentalmente, queríamos comprometernos reflexivamente con la “praxis política”. Necesitábamos reunirnos para dialogar sobre el mundo de lo político, cuando aquel fenómeno se hace polimorfo y supera ampliamente la estrechez política de la institucionalidad, que muchas veces se conforma con sacar cuentas para acceder a alguna cuota de poder estratégico.

Nuestra convicción compartida fue que lo político emerge como una actividad que nos une, teniendo en cuenta nuestro pluralismo. Porque *lo político* es aquel mundo que nace cuando tenemos que compartir un espacio para estar juntos con otros seres humanos tan caóticamente diversos. En este sentido, lo político, paradójicamente, es un acontecimiento que reúne y al mismo tiempo separa. Dónde haya seres humanos que coincidan, se abrirá entre ellos otro espacio que solemos llamar esfera pública que únicamente puede resolverse mediante una razón dialógica, si es que descartamos la imposición de una razón sobre otra y que bajo la forma de totalitarismo puede convertirse en un modo que niega toda forma de *lo político*.

Bajo esta perspectiva general nos fijamos el objetivo que se transformó en el hilo conductor de todas las conferencias. Nuestro propósito fue

“generar un diálogo entre la filosofía política y la sociología, que permitan reflexiones sobre aquellos temas que urge pensar en el campo político nacional e internacional”.

A este objetivo previsto, se sumó un acontecimiento fundamental. Mientras estábamos a medio camino en el desarrollo del ciclo fuimos testigos del denominado “estallido social” del 18 de octubre de 2019. La oportunidad de ser partícipes del “despertar de Chile” por medio del movimiento social que se originó aquel día, nos condujo a asumir un nuevo y renovado aliento para comprometernos como académicos en un proceso que irrumpió con tanta fuerza, que era imposible no sentirnos interpelados por la evidente necesidad de asentar nuevos compromisos sociales que permitan refundar los caminos de nuestro país para los años venideros. Aunque no contábamos ni podíamos prever los acontecimientos en nuestra planificación inicial, el estallido se convirtió en un extraordinario fenómeno de *lo político*. El movimiento social nos tocó directamente, nos habló y nos problematizó a partir de la manifestación del descontento, pero también a partir de la esperanza que brotaba a borbotones en las calles de Chile. La institucionalidad desbordada a causa de la convicción de los millones de ciudadanos que resignificaban los espacios públicos en aquel momento para enarbolar sus demandas de justicia social, fue la oportunidad de confirmar que lo político siempre está más allá de lo definido en la estrecha formalidad política de las instituciones.

En este ciclo se presentaron 5 conferencias a cargo de diferentes académicos e investigadores, tanto del departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas como del departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica del Maule. A continuación, presentamos una síntesis autorizada por parte de los conferencistas, de todas las presentaciones que se realizaron en el ciclo. Intentamos en este escrito tomar nota de los principales aspectos que cada expositor compartió¹. Si bien, nuestra intención es ceñirnos ajustadamente a las palabras de los expositores, advertimos que lo que aquí exponemos es también resultado de la interpretación de quien escribe en su rol de participante.

2. Síntesis de las conferencias

a) “Ciudadanía racional emotiva. Desactivando populismos” a cargo

¹ Para definir estas notas sobre cada conferencia nos apoyamos en las diferentes columnas de opinión que los conferencistas publicaron en la página web de la Universidad Católica del Maule durante el Segundo Semestre de 2019. Dichas columnas de opinión se pueden consultar en <http://portal.ucm.cl/noticias>

de Cristhian Almonacid (Departamento de Filosofía - Universidad Católica del Maule)

La primera conferencia en el mes de agosto nos llevó a pensar el fenómeno del populismo como una acción política que exige estar atentos a nuestras capacidades racionales emotivas, porque la política es un arte no solo de confrontación de ideas, sino que, más vívidamente, es una actividad de confrontación de afectos.

Efectivamente, si hay un concepto complejo en el escenario político actual, es el concepto de populismo. El populismo llena páginas y páginas en los medios de comunicación que no escatiman energía para denunciar el fenómeno. Es el arma perfecta en los debates políticos cuando uno de los contendientes quiere "menospreciar" o "desacreditar" a su contraparte. Adquiere más la forma de una plaga y se constituye en una emergencia que está irrumpiendo en los siempre convulsos procesos políticos en el mundo. Existen populismos de izquierdas y de derechas, pero nadie sería capaz de identificarse directamente como "populista".

Para complicarlo aún más, el populismo además de un sentido peyorativo, posee también un sentido positivo. Ernesto Laclau en su libro *La razón populista* pensó esta categoría como aquella noción que permite poner sobre la mesa las demandas democráticas del pueblo frente a las ideologías de los bloques dominantes minoritarios.

Más allá de este debate, la conferencia hizo la opción de presentar la categoría populismo siguiendo el sentido generalizado que ha adquirido en la actualidad. Se mencionó que el populismo se ha convertido en un método de acción política al que se recurre para conseguir adherentes, suscitar intenciones de voto y ganar elecciones. En este sentido, el populismo apela a la afección emotiva de los ciudadanos, antes que a las razones lógicas o los datos fehacientes. Un buen mensaje populista dice lo que la mayoría quiere escuchar sin acudir a la dimensión crítica, se mueve regularmente en la radicalización y busca convencer a través de una estética y particular apelación política mayoritaria.

La pregunta clave que se intentó responder fue ¿Por qué funciona el populismo en tanto método de actividad política? Se supone que, en tanto seres racionales, deberíamos mantener nuestro espíritu crítico para que prevalezca el logos ante cualquier intento de convencimiento populista desnudo de verdaderas razones. Sin embargo, la realidad se nos impone: existen discursos populistas que obtienen votos y ganan elecciones.

A juicio del conferencista, esto sucede, porque, siguiendo a Frédéric Lordon, la política es un *ars affectandi*. Antes que un campo de confrontación de ideas, la política es un campo de confrontación de emociones. En la política como un *ars affectandi* se devela nuestra verdadera forma de racionalidad práctica en la *polis*. Antes que los hechos y la lógica, nuestra racionalidad elabora fórmulas afectivas para leer de la realidad social. Esto quiere decir que los conceptos no son desnudos. Las ideas políticas contienen valores, narraciones, emociones, cosmovisiones y metáforas que dan espesor significativo y motivante a todas las posiciones políticas. Como diría Paul Ricoeur, la realidad social posee una estructura simbólica, por ello, toda existencia en términos sociales requiere ser primero representada antes que descrita mediante datos.

La conclusión a la que arribó la conferencia fue que hacerse cargo del funcionamiento de una racionalidad política en términos simbólicos, otorga mayores posibilidades a los ciudadanos para mantener nuestro espíritu crítico y vigilante dentro de la actividad política. Comprender la racionalidad en términos lógicos afectivos, aprovisiona a los ciudadanos para estar atentos a los mensajes políticos que quieren atraer adeptos sin capacidad de cuestionar ni proponer.

b) “El poder ciudadano: construcción de la democracia desde la sociedad civil” a cargo de Maximiliano Reyes (Doctorando en Ética y Democracia - Universidad de Valencia, España)

Esta conferencia se desarrolló a partir del desafío de la construcción de la sociedad civil, como aquel tipo de organización ciudadana no estatal que se funda en recursos morales propios, voluntarios y gratuitos que permiten garantizar la legitimidad de la democracia.

En este sentido, para el conferencista, el poder ciudadano se constituye en el requisito fundante de toda democracia. En el poder ciudadano se expresa el origen y la razón de ser de todos los procesos que permiten la construcción de la democracia. En este sentido su hipótesis de trabajo fue que la democracia comprendida como un “proceso” involucra reconocer una cualidad inherente a ella: que siempre es posible definir y redefinir el modo y la forma que adquiere la democracia a partir del ejercicio de la voluntad soberano de la sociedad civil. Gracias a lo que se denomina la “facultad cívica” inherente a la naturaleza social de la convivencia, la democracia adquiere su forma y definición específica en la orgánica política.

Maximiliano Reyes se distancia de una comprensión de la democracia en la que se pone por delante las definiciones políticas ideológicas y en segundo plano a los ciudadanos. En este sentido, la ideologías políticas o partidistas son secundarias y dependientes del poder ciudadano, que es en realidad la única fuente de legitimidad de la democracia.

Una de las consecuencias de esta perspectiva es la duda de la autenticidad de una democracia originada bajo los preceptos determinados por un específico régimen político. Pues al establecerse los lineamientos jurídicos y legales, la democracia adquiere ciertas formas en las que la ciudadanía se hace dependiente dentro de una especie de camisa de fuerza. La democracia, bajo este punto de vista ideológico político, adquiere la forma de un instrumento para la preservación de ciertos privilegios de poder político, antes que constituirse en la expresión de una voluntad soberana de los ciudadanos.

Para evitar este riesgo, la conclusión y la invitación del conferencista fue tomar en serio la facultad cívica en la que se expresa el poder ciudadano. La ciudadanía es forjadora de la democracia en todos los espacios de la esfera pública. La participación vívida y vivificante de la sociedad cívica trasciende las delimitaciones que el sistema representativo establece. La democracia adquiere formas que manifiestan una forma de organización de la vida social antes que una pobre y mínima formalidad de la institucionalidad política.

c) “Trayectorias y desvíos de los Derechos Humanos” a cargo de Sandra Vera (Departamento de Ciencias Sociales - Universidad Católica del Maule)

En el mes de octubre, el “mes del estallido social”, Sandra Vera nos invitó pensar las trayectorias y extravíos de los DDHH en el Chile democrático postransicional. No era posible prever que después de sus palabras, pronto nos lamentaríamos de las violaciones flagrantes a dichos derechos en medio de las manifestaciones sociales. Dichas violaciones patentes nos golpearon como un retroceso, que tal vez, ingenuamente, creíamos impensable e imposible después de tanta historia terrible acumulada en Chile.

Aunque no lo podía prever, Sandra Vera nos expuso sobre la distancia que existe entre el discurso sobre los DDHH en tanto pretende ser universalista y fijado a partir de definiciones abstractas y la vivencia y respeto concreto de los DDHH en el mundo social. La apreciación general

de la conferencista fue que esta distancia se funda en lo que ella denominó (siguiendo a Didier Fassin), el triunfo de una "figura antropológica de un hombre sin derechos" propia de los siglos XX y XXI. Especialmente significativa resultó esta distinción cuando en el contexto del movimiento social iniciado el 18 de octubre, muchas personas se convirtieron en "nuevas víctimas" de la represión policial y militar que buscaba acallar la fuerza de las justas y legítimas demandas de la ciudadanía que se expresaba en las calles.

Sandra Vera, detallando cómo el discurso de los DDHH se modifica y tergiversa a partir de los acontecimientos recientes, nos hizo especial hincapié en el desplazamiento del discurso de los DDHH humanos en su origen en Chile y la situación actual. Efectivamente, el discurso sobre los DDHH nació en tiempos de la dictadura de Augusto Pinochet, gracias al "movimiento social de los DDHH" mientras se plantaba cara ante las atrocidades del autoritarismo militar. Pero después, en el momento democrático postransicional, el discurso de los DDHH se aloja en otro tipo de movimientos sociales que se fundan en procesos muy diferentes. Este desplazamiento planteado por la conferencista exige prestar atención a las diferencias discursivas entre el primer y el segundo momento, pues ambos movimientos se dan en escenarios que conllevan exigencias y significados éticos diferentes. Para Sandra Vera, una vez que se realiza esta distinción es necesario establecer algo así como "vasos comunicantes" entre ambos discursos sobre DDHH. Esta mutua comunicación entre el pasado y el presente, permite la aplicación de nuevas perspectivas para la defensa de los DDHH en tanto son exigidos por los nuevos contextos, pero al mismo tiempo permite que no se extinga en el olvido las horribles violaciones de los DDHH en época de dictadura.

Los DDHH en este sentido, no pueden ser instrumentalizados políticamente según conveniencia porque el riesgo de su banalización es muy alto. Volver a poner rostro mediante una problematización de la figura de la víctima –sacándola de una visión monolítica y pasiva- es una tarea fundamental para combatir el uso banal del discurso sobre los DDHH.

d) "La crisis social ¿Es una crisis ecológica?" a cargo de Julien Vanhulst (Departamento de Ciencias Sociales - Universidad Católica del Maule)

Después, en el mes de noviembre, nos unimos en medio de la crisis social y política para reflexionar en torno al desafío de buscar un modelo de desarrollo alternativo que nos otorgue una oportunidad de sobrevivencia a

la crisis ecológica.

Fuimos testigos de la cortesía intelectual de Julien Vanhulst para responder reflexivamente a la fuerza de los acontecimientos sociales del momento, mediante una inflexión en sus temas de investigación para unir la problemática ecológica y la crisis social que se estaba desarrollando con tanta fuerza en Chile. Siguiendo un hilo conductor histórico el conferencista mostró cómo el tema ecológico se ha ido instalando en el debate político, conectándose cada vez más a los diferentes procesos sociales que vive el mundo. Ya en los años 60 y 70, diversos actores instalaron el tema de la sustentabilidad ecológica en medio de los movimientos sociales para llamar a la necesaria atención de los equilibrios con la naturaleza, mediante la toma de conciencia sobre los impactos ambientales que resultaban de modelos de sociedad basados en el capital, el consumo y la termo industria. La instalación del tema de la sustentabilidad socio-ecológica, en este sentido, siguió la lógica alarmista basándose en la evidencia científica, en la toma de conciencia del carácter finito del sistema tierra y en la lucha contra el escepticismo de la opinión pública que se manifestaba inicialmente insensible ante los primeros desastres ambientales causados por la intervención humana. La respuesta a este movimiento fue una rápida reacción mundial que propuso la idea de "desarrollo sostenible". Dicha idea, como un "canto de sirenas", tranquilizó las conciencias y catalizó el decurso del debate en favor de una modernización de los procesos de desarrollo económico en perspectiva aparentemente responsable con el medio ambiente. El diagnóstico de Julien Vanhulst en este sentido es demoledor, porque el discurso del desarrollo sostenible, no hizo más que reafirmar y perpetuar el mismo modelo económico, hasta adquirir la forma de un modelo cultural que no tenía entre sus principios la mitigación efectiva de los impactos ambientales. Muy por el contrario, se mitigaron las alertas y se permitió en los años 80 y 90 mantener intactas las mismas políticas socio económicas mediante el *bluff* del desarrollo sostenible.

Así el mundo entró en una paradoja irresoluble: el deseo de mantener el modo de vida derivado del progreso económico capitalista y de consumo, aun sabiendo que ese modelo es socialmente destructor y ecológicamente insostenible. La inconciencia colectiva inaugurada entonces se posibilita, según el conferencista, por medio de una "política de la simulación" que promete hacerse cargo de la crisis ambiental sin tocar el modelo cultural que ha causado la crisis. Se ha terminado por imponer la dominación humana sobre el planeta, lo que permite que, a comienzos de los años 2000, los expertos hablen de la inauguración de una nueva era: el "antropoceno". Este antropoceno viene a redirigir el movimiento geológico del planeta,

afectando definitivamente a las sociedades humanas y obligando a una tardía respuesta que permita repensar el lugar de la humanidad dentro del ecosistema.

Responder a los riesgos socio-ambientales del modelo económico y político es la tarea pendiente. La emergencia del antropoceno obliga a la humanidad, no solo a mejorar las formas de control sobre la naturaleza, sino que abrirse a un cuestionamiento profundo acerca de la capacidad que tengan los seres humanos para cambiar la forma de vida que se ha desarrollado hasta ahora.

Las desigualdades sociales en este sentido, bajo la perspectiva de Julien Vanhulst, son también un resultado de este modelo capitalista y de consumo. El modelo causa la desigualdad en términos ecológicos y perpetua las desigualdades sociales porque no ha cumplido su promesa de prosperidad, paz y verdadera libertad, poniendo en riesgo la convivencia de los seres humanos entre sí y de los seres humanos con su medio ambiente. En este sentido, para Julien Vanhulst, la crisis ecológica y la crisis social son cara de una misma moneda, dos manifestaciones de un mismo problema, a saber, la desigualdad y la injusticia que se han perpetuado en un modelo capitalista neoliberal, instalado en el corazón de nuestras sociedades sin otra alternativa. Solamente una verdadera y profunda transformación sociocultural y económica, podría ofrecer una oportunidad para superar estas inequidades ecológicas y sociales que se han vuelto estructurales.

e) “La Universidad Imposible”, a cargo de Javier Agüero (Departamento de Filosofía - Universidad Católica del Maule)

Por último, en el mes de diciembre de 2019, la invitación de Javier Agüero fue a pensar la Universidad y a nosotros mismos en tanto comunidad universitaria como un acontecimiento abierto al desafío de construirnos (o de-construirnos) a partir de lo no previsto, de lo que no podríamos siquiera proyectar.

La reflexión a la que nos condujo Javier Agüero tuvo como objeto de atención a “la Universidad”, entendida en términos generales, como aquella institución sin apellido, es decir, la universidad en tanto sustantivo. El punto de partida de su conferencia fue precisar una crítica a las perspectivas homogeneizantes que se han impuesto en el tiempo presente sometiendo la tarea de la universidad. Dichas perspectivas se han impuesto por medio de las exigencias cuantitativas de la productividad científica individual, que pone como única meta la indexación de las publicaciones

en pos de incrementar el impacto numérico de un pretendido resultado exitoso. Este modelo de trabajo académico e investigativo efectista, a juicio del conferencista, proviene del modelo neoliberal que se ha incrustado también en el seno de la universidad. Han tambaleado con ello los verdaderos fines de la universidad en términos de generación de conocimiento, de fortalecimiento de las comunidades científicas a través de un espíritu solidario y la mutua colaboración en el avance de un saber que se ambiciona como dador de sentido. Sin embargo, la universidad parece haber entrado, sin crítica ni resistencia, a la neoliberalización de sus procesos para transformarse en una estructura técnica y tecnificante más dentro del engranaje de la producción del mercado.

En este punto Javier Agüero se pregunta: ¿Es posible para la Universidad salir de este proceso de tecnificación irreflexiva?

La respuesta a esta pregunta en la conferencia se inauguró recurriendo al pensamiento de Jacques Derrida. La "razón de ser" de la universidad, según Derrida, está ligada a la misión o destinación futura hacia donde la universidad camina. Esta misión se justifica mediante las razones que fundamentan y se convierten la causa del ser de la universidad. Esta causa está profundamente arraigada en la actitud crítica que le permite a la universidad llegar a ser un espacio permanente para el debate, la disociación y la necesaria polémica para colaborar verdaderamente en la transformación de la sociedad.

Dicha transformación de la universidad y de la sociedad en su conjunto ¿Dónde está? ¿Quién la ve con claridad? ¿En qué consiste? ¿Cuál es la transformación que se necesita? Este es el núcleo propositivamente problemático que, a nuestro juicio, le sirve a Javier Agüero para la articulación con aquellas dimensiones no calculadas del ser y del quehacer universitario. En la categoría de la imposibilidad entran todas aquellas cuestiones no previstas ni posibles, que hacen de la universidad una institucionalidad "imposible". Para explicarlo, nuestro conferencista recurre también al pensamiento de Derrida, quien piensa que lo imposible y lo posible, no se constituyen en categorías contrarias, sino que son dos momentos de un mismo proceso aporético: sin abandonar la razón de ser de una universidad en términos de lo que le es posible ser, la universidad debe abrirse a lo imposible, en términos de caminar hacia los confines de la emancipación de sus propias posibilidades. Así vistas las cosas, la universidad no sólo es una institución del saber, sino que también del aprender. La universidad no es sólo la institución de las certezas, sino también del error y de la duda. La universidad no solamente es una estructura homogénea de sentido, sino que

también es una comunidad de vida científica donde importan la diferencia y la diversidad de opiniones. La universidad no solamente responde a una tradición, sino que también responde a lo nuevo que ha de venir. Por último, la universidad no responde únicamente a un cierto orden racional, sino que también responde a las irracionalidades del quehacer humano. Por todo ello, la universidad como imposible necesita reservarse el derecho a "decirlo todo", sin condiciones. Así vistas las cosas, cualquier tipo de restricción en el decir, es una contradicción interna del ser imposible de la universidad que se dirige no siempre a la verdad como meta, sino que a la verdad como horizonte. La universidad imposible es también el espacio privilegiado para la irresolución, la perplejidad y el dilema.

3.- Agradecimientos

Nos queda agradecer a la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas, a la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, al Centro de Investigación en Religión y Sociedad (CIRS), al Centro de Estudios Urbano Territoriales (CEUT), al Centro de Extensión y al Departamento de Comunicaciones de nuestra universidad. Nuestro compromiso es continuar pensando juntos las formas de lo político, porque es una necesidad ineludible y ahora con mayor razón que antes. Pensar políticamente es esencial para asegurar la vida juntos en este espacio que constituimos con sentido histórico y para sostener la convivencia que nos permite aferrarnos a la riqueza de la diferencia y al deber de ejercer nuestra libertad que adquiere sentido junto con otros. Un reconocimiento especial a cada uno de nuestros conferencistas y un agradecimiento a quienes nos honraron con su activa presencia y participación en cada conferencia.



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

Normas para los autores y envío de artículos

La revista *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión* convocará para la recepción de manuscritos una vez al año con un plazo que será establecido en cada convocatoria. Asimismo, se permitirá el envío de manuscritos todo el año para ser publicados en las ediciones de la Revista previstas para los meses de julio y diciembre, con un plazo mínimo de recepción de cuatro (4) meses de anticipación. El manuscrito deberá ser enviado por correo electrónico a revistapalabrayrazon@ucm.cl, con copia a darrieta@ucm.cl en formato Word en dos archivos (con y sin datos de autor/es), con el fin de dar inicio al arbitraje y selección de los artículos.

Todo manuscrito recibido será enviado a revisores calificados, bajo la política de doble arbitraje ciego, que dispondrán de un plazo de dos a tres meses para enviar los resultados comentados de su evaluación. Por ello, uno de los manuscritos deberá venir sin referencias explícitas o implícitas del autor. Es importante que los autores respeten esta solicitud para evitar toda indicación de autoría que pueda invalidar el proceso de doble arbitraje ciego.

Los manuscritos tanto enviados a evaluación a otras revistas como aquellos que no cumplan con el formato solicitado por la Revista serán rechazados. Los criterios que animan la evaluación del manuscrito para su publicación son los de originalidad y aporte en el ámbito de investigación, rigor conceptual y argumentativo, uso correcto del lenguaje, presentación formal adecuada, manejo de las fuentes originales y actualidad en la bibliografía utilizada.

Normas para los autores

La presentación de manuscritos, deberá respetar las siguientes condiciones generales: una extensión mínima de 8000 y hasta un máximo de 10.000 palabras incluidas en ese número- las notas y la bibliografía. Hoja tamaño carta con márgenes en plantilla normal y con un Interlineado 1,5 (espacio y medio), fuente Times New Roman 12. En la primera página deberá incluir: Título del artículo en español, título del artículo en inglés, nombre completo del autor, grado académico, adscripción institucional y correo electrónico. Además, se debe presentar un Resumen en español y un Abstract en inglés de 200 palabras como máximo, fuente Times New Roman 10. Por último, se deben determinar 5 “Palabras claves” en español y 5 “Key words” en inglés, fuente Times New Roman 10.

Artículos de Investigación

La experiencia de la teología: explorar lo teologal en la profundidad de lo humano y de la sociedad

Marc Dumas

Filón de Alejandría: consideraciones filosófico-políticas en torno a José (patriarca) y la ley de la naturaleza

Matías Díaz-Lisboa

Teorías de género y teología: breve aproximación a una relación

Blanca Besa

El encunetro dialógico de literatura y religión en el modelo de la parábola

Roberto Onell

Claves antropológicas del pensamiento de Clemente de Alejandría

Ángel Gerónimo Llopis

Contribuciones breves

“Y se dio vuelta”: El proceso de creer como giro en la propuesta filosófica de Michel de Certeau

Juan Pablo Espinosa Arce

Balance de Ciclo de Conferencias “Formas de lo Político” en la Universidad Católica del Maule

Cristhian Almonacid Díaz